TOAEP | Torkel Opsahl Academic EPublisher



دین، بیان نفرت‌زا و خشونت

مورتن برگسمو و کیشان مانوچا (ویراستاران)

دین، بیان نفرت‌زا و خشونت

مورتن برگسمو و کیشان مانوچا
(ویراستاران)

برگردان:

حسین آذرنیا، دکتر حسین آقابابایی، دکتر شراره ابطحی، شادروان دکتر محمدعلی اخوت، دکتر مژگان امراللهی بیوکی، دکتر مجتبی جانی پور ، مریم حاجی عرب، منصوره حسینی، دکتر مهدی خاقانی اصفهانی، دکتر آزاد رضایی، دکتر محمدرضا رضاییان کوچی، دکتر بهزاد رضوی فرد، دکتر محمد جعفر ساعد، دکتر مهین سبحانی، سحر صولتی، دکتر حسن طغرانگار، دکتر زهرا عبدالحسینی، گزیزه علایی اردلان، سیدمحمد هاشم علوی، کیانا قاسمی، صدیقه قلی پور، سارا کیانی، آزیتا متحده، رضا مشتاقی، دکتر محسن مولایی فرد، امین میرزایی، دکتر حمید رضا نیکوکار، مهسا یزدی،

به کوشش و ویراستاری علمی برگردان:

دکتر فریدون جعفری (دانشیار دانشگاه بوعلی سینا).

2026
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels

ویراستاران جلد حاضر:

مورتن برگسمو، مدیر مرکز پژوهش و سیاست‌گذاری حقوق بین‌الملل (سیلراپ) است. شادروان **کیشان مانوچا**، رئیس اداره‌ی تسامح و عدم تبعیض، دفتر موسسات مردم سالار و حقوق بشر، و سازمان امنیت و همکاری اروپا بود.

روی جلد: بخشی از نقاشی «قضاوت قدیس ایو در حال اجرای عدالت» اثر مائسترو دی سانت ایوو «استاد قدیس ایو» (۱۴۱۰–۱۴۰۵)، که نسخه اصلی آن را می‌توان در گالری آکادمیا در فلورانس (در فاصله‌ی یک چهارراه از محل برگزاری کنفرانس پروژه) مشاهده کرد. قدیس ایو (۱۳۰۳–۱۲۵۳)، قدیس حامی وکلا، توجه خود را به فقرا و قربانیان معطوف می‌کند. به همین ترتیب، رهبران دینی نیز باید از قربانیان نفرت‌پراکنی، که توسط اعضای جامعه‌ی دینی خودشان و یا به نام جامعه‌ی آنها صورت می‌گیرد، حمایت کنند.

پشت جلد: نمایی از جزئیات سردر کهن سنگی «پیترا سرنا» در ورودی بوتگا سیلراپ (CILRAP Bottega)، در خیابان سن گالو در فلورانس. سطح دست‌تراش شده‌ی آن، که در تضادی آشکار با بیان نفرت‌زا (موضوع این کتاب) قرار دارد، بیانگر عشق و مهر، و حاصل کار ظریف و دقیق سنگ‌تراش است. سنگِ ساده‌ی «پیترا سرنا»، قرن‌هاست که از تپه‌های خارج از فلورانس استخراج می‌شود. تمام مجلدات این مجموعه انتشاراتی، تصویری از زمینی قابل دسترس برای همگان (یا قاب تصویری که تا سطح زمین امتداد می‌یابد) را در پشت جلد نشان می‌دهند. عکس از: © ۲۰۲۲ CILRAP.

© Torkel Opsahl Academic EPublisher (TOAEP), 2026

این اثر برای اولین بار در ۳۱ جولای ۲۰۲۶ به چاپ رسید. این کتاب ترجمه فارسی از کتاب اصلی به زبان انگلیسی است که در انتشارات دانشگاهی تورکل اوپسال در سال ۲۰۲۳ به چاپ رسیده است (شابک: 978-82-8348-141-9). تمامی حقوق این اثر متعلق به مرکز نشر دانشگاهی تورکل اوپسال می باشد. شما می توانید کل این کتاب یا بخش هایی از آن را صرفا برای استفاده شخصی مطالعه، پرینت یا دانلود نمایید. اخذ هر هزینه ای از دیگران تحت هرعنوانی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم برای استفاده از این اثر ممنوع است. بازنشر این اثر با جلد متفاوت ممنوع بوده و در صورت ارایه آن باید مشابه این شروط را برای استفاده کنندگان مقرر نمایید. ناشر برای بالا بردن امنیت آثار مکتوب خود از نشانی اینترنتی دایمی برای ارجاع ایمن به لینک آنها استفاده کرده است. نشانی اینترنتی معتبر و اختصاصی این اثر به آدرس زیر است: https://www.toaep.org/ps-pdf/41-farsi در صورت انتشار این اثر (یا بخشی از آن) در اینترنت با آدرسی به غیر از نشانی اینترنتی معتبر فوق، لطفا به نحوی کاربر را به نشانی اینترنتی معتبر متصل نمایید. برای آگاهی از جزییات خط مشی حق تالیف ناشر به آدرس زیر مراجعه کنید: https://toaep.org/copyright هر گونه ابهام در مورد خط مشی حق تالیف باید به آدرس ایمیل زیر ارسال شود: info@toaep.org.

شابک: 978-82-8348-306-2 and (print) 978-82-8348-305-5 (e-book).

تقدیم به اقلیت‌هایی که قربانی نفرت پراکنی به نام دین شده‌اند.

پیشگفتار سردبیران

بیان نفرت‌زا هم نشانه‌ای است از چالش‌های اجتماعی و هم عاملی برای تشدید آن‌ها. بیانات نفرت‌زا، خصوصاً تحریک به خشونت، خواه مجازی و خواه حقیقی، علاوه بر تأثیرات منفی نسبت به قربانیان، بر روابط بین افراد، جوامع و مؤسسات دولتی و در مجموع بر جامعه نیز تاثیر گذار است. به دلیل پیامدهای گسترده‌اش بر کل جامعه، همه‌ی افراد در راستای تلاش برای مقابله با نفرت‌پراکنی سهم دار و ذینفع هستند. این تلاش شامل رهبران دینی و دیگر فعالانی نیز می‌باشد که در موقعیتی قرار دارند که می‌توانند هم در مقابله با بیان نفرت‌آمیز و کاهش اثرگذاری آن نقش ایفا کنند، و هم به مقابله با نفرت‌پراکنیِ برخاسته از درون جوامع خودشان، بپردازند.

تمرکز این مجموعه بر بیان نفرت‌زایی است که از سوی عاملان دینی ایراد می‌شود یا به نامِ دین صورت می‌گیرد. متاسفانه، شدت و حدت چنین بیانات نفرت‌آمیزی افزایش یافته است، که به بروز موارد تاسف‌بار خشونت و اقدامات تروریستی منجر گردیده، و به چالشی نگران کننده برای کل جامعه‌ی بین‌المللی تبدیل شده است. این کتاب مطالعات موردی جامع و تفصیلی از بیان نفرت‌زای مبتنی بر دین و یا مرتبط با آن؛ مباحث حقوق بین‌المللی ذی ربط و قابلِ اعمال؛ چارچوب‌ها هنجاری فلسفی و دینی؛ تجزیه و تحلیل تخصصی عوامل محرک سخن‌پراکنی به نامِ دین؛ و ۲۵۰ صفحه از تجزیه و تحلیل اقدامات موجود برای کمک به عوامل دینی، خصوصاً رهبران دینی، به منظور تقلیل یا ممانعت از کلام نفرت‌زا، را ارائه می‌دهد.

در وهله‌ی نخست، مایلیم ازنویسندگان همکار خود به پاس نگارش فصل‌های ارزشمند و تلاش‌های خستگی‌ناپذیرشان صمیمانه سپاسگذاری کنیم. البته خود کتاب شاهدی بر این مدعاست. بعلاوه سپاس بیکران خود را رسماً از آنتونیو آنگوتی، گابریل بیشه، مدا دامُجیپوراپو، روهیت گوپتا، فادی خلیل، لیی وای چون و مانسی اسریواستاوا از انتشارات دانشگاهی تَورکل اوپسال از بابت انجام ویرایش فنی و زبانیِ حرفه‌ای این کتابَ ابراز می‌داریم.

مورتن برگسمو
مدیرِ «مرکز پژوهش و سیاست گذاری حقوق بین‌الملل»

شادروان کیشان مانوچا
رئیس بخش تسامح و عدم تبعیض،
دفتر نهادهای دموکراتیک و حقوق بشر،
سازمان امنیت و همکاری اروپا

پیشگفتار سفیرمحترم یوهان وایب

مایه‌ی افتخار من است که دو ویراستار این کتاب از من خواسته اند که پیشگفتاری برای آن بنویسم و باز بسیار مفتخرم که به مرکز پژوهش و سیاست‌گذاری حقوق بین‌الملل (CILRAP) برای افتتاح کنفرانسی با همین موضوع در فلورانس در تاریخ ۸ و ۹ آوریل ۲۰۲۲، در حضور گروهی برجسته از قضات، رهبران دینی، نمایندگان جامعه مدنی و محققان حقوقی و سیاسی، از جمله دادستان سوم دادگاه کیفری بین‌المللی، آقای کریم ای. ای. خان، کی. سی، دعوت شده‌ام. این دیوان نهادی است که نروژ از ابتدا از آن حمایت کرده و در چندین فرآیند صلح با آن همکاری نزدیکی داشته است. من در سال ۲۰۱۷ این توفیق را داشتم که با دومین دادستان دیوان، خانم فاتو بنسودا، تعامل و همکاری داشته باشم، این زمانی بود که در پیگیری توافقات صلح کلمبیا و وظیفه اجرای نظام پیشرفته‌ی عدالت انتقالی که توصیه شده بود، مشارکت داشتم؛ نظامی که برای اولین بار برای یک کشور عضو اساسنامه رم به اجرا گذاشته می‌شد.

گرد هم آوردن متخصصان و پژوهشگران، یکی از عوامل کلیدی در تحقق یکی از اهداف این پروژه تحقیقاتی است، یعنی ارائه ابزارهای واقع بینانه و عملی به رهبران دینی که می‌تواند به آنان در پیشگیری هرچه مؤثرتر از نفرت‌پراکنی کمک کند. مهم است که شیوه‌ی طراحی و قالب اجرایی این پروژه مبتنی بر مشارکت نمایندگان برجسته از پیشینه‌های مختلف دینی و فرهنگی باشد تا اطمینان حاصل شود که یافته‌های آن جهانی باشد و به خوبی در رویه‌ها، نیازها و منافعی که رهبران دینی هنگام اعمال نفوذ در نظر می‌گیرند، نهادینه شده باشد. محل برگزاری کنفرانس این پروژه، فلورانس، با تاریخ، هنر و دیدگاه جهانی خود که به قرن‌ها پیش برمی‌گردد، نیز برای موضوع مورد بحث در این مجموعه مناسب بوده است.

نمی‌توانم این پیشگفتار را بدون اشاره به تهدید فوری ناشی از حمله روسیه به اوکراین و نقض روزانه‌ی قوانین بین‌المللی که شاهد آن هستیم، بنویسم. در زمان نگارش این نوشتار، تعدادی از کارکنان در حال جمع‌آوری شواهد و ادله‌ی مربوط به جنایات جنگی ارتکابی هستند. دین قطعاً در این درگیری نقش دارد. برخی از عاملان دینی حتی جنگ را به عنوان نوعی پاکسازی متافیزیکی یا معنوی توجیه می‌کنند، همانطور که در چندین فصل از این کتاب مورد بحث قرار گرفته است. نقل قول دیوید کندی که مورتن برگسمو در فصل نخست ارزشمند خود به آن اشاره کرده است، آنچه را که با آن روبرو هستیم، به تصویر می‌کشد: «جاه‌طلبی‌های اَمپریالیستی که بواسطه‌ی دین یا ایدئولوژی تقویت شده‌اند، و در پی گسستن از مهار مرزهای سرزمینی سکولار هستند - این عینا همان شر است». با این حال، اجازه دهید تأکید کنم که در شرایطی که جنگ در اوکراین بیشترین توجه را در اروپا به خود جلب می‌کند، و ما دوباره بر نیازهای فوری امنیتی در همسایگی خود تمرکز کرده ایم، نباید از درگیری‌ها، جنایات و نیازهای بشردوستانه در سایر نقاط جهان غافل شویم.

بنا به دلایل متعددی، نروژ حامی پروژه‌ی پژوهشی‌ای است که به تدوین این کتاب منتهی شده. نخست، بر اساس حقوق بین‌الملل، کشورها ملزمند هرگونه تبلیغ یا ترویج نفرت ملی، نژادی یا دینی که مصداق تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت باشد، را ممنوع کنند. این نقطه‌ی آغازِ مهمی است.

دوم، نفرت‌پراکنی، با گفتمان عمومی فراگیر مبتنی بر مدارا و احترام متقابل مقابله نموده و آن را خنثی می‌کند. گسترش نفرت‌پراکنی - که توسط رسانه‌های دیجیتال و اجتماعی تقویت می‌شود - نگرانی ویژه‌ای برای نروژ است. نیروهای ضد دموکراتیک در حال قدرت گرفتن هستند و یهودستیزی، کولی‌ستیزی و اسلام‌هراسی را گسترش می‌دهند. ما باید با اطلاعات نادرست و نفرت‌پراکنی، از جمله در پلتفرم‌های رسانه‌های اجتماعی، مبارزه کنیم.

سوم، سازمان ملل متحد در کانون تلاش‌های جهانی برای ایجاد و حفظ هنجارها علیه نفرت‌پراکنی قرار دارد و نروژ مایل است از اقدامات سازمان ملل متحد هم در داخل و هم در صحنه جهانی حمایت کند.

چهارم، در دهه گذشته، تلاش‌های نروژی‌ها برای مبارزه با نفرت‌پراکنی در جامعه‌ی خودمان نظام‌مند شده و در استراتژی ملی و برنامه‌های عملیاتی گنجانده شدند. این امر همچنین به بخش جدایی‌ناپذیری از استراتژی سیاست خارجی ما برای ترویج آزادی بیان تبدیل شده است. در واقع، مقابله با نفرت‌پراکنی به معنای محدود کردن آزادی بیان نیست. برای جلوگیری و مبارزه با نفرت‌پراکنی، گفت‌وگوی بین فرهنگی و آموزش برای افزایش مدارا و آگاهی در مورد تأثیر نفرت‌پراکنی حیاتی هستند.

پنجم، نروژ در طول سال‌ها از تلاش‌های هنجاری بین‌المللی با هدف جلوگیری و کاهش رنج‌های بشریت حمایت کرده است. اجازه دهید فقط به فرآیندهای ممنوعیت مین‌های زمینی و مهمات خوشه‌ای اشاره کنم. متأسفانه، رنج‌هایی که جمعیت غیرنظامی در درگیری‌ها متحمل می‌شوند رو به افزایش است. تعداد پناهندگان و آوارگان بیش از هر زمان دیگری است. هنجارهای بین‌المللی جهانیِ مورد احترام گسترده، نادیده گرفته می‌شوند. برخی از خشونت‌ها در منشأ این رنج‌ها ریشه در نفرت دینی دارد. در جهان چندقطبی، تقویت هنجارهای بین‌المللی کار آسانی نیست. چندجانبه‌گرایی به چالش کشیده شده است. بسیاری ادعا می‌کنند که امروزه توافق بر چارچوب هنجاری تدوین شده در پی دو جنگ جهانی، امکان‌پذیر نخواهد بود. بیایید امیدوار باشیم که تصاویر وحشتناک جنگ‌ها در اوکراین و سایر نقاط جهان انگیزه جدیدی برای تقویت هنجارهای بشردوستانه و حقوق بشر ایجاد کند. رهبران دینی نقش مهمی خواهند داشت.

ششم، نروژ در تعدادی از فرآیندهای صلح، از خاورمیانه گرفته تا سریلانکا، از سودان گرفته تا کلمبیا، به عنوان تسهیل‌کننده عمل کرده است. نتایج همیشه آنطور که ما امیدوار بودیم نبوده‌اند. برخی، تلاش‌های نروژ را ساده‌انیدشانه توصیف کرده‌اند. با این حال، ما قویاً به لزوم فراهم کردن و تقویت فرصت ها و فضاهایی برای مذاکره و گفت‌وگوی سیاسی، به عنوان ابزارهای مهم برای پیشگیری و حل مناقشات، اعتقاد داریم. باز هم، در این زمینه، رهبران دینی نقش مهمی، به ویژه در مقابله با بیان نفرت‌زا دارند.

هدف این مجموعه، کمک به گسترش دانش، و افزایش پژوهش و تحلیل در مورد طرح اقدام رباط، اعلامیه بیروت و تعهدات ۱۸ گانه بیروت است. بخش پنجم این مجموعه به ابزارها و رویکردهای تکمیلی می‌پردازد که ممکن است به رهبران دینی کمک کند تا از نفرت‌پراکنی در جوامع خود جلوگیری کرده یا آن را کاهش دهند. این تحقیقی بدیع و چندرشته‌ای است که با تکیه بر دانسته‌های ما در مورد شیوه‌های گفتار نفرت‌پراکن مبتنی بر دین، همانطور که در بخش دوم به عنوان نمونه ذکر شده است، و نیز با تکیه بر استانداردهای حقوق بین‌الملل مربوطه که در بخش سوم ارائه شده است، هدایت می‌شود. همچنین خوشحالم که می‌بینم بخش چهارم عواملی را که ممکن است محرک گفتار نفرت‌پراکنِ مبتنی

بر دین باشند، به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد. همانطور که نخست وزیر نروژ، آقای یوناس گار استوره، نیز تأکید کرده است، درک بهتر این عوامل مهم است.

با هدف تمرکز برمسئله‌ی اشاعه و ترویج نفرت دینی که به تحریک خشونت می‌انجامد، این مجموعه تمرکز خود را به ویژه معطوف بر جدی‌ترین اشکال نفرت‌پراکنی مبتنی بر دین که منجر به خشونت می‌شود و در برخی شرایط حاد، به درگیری‌های مسلحانه دامن می‌زند، نموده است. با این حال، این پروژه بر آن نیست که بگوید تحریک به تبعیض یا خصومت شایسته توجه نیست. اَشکال تحریک به تبعیض که در اروپا نیز مشاهده می‌شود، به همان اندازه برای دولت‌ها و مناطق مختلف جهان نگران‌کننده است. کشور من، نروژ، شاهد بوده است که چگونه نفرت نژادی–دینی می‌تواند منجر به تحریک به تبعیض و خشونت و حتی کشتارهای جمعی شود.

یوهان وایب

سفیر نروژ در ایتالیا

پیشگفتار کاردینال محترم چارلز ام. بو

از نویسندگان این مجموعه به خاطر گردهمایی حاضر، در دورانی که امید داشتن دشوار است و بصیرت و وضوح دیدگاه درهاله ای از ابهام فرورفته، تشکر می کنم. هدف نویسندگان برای شناسایی دین، هم به عنوان یکی ازعواملِ زمینه ساز نفرت‌پراکنی و هم به عنوان عنصری اساسی و ضروری در مقابله با آن، مهم و به موقع است، و بسیار خرسندم که شما تصمیم گرفته‌اید میانمار را نیز در ملاحظات خود بگنجانید.

در ابتدا مایلم کمی به موضوع صلح بپردازم. صلح همواره قابل حصول است. صلح صرفاً فقدان جنگ نیست. صلح نیروی مثبتی است که بیش از هر چیز، از حالتی درونی نشأت می گیرد، همانگونه که توماس اکویناس به وضوح عنوان می‌نماید: «قلب تا زمانیکه به آنچه میخواهد نرسیده باشد، یا اگر پس از رسیدن بَه آنچه می‌خواهد، همچنان خواسته‌ی دیگری در سر داشته باشد که دستیابی هم زمان به آن ممکن نباشد، احساس آرامش نمی‌کند». این میل و ولعِ سیری ناپذیر برای تملک، مالکیت، سلطه‌جویی و خوار شمردن دیگران، همگی در تضاد با صلح هستند.

سپس، اکویناس دیدگاه صلحی را توصیه می‌نماید که، در نگاه اول، می‌تواند تا حدی خشک و بی‌روح به نظر بَرسد. وی سوال می کند، آیا صلح به فضیلت محبت و عشق تعلق دارد؟ البته که چنین است؛ چه که صلح، در برداشت او، آن خواسته ای است که نَیازهای همسایه و هم نوع خود را به نحوی برآورده کنیم که گویی نیازهای خود ماست. اما، آنچه اینجا واجد اهمیت است این است که توماس صلح را حاصل تحقق عدالت می‌داند. در این مورد، او از متون انبیای عهد عتیق آموزش می گیرد، و از آن اعتقاد راسخ آنها که مادامی که قوم برگزیده در مناسبات خود با یکدیگر بر پایه‌ی بی‌عدالتی زندگی کنند، صلحی برای آنان وجود نخواهد داشت.

Ubi caritas et amor, Deus ibi est ــ جاییکه نیکوکاری و محبت یافت می‌شود، آنجا خدا وجود دارد ــ جمله مذکور یک سرود دینی از پنجشنبه مقدس یا پنجشنبه پیش از عید پاک است. بنابراین، با بسط مطلب ممکن است این‌طورعنوان شود: *ubi caritas et justicia, ibi pacis erit* ــ جاییکه نیکوکاری و عدالت یافت می‌شود، آنجا صلح هم وجود دارد.

پاپ ژان پل دوم در نامه‌ی دوریِ خود در سال 1963 راجع به صلح، *Pacem in Terris* «صلح بر روی زمین» در این مورد صحبت نمَود. او در آن نامه از عناصر بنیادین سازنده‌ی صلح سخن راند، که اولین و مهمترین آن عناصر این است که هر فردی، صرفنظر از نژاد یا دین، صرفنظر از گذشته و یا آینده، از نظر ارزش با سایر اشخاص برابر است. همانگونه که در نامه‌ی دوری اشاره می‌نماید، به واسطه‌ی فیض الهی، هر یک از ما، فرزندان و دوستان خداوند هستیم. صلح با این برابریِ ذاتی و بنیادین هر انسان با انسان دیگر، و همه‌ی ما با یکدیگر آغاز می‌شود.

از این برابری ذاتی در پیشگاه پروردگار، هم حقوق ما و هم اصل تقابل حقوق بین انسان ها ناشی می‌شود. این برابری آَن چیزی را که پَاپ ژان مقدس به عنوان «یک نگرش مسئولانه» سخن می گوید را خلق می کند. سپس او این دیدگاه را در آن سند از افراد به دولت‌ها تسری می‌دهد:

در سرتاسر جهان، مردم یا شهروندان یک دولت مستقل هستند، یا به زودی خواهند شد: و نیز،امروزه هیچ ملتی حاضر نیست سلطه‌ی بیگانگان را بپذیرد.

«حاضر نیست سلطه‌ی بیگانگان را بپذیرد» – این عبارت امروز تا چه حد اهمیت و مصداق دارد.

در بهترین توصیف، بیان نفرت‌زا فقدان کامل صلح است. نیروهای پارانوید جهان روایت‌های نفرت را اشاعه می‌دهند و فرهنگ مرگ را پدید می‌آورند. بیان نفرت‌زا تهاجم لفظیِ «ویرانگر» علیه مردم بیگناه است. ژنوسیدها و نسل کشی‌ها همراه با نفرت پراکنی زهرآگین رخ میدهد. در این‌جا از تعریفی استفاده می‌کنم که به نظرم تعریفی کاربردی از نفرت‌پراکنی است، و آنرا نه به عنوان یک پژوهشگر متخصص در چنین مباحثی به شما عرضه می‌کنم، بلکه به این دلیل ارائه می‌دهم که کشورم میانمار با واقعیتِ عملیِ نفرت زیست نموده و هنوز هم با آن زندگی می‌کند، در حالیکه من پیامِ محبت را موعظه می‌نمایم.

از نظر من، نفرت‌پراکنی صرفاً سخنی است که برای ترغیب گروهی از مردم به نفرت‌ورزیدن به گروه دیگر در نظر گرفته شده است، نفرتی چنان عمیق که خشونت را مجاز می‌داند.

چنین سخنی، به خودیِ خود، می‌تواند تاثیری ناچیز داشته باشد. قسمت عمده‌ی آن در ترس ریشه دارد. اما در میانمار، نفرت‌پراکنی معجونی مهلک از عوامل گوناگون پیدا کرد که آن را تشدید کرده و هنوز هم با نتایج دهشتناکی تشدید می‌کند.

اولین عامل در این ترکیب که به تقویت و تشدید بیان نفرت‌زا در کشور من کمک نمود، دستیابی ناگهانی به ابزار ارتباط جمعی بود. اینترنت و تلفن‌های هوشمند به طور ناگهانی، مدتی بعد از بسیاری از نقاط دیگر دنیا، وارد میانمار شد. ما به یکباره با تغییر تکنولوژیکی قابل ملاحظه‌ای مواجه شدیم که قیمت یک سیم کارت که در میانمار زمانی دارای ارزش ۱۰۰۰ دلاری بود، بعد از ۲۰۱۳ به کمتر از یک دلار تنزل یافت. ناگهان، همه باهم ارتباط پیدا کردند و در چنین شرایط ناگهانی و پرشتابی، آن تعلق و وابستگی جدید و بنیادین به یکدیگر، هم فرصتی خارق‌العاده و هم تهدیدی قابل توجه به همراه داشت.

من قصد مقصر دانستن فناوری و تکنولوژی را ندارم، اما مؤکداً از خوانندگان می‌خواهم، به ویژه از پژوهشگران مصمم و سیاست گذاران، که عمقِ تغییری که بر کشور من از طریق تلفن هوشمند ایجاد شده را درک نمایند. در فرهنگی که مبتنی بر به خاطرسپردن، مبتنی بر یادگیری از مرجعیت بود، تلفن هوشمند آن سنت‌ها را صرفاً واژگون نکرد؛ بلکه از آنها استفاده کرد. تلفن هوشمند، به نوعی، به مرجع جدید تبدیل شد. فیس‌بوک به طور خاص به نظر می‌رسد که جهان را به ما ارائه می‌دهد. ما آن را می‌خوانیم و هر آنچه را که به ما نشان می‌دهد باور می‌کنیم.

این امر تا حدودی به این دلیل بود که برخی از چهره‌های برجسته دینی به سرعت و به خوبی به این رسانه‌ی جدید روی آوردند و آن را پذیرفتند. به نظر من، خیلی مهم است که قدرت و نفوذی را که برخی از رهبران دینی می‌توانند هنگام استفاده از شیوه‌ی بیان در فضای آنلاینِ اعمال کنند، درک شود.

فیس‌بوک، به‌ویژه، ابزاری بود که برخی از کسانی که صدایشان نفوذ و اعتبار داشت، از طریق آن پیام‌هایی را منتشر می‌کردند که مسلمانان را تحقیر و خوار جلوه دهد. این موضوع، همانطور که در این مجموعه مقالات به تفصیل شرح داده شده است، منحصر به میانمار نیست. برای ما، این موضوع غم‌انگیزترین و وحشتناک‌ترین عواقب را در خشونت‌های اعمال‌شده علیه جامعه مسلمانان روهینگیا در میانمار داشته است.

من این را در جای دیگری به عنوان زخمی جدید که در کشورم سر باز کرده است توصیف کرده‌ام. من قویاً از دولت خواستم که اجازه ندهد سخنانی که نفرت را ترویج می‌کنند منتشر شوند. من در آن زمان استدلال نمودم، و هنوز هم بر این باورم، که این موضوع سنت ریشه دار شفقت را در میانمار از بین برد.

مردم کشور من و سایر کشورها وظیفه اخلاقی دارند که از کرامت همه انسان‌ها محافظت و آن را ارتقا دهند. اهریمن جلوه دادن دیگران، زندگی در ناامنی است. این پدیده نامی برگرفته از کتاب مقدس عهد عتیق دارد: قربانی‌سازی، یا مقصر جلوه دادن دیگری. این به سرعت به نقض حقوق، چه سیاسی و چه انسانی، منجر می‌شود. در مورد روهینگیا، رهبران دینی و سایر افراط‌گرایان بر این ادعا بودند که آن افراد حتی حقی برای زیستن در میانمار را نداشتند.

رحم و شفقت دو چشم ملت من هستند. آن‌ها امکان نگرش صلح و کرامت را فراهم می‌نمایند. اکنون از این چشم‌انداز بسیار فاصله داریم. آیا مسیری که در پیش داریم چیست؟ میانمار آثار زیانبار و طولانی مدت بیان نفرت‌زا را تجربه نموده است، آثاری که سایرین در این کتاب به تفصیل بررسی می‌نمایند. من می‌دانم که نفرت پراکنی چه زیانی به میانماز وارد نموده، و اگر به دنبال راه‌حلی برای مقابله با کلام نفرت‌زا نباشیم، چه آسیب هایی که به اذهان و قلوب بسیاری از مردم وارد نخواهد کرد.

سکوت راه حل نیست. ما هم حق داریم و هم وظیفه که درباره‌ی آنچه می‌شناسیم و ارج می‌نهیم سخن بگوییم. پس چه کاری باید انجام دهیم؟ قبل از هر چیز، در فضای اخلاقی و شخصی، باید یاد بگیریم که خود را در جای فرد دیگر بگذاریم، یعنی در جای آن بیگانه‌ای که ممکن است نسبت به او شناخت، اعتماد یا علاقه‌ای نداشته باشیم. انسانیت فرد دیگر بینش بنیادین و ایده‌ی محوری بخش عمده ای ازمتون مقدس ماست. می‌بایست یاد بگیریم کَه بیگانه را دوست داشته باشیم.

این کار سخت است. من وانمود نمی‌کنم که چنین نیست. این یک تمرین اخلاقی است که اثرات مخرب روایت ها و تاریخ‌نگاری‌های مربوط به برتری یک گروه بر گروه دیگر را خنثی می‌کند. من نمی‌گویم که دین خود من همیشه در این موضوع درست عمل کرده است. اما می‌توانیم برای شروع به خودمان بنگریم، همانطَور که سِفرِ خروج، ۲۲:۲۱، به ما یادآوری می‌کند: «به غریب ظلم و ستم نکنید، زیرا خودتان زمانی در سرزمین مِصر غریب بودید».

این گرایش درونی به خود نگری، از پیام انجیل متی فاصله‌ی چندانی ندارد، پیامی که سفارش می‌کند گرسنه را سیر نمودن، تشنه را سیراب کردن، به غریب خوش‌آمد گفتن، به مثابه همانگونه رفتار نمودن با خود مسیح است: «به همان نحوی که با برادران من برخورد می‌کنید، انگارهمانگونه با من برخورد می‌کنید»(متیَ ۲۵:۴۰).

افراد با ایمان باید هنوز فراتر بروند. داستان کتاب مقدس این است که خداوند عشق خود را به معدودی، به افراد ضعیف و آسیب‌پذیر عطا کرده است. در شب کریسمس سال ۲۰۲۱، خشونت جان حدود ۳۰ نفر بی‌گناه را در کشور من گرفت، آنها در ایالت کایاه کشورمان در حالی که در وسایل نقلیه خود حبس شده بودند، سوختند. در چنان شبی، در ایالت رومی یهودیه، لطف و جلال و امید خداوند در کودکی آسیب‌پذیر تجسم یافت. این صدای بلند و آزاردهنده‌ی نفرت نبود که برای جلب توجه فریاد می‌زد. این صدای زمزمه‌ای بود که سموئیل در معبد شنید، ندایی که مریم شنید و به آن پاسخ مثبت داد.

چگونه می‌توانیم نقش ایمان را در دفاع از صلح تقویت کنیم؟ جهانی به هم پیوسته که به طرز طعنه‌آمیزی در نفرت تکه‌تکه شده است. چگونه می‌توان در این فضای مجازی مسموم صلح را برقرار کرد؟ مسیح همچنان پاسخ است. آیات مسیح حتی قوانین موسی مبنی بر «چشم در برابر چشم» را به

«دشمنان خود را دوست بدارید» و «برای کسانی که شما را آزار می‌دهند دعا کنید» تبدیل می‌کند. این دستور بسیار ملایم‌تر است، اما همانطور که گاندی به طور خلاصه گفت، «چشم در برابر چشم، تمام جهان را کور می‌کند». بله، بقای نوع بشر مستلزم نوعی همبستگی و وابستگی متقابل است. ویروس نامرئی کووید-۱۹ به ما درسی عمیق و تکان‌دهنده آموخت: یا در کنار هم بایستید یا با هم غرق شوید. یک دنیای جدید وجود دارد، این امکان وجود دارد: اشعیا وقتی در مورد تبدیل شدن شمشیرها به گاوآهن سخن گفت، از این موضوع صحبت می‌کرد. این رویای کتاب مکاشفه یوحنا است: زمینی جدید و آسمانی جدید، جایی که دیگر اشکی باقی نخواهد بود. بازگردیم به عیسی، و به آموزه‌های او در مورد شفقت نسبت به همگان، بخشش ۷۷ بار، با برگرداندن گونه‌ی دیگر و از این راه دل دشمن را به دست آوردن. تحول انسان شگفت‌انگیز است، تکامل عرصه‌ی دیجیتال مبهوت کننده است، اما تحول و تکامل اخلاقی بر روی صخره‌ای لغزنده قرار دارد.

این مسأله چالش‌برانگیز است: این دنیاست که از نظر اخلاقی در رأفت، در انسانیت در حال تکامل است. مسیر طولانی برای پیمودن برای همه‌ی ما در پیش است. مردان و زنان دین‌باورو باحُسن‌نیت را به این چالش فرامی‌خوانم: نوسازی و تجدید قوای انسانی بشریت. صلح امکان‌پذیراست؛ صلح یگانه راه است.

کاردینال چارلز ماونگ بو
کاردینال کشیش سنت ایرنه چنتوچل،
اسقف اعظم یانگون

پیشگفتار وینچنزو بونومو

I

دیدگاه‌های مختلف و سنجیده‌ای که توسط نویسندگانی که در این مجموعه مشارکت دارند ارائه گشته، نشان می‌دهد که بین دین، ابراز نفرت و خشونت هیچ رابطه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر تنها یک خصومت واقعی، حتی در واقع می‌شود گفت یک طرد متقابل.

انتخاب دینی، یعنی اعتقاد و باور، راهی است که در آن فرد ظرفیت آزاد خود را برای برخاستن از رویدادهای انسانی، بازیابی هویت و ریشه‌های خود و معنا بخشیدن به وجود خویش ابراز می‌دارد. آزادی انسان برای باور داشتن، به عنوان امری بی‌واسطه و شخصی جلوه‌گر می‌شود؛ امری که در تنوع ادیان و باورها نیز نمود و تجلی دارد. این آزادی در رابطه‌ای ضروری با دیگران شکل می‌گیرد و از خود ارجاعی و بی‌تفاوتی که دو وسوسه‌ی آشکار عصر ما هستند، اجتناب می‌کند، رابطه‌ای که حقیقت و عدالت، به عنوان پیش‌نیازهای احترام به کسانی که خواه بخشی از همان جامعه ایمانی باشند، خواه پیروان ادیان دیگر و یا غیرمؤمنان، به آن تعلق دارند.

اینها بعضی از دلایلی هستند که این امکان را فراهم می‌کنند که نشان دهیم که چگونه انتخاب دینی بخشی از یک بستر و زمینه‌ی اعتقادی، حقوقی و نهادی را تشکیل می‌دهد؛ بستری که مستلزم اقدام و نقش آفرینی نهادهای دینی، دولت‌ها و سازمان‌های بین دولتی (از سازمان ملل متحد گرفته تا سازمان‌های منطقه‌ای یا گروهی) در مورد مسائل دینی و حق آزادی فرد برای دین یا عقیده می‌باشد. اقدامی که عنصری اساسی از آن ناشی می‌شود، یعنی: انتخاب ایمان، مفهومی جذاب است که در آن آزادی، معنویت و اسرار گرد هم می‌آیند؛ اما در ضمن فرآیندی است که پیوسته در حال تکامل می‌باشد و امروزه ما را به این درک رسانده که دیگر ایمان را به عنوان یک *رویداد دینی* و *واقعیتی نهادی*، که ذاتاً به هم پیوسته‌اند در نظر نگیریم. در واقع، دین به طور فزاینده‌ای به عنوان فعالیتی از سوی ساختارهای دینی و رهبران آنها (به شکل اشاعه دین، احکام و آموزه‌های دینی، دعوت به تغییر دین) ارائه می‌شود که نه تنها دولت‌ها به آن توجه می‌کنند (به عنوان مثال، در دین رسمی کشور، الحاد دولتی، اشکال قدیمی و جدید دخالت در فعالیت‌های برخاسته از تجربه‌ی دینی)، بلکه نهادهای بین دولتی نیز به آن توجه دارند (به عنوان مثال، سازمان ملل یا سازمان امنیت و همکاری در اروپا) یا نهادهایی با جهت‌گیری خاص مانند سازمان همکاری اسلامی یا مرکز بین‌المللی ملک عبدالله بن عبدالعزیز برای گفت‌وگوی بین ادیان و بین فرهنگی.

در موارد دیگر، دین به عنوان جزئی از «حوزه خصوصی» فرد مومن تلقی می‌شود، و بدین ترتیب بُعد عمومی آن تقلیل میابد؛ گویی هدف آن است که حیات دولت‌ها و روابطی را که در جامعه وسیع‌تر مردم برقرار می‌کنند، از نگرش هایی که ادیان حامل آنها هستند، مصون بماند. این تصویر تأیید می‌کند که انتخاب و عمل دینی یا آزادی دین، در تمام جلوه‌های آن، برای مردم یا جوامع، یک عامل هویتی است، اما نمی‌تواند وسیله‌ای برای خشونت یا ابزاری برای ایجاد نفرت و درگیری در درون یک ملت یا با پیامدهایی حتی در سطح جهانی باشد. بلکه در واقع، حوزه‌ی دینی واقعیتی است که می‌تواند گفت‌وگوی حقیقی را ترویج دهد، و یا مکانی است برای تحقق همکاری بین اجزای مختلف و

دیدگاه‌های متضاد. در این راستا، ما در سخنان پاپ فرانسیس، تلفیقی بسیار مؤثر می‌یابیم، او می‌گوید: «در عین ترویج و حمایت از آزادی بنیادین فرد برای ابراز و اعتقاد به باور دینی، که لازمه‌ی ذاتی برای کمال انسان است، همچنین تضمین می‌کند که دین مورد سوءاستفاده قرار نگیرد، و با پذیرش خشونت و تروریسم، در معرض انکار خود واقع نشود» (*سخنرانی در یادبود بنیانگذار امارات در ابوظبی*، ۴ فوریه ۲۰۱۹). این مشکل امروزه‌ی سیستم‌های حقوقی است: عدم توانایی در پیشگیری و نظارت. بی‌تفاوتی پنهان نسبت به بُعد و عنصر دینی به عنوان بخشی از تحقق شخصیت فرد، می‌تواند تناقضات و تضادهای ناشی از آن را دوباره تولید کند.

II

مساله‌ی خشونت، تنفر و نابردباری، و به طور گسترده‌تر مساله‌ی تعارض، هرگز نمی‌تواند یک دیدگاه اصیل از عنصر دینی باشد. در واقع، این امر فقط شامل یک نگاه منفی به دین و دین باوران است. به عنوان مثال، با اشاره به تضاد بین آزادی دین و آزادی بیان که در *راهبرد و طرح اقدام علیه نفرت پراکنی مصوب* سازمان ملل متحد مطرح شده است، این مساله تبیین شده است ــ این طرحی است که اساسا برای جلوگیری از استفاده از عنصر دینی «در گفتار، نوشتار یا رفتار، که به شخص یا گروهی بر اساس هویت آنها، به عبارت دیگر، بر اساس دینشان، حمله می‌کند یا از زبان تحقیرآمیز یا تبعیض‌آمیز استفاده می‌کند» تدوین شده است.

به طور گسترده‌تر، اقدامات چندجانبه از سال ۲۰۰۱ هدف خود را جلوگیری از نابردباری و تبعیض بر اساس مبانی دینی، که منبع و منشأ اَشکال گوناگون خشونت یا نفرت تلقی می‌شوند، قرار داده است. در این دیدگاه، هدف، حفاظت از مؤمنان و جوامع دینی در برابر اشکال بالقوه‌ی خشونت، نفرت و محدودیت آزادی است، و سازمان‌های بین‌المللی مانند سازمان ملل متحد و سازمان امنیت و همکاری اروپا را بر آن داشته که اسلام‌هراسی، یهودستیزی و مسیحیت‌هراسی را در زمره‌ی ایدئولوژی‌ها و نگرش‌هایی که باید از آنها جلوگیری و بر آنها غلبه شود، قرار دهند. با این حال، تجربه به ما نشان میدهد که این کافی نیست. در واقع، این رویکرد این خطر را در پی دارد که ممکن است صرفا نگرشی منفی از پدیده‌ی دینی ارائه دهد، حتی به گونه‌ای که دین را به عنوان عامل اصلی بروز تعارض‌ها قلمداد نمایند.

این امر در برخی موارد از طریق گرایش به حفظ آزادی دینی (یا حتی صرفا ابراز دینی) تنها توسط جلوگیری از تبعیض آشکار می‌شود؛ در حالیکه در چنین موردی آن رویکرد ضروری «مثبت»، که هدفش ارتقای محتوای انتخاب ایمان و در نتیجه حق بنیادین آزادی دینی است، نادیده گرفته می‌شود. ملاحظه‌ی این بُعد مثبت به معنای درک این است که تصمیم و اراده برای ایمان تنها بر لحظه انتخاب، تعلق، عبادت یا اظهَار ایمان تأثیر نمی‌گذارد؛ بلکه بر سبک زندگی مؤمن و بنابراین بر تعهد افراد و گروه‌ها در چالش‌های بزرگی که جوامع ما هر روز با آن مواجه هستند نیز تأثیرگذار است. به همین دلیل، اصول، آموزه‌ها، مناسک و آیین‌های عبادتیِ «جامعه مؤمنان» می‌توانند تأثیر مستقیمی بر زندگی اجتماعی، بدون هیچ گونه تضادی بین «مؤمن بودن» وَ «شهروند بودن»، داشته باشند. با این حال، اگر انتخاب ایمان، خود نیز سبک زندگی مؤمن باشد، عنصر دینی را نمی‌توان به آیین های عبادی یا سلوک های معنوی محدود نمود.

نیاز به جلوگیری از گسترش نفرت، خشونت و تحمل ناپذیری، ما را ملزم می‌کند که بر جدایی و دوگانگی بین شهروند بودن و مؤمن بودن، بین تعهد سیاسی و بُعد دینی فرد فائق آییم. اگر دیدگاه فرد مؤمن در مورد زندگی اجتماعی، نقش نهادها و اصول حاکم بر جوَامع ما از عرصه و بُعد عمومی حذَف شود، این به معنای اِعمال معیارهای طرد و تبعیض بر بسیاری از مردم است. با این حال، این هرگز نمی‌تواند

به دیدگاه‌های حزبیِ احتمالاً تحمیلی، تبدیل شود. در واقع، مشارکت مؤمنان می‌تواند در ایجاد جامعه‌ای سالم‌تر و فراگیرتر نقش داشته و در نتیجه به از بین بردن نقض حقوق اساسی، اشکال مختلف خشونت و به حاشیه راندن و بیان نفرت کمک کند و از این طریق، از وقوع منازعات واقعی (مسلحانه) جلوگیری کند.

III

رویکردی صرفاً منفی که تاکید به نفرت، خشونت یا بدبینی به یک دین را داشته باشد، این خطر را در پی دارد که نقش آموزش گفت‌وگو و شیوه‌های مختلف گفت‌وگو به عنوان بهترین راه حل مسائل نادیده گرفته شود. گفت‌وگو یکی از پیش‌نیازهای تضمین همزیستی «سازمان یافته‌ی» روزانه، در هر سطحی است. نباید به آن صرفاً به عنوان یک امر عینی، بعید و دست‌نیافتنی نگاه کرد.

بر این اساس، امکان وضع محدودیت‌هایی وجود دارد که تضمین کننده‌ی اجرای مؤثر اصل تناسب باشد. نیازی به هنجارهایی که با استانداردهای بین‌المللی حقوق بشر ناسازگار باشند، ومنجر به انکار محتوای «مثبت» حق آزادی دینی شوند، وجود ندارد. چه که، در غیر این صورت، باورمندی خطر از دست دادن ارزش صحیح و معنای مؤثر خود را دارد و ایمان را به یک عنصر منحصراً کاربردی تبدیل می‌کند، و در نتیجه فراموش می‌کند که باورمند هم با جامعه ایمانی خود و هم با جامعه مدنی که به آن تعلق دارد، رابطه‌ای اساسی دارد. در همین راستا، مفهومی از آزادی دینی نیز وجود دارد که هم صحیح بوده و هم با قوانین بین‌المللی حقوق بشر سازگار است: بدین معنا که هر فرد حق دارد که طبق ندای وجدان خود، چه به صورت فردی و نیز جمعی دین خود را ابراز نموده؛ حقی که اعمال آن باید در برابر هرگونه اجبار یا اکراهی که ممکن است از سوی اشخاص یا نهادهای بیرونی تحمیل شود یا آنان خودسرانه خود را مجاز به انجام آن بدانند، مصون باشد و مورد حمایت قرار گیرد. این آزادی باید از طریق شناسایی وجود «تکالیف» و«حقوقی» که نظام قانونی موظف به تنظیم و تضمین آنهاست مورد حمایت قرار گیرد؛ تکالیف و حقوقی که در چارچوب محدوده‌هایی قرار دارند که حقوق بین‌الملل بشر بطور معمول وضع می‌نماید، و درمفاهیم *امنیت، نظم عمومی، سلامت، اخلاق* و حقوق دیگران خلاصه می‌شوند (به ماده ۱۸(۳) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مراجعه کنید).

امید است که این کتاب، با مجموعه‌ی مقالات و دیدگاه‌های معتبر گرد آمده در آن، به ابزاری برای ترویج و تقویت فرهنگ و آموزشی تبدیل شود که که خشونت، نفرت و هرگونه رفتاری که هیچ گونه نسبتی با عنصر دینی ندارد را نفی نماید. تنها از این طریق است که گفت‌وگو، مبتنی بر اصول مشترک، می‌تواند به ابزاری برای حکمرانی تبدیل شود، ابزاری که از نیروی برادری و همبستگیِ انسانی برخوردار است. از این منظر، نه تنها تضمین صلح، توسعه و حقوق بشر امکان پذیر خواهد بود، بلکهَ مهم‌تر از همه، کشف مجدد معنا و تأثیر اصیل آزادی دینی را نیز می‌توان محقق ساخت.

وینچنتسو بوئونومو
رییس،
استاد تمام حقوق و سازمان‌های بین‌المللی،
دانشگاه پونتیفکال (پاپی) لاتران

پیشگفتار کلاوس کرِس

موجب کمال مسرّت بود که ریاست جلسه‌ی افتتاحیه‌ی کنفرانس «دین، بیانات نفرت زا و خشونت» که در فلورانس در تاریخ ۹–۸ آوریل سال ۲۰۲۲، از سوی مرکز تحقیقات و سیاست گذاری حقوق بین‌الملل، و با مشارکت چندین مؤسسه مرتبط دیگر برگزار گردید را بر عهده داشتم. در آن مراسم، درابتدای سخنانم، مراتب سپاس صمیمانه‌ی خود را از مورتن برگسمو و مرکز تحقیقات و سیاست گذاری حقوق بین‌الملل به مناسبت برگزار کردن و تدوین چارچوبَ فکری کنفرانسی که فصل‌های این مجموعه برای نخستین بار در آن ارائه شد، ابراز نمودم.

دانشکده‌های حقوق دانشگاه‌های دهلی و حیفا، مرکز مطالعات شواهد عدالت کیفری در دانشکده حقوق نورثامبریا، رصدخانه حقوق بین الملل بشردوستانه‌ی دانشکده حقوق دانشگاه بوئنوس آیرس، نمایندگان مجلس برای اقدام جهانی، ائتلاف برای عدالت کیفری بین‌المللی و وزارت امور خارجه نروژ از جمله شرکای نهادی در این پروژه هستند. مایلم از این مؤسسات ارزشمند به خاطر کمک به فراهم سازی این پروژه و مجموعه مقالات، صمیمانه تشکر کنم.

همیشه حضور در شهر باشکوه فلورانس، مکان برگزاری کنفرانس، موهبتی عظیم است. همانگونه که مورتن برگسمو در فصل یک به رشته تحریر درمی‌آورد، « زمانی که انسان در احاطه‌ی هنر و معماری فلورانس قرَار دارد، دشوار نیست که از زیبایی دین، همچون گلبرگ‌های گلِ سرخ، لذت ببرد». به این ملاحظه میتوان یادآوری دیدگاه پیکو دلا میراندولا، فیلسوف برجسته‌ی رنسانس را نیز افزود. نه فقط به علت سخنان معروف او راجع به کرامتَ انسانی، بلکه حتی بیشتر به دلیل مطالعات او، به عنوان یک اندیشمند مسیحی، از سنت‌ها و نوشته‌های یهودی، و همچنین به دلیل تلاش او برای آشکار ساختن توافق و سازگاری اصول بنیادین آموزه‌های همه‌ی ادیان، با هدف مشارکت در تحقق صلح جهانی.

سالُن برونلسکی، محل کنفرانس در فلورانس، گلبرگی از سنتی غیردینی نیز به این منظومه می‌افزاید. این سالن درَ مرکز«بیمارستان بیگناهان» یا به عبارتی دقیق ترپرورشگاه کودکان بی‌سرپرست قرار دارد؛ این مجموعه‌ای ساختمانی است که توسط انجمن صنفی محلی صنعتگران ابریشم، به منظور حمایت از آسیب‌پذیرترین کودکان در برابر سوءاستفاده و ستم بیگانگان بعد از مرگ والدین آنها، بنا شد.

به باور من، از همان زمانی که ایده این مجموعه‌ی حاضر مطرح شد، هیچ تردیدی برای کسی وجود نداشت که مهار کردن خارهای گل سرخِ دین، چالشی بس خطیر برای نظم جهانی است. از ۲۴ فوریه ۲۰۲۲، باید با تاسف افزود که این چالش، بُعد تازه‌ای از فوریت پیدا کرده است. چه بسیار امید می‌رفت که رهبری کلیسای ارتدکس روسیه مانع روَند تهاجمی روسیه شود. اما در عوض، رهبران آن کلیسا از تلاش ننگین رئیس جمهور روسیه برای جلوه دادن جنگ تجاوزکارانه‌اش علیه اوکراین به عنوان نوعی مأموریت مقدس برای احیای روسیه بزرگ ارتدکس، حمایت نموده و با وی هم‌صدا شدند. این سوءاستفاده‌ی نفرت‌انگیز از دین برای مقاصد خشوَنت‌آمیز، نقطه‌ی اوج یک سال آزار و اذیت دینی در کریمه اشغالی و در مناطق اشغالی دونتسک و لوهانسک در اوکراین به شمار می‌آید. من که خودم مسیحی هستم، نمی‌توانم در برابر این حقایق ساکت باشم.

فصل اول، دو رکن از بنای حقوقی نظام بین‌الملل را یادآورمی‌شود که همانطور که در چندین فصل توضیح داده شده است، محور اصلی این مجموعه را تشکیل می‌دهند. به طور خلاصه، اول، حقوق بین‌المللی بشر در قبال دین است. در این زمینه، برگسمو اشاره جالبی به نوشته‌های قاضی فقید ویرامانتری می‌کند. از نقطه نظر او، اقتدار و مشروعیت حقوق بین‌الملل می‌تواند از الهام گرفتن از همگرایی گسترده‌ی متون دینی مورد احترام، در آرمانشان برای صلح بهره‌مند شود. به تعبیری، این امر یادآور اندیشه‌های پیکو دلا میراندولا، فیلسوف بزرگ فلورانسی است.

دومین رکن بنای حقوقی نظام بین‌المللی در همان تصریح مندرج در بند۲ ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی آمده است که اشعار می‌دارد: «هرنوع دعوت (ترغیب) به کینه (تنفر) ملی یا نژادی یا دینی که محرک تبعیض یا مخاصمه یا اعمال زور باشد از نظر قانونی ممنوع است». همین تصریح است که محور اصلی تلاش‌های همه‌ی نویسندگان اینَ کتاب، نه صرفا اشخاصی که چارچوب حقوق بین‌المللی در بخش سوم را مورد بحث قرار می‌دهند، می‌باشد.

هفت فصل بخش دوم، تعدادی از مطالعاتِ موردی از مصادیق نفرت‌پراکنی را ارائه می‌دهد که به نام ایمان یا دین در هند، میانمار و یوگسلاوی سابَق صورت گرفته‌اند. در بخش چهارم، نویسندگان به تأملاتی انتزاعی‌تر در مورد عوامل انگیزشی پشت چنین رویدادهایی می‌پردازند. چنین درکی از این پدیده برای توسعه استراتژی‌های متقابل و ابزارهای ملموس برای کاهش نفرت‌پراکنی بسیار مهم است. در این زمینه نیز، برخی از ارکان اساسی و مهم از پیش فراهم شده‌اند. فصل اول تاکید ویژه‌ای دارد بر طرح اقدام رباط ۲۰۱۲، اعلامیه بیروت ۲۰۱۷ و همچنین بر ۱۸ تعهد بعدی در مورد ایمان برای حقوق، که توسط رهبران دینی تدوین شده است. در این کتاب این اسناد توسط چندین نویسنده، به ویژه شادروان کیشان مانوچا در فصل ۲۳، مورد بحث قرار گرفته‌اند.

بخش پنجم حداقل از دو جنبه مهم، اهداف بیشتری را دنبال می‌کند. اولاً، این بخش درصدد بررسی آن است که رهبران دینی فراتر از چه اقدامات دیگری فراتر از ۱۸ تعهد می‌توانند انجام دهند. و شاید نوآورانه‌تر از همه، به این پرسش می‌پردازد که در مواردی که رابطه بین رهبران دینی و جامعه بین‌المللی حقوق بشر دچار تنش است، چه راهکارهائی می‌توان اتخاذ کرد. همانطور که فصل ۱ مقرر می‌دارد: «امید چنین است که مجموعه‌ی حاضر، انگیزه ای باشد برای تلاش‌های بیشتردر راه ایجاد و توسعه‌ی نوعی استدلال تکمیلی برای عملکرد رهبران دینی، که در عین حال، آنان را ملزم به پذیرش فهرست طولانی از اسناد بین‌المللیِ حقوق بشر نکند».

در مجموع، این کتاب متضمن تعهد عقلانی بلندپروازانه خارق‌العاده است. این مجموعه از طریق مشارکت متفکران برجسته از سراسر جهان به یک گفتمان بسیار غنی تبدیل شده است.

کلاوس کرس
استاد دانشگاه
دانشگاه کلن

پیشگفتار اِلی سالزبِرگِر و فانیا اوزسالز بِرگِر

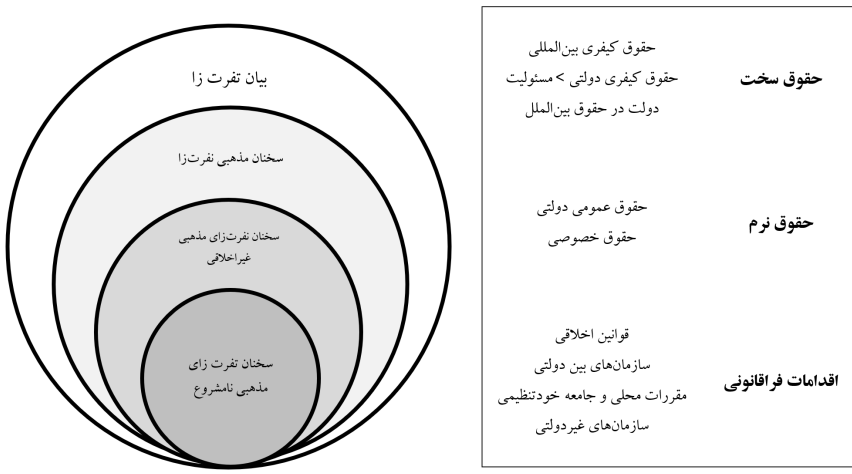
نفرت یک تمایل دیرینه انسانی است و نفرت‌پراکنی همیشه با بشر بوده است، هرچند که به ندرت قبل از دوران معاصر مجازات می‌شد. نفرت‌پراکنی، گفتاری در عرصه‌ی عمومی است که بر اساس نژاد، دین، ملیت، جنسیت، گرایش جنسی یا دسته‌بندی‌های مشابه، نفرت را ابراز کرده یا خشونت علیه یک فرد یا گروه را تشویق می‌کند. نفرت‌پراکنی همیشه از علل اصلی یا فرعی برای خشونت فیزیکی بوده است. امروزه، عوامل مدرن، از جمله تثبیت توجیه‌پذیر آزادی بیان و آزادی دین به عنوان دو مصداق از حقوق بشر که بیشترین حمایت از آنها می‌شود، به آن کمک کرده و آن را تقویت می‌نمایند. یکی دیگر از عوامل معاصر و بسیار تاثیرگذار، ظهور فناوری دیجیتال است که گفتار عمومی را دموکراتیزه نموده (یا به تعبیر دیگرعمومی و همگانی کرده) و در بدترین موارد، آن را به عرصه‌ای برای اوباش یا غوغا سالاری تبدیل می‌کند، و به این واسطه انتقال سریع و گسترده آن را ممکن ساخته، و به افراد و محتوایی که پیشتردر حاشیه قرار داشتند، مجال بروز و گسترش داده است. در نتیجه، همراه و همزمان با بسیاری از تغییرات ارزشمند در گفتمان عمومی جهانی، تأثیرات بالقوه و واقعی نفرت‌پراکنی بر خشونت فیزیکی به طور قابل توجهی افزایش یافته است.

بخش قابل ملاحظه‌ای از بیان نفرت‌زا می‌تواند « نفرت پراکنی دینی» یا «نفرت پراکنی به نام دین» نامیده شود. چرا نفرت‌پراکنی دینی موضوع بسیار حساسی در عصر کنونی است؟ بخشی از پاسخ، همانطور که در این مجموعه بررسی شده، مربوط به اختلاف نظرهای بین شمار زیادی از افراد دارای حسن نیت، در مورد این پرسش است که آیا هیچ بخش اساسی یک سیستم اعتقادی دینی، کتب مقدس و یا عبادات آن، را می‌توان نفرت‌پراکنی شمرد، و اگر چنین است، آیا این نفرت‌پراکنی به معنای (صرفاً) اخلاقی یا از نظر قانونی الزام‌آور تلقی می‌شود. همچنین در کتاب حاضر، بحثی در این باب در جریان است که آیا بعضی از انواع نفرت‌پراکنی‌ها، «جزء ذاتی» برخی از ادیان به شمار می‌روند یا صرفاً از بیرون، کم و بیش به آسانی، به آنها منتسب شده‌اند. با وجود این که نفرت از گروه‌های خاص انسانی لزوماً بخشی از هیچ سیستم اعتقادی نیست، برخی از نفرت‌پراکنی‌ها را می‌توان در کتب مقدس، یا درشماری از تفسیرهای مهم، چه در گذشته و چه در زمان حال، ادیان عمده‌ی جهان یافت، که در آنها، چنین امری به خداوند یا فرستادگان مستقیم او منسوب می‌شود که اغلب به عنوان دستوری لازم الاتباع برای پیروان آن دین محسوب است. به نظر ما، مسئله این نیست که آیا چنین نفرت‌پراکنی «جزء ذاتی» ادیان بزرگ است یا خیر، هر چند متاسفانه گاهی اوقات اینگونه هست، بلکه آنچه اهمیت دارد این است که آیا پیروی از این ادیان بدون آن امکان پذیر هست یا خیر. در مورد دوم، پاسخ ما مثبت است.

برای مثال، در کتاب عهد عتیق، خداوند دستور نابودی قوم عمالیق را می‌دهد و یکی از احکام لازم الرعایه در سنت دینی بنی اسرائیل/یهودیان در رابطه با به یادسپاری این است: «آنچه عمالیق با شما کرد را به یاد داشته باشید» و متعاقباً «هیچ اثری از آن باقی نگذارید» (تثنیه، ۱۵: ۱۷-۱۹؛ با این وجود، به تناقض احتمالی بین «یادآوری» و «هیچ اثری باقی نگذارید» توجه کنید). با این وجود، سنت‌های خاخامی با بیان اینکه قوم عمالیق دیگر وجود ندارند، این حکم را نسخ کرده‌اند، بنابراین نابودی آن قوم دیگر یک

حکم عملی دینی نیست. در مقابل، تفاسیر افراطی یهودی در عصر حاضر تلاش می‌کنند برخی از دشمنان مدرن یهودیان را، یا به صورت استعاری یا به معنای واقعی، عمالیق بدانند و بدین ترتیب راه را برای نفرت عمومی از مثلاً همه آلمانی‌ها یا همه اعراب باز کنند. این تفسیر اجازه می‌دهد که نفرت‌پراکنی تحت پوشش دین انجام شود، اما بسیار مناقشه‌برانگیز است و همچنان تنها نقطه نظرِ تعداد قلیلی از مومنین یهودی به شمار می‌رود. به همین ترتیب، مسیحیت و اسلام در کتب مقدس خود برَخی سخنان نفرت‌پراکن دینی گنجانده دارند که به خشونت واقعی منجر می‌شود. به پرخاشگری غیرمعمول عیسی علیه بازرگانان و سرمایه‌داران معبد فکر کنید که باعث یهودستیزی قرون وسطایی و احساسات ضد تجاری شد (در همان فصل ۲۵ متی، عیسی همچنین، برخلاف رویه‌ی معمول خود، تنها با کلامش درخت انجیری را که میوه‌ای در آن نیافت، از بین می‌برد). با وجود این، مؤمنان و رهبران و معلمان دینی می‌توانند از جنبه‌های خشونت‌آمیز اعتقاد خود صرف نظر کنند، اقدامی که بسیاری از آنان این کار را می‌کنند. چنین اظهارات و مواردی ممکن است جزئی ذاتی از دین باشند، اما شرط لازم برای عمل به آن نیستند. آنها از بیرون به دین متصل نیستند، اما از درون قابل جدا شدن هستند. این ملاحظات اهمیت ویژه‌ای به بخش پایانی این کتاب می‌دهد؛ بخشی که به اقدامات داخلی قابل اتخاذ از سوی رهبران دینی برای کاهش گفتار نفرت‌پراکن اختصاص یافته است.

نکته آخر، کل این کتاب را بسیار مهم و به‌موقع کرده است. این نکته، اهمیت بررسی و ترسیم مرزهای بین نفرت‌پراکنی دینیِ «قابل قبول» و نفرت‌پراکنی غیرقابل قبول، مغایربا اصول اخلاقی یا غیراخلاقی، وهمچنین مرز بین نفرَت‌پراکنی دینی غیراخلاقی و غیرقانونی را مشخص کرده است (به شکل ۱ مراجعه کنید). چنین تمایزاتی بین غیرقانونی بودن، غیراخلاقی بودن و غیرقابل قبول بودن، پیچیده و بحث‌برانگیز است. پیچیدگی آنها مؤید این ادعا است که نفرت‌پراکنی دینی باید با ابزارهای متعددی، چه قانونی و چه فراقانونی (شکل ۱)، که بیشتر آنها در فصل‌های تعیین‌شده این کتاب ارائه شده‌اند، مورد توجه قرار گیرد.



جدول شماره ۱: اقدامات حاوی مبارزه با بیان نفرت‌زای دینی

از نظر ما، جرم‌انگاری شدیدترین و خشن ترین اشکال بیان نفرت زای دینی امری ضروری می‌باشد. برخی گونه‌های نفرت‌پراکنی دینی باید در چارچوب حقوق کیفری بین‌المللی مورد بررسی قرار گیرند، حقوقی که احتمالا متضمن شدیدترین اقدام حقوقی در دسترس باشد. سایر مصادیق بیان نفرت‌زای دینی به خارج از حوزه حقوق کیفری بین‌المللی تعلق دارد، با این وجود لزوماً می‌بایست از طریق حقوق کیفری ملی مورد جرم‌انگاری قرار گیرند. این امر، در واقع، به موجب قواعد حقوق بین‌المللی عمومی الزامی است. در هر صورت، می‌توان بر این نظر بود که هم حقوق کیفری بین‌المللی و هم حقوق کیفری ملی تا کنون موفق نشده‌اند که به طور موثر حتی با شدیدترین بیان نفرت‌زای دینی مقابله کنند؛ و این موضوع به طور ویژه‌ای در مورد دموکراسی‌های لیبرال که آزادی بیان و آزادی دینی را در جایگاه حقوق برترقرار داده‌اند، بیشتر نمود دارد. برای نمونه، استفاده از نقل قول‌های مستقیم از متون اصلی کتاب‌های مقدس تعقیب و محکومیت را خیلی مشکل می‌سازد. این مسأله فضای مهمی را برای حقوق عمومی و خصوصی دولتی به مثابه ابزاری برای مقابله با بیان نفرت‌زای دینی ایجاد کرده است. ویرایش دوم این مجموعه، می‌تواند این رویکردها را با جزئیات بیشتری مورد بررسی قرار دهد. برای مثال، همچنین می‌توان راهکارهای کاهش نفرت‌پراکنی دینی را از طریق دکترین معقولیت در حقوق اداری یا از طریق مسئولیت مدنی و افترا در حقوق خصوصی، بیشتر بررسی کرد.

حقوق نرم و اقدامات فراقانونی باید در کناراقدامات حقوق سخت نقش مکمل ایفا کنند، و در موارد کم اهمیت تر، به عنوان ابزارهای فرعی و تکمیلی به کار گرفته شوند. گسترش چنین اقداماتی، در سطح ملی، می‌تواند شامل ضوابط اخلاقی حرفه‌ای در مناصب عمومی و کسب و کار، و همچنین در مقررات محلی و خودگردانی جوامع محلی باشد و در سطح بین المللی مشورت‌ها، اعلامیه‌ها و تصمیمات سازمان‌های بین دولتی و غیردولتی را در بر گیرد. در مواردی که احتمال وجود تعقیب و پیگرد کیفری بعید باشد، بیانات نفرت‌زای دینی را می‌توان، مثلا توسط هیات‌های انضباطی صنفی و یا توسط اعلامیه بین‌المللی، مشمول ضمانت اجرایی قرار داد یا محکوم نمود. با خواندن فصل‌های متنوع این کتاب، می‌توان بر این نظر بود که برخلاف این واقعیت و شاید در نتیجه‌ی آن، بدین معنا که قوانین سخت به ندرت با موفقیت اعمال شده‌اند، استفاده از اقدامات نرم یا فراقانونی در دوران ما بسیار بیشتر شده‌اند.

بنابراین، امیدواریم که چنین راهکارهای جایگزینی، صرفا بدیل یا جانشینی ضعیف و نامناسب، یا تنها شعارهای لفظی و ظاهری در حمایت از این آرمان نباشند، بلکه بتوان آن‌ها را به عنوان اعلام اراده، و به صورت هشداری جدی و بخشی از یک فرآیند تکاملی در نظر گرفت؛ فرایندی که در آن مرز بین قانونی و غیرقانونی، در تناسب با تحولات واقعی در حال تغییر است؛ تا زمان اتخاذ اقدامات سختگیرانه‌تر با توجه به افزایش نفرت‌پراکنی دینی و خشونت فیزیکی ناشی از آن که در سال‌های اخیر شاهد آن بوده‌ایم.

الی سالزبرگر
استاد و رییس پیشین دانشکده‌ی حقوق
دانشگاه حیفا

فانیا اوز سالزبرگر
استاد بازنشسته تاریخ در
دانشکده حقوق دانشگاه حیفا
و مرکز مطالعات آلمان و اروپا در حیفا

پیشگفتار دیوید دُنات کاتین

مجموعه‌ی دین، *بیان نفرت‌زا و خشونت*، به موضوعی می‌پردازد که لازم است در کانون توجه و اهتمام دولت‌ها، نهادهای ذی‌ربط و عاملان دولتی (از جمله جوامع دینی و رهبران آنها)، سازمانهای جامعه‌ی مدنی، دانشگاهیان و پژوهشگران، متخصصان (شامل قضات و دادستان‌ها)، و نیز جامعه‌ی بین‌المللی به‌طور کلی قرار گیرد. در چارچوب نظام‌های کثرت‌گرا و دموکراتیک، این موضوع برای همه کسانی که مستقیماً توسط مردم انتخاب می‌شوند، یعنی اعضای پارلمان‌ها، از اهمیت و ارتباط ویژه‌ای برخوردار است.[1] در واقع، حق آزادی اندیشه، دین و عقیده، و همچنین حق آزادی بیان و اجتماعات، همانطور که در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی تعریف شده، اجزای کلیدی ساختار حقوق مدنی و سیاسی هستند، و بدون احترام به آنها، هیچ نوع پایدار و دیرینه‌ای از حکومت مردم سالار نمی‌تواند وجود داشته باشد.

برداشتی صلح‌ـمحور از روابط بین‌المللی و حقوق بین‌الملل ــ که حقوق بین الملل را می‌توان به مثابه عامل انسجام بخش روابط بین‌المللی تعریف نمود ــ مستلزم احترام به حقوق بشر جهانی در چارچوب حاکمیت قانون است، حداقل در محدوده‌ی چارچوب‌های هنجاری مقرر در منشور ملل متحد، اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و معاهدات ذی‌ربط. حقوق بشر پذیرفته‌شده‌ی جَهانی شامل حق آزادی دین یا عقیده است، که در رابطه با شدیدترین موارد نقض این حقوق باید مسئولیت‌پذیری و اجرای هنجارهای مربوطه، از جمله اصل مسئولیت فردی (کیفری) برای رسیدگی به موارد فاحش نقض این حق اساسی، تضمین شود. نفرت و خشونت نه تنها ابزارهایی برای نفی این حقوق هستند، بلکه توسط برخی از رهبران دینی برای نابودی سایر ادیان یا عقاید نیز مورد استفاده و سوءاستفاده قرار می‌گیرند. بنابراین، مبارزه با مصونیت از مجازات در برابر نقض فاحش حقوق بشر که به نام یک «تصور» ادعایی از دین انجام می‌شود، که در واقع مربوط به یک ایدئولوژی افراط‌گرایانه‌ی خشونت طلب است، مبارزه‌ای ضروری است که باید توسط کل جامعه بین‌المللی به رسمیت شناخته شود. نباید آن را با سایر اهداف سیاستی مانند مبارزه با تروریسم یا ایجاد ثبات در شرایط پس از پایان مخاصمه اشتباه گرفته و یا توسط آنها تضعیف شوند. پژوهشگران دانشگاهی و گروه‌های مختلف متخصصان، مسئولیتی خطیر و اساسی بر عهده دارند تا بررسی و تحلیل نمایند که چگونه برخی رهبران، از جمله رهبران دینی، از*برداشت‌های تحریف‌شده از باورهای دینی* برای ایجاد و ترویج نفرت، تحریک به خشونت و تبعیض و توجیه اشکال مختلف آزار و اذیت

[1] همانطور که آنگلا مرکل، صدراعظم سابق آلمان، اظهار داشته است، نمایندگان مجلس برای اقدام جهانی (PGA) با هیئت بین‌المللی نمایندگان مجلس برای آزادی دین یا عقیده (IPPFoRB) همکاری می‌کند. این هیئت «شبکه‌ای از نمایندگان مجلس و قانون‌گذاران از سراسر جهان است که متعهد به مبارزه با آزار و اذیت دینی و پیشبرد آزادی دین یا عقیده» هستند. خانم کاستوری پاتو (عضو پارلمان (MP)، مالزی) رئیس PGA برای سال‌های ۲۰۲۲–۲۰۲۳، همچنین عضو هیئت مدیره IPPFoRB است که توسط وزیر فرهنگ سابق نروژ، آقای عابد راجا (عضو PGA در زمان نمایندگی‌اش، که از جمله در مجمع PGA میلان ۲۰۱۷ برای اقدام پارلمانی در پیشگیری از افراط‌گرایی خشونت‌آمیز و جنایات جمعی سخنرانی کرد) تأسیس شده است.

استفاده می‌کنند و بهره می‌گیرند؛ اقداماتی که ممکن است از نظر شدت و وخامت به آستانه‌ی جنایت علیه بشریت برسند.

آزار و اذیت، احتمالاً رایج‌ترین نوع جنایات علیه بشریت است که برای محدود کردن آزادی دین به عنوان راهی برای تبعیض علیه افراد، بر اساس اعتقادشان، انجام می‌شود. با توجه به ارتکاب گسترده آن، به ویژه در رژیم‌های سرکوبگر یا تمامیت‌خواه (که موجب شد که برخی از اعضای اتحادیه عرب در کنفرانس دیپلماتیک رم در رابطه با تاسیس دیوان کیفری بین‌المللی در سال ۱۹۹۸ به دنبال محدود کردن دامنه‌ی آن باشند)، جنایت آزار و اذیت *تنها* جنایت علیه بشریت است که، در طی فرآیند مذاکراتی که منجر به تصویب اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی گشت، دچار پسرفت یا عقب‌گرد ساختاری شد. طبق ماده ۷(۱)(h)، آزار و اذیت تنها زمانی به عنوان جنایت علیه بشریت قابل مجازات است که *در ارتباط با* سایر جنایاتی باشد که تحت صلاحیت دیوان کیفری بین‌المللی قرار دارند.

این وضعیتی است که در طی آن حمله‌ای گسترده و سازمان یافته علیه جمعیتی غیرنظامی، عمدتاً بر مبنای انگیزه‌های «دینی» صورت گرفت و در برابر دیوان کیفری بین‌المللی مطرح شد، به عبارت دیگر، وضعیت مسلمانان در شمال راخین در میانمار (معروف به «روهینگیا») که به نظر من، قربانی جنایت علیه بشریت اخراج اجباری (به بنگلادش، یکی از کشورهای عضو اساسنامه دیوان) همراه با آزار و اذیت شده‌اند. ماده ۷(۲)(g) تعریف زیر را ارائه می‌دهد: «آزار و اذیت به معنای محرومیت عمدی و شدید افراد از حقوق اساسی، برخلاف حقوق بین‌الملل، است که به دلیل هویت آن گروه یا جمع انجام می‌شود». بنابراین، علیرغم زبان واپس‌گرایانه در ماده ۷(۱)(h)، در زمان نگارش این نوشتار، دفتر دادستانی دیوان گام‌های مهمی در یک مورد بسیار وخیم از آزار و اذیت مبتنی بر دین علیه اعضای یک اقلیت، برداشته است. این موضوع، بار دیگر اهمیت و ارتباط این مجموعه و کنفرانس پروژه در فلورانس را که توسط سومین دادستان دیوان کیفری بین‌المللی، آقای کریم آ. آ. خان، افتتاح شد، نشان می‌دهد.

در سال ۲۰۲۱، شاهد به قدرت بازگشتن گروه دینی خودخوانده، یعنی طالبان[۲] بودیم که پس از ۲۰ سال به طرز تاسف‌باری در افغانستان رژیم تمامیت‌خواه بالفعل را که ظاهراً با ایدئولوژی دینی توجیه می‌شد، مجددا برقرار کرد. با وجود گذشت بیش از یکسال، به نظر نمی‌رسد جامعه بین‌المللی علل شکست‌های خود در افغانستان را به درستی تجزیه و تحلیل کرده باشد تا بتواند از آنها برای مداخلات آینده، در موقعیت‌های مخاصمه‌ای که با ارتکاب شدیدترین جنایاتی که موجب نگرانی جامعه‌ی بین‌المللی هستند، درس بگیرد.[۳] جالب اینجاست که دیدگاه غالب در میان برخی از صاحب‌نظران این بوده

---

[۲] نام رسمی که نیروهای طالبان در طول مذاکرات خود با دولت ایالات متحده از آن استفاده کردند «امارت اسلامی افغانستان» است، به «توافقنامه برقراری صلح در افغانستان بین امارت اسلامی افغانستان که توسط ایالات متحده به عنوان یک دولت به رسمیت شناخته نمی‌شود و به عنوان طالبان و ایالات متحده آمریکا شناخته می‌شود» که در ۲۹ فوریه ۲۰۲۰ در دوحه امضا شد (https://www.legal-tools.org/doc/icrns9) مراجعه کنید. در ۱۵ آگوست ۲۰۲۱، طالبان، با نقض این تفاهم‌نامه بین ایالات متحده و طالبان ــ تفاهم نامه ای که به منظورآماده‌سازی زمینه انعقاد توافق صلح بین شورشیان طالبان و دولت افغانستان (که هرگز منعقد نشد) طراحی شده بود ــ حکومتی غیرقانونی و بالفعل را بار دیگر در افغانستان مستقر کرد. طالبان در نتیجه خروج نیروهای خارجی و فروپاشی دولت مرکزی (از جمله نیروهای مسلح آن) با استفاده از نیروی نظامی قدرت را به دست گر.

[۳] بنگرید به:

Parliamentarians for Global Action, “One Year After the Return of the Taliban’s Dictatorial Regime: No More Empty Words, Afghanistan Needs Action Now! – The International Community Seems Not to Have Learned from Its Mistakes”, 15 August 2022 (available on its web site).

است که طالبان «فقط» می‌خواهد «قانون شریعت» را اجرا کند.[۴] با این حال، در طول سال ۲۰۲۱، تحلیلگران و رهبران کشورهای مختلف با اکثریت مسلمان، از جمله محققان حقوقی برجسته‌ای مانند پروفسور محمد علوه بدر، یکی از نویسندگان این مجموعه، قانون طالبان را به عنوان یک بازنمایی تحریف شده و نادرست از یک باور دینی ارزیابی کردند؛ قانونی که تا حد زیادی با قوانین قبیله‌ای مطابقت دارد، و با بسیاری از احکام و هنجارهایی که می‌توان «قانون شریعت» نامید (که ممکن است با توجه به تفسیرهای مختلف و زمینه‌های تاریخی و جغرافیایی مرتبط متفاوت باشد) در تضاد است. نباید هیچ تردیدی وجود داشته باشد که دستگاه تبلیغاتی رژیم طالبان بر نفرت‌پراکنی و خشونتی استوار است که برخاسته از یک فرقه‌ی دینی افراطی است، و بر هویت‌ها و اختلافات قبیله‌ای و قومی نیز تکیه دارد.

با وجود اینکه ارتباط بین دین، نفرت‌پراکنی و خشونت، در رابطه با جنایات گسترده انجام شده در میانمار علیه اقلیت‌های دینی و قومی، و جنایات انجام شده در افغانستان علیه جمعیت غیرنظامی که با حکومت طالبان همسو نیستند، آشکار است، به نظر می‌رسد ارتباط بین خشونت گسترده و سیستماتیک و ابراز نفرت در چارچوب جنگ تجاوزکارانه در اوکراین و علیه این کشور، به‌طور عمده از دیدگاه ملی گرایانه و توسعه طلبانه رئیس جمهور روسیه ناشی می‌شود: فدراسیون روسیه یک «ابرقدرت» است که تسلط خود را حتی بر همسایگانی که توسط رهبر روسیه به عنوان کشورهای واقعاً مستقل به رسمیت شناخته نشده‌اند، اعمال می‌کند.[۵] با این حال، یک عنصر هویتی دینی نیز وجود دارد که نباید نادیده گرفته شود، یعنی نقش پاتریارک کیریل، اسقف کلیسای ارتدکس روسیه؛ همانطور که در فصل مهم پروفسور اسوین مونسلند در این مجموعه به تفصیل شرح داده شده است. نگرانی پاتریارک نه تنها متوجه آن دسته از اوکراینی‌هایی است که راضی به تسلیم خود و کلیسا(های) خود در برابر اقتدار مسکو نیستند، بلکه متوجه کسانی در جهان غرب نیز هست که به عنوان حامیان مدل‌های غیراخلاقی زندگی خانوادگی و جامعه به طور کلی دیده می‌شوند.[۶] همانطور که در اوایل مارس ۲۰۲۲ (از سوی ائتلافی متشکل از ۸۱ سازمان غیردولتی اوکراینی که تحت حمایت ائتلاف EuroMaidan SoS فعالیت می‌کنند) مستند شده است، از ویژگی‌های بارز جنگ در اوکراین و اشغال غیرقانونی مناطقی از منطقه دونباس و کریمه (که از سال ۲۰۱۴ آغاز شد) حملاتی علیه اموال دینی، کلیساها و کشیشانی که تحت حمایت حقوق بین‌الملل بشردوستانه هستند نیز بوده است.[۷] چنین حملاتی را می‌توان به عنوان جنایات جنگی یا جنایات علیه بشریت توصیف حقوقی نمود، جنایاتی که در قلمرو صلاحیت دیوان کیفری بین‌المللی قرار دارند.

---

4 Cf. Andrew Jeong, Jennifer Hassan and Sarah Pulliam Bailey, "The Taliban Says It Will Rule Under Sharia Law. What Does That Mean?", *The Washington Post*, 19 August 2021.

۵ بنگرید به:
Vladimir Putin, "On the Historical Unity of Russians and Ukrainians", *Kremlin*, 12 July 2021 (https://www.legal-tools.org/doc/tt382m/) and his answers to the media (https://www.legal-tools.org/doc/dumkzp/).

۶ برای مثال، بنگرید به:
Janine di Giovanni, "The Real Reason the Russian Orthodox Church's Leader Supports Putin's War: Homophobia Is at the Heart of Patriarch Kirill's Endorsement", *Foreign Policy*, 26 April 2022.

همچنین بنگرید به:
Andrzej Szabaciuk,"Patriarch Kirill's Holy War", in *IES Commentaries*, 23 March 2022, No. 573 (75/2022),
که در آن بحث می‌شود که چگونه پاتریارک کریل «به تبلیغ «کلی گرایی دینی» متهم شده است».

این مشاهدات سیاستی و حقوقی در مورد موقعیت‌های متنوعی مانند میانمار، افغانستان و اوکراین، نیاز اساسی به تأمل و مطالعه عمیق در مورد ارتباطات متقابل بین دین، ابراز نفرت و خشونت که در این مجموعه بسیار متناسب و مفید ارائه شده است، را نشان می‌دهد. باعث افتخار من خواهد بود که یافته‌های این پروژه را به اطلاع سیاست‌گذاران، نمایندگان مجلس، مقامات نهادهای بین‌المللی و ملی و همچنین نمایندگان سازمان‌های جامعه مدنی و مؤسسات دانشگاهی برسانم.

دکتر دیوید دونات-کاتین
دبیرکل سابق،
نمایندگان پارلمان‌ها برای اقدام جهانی
همکار پژوهشی «CILRAP» (مرکز پژوهش و
سیاست گذاری حقوق بین الملل)

سخن مترجمین

دین و مذهب قدمتی به درازای تاریخ بشر دارد. فوستل دوکلانژ در کتاب تمدن قدیم سابقه و تاریخچه ای از دین و نگاه پیشینیان بشری به اعتقاد و باورهای فرامادی ارایه داده که نشان می‌دهد بشر از همان اوان زندگی اجتماعی، همواره دین و نیروهای ماوراطبیعت را در کنار خود داشته و البته متناسب با تحول خرد در انسانها، این برداشت‌ها نیز از مرده پرستی تا آفتاب و ماه و ستاره پرستی تا پرستش پروردگار یکتا در نوسان بوده است. البته که همه ادیان برای کمک به نوع بشر و ارتقای جایگاه و منزلت ابنای بشری و ایجاد حس آرامش و توکل به خالق برای تحمل سختی‌ها و مصایب زندگی توسط خود بشر و یا در اثر لطف لایزال الهی بر بشریت ایجاد شده‌اند.

تا زمانی که دین در حوزه شخصی و صرفا روشی برای پرستش خالق و تسکین و تزکیه جسم و روح انسانها مورد استفاده قرار می گرفت، مشکلی مطرح نبوده و انسانها بدون ایجاد زحمت برای همدیگر به همزیستی مسالمت آمیز در کنار هم ادامه می‌دادند. حتی تا زمانیکه پادشاهان باستانی مشروعیت قدرت خود را از شمشیر سربازان خود می گرفتند با دین و مذهب مردم کاری نداشتند، چنانچه کوروش کبیر با فتح بابل نه تنها به دین و آیین و معابد و اماکن مقدسه آنها بی احترامی نکرد، حتی اجازه تداوم پرستش آیین خودشان را به مردم مغلوب داد.

اما از زمانی که دین وارد ساحت سیاسی شده و در صدد اعمال قدرت بر جامعه برآمد، اولین جرقه‌های درگیری و جدال میان دینداران و صاحبان ادیان با تحریک رهبران و مبلغان و موبدان و ... آغاز گردید. این جنگ خانمان سوز تاکنون جان بسیاری از انسانها را گرفته است. مهمترین ابزار حاکمان دینی ترویج تنفر و انزجار از دین رقیب برای در امان ماندن از تحت سلطه سایر ادیان قرار گرفتن بوده و است.

این حرص برای قدرت به نام دین، حتی در درون خود دین‌ها نیز انشقاق‌ها و جنگ‌های خونین داخلی را به راه انداخت، تا جاییکه در دین واحد مرز میان حق و باطل دینی دچار انحراف شد، چنانچه حافظ لسان الغیب می‌سراید:

جنگ هفتاد دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.

حتی با وجود رشد بسیار سریع فناوری و توسعه زندگی بشری، هنوز در قرن حاضر شاهد نفرت پراکنی‌های بسیاری به نام دین و مذهب در جای جای این کره خاکی هستیم. البته که نه اصل دین، بلکه قرائت‌ها و تفسیر به رای هایی که عالمان و حاکمان دینی از دین برای چند صباحی بیشتر بر تخت قدرت نشستن ارایه می‌دهند، سبب این همه جدال و خونریزی به نام دین شده است.

این برگردان که با مشارکت حدود بیش از بیست نفر از محققان و اساتید برجسته کشور از تقریبا همه جای ایران به انجام رسیده، صرفا تلاشی است برای برگردان یکی از آثار نوینی که در حوزه حقوق کیفری بین‌المللی، در راستای کاهش آلام انسانی با کاهش میزان نفرت پراکنی دینی که قربانیان بسیاری را در طول تاریخ خونبار بشریت گرفته، به انجام رسیده است، تا شاید محققان و دینداران داخلی پاسخ‌هایی را در برابر برخی از ادعاهای مطرح شده در این مجموعه به رشته تحریر درآورند. تا دین همانگونه که در

آیین ارزشمند اسلام اعلام شده است، راهی باشد برای تعالی انسان و رساندن وی به جایگاه رفیع خلیفه الهی در زمین و نه ابزاری برای سرکوب و خونریزی ابنای بشری.

فریدون جعفری

تهران – تابستان ۱۴۰۴

فهرست مطالب

پیشگفتار سردبیران ..... *i*
پیشگفتار سفیرمحترم یوهان وایب ..... *iii*
پیشگفتار کاردینال محترم چارلز ام. بو ..... *vii*
پیشگفتار وینچنزو بونومو ..... *xi*
پیشگفتار کلاوس کرس ..... *xv*
پیشگفتار الی سالزبرگر و فانیا اوزسالز برگر ..... *xvii*
پیشگفتار دَیوید دُنَاتَ کاتین ..... *xxi*
سخن مترجمین ..... *xxv*

بخش اول: تعادل ظریف ارزشها

۱. در باب مساله‌ی بیانِ نفرت‌زا به‌نامِ دین ۱
مورتن برگسمو
۱.۱. دین همچون افیون توده‌ها و نه فقط عده‌ای ۱
۲.۱. «رستاخیز» دین به عنوانِ یک حقِ بین‌المللیِ بشری ۶
۳.۱. دین و حقوق بین‌الملل بَعد از شناسایی جهانی آزادی دین ۱۱
۴.۱. دین به‌عنوان منبعِ تحریک به خشونت: فهمِ کلمات و انگیزه‌ها ۱۵
۵.۱. اقدامات موجود برای جلوگیری یا کاهشِ ابرازِ نفرت به‌نام دین ۱۸
۶.۱. تلاش‌هایِ اجرایی: طرحِ اقدامِ رباط، بیانیه‌ی بیروت و تعهدات هجده‌گانه ۲۱
۷.۱. دیگر تلاش‌هایِ در حالِ انجام و برخی اظهارات پایانی ۲۵

۲. دین تشنه‌به‌خون؟ پژوهشی درباره‌ی منابع دینی بیان نفرت‌زا و خشونت‌بار ۲۹
دیوید لوبان
۱.۲. تحریک هیچنز ۲۹
۲.۲. زاویه‌دید بیرونی و درونی ۳۱
۳.۲. نقطه‌نظر بیرونی ۳۳
۴.۲. نقطه‌نظر درونی ۳۴
۵.۲. چرا ادیان این قدر زیاد الهام‌بخش نفرت و خشونت می‌شوند؟ ۳۴
۶.۲. ما در مقابل آن‌ها ۳۶
۷.۲. هنجارسازی همگانی، شهادت و نزدیکی به جایگزین‌های جذاب ۳۷
۸.۲. نفرت دینی به مثابه یک توجیه یا یک محصول جنبی ۳۹
۹.۲. دین به مثابه نکته شلینگ ۴۲
۱۰.۲. سه دلالت ۴۴

۳. مرز میان رعایت آزادی بیان دینی و مقابله با بیان نفرت‌زا و تحریک به تروریسم و خشونت: دیدگاه یک قاضی و یک دادستان ۴۷
قاضی دوریت بِینِش
۱.۳. مقدمه ۴۷
۲.۳. آزادی بیان و تحریک: سال‌های اولیه ۴۸
۳.۳. احکام کیفری در مورد تحریک: سیر تاریخی ۵۰
۴.۳. رد صلاحیت نامزدهای کنست برای (به دلیل) تحریک ۵۶
۵.۳. نتیجه ۵۹

بخش دوم: مصادیقی از بیان نفرت‌زا در مضامین دینی
فصل اول: گفتار نفرت زای انتسابی به نام بودا: چشم‌انداز میانمار

۴. نگاشت برخی اظهارات عمومی نفرت‌انگیز میانمار ۲۰۱۵–۲۰۲۰ ..... ۶۷
کیاو تین
۱.۴. مقدمه ۶۷
۲.۴. رویدادهای کلیدی میانمار بین ۲۰۱۵–۲۰۲۰ ..... ۶۸
۳.۴. ساختار بیانات نفرت‌انگیز ۶۹
۱.۳.۴. چارچوب قانونی برای طبقه بندی بیانات نفرت‌انگیز ۶۹
۴.۴. طبقه بندی گفتار و زبان میانماری ۷۳
۱.۴.۴. استعاره‌ها و تعابیر ۷۵
۵.۴. بیانات نفرت‌انگیز ۷۸
۱.۵.۴. بیانیه‌های اعضای مجلس و نمایندگان نظامی ۷۸
۲.۵.۴. سخنرانی فرمانده کل قوا ۸۶
۳.۵.۴. ایراد خطبه راهب بودایی عالی‌رتبه ۹۳
۴.۵.۴. نقش نهادها در ترویج بیانات نفرت‌انگیز ۹۷
۶.۴. بارقه امید؟ ۹۹
۷.۴. نتیجه ۱۰۰

۵. سخنان نفرت‌آمیز ادعایی توسط بودایی ها: دیدگاه مسلمان میانماری ۱۰۳
او. آی لوین
۱.۵. مقدمه ۱۰۳
۲.۵. شرح مختصری از تاریخ و خاستگاه بودیسم در میانمار ۱۰۶
۱.۲.۵. باورهای سنتی مردم بومی میانمار ۱۰۶
۲.۲.۵. تحقیقات تاریخی ۱۰۸
۳.۲.۵. تاریخچه و خاستگاه بودیسم در ذهنیت ملی گرایان افراطی بودایی در میانمار ۱۱۰
۳.۵. ملی‌گرایی بودایی در میانمار ۱۱۲
۱.۳.۵. ظهور ناسیونالیسم بودایی در میانمار ۱۱۲
۲.۳.۵. ظهور و سقوط ماباتا ۱۱۵
۴.۵. جمعیت مسلمانان میانمار ۱۱۹
۱.۴.۵. شواهد حضور تاریخی مسلمانان در میانمار ۱۱۹
۲.۴.۵. دیدار بودا از راخین و ادعای راخین ۱۲۹
۵.۵. بحران روهینگیا ۱۳۱

۱.۵.۵. جنایات علیه جمعیت روهینگیا ۱۳۱
۲.۵.۵. زمینه تاریخی روهینگیای برمه ۱۳۲
۳.۵.۵. وضعیت کنونی روهینگیاها ۱۳۹
۶.۵. راه پیش‌رو ۱۴۰
۱.۶.۵. حقایقی برای سنجیدن دستیابی به رهایی از ترسی اسلامی‌سازی ادعایی ۱۴۳
۲.۶.۵. افسانه‌ها در مورد ازدواج‌های اسلامی و گرایش‌های دینی ۱۵۱
۷.۵. نتیجه ۱۵۹

فصل دوم: گفتار نفرت زای انتسابی به نام هندو: وضعیت هند

۶. تأملاتی در باب آزادی بیان، بیان نفرت‌زا و فتنه انگیز در هند ۱۶۳
مادن بی. لوکور و شروتی نارایان
۱.۶. مقدمه ۱۶۳
۲.۶. قانون اساسی هند و قانونگذاری در حوزه بیان و نفرت ۱۶۳
۳.۶. شناخت نفرت‌زایی: مروری بر تعریف ۱۶۶
۱.۳.۶. دیوان عالی هند و نفرت‌زایی ۱۶۸
۲.۳.۶. کاربرد هنجارهای بین‌المللی و گسترش حقوق ناظر بر نفرت‌گستری ۱۶۹
۳.۳.۶. شناخت نفرت‌زایی با بررسی پرونده سازمان رفاه مهاجران ۱۷۱
۴.۳.۶. دویست و شصت و هفتمین گزارش کمیسیون حقوقی هند ۱۷۲
۴.۶. تحولات معاصر در حقوق: فرصت‌های از دست رفته ۱۷۴
۱.۴.۶. نفرت‌زایی و نقد منصفانه دولت ۱۷۶
۲.۴.۶. آیا تاثیر بیان نفرت‌زا باید خشونت‌آمیز باشد؟ ۱۷۷
۵.۶. وقایع معاصر در زمینه نفرت‌زایی و توسل به آن به مثابه سلاح ۱۷۹
۱.۵.۶. سابقه شرایط موجود ۱۷۹
۲.۵.۶. تبعیض در قانون: قانون شهروندی (اصلاحیه) ۱۸۰
۳.۵.۶. سخنان نفرت‌زای رهبران سیاسی و شورش‌های فرقه‌ای در دهلی ۱۸۲
۴.۵.۶. ادعاهای مربوط به همدستی دولت در شورش‌های دهلی ۱۸۴
۵.۵.۶. روزنامه‌نگاران و سخنان نفرت‌زا ۱۸۷
۶.۵.۶. سخنان نفرت‌زای هاریدوار، دسامبر ۲۰۲۱ ۱۹۱
۷.۵.۶. فراتر از توهین کلامی: هدف‌قراردادن زنان مسلمان ۱۹۳
۸.۵.۶. نسل جدیدی از افراط‌گرایان ۱۹۵
۹.۵.۶. سیاست و سخنان نفرت‌زا ۱۹۶
۱۰.۵.۶. نفرت بی‌پایان ۱۹۷
۶.۶. نفرت‌پراکنی: یک ماده قانونی مورد سوءاستفاده و غیرضروری ۱۹۸
۱.۶.۶. سوءاستفاده از قانون مقابله با جرم نفرت‌پراکنی ۱۹۹
۲.۶.۶. تمایز بین نفرت‌پراکنی و آزادی بیان ۲۰۰
۷.۶. نتیجه‌گیری ۲۰۱

۷. خطرات و الگوهای نفرت‌پراکنی معاصر دینی در هند ۲۰۳
مدها داموجیپوراپو
۱.۷. مقدمه ۲۰۳
۲.۷. بار تاریخی و فرهنگی زبان در نفرت‌پراکنی ۲۰۴

۱.۲.۷. بستر تاریخی ۲۰۴
۲.۲.۷. اهمیت روزافزون هویت‌های ملموس دینی در دوران استعمار بریتانیا ۲۰۶
۳.۲.۷. ظهور ملی‌گرایی هندو در هند ۲۰۷
۳.۷. مضامین نفرت‌پراکنی معاصر ۲۰۸
۱.۳.۷. «دیگری‌سازی» از مسلمانان و نیاز به یکپارچه‌سازی هندوها در مبارزه با دشمن مشترک ۲۰۸
۲.۳.۷. کاربرد افراطی واژه «جهاد» ۲۱۲
۴.۷. زبان نفرت‌پراکنی ۲۱۵
۱.۴.۷. اعتراض به قانون (متمم) شهروندی و فهرست ملی شهروندی ۲۱۵
۲.۴.۷. انتخابات ۲۰۲۰ مجلس دهلی ۲۱۹
۳.۴.۷. کشتار دهلی ۲۲۲
۴.۴.۷. نفرت‌پراکنی و خشونت علیه کشمیری‌ها ۲۲۶
۵.۴.۷. جماعت تبلیغی و جهاد کرونا ۲۳۰
۶.۴.۷. جهاد بزاق ۲۳۴
۷.۴.۷. هجمه به زنان مسلمان ۲۳۵
۸.۴.۷. دعوت به ژنوسید و پاکسازی قومی مسلمانان ۲۳۸
۹.۴.۷. جهاد عشق، *گهر واپسی* و قوانین تبدیل دین در هند ۲۴۵
۱۰.۴.۷. اجرای خودسرانه‌ی عدالت در حمایت از گاوها در هند ۲۵۰
۱۱.۴.۷. خشونت‌های جمعی در زمان جشن‌های رام ناوامی در هند (آوریل ۲۰۲۲) ۲۵۳
۱۲.۴.۷. درگیری‌های جهانگیرپوری و طرح تخریب بولدوزری ۲۵۴
۱۳.۴.۷. ممنوعیت مستند بی‌بی‌سی ۲۵۶
۵.۷. چارچوب قانونی در هند ۲۵۸
۱.۵.۷. قانون مجازات هند مصوب ۱۸۶۰ ..... ۲۵۸
۲.۵.۷. تفسیر دیوان عالی کشور درباره‌ی معنای سخنان نفرت‌آمیز ۲۶۰
۶.۷. نتیجه‌گیری ۲۶۶

۸. سخنان نفرت‌زای مبتنی بر دین یا آزادی بیان: دادگاه‌های هند در یک دوراهی ۲۷۱
اوشا تاندون و هارلین کور
۱.۸. مقدمه ۲۷۱
۲.۸. ترسیم مرزهای بیان نفرت‌زا ۲۷۲
۱.۲.۸. تعریف بیان نفرت‌زا ۲۷۲
۲.۲.۸. رسیدگی به پرونده‌های بیان نفرت‌زا در هند و معیارهای اعمال‌شده ۲۷۵
۳.۸. مقابله با بیان نفرت‌زا مبتنی بر دین و تعادل با آزادی ۲۸۱
۱.۳.۸. تکوین ماده ۲۹۵الف: واکنش‌های قانونگذاری ۲۸۳
۲.۳.۸. فراخوان ماده ۲۹۵الف: واکنش دولت ۲۸۵
۴.۸. تحلیل روندهای قضایی ۲۸۸
۱.۴.۸. بیان نفرت‌زا مبتنی بر دین: بازتاب عدم تقارن‌های شکلی و ماهوی ۲۸۸
۲.۴.۸. آثار ادبی و هنری ۲۹۵
۵.۸. نتیجه‌گیری ۳۰۸

۹. رهبران دینی و پروپاگاندای ملی‌گرایی: کلیسای ارتدوکس صربستان ۳۱۵
سوین مونالند
۱.۹. مقدمه ۳۱۵
۲.۹. دین و هویت ملی ۳۱۶
۳.۹. سیاسی‌شدن دین ۳۱۸
۴.۹. اسطوره‌های تاریخی ۳۲۱
۱.۴.۹. اسطوره کوزوو ۳۲۱
۲.۴.۹. مهاجرت بزرگ ۳۲۴
۳.۴.۹. اسقفی که پاک‌سازی قومی را ستایش کرد ۳۲۵
۵.۹. میلوشوویچ، ناسیونالیسم سیاسی و کلیسا ۳۲۶
۱.۵.۹. از کوزوو شروع شد ۳۲۶
۲.۵.۹. تبلیغات ضدکرواتی‌ها ۳۲۹
۶.۹. رهبران کلیسا و پروژه صربستان بزرگ ۳۳۲
۷.۹. رهبران کلیسا و جنگ در بوسنی و هرزگوین ۳۳۶
۸.۹. مهاجرت صرب‌ها از کرواسی و کوزوو ۳۴۴
۱.۸.۹. طوفان ۳۴۵
۲.۸.۹. جنگ کوزوو ۳۴۵
۹.۹. مونته‌نگرو: اسقف متروپولیتن ناسیونالیست ۳۴۷
۱۰.۹. فعالیت رهبران دینی پس از سال ۲۰۰۰ ..... ۳۵۳
۱.۱۰.۹. کلیسای صربستان و ووجیسلاو ششلی ۳۵۳
۲.۱۰.۹. علیه استقلال کوزوو ۳۵۵
۳.۱۰.۹. رؤیای صربستان بزرگ زنده است ۳۵۸
۴.۱۰.۹. نقش کلیسا در جامعه ۳۶۲
۵.۱۰.۹. رابطه با کلیسای ارتدوکس روسیه ۳۶۶
۱۱.۹. نتیجه‌گیری ۳۷۲

۱۰. دین و افراط‌گرایی قومی- ناسونالیستی در بوسنی و هرزگوین ۳۷۵
مایدا حلیلوویچ
۱.۱۰. مقدمه ۳۷۵
۱.۱.۱۰. روش‌شناسی تحقیق ۳۷۶
۲.۱۰. راست افراطی در بوسنی و هرزگوین و صربستان ۳۷۷
۳.۱۰. نقش کلیسای ارتدوکس صربستان در ترویج و حفظ ناسیونالیسم قومی صرب و افراط‌گرایی راست افراطی در بالکان غربی ۳۸۲
۴.۱۰. بحران کووید- ۱۹ به‌منزله تقویت‌کننده افراط‌گرایی ۳۸۶
۵.۱۰. اسلام‌هراسی به‌منزله محرک افراط‌گرایی ۳۸۸
۶.۱۰. نسل‌های جدید بیان افراطی ۳۹۱
۷.۱۰. ویژگی‌های رایج افراط‌گرایی راست افراطی در بوسنی و هرزگوین ۳۹۵
۸.۱۰. نتیجه‌گیری ۳۹۶

بخش سوم: چارچوب‌های هنجاری فراگیر
فصل چهارم: چارچوب حقوق بین‌الملل

۱۱. آزادی بیان و حقوق کیفری بین‌المللی ۴۰۳
ماتیاس نونر
۱.۱۱. مقدمه ۴۰۳
۲.۱۱. خاستگاه آزادی بیان ۴۰۳
۱.۲.۱۱. یونان باستان ۴۰۳
۲.۲.۱۱. دزیدریوس اراسموس روتروداموس ۴۰۵
۳.۲.۱۱. جان میلتون، ویلیام والوین و جان لیلبرن(۱۶۴۴-۱۶۴۵) ۴۰۵
۴.۲.۱۱. باروخ یا بندیکت دو اسپینوزا: رساله ی الهی- سیاسی (۱۶۷۰) ۴۰۸
۵.۲.۱۱. ولتر ۴۱۰
۶.۲.۱۱. دیوید هیوم: در باب آزادی مطبوعات(۱۷۴۱-۱۷۷۸) ۴۱۲
۳.۱۱. تدوین قوانین داخلی تا پیش از جنگ جهانی دوم ۴۱۴
۱.۳.۱۱. انگلستان، منشور حقوق(۱۶۸۸) ۴۱۵
۲.۳.۱۱. سوئد، قانون آزاد ی انتشار(۱۷۶۶) ۴۱۵
۳.۳.۱۱. دانمارک-نروژ(۱۷۷۰) ۴۱۶
۴.۳.۱۱. ویرجینیا، اعلامیه حقوق (۱۲ ژوئن ۱۷۷۶) ۴۲۰
۵.۳.۱۱. فرانسه، اعلامیه حقوق بشر و شهروندی(۱۷۸۹) ۴۲۱
۶.۳.۱۱. ایالات متحده آمریکا، اولین متمم قانون اساسی(۱۷۹۱) ۴۲۳
۴.۱۱. معاهدات بین‌المللی حقوق بشر پس از جنگ جهانی دوم ۴۲۴
۱.۴.۱۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر(۱۹۴۸) ۴۲۴
۲.۴.۱۱. معاهدات حقوق بشر بین‌المللی متاخر ۴۲۷
۵.۱۱. محدودیت‌های آزادی بیان ۴۲۹
۱.۵.۱۱. اختیارات گسترده ۴۳۰
۲.۵.۱۱. دلایل از پیش تعریف شده برای اقدامات پیشنهادی ۴۳۱
۳.۵.۱۱. معاهداتی که به دولت‌ها اختیار اعمال مجازات اعطا می‌کنند ۴۳۱
۴.۵.۱۱. الزام معاهدات به ممنوعیت توسط قانون ۴۳۲
۵.۵.۱۱. تعهدات معاهداتی در اعمال مجازات ۴۳۳
۶.۵.۱۱. نتیجه‌گیری ۴۳۴
۶.۱۱. تعهدات معاهداتی نسبت به «منع» کمینه ۴۳۵
۱.۶.۱۱. نشر اطلاعات درباره برتری نژادی ۴۳۵
۲.۶.۱۱. دفاع و حمایت در برابر نفرت (ملی، نژادی و دینی) ۴۳۵
۳.۶.۱۱. تبلیغ برای جنگ ۴۳۶
۴.۶.۱۱. نتیجه گیری ۴۳۶
۵.۶.۱۱. تمرکز بر تحریک ۴۳۷
۷.۱۱. قضاوت و رسیدگی ملی(بین‌المللی) جرائم مرتبط با گفتار ۴۴۳
۱.۷.۱۱. تعقیب و اذیت و آزار ۴۴۳
۲.۷.۱۱. تحریک به ژنوسید ۴۵۳
۸.۱۱. اَشکال مسئولیت ۴۵۴
۱.۸.۱۱. تحریک به ژنوسید ۴۵۴

۲.۸.۱۱. ترغیب، درخواست و تحریک ۴۶۳
۳.۸.۱۱. اقدام مجرمانه مشترک یا هدف مشترک ۴۶۷
۹.۱۱. نتیجه‌گیری ۴۷۳

۱۲. آزادی دین و ممنوعیت تحریک به نفرت پراکنی دینی طبق حقوق بشر بین‌الملل: چالشها و راهکارها ۴۷۵
مونا البهتیمی
۱.۱۲. مقدمه ۴۷۵
۲.۱۲. آزادی دین: یک آزادی منحصر و در حال توسعه طبق حقوق بشر بین‌الملل ۴۷۵
۳.۱۲. منع تحریک به نفرت پراکنی طبق قواعد حقوق بشر بین‌الملل: پنج بعد داخلی ۴۷۹
۴.۱۲. ممنوعیت تحریک به نفرت دینی بر اساس قواعد حقوق بشر بین‌الملل: سایر چالشها ۴۸۳
۵.۱۲. استانداردسازی اخیر در سازمان ملل در حوزه تحریک به نفرت پراکنی دینی ۴۸۸
۶.۱۲. گامی رو به جلو ۴۹۴

۱۳. ارتباط معیارهای حقوق بین‌الملل با رهبران دینی ۴۹۷
یوانا چیژماش
۱.۱۳. مقدمه ۴۹۷
۲.۱۳. درمورد روش‌ها، نظریه‌ها، و ارتباط آنها ۴۹۹
۳.۱۳. تعریف رهبری دینی ۵۰۴
۱.۳.۱۳. ادعای مشروعیت ویژه ۵۰۶
۲.۳.۱۳. وابستگی غیررسمی به دین و اشکال جمعی رهبری دینی ۵۰۸
۴.۱۳. پیامدهای کنشگری و مشروعیت ویژه ۵۱۲
۱.۴.۱۳. استانداردهای حقوقی قابل‌اعمال بر رهبران دینی دولتی و غیردولتی ۵۱۲
۲.۴.۱۳. کارکنان دینی؛ پرونده معیار ۵۱۸
۵.۱۳. (بازاندیشی) مسئولیت‌پذیری ۵۲۹
۶.۱۳. تعاملات میان رهبران دینی و حقوق بین‌الملل – فراتر از احترام و سوءاستفاده ۵۳۱
۷.۱۳. نتیجه‌گیری ۵۳۵

فصل پنجم :چارچوب‌های کلامی و فلسفی

۱۴. به نام اعتقاد: عدم تاب آوری دینی، نفرت پراکنی و عدالت در منابع کلاسیک یونان و روم ۵۳۹
امیلیانو جِی. بویس
۱.۱۴. مقدمه ۵۳۹
۲.۱۴. آزادی و صراحت بیان در یونان باستان و جمهوری روم ۵۴۳
۳.۱۴. تعقیب انگیزه‌های دینی در دوران باستان ۵۴۸
۴.۱۴. ساختار سخنورانه خصومت و نفرت ۵۵۹
۵.۱۴. حذف و نابود شود: بلاغت خشم به منزله توجیه خسارت دشمن ۵۶۴
۶.۱۴. مساله اعتقاد؟ دین و سیاست به‌عنوان انگیزه‌های نابودی در دوران باستان ۵۷۳
۷.۱۴. نتایج اولیه ۵۷۶

۱۵. نفرت‌پراکنی: دیدگاه مسیحی و تأملی در مورد میانمار ۵۷۹
مایکل مارت‌ـکرازبی
۱.۱۵. مقدمه ۵۷۹
۲.۱۵. زیربناهای الهیاتی گفتار: بینش‌هایی از مسیحیت ۵۸۰

۳.۱۵. زمینه‌سازی یادگیری از متون مقدس مسیحی: تأملاتی در مورد میانمار..... ۵۸۵

۱۶. تحریک به نفرت دینی: بررسی رویکردهای افراطیان در شریعت اسلامی..... ۵۸۹
عادل ماجد

۱.۱۶. مقدمه..... ۵۸۹
۲.۱۶. چالش‌های افراط‌گرایی و سخنان نفرت‌زا: دیدگاه‌های شریعتی عرب و اسلامی..... ۵۹۲
۱.۲.۱۶. چالش‌های افراط‌گرایی..... ۵۹۲
۲.۲.۱۶. چالش‌های سخنان نفرت‌زا..... ۶۰۹
۳.۲.۱۶. نتیجه‌گیری..... ۶۱۶

۱۷. مبانی هنجاری گسترده‌تر برای رهبران دینی برای پیشگیری از بیان نفرت‌زا..... ۶۱۹
گونار ام. اکلو-اسلی‌دال

۱.۱۷. مقدمه..... ۶۱۹
۲.۱۷. فهم بیان نفرت‌زای دینی..... ۶۲۲
۳.۱۷. جستجوی راه‌حل‌ها..... ۶۲۷
۴.۱۷. مبانی هنجاری گسترده تر..... ۶۳۰
۱.۴.۱۷. مبانی هنجاری داخلی علیه بیان نفرت‌زا..... ۶۳۰
۲.۴.۱۷. آموزه‌های اخلاقی جهان شمول مُلهَم از دین..... ۶۳۳
۳.۴.۱۷. آشکارگری کنودَ. اَ. لوگستراپَ از وجدان اخلاقی..... ۶۴۴
۴.۴.۱۷. رهبران دینی چطور می‌توانند از آموزه‌های کی‌یرکگور و لوگستراپ بهره ببرند؟..... ۶۵۱
۵.۱۷. تاب‌آوری، آزادی، تنوع و معرفت‌شناسی دینی..... ۶۵۳
۶.۱۷. گفت‌وگوی دینی و حقوق بشر..... ۶۵۸
۱.۶.۱۷. بیانیه دالایی لاما و دزموند توتو..... ۶۵۹
۲.۶.۱۷. گفت‌وگوی نهادینه، مثالی از نروژ..... ۶۶۰
۳.۶.۱۷. آزادی عقیده به منزله حقوق بشر..... ۶۶۱
۷.۱۷. دین و سیاست: هنجارهای احتیاطی..... ۶۶۴
۸.۱۷. نتیجه‌گیری..... ۶۶۵

بخش چهارم :انگیزه‌های مستتر در بیان‌های نفرت‌زا

۱۸. انگیزه‌های ارتکاب جرم تروریسم: عوامل شخصی، عوامل موقعیتی و تحریک نفرت‌انگیز..... ۶۶۹
آریئل مراری

۱.۱۸. مورد ۱: رفیق، داوطلب انجام یک حمله انتحاری..... ۶۷۰
۲.۱۸. مورد ۲: یک شهید همیشه آماده..... ۶۷۱
۳.۱۸. مورد ۳: انگیزه ایدئولوژیک و ویژگی‌های شخصیت جامعه ستیز..... ۶۷۳
۴.۱۸. تعامل میان حالت ذهنی شخص و آثار عوامل بیرونی..... ۶۷۴
۵.۱۸. حمایت از خشونت از ناحیه منابع قدرت..... ۶۷۷
۶.۱۸. مراجع دینی..... ۶۷۸
۷.۱۸. ستودن شهیدان در رسانه‌های غیرفلسطینی..... ۶۸۰
۸.۱۸. شخصیت‌های دانشگاهی..... ۶۸۳
۹.۱۸. صداهای دیگر..... ۶۸۵
۱۰.۱۸. سخن آخر: خانواده‌های بمب گذارهای انتحاری..... ۶۸۷

۱۹. نفرت‌پراکنی در بستر شبکه‌های اجتماعی: بررسی شواهدی مبتنی بر دیدگاه‌های بزه‌دیدگان و مرتکبان نفرت‌پراکنی ۶۸۹
لاورا دلاگیاکوما
۱.۱۹. مقدمه ۶۸۹
۲.۱۹. شواهد برگرفته از دیدگاه بزه‌دیدگان: تحلیل فصل مشترک ۶۹۰
۱.۲.۱۹. تماس با نفرت‌پراکنی اینترنتی ۶۹۲
۲.۲.۱۹. بزه‌دیدگی مستقیم در نفرت‌پراکنی اینترنتی ۶۹۳
۳.۲.۱۹. تأثیر مستقیم نفرت‌پراکنی بر افراد هدف ۶۹۴
۴.۲.۱۹. آثار غیرمستقیم نفرت‌پراکنی بر کاربران بسترهای اینترنتی ۶۹۵
۵.۲.۱۹. بحث و نتیجه‌گیری ۶۹۷
۳.۱۹. شواهد برگرفته از دیدگاه مرتکبان نفرت‌پراکنی: تحلیل‌های آماری ۷۰۰
۱.۳.۱۹. چارچوب نظری: اقتدارگرایی راست، گرایش به سلطه اجتماعی و مدل انگیزشی فرایند دوگانه ۷۰۰
۲.۳.۱۹. کاربرد مدل انگیزشی فرایند دوگانه در بررسی نفرت‌پراکنی ۷۰۴
۳.۳.۱۹. تحلیل کنونی ۷۰۶
۴.۳.۱۹. بحث و نتیجه‌گیری ۷۰۹
۴.۱۹. کاربرد نتایج برای رهبران و جوامع دینی ۷۱۴

۲۰. عصبیت و تبعیض استعماری دالّ بر بیان نفرت‌انگیز پسااستعماری ۷۱۹
ژاک پی. لیدر
۱.۲۰. نابرابری، نژادپرستی و عادی‌سازی بیگانه‌هراسی ۷۲۱
۲.۲۰. طبقه‌بندی: میراث زهرآگین دسته‌بندی‌های نژادی ۷۳۰
۳.۲۰. نام‌ها و دسته‌ها: جایی که استعمار و پسااستعمار هم‌پوشانی دارند ۷۳۷
۴.۲۰. نتیجه‌گیری ۷۴۳

۲۱. استثمار نفوذ اجتماعی: عاملیت انسانی نهادینه شده و انحراف دین ۷۴۵
سانگ تیانیینگ
۱.۲۱. انحراف دین درون جامعه محلی ۷۴۵
۲.۲۱. راهبردهایی جهت برانگیختن نفرت و خشونت میان‌گروهی ۷۴۷
۱.۲.۲۱. هویت گروهی جایگزین هویت شخصی ۷۴۷
۲.۲.۲۱. تسلط هویت یک گروه بر سایر هویت‌ها ۷۴۷
۳.۲.۲۱. انسانیّت‌زدایی از دیگران ۷۴۸
۴.۲.۲۱. حس حق‌مداری ۷۵۰
۳.۲۱. عاملیت انسانی نهادینه شده و قدرت تأثیر اجتماعی ۷۵۱
۴.۲۱. ساز و کار تأثیر اجتماعی ۷۵۴
۱.۴.۲۱. مرجع قدرت وضعیت را تعریف و تعالیم دینی را تفسیر می‌کند ۷۵۴
۲.۴.۲۱. گروه اثر سخنان نفرت پراکن را بزرگ‌نمایی می‌کند ۷۵۶
۳.۴.۲۱. حس تقلیل یافته عامل بودن و مسئول بودن نسبت به رفتار زیانبخش ۷۵۸
۵.۲۱. «جدل بین مقتضیات و استعلاء» ۷۵۸

۲۲. استفاده از مضامین دینی برای اسلامی‌کردن یهودی‌ستیزی اروپایی و ایجاد انگیزهٔ ابراز نفرت در میثاق حماس ۷۶۱
الیاهو استرن
۱.۲۲. مقدمه ۷۶۱
۲.۲۲. درباره نفوذ اندیشه‌های یهودی‌ستیز غربی از اروپا به جهان اسلام ۷۶۲
۳.۲۲. نثر محرک میثاق حماس ۷۶۶
۱.۳.۲۲. نقل‌قول‌هایی از قرآن در میثاق حماس ۷۶۷
۲.۳.۲۲. نقل‌قول‌هایی از حدیث در میثاق حماس ۷۶۸
۳.۳.۲۲. استفاده از جهاد به‌عنوان عنصر شعری پیشنهادی در میثاق حماس ۷۶۸
۴.۳.۲۲. پروتکل‌های پیشینیان صهیون ۷۷۰
۵.۳.۲۲. پروتکل‌های موجود در میثاق حماس ۷۷۱
۴.۲۲ . اسلامی‌کردن پروتکل‌ها در میثاق حماس ۷۷۴
۱.۴.۲۲. جهاد و تاریخ مقدس اسلامی در میثاق حماس ۷۷۴
۲.۴.۲۲. اسلامی‌کردن پروتکل‌ها در سه ماده برجسته میثاق ۷۸۱
۵.۲۲. ملاحظات پایانی درباره رسانه‌های معاصر ۷۸۶
ضمیمه اول: میثاق جنبش مقاومت اسلامی – حماس ترجمه انگلیسی توسط مناحیم میلسون، در مجموعه گزارش‌های ویژه MEMRI، شماره ۳۸۶۷، ۲۶ می ۲۰۱۱ ..... ۷۸۹

بخش پنجم: اقدامات پیش رو برای پیشگیری یا کاهش بیان نفرت‌زا در جوامع دینی
فصل ششم: اقدامات فراملی

۲۳. فعالیت‌های مرتبط و توصیه‌های سازمان‌های بین دولتی در مورد نقش کنشگران دینی برای کاهش سخنان نفرت‌زا، از جمله در زمینه‌ها یا جوامع خودشان ۸۱۳
کیشان مانوچا
۱.۲۳. مقدمه ۸۱۳
۲.۲۳. دلایلی که سازمان‌های بین‌دولتی عاملان دینی را در تلاش برای جلوگیری و مقابله با بیان نفرت‌زا مشارکت می‌دهند ۸۱۷
۳.۲۳. ابتکارات سازمان‌های بین‌دولتی برای مشارکت دادن عاملان دینی در مورد مسائل سخنان نفرت‌زا ۸۱۸
۱.۳.۲۳. شورای اروپا ۸۱۸
۲.۳.۲۳. اتحادیه اروپا ۸۲۰
۳.۳.۲۳. سازمان امنیت و همکاری اروپا (OSCE) ۸۲۲
۴.۳.۲۳. سازمان ملل متحد ۸۲۴
۴.۲۳. برخی تأملات در مورد ابتکارات سازمان‌های بین دولتی برای مشارکت دادن کنشگران دینی در مورد بیانات تنفرآمیز ۸۳۵
۱.۴.۲۳. مسائل محتوایی ۸۳۶
۲.۴.۲۳. مسائل فرآیندی ۸۴۱
۵.۲۳. ملاحظات پایانی ۸۴۵

۲۴. حقوق به‌مثابه ابزاری در برابر بیان نفرت‌زا در عرصه‌های دینی: برخی دیدگاه‌های نظری از دریچه تجربه اسرائیل ۸۴۷
گیلاد نوآم
۱.۲۴. مقدمه ۸۴۷
۲.۲۴. حقوق بین‌المللی بشر و تحریک به نژادپرستی ۸۴۹
۳.۲۴. قانونگذاری اسرائیل در مورد بیان نفرت‌انگیز ۸۵۰
۴.۲۴. تحریک به نژادپرستی در مقابل آزادی بیان: پیشینه نظری ۸۵۲
۵.۲۴. قانونگذاری اسرائیل پیرامون گفتار نفرت‌زا: آیا منطق نظریِ غالبی وجود دارد؟ ۸۵۵
۶.۲۴. آزادی دین در حقوق بین‌المللیِ بشر: چارچوب حقوقی ۸۵۶
۷.۲۴. آزادی دین در اسرائیل: یک پیشینه کلی ۸۵۷
۸.۲۴. آزادی دینی و بیان نفرت‌انگیز در حقوق اسرائیل ۸۵۸
۹.۲۴. نتیجه گیری ۸۶۳

۲۵. عناصری از فرمان محلی اوزاکا مرتبط با خود تنظیمی اجتماعی ۸۶۵
اُچی مگومی
۱.۲۵. مقدمه ۸۶۵
۲.۲۵. قوانین نفرت پراکنی در ژاپن ۸۶۶
۱.۲.۲۵. تبعیض علیه کره‌ای‌های زاینیچی ۸۶۶
۲.۲.۲۵. توسعه قوانین محلی و ملی ۸۶۸
۳.۲۵. فرمان اوزاکا و ویژگی‌های آن ۸۷۰
۱.۳.۲۵. هدف از فرمان اوزاکا ۸۷۰
۲.۳.۲۵. تعریف بیان نفرت‌زا در فرمان اوزاکا ۸۷۰
۴.۲۵. تأثیرات بر سیاست‌های خودتنظیمی در جوامع دینی یا ایدئولوژیک: مدل ژاپن ۸۷۲
۱.۴.۲۵. آزادی بیان و روش معرفی و شرمساری ۸۷۳
۲.۴.۲۵. سیستم قدرتمند خودمختاری محلی و همکاری با جامعه مدنی ۸۷۶
۳.۴.۲۵. تأثیرات فرمان اوزاکا ۸۷۹
۵.۲۵. نتیجه گیری ۸۸۱

۲۶. دیدگاهی غیر دولتی در مورد اثربخشی نسبی اقدامات چندجانبه و دوجانبه برای مبارزه با نفرت پراکنی: تحلیلی از ابزارهای به کار گرفته شده در پاسخ به نفرت پراکنی دینی در ایران ۸۸۳
بانی دوگال
۱.۲۶. مقدمه ۸۸۳
۲.۲۶. تعهد جامعه بین‌المللی به مبارزه با نفرت پراکنی و خشونت ۸۸۶
۱.۲.۲۶. چارچوب بین المللی حقوق بشر ۸۸۶
۲.۲.۲۶. تعهدات ایران تحت قوانین بین‌المللی ۸۸۹
۳.۲۶. پیشینه: وضعیت بهائیان در ایران ۸۹۰
۱.۳.۲۶. مرور تاریخی آزار و اذیت ۸۹۰
۲.۳.۲۶. استفاده از رسانه ها ۸۹۴
۳.۳.۲۶. مضامین اصلی جوسازی ضد بهائیت ۸۹۶
۴.۳.۲۶. ارتباط بین جوسازی و خشونت ۹۰۲
۴.۲۶. پاسخ‌ها به نفرت پراکنی و آزار و اذیت‌های مرتبط علیه بهائیان ۹۰۵

۱.۴.۲۶. واکنش‌های چند جانبه ۹۰۶
۲.۴.۲۶. واکنش‌های دوجانبه ۹۱۲
۵.۲۶. نتیجه گیری ۹۲۱

فصل هفتم: اقدامات داخلی قابل ارایه توسط رهبران دینی

۲۷. رهبران دینی مسؤول، چگونه باید به نفرت پراکنی در جامعه‌ی خود پاسخ دهند؟ ۹۲۷
محمد الوا بدر و رعنا مصطفی عیساوی
۱.۲۷. مقدمه ۹۲۷
۲.۲۷. شناسایی رهبران دینی در اسلام ۹۳۵
۳.۲۷. مروری بر آزادی بیان در اسلام و محدودیت‌های آن ۹۳۹
۱.۳.۲۷. درباره‌ی واژگان عربی آزادی بیان ۹۴۰
۲.۳.۲۷. به دنبال تعادل ۹۴۱
۳.۳.۲۷. دیدگاه حقوقی فراگیر ۹۴۲
۴.۳.۲۷. در معنای بدگویی («غیبة») و سخن چینی («نمیمة») ۹۴۳
۵.۳.۲۷. فتنه ۹۴۵
۶.۳.۲۷. تکفیر ۹۴۷
۷.۳.۲۷. حرمت اعلان تکفیر در قرآن ۹۴۹
۸.۳.۲۷. ممنوعیت اعلان تکفیر در سنت ۹۵۰
۴.۲۷. منابع و ابزارهای مبارزه با نفرت پراکنی در اسلام ۹۵۱
۱.۴.۲۷. حسبه ۹۵۱
۲.۴.۲۷. سوء استفاده از حسبه ۹۵۵
۳.۴.۲۷. نصیحت ۹۵۵
۴.۴.۲۷. مصلحت ۹۵۷
۵.۴.۲۷. ابزارهایی در قوانین اسلامی برای واکنش به نفرت پراکنی علیه مسلمانان ۹۵۸
۵.۲۷. تدابیر داخلی و تحریم‌های غیررسمی ۹۵۸
۱.۵.۲۷. اوقاف و خیرات ۹۵۹
۲.۵.۲۷. مساجد و نمازها ۹۶۰
۳.۵.۲۷. رسانه‌ها ۹۶۱
۴.۵.۲۷. تلاش‌های تقنینی ۹۶۲
۵.۵.۲۷. آموزش ۹۶۲
۶.۲۷. چالش‌های مربوط به اثربخشی تدابیراتخاذ شده از سوی رهبران دینی ۹۶۳
۷.۲۷. نتیجه گیری ۹۶۸

۲۸. دین به مثابه منبعی قانونی: رهبران دینی یا رهبران عقیدتی و مقابله با نفرت‌پراکنی ۹۷۱
نازیلا قانع
۱.۲۸. دین به مثابه «دلیل» و دین به مثابه «پاسخ» ۹۷۱
۲.۲۸. آموزش و حقوق بشر ۹۷۳
۳.۲۸. تحول ۹۷۵
۱.۳.۲۸. عاملان ۹۷۵
۲.۳.۲۸. منبع ۹۷۷
۴.۲۸. منبع آموزشی: جذابیت رهبران دینی برای جوامع دینی و اعتقادی ۹۸۰

۵.۲۸. طرح مسأله بر مبنای درک ما ۹۸۲
۱.۵.۲۸. پیوند بین رهبران دینی و آموزش ۹۸۲
۲.۵.۲۸. جوامع دینی یا اعتقادی ۹۸۳
۳.۵.۲۸. کدام رهبران دینی؟ ۹۸۴
۴.۵.۲۸. چشم‌اندازهای دینی ۹۸۶
۶.۲۸. نظریه تغییر ۹۸۶
۷.۲۸. خلاصه ۹۸۷

۲۹. نقش الازهر الشریف در مبارزه با افراط‌گرایی و بیان نفرت‌زا در پرتو اسناد بین‌المللی ۹۸۹
عادل ماجد
۱.۲۹. مقدمه ۹۸۹
۲.۲۹. مقابله با افراط‌گرایی و نفرت‌زایی در اسناد بین‌المللی ۹۹۲
۳.۲۹. نقش نهادها و رهبران دینی در اسناد بین‌المللی مرتبط ۹۹۵
۴.۲۹. تمرکز اسناد بین‌المللی بر مفهوم «روایت متقابل» ۹۹۷
۵.۲۹. نقش الازهر در مقابله با افراط‌گرایی و گفتار نفرت‌زا ۹۹۹
۱.۵.۲۹. بازخوردها راجع به عملکرد الازهر ۹۹۹
۲.۵.۲۹. بیشینه سازی نقش الازهر در مقابله با افراط‌گرایی و گفتار نفرت‌زا ۱۰۰۰
۳.۵.۲۹. نقش الازهر در اجرای «روایت متقابل» ۱۰۰۶
۴.۵.۲۹. اهمیت نقش الازهر در ترویج فرهنگ تسامح ۱۰۱۱
۶.۲۹. نتیجه‌گیری ۱۰۱۴
۱.۶.۲۹. توصیه‌ها ۱۰۱۶

۳۰. ظرفیت رسانه‌های اجتماعی برای کمک به کنشگران دینی فعال در زمینه پیشگیری
یا کاهش بیان نفرت‌زا ۱۰۱۹
پیتر جی استرن
۱.۳۰. مقدمه ۱۰۱۹
۲.۳۰. کمک به رهبران دینی در زمینه پیشگیری یا کاهش بیان نفرت‌زا ۱۰۲۱
۱.۲.۳۰. حذف بیان نفرت‌زا در فیسبوک ۱۰۲۱
۳.۲.۳۰. تشویق گفت‌وگوی بین ادیان ۱۰۲۵
۳.۳۰. نتیجه گیری ۱۰۲۷

۳۱. ایجاد حساسیت در ترجمه و واژه‌شناسی رهبران دینی مسلمان الازهر در مبارزه با سخنان نفرت‌آمیز ۱۰۲۹
فتحی م.ع. احمد
۱.۳۱. مقدمه ۱۰۲۹
۲.۳۱. تعاریف ۱۰۳۱
۳.۳۱. همکاری با رهبران دینی برای مقابله با سخنان نفرت‌آمیز ۱۰۳۲
۴.۳۱. مطالعه‌ی موردی ۱۰۳۴
۱.۴.۳۱. ترجیح تالیف به ترجمه ۱۰۳۴
۲.۴.۳۱. ترجیح شکل‌های زبانی ایجابی به شکل‌های زبانی منفی ۱۰۳۵
۳.۴.۳۱. موجز نوشتن و سخن گفتن ۱۰۳۵
۴.۴.۳۱. استفاده از اسامی به‌چالش‌کشنده‌ی سازمان‌های افراط‌گرا به جای اسامی
خودخوانده‌ی آن‌ها ۱۰۳۵

۵.۴.۳۱. اجتناب از به‌گویی در نقل کردن سخن نفرت‌آمیز و واکنش نشان دادن به آن ۱۰۳۶
۶.۴.۳۱. استفاده از واژگان مورد اتفاق بین‌المللی و زبان از نظر جنسیتی خنثی برای یک پاسخ هماهنگ جهانی ۱۰۳۷
۷.۴.۳۱. استفاده از زبان محتاط در صورت اقتضا ۱۰۳۹
۸.۴.۳۱. استفاده از زبان مبتنی بر دلیل به جای زبان خطابی ۱۰۳۹
۹.۴.۳۱. نشان دادن و تصحیح ترجمه‌های اشتباه واژگان قرآن و شریعت ۱۰۴۰
۱۰.۴.۳۱. همکاری با سکوهای رسانه‌های اجتماعی و ارائه‌ی آموزش به آن‌ها ۱۰۴۴
۵.۳۱. درس‌آموخته‌ها ۱۰۴۶

گروه انتشارات الکترونیکی دانشگاهی تورکل اوپسال ۱۰۴۹
سایر آثار منتشره از سری کتابهای ناشر ۱۰۵۳

بخش اول:
تعادل ظریف ارزشها

۱

در باب مساله‌ی بیانِ نفرت‌زا به‌نامِ دین

مورتن برگسمو*

۱.۱. دین همچون افیون توده‌ها و نه فقط عده‌ای

در سال ۱۸۴۳، کارل مارکس نوشت که دین «افیون مردم است»[۱]؛ تعبیری که از دهه‌ی ۱۹۳۰ با گسترش مارکسیسم وسیعاً شناخته شد.[۲] او بر این باور بود که کارکردهای عملی دین در جامعه[۳] شبیه کارکرد افیون در بیمار است؛ رنج را کاهش می‌دهد و توهمات خوشایندی ایجاد می‌کند که می‌توانند امیدبخش باشند. سه سال پیشتر، هاینریش هاینه همین ایده را شاعرانه‌تر بیان کرده بود: «خوشا دینی که در جام تلخ گونه‌های رنج‌دیده‌ی بشر، قطره‌های شیرین و خلسه‌آور افیونی روحانی، قطره‌هایی از عشق، امید و ایمان می‌ریزد».[۴] این استعاره‌ای گویا و مصور است، از مدت‌ها پیش از آنکه «واگیر یاس‌آور شبه‌افیونی ایالات متحده» به طرز بسیار اسف باری به افیون توده‌ها تبدیدل شود.[۵] انتقادِ اجتماعیِ مارکس مبنی بر اینکه که دین می‌تواند ارزش‌هایی را

---

* **مورتن برگسمو** مدیر مرکز تحقیقات و سیاستگذاری حقوقِ بین‌الملل (CILRAP) است. برای دیدنِ زندگی‌نامه‌ی وی،بنگرید به:

https://www.cilrap.org/bergsmo.

همچنین، بنگرید به فیلم:

Morten Bergsmo, "Statements During the Florence Conference on Religion, Hateful Expression and Violence", CILRAP Film, Florence, 8–9 April 2022 (https://www.cilrap.org/cilrap-film/220408-09-bergsmo/).

مولف قدردان نظرات سانگ تیانینگ، نورا هلن برگسمو، و روهیت گوپت است. این فصل توسط مریم حاجی عرب ترجمه شده اَست. دیدَگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده اَست و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

۱ این عبارت در درآمدی که بر کتاب نقد فلسفه‌ی حق هگل که پس از مرگ مارکس در ۱۸۲۰ (در انتقاد از عناصر فلسفه‌ی حق هگل) منتشر شد، آمده است. واژگان اصلی آلمانی عبارتند از « Die Religion [...] ist das Opium des Volkes» که در این بافت آمده‌اند: «رنج دینی، در آن واحد، بیانگر رنج واقعی و اعتراضی به رنج واقعی است. دین، آه ممووجد ستم دیده، و قلب دنیایی سنگدل، و روح شرایطی بی‌روح اَست. دین افیون مردم استَ»، بنگرید به:
Karl Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, 1844, edited by Joseph O'Malley, Annette Jolin, translated by Joseph O'Malley, Cambridge University Press, 1970, Introduction.
مارکس چند جمله پیشتر چنین می‌نویسد: «دین، به‌راستی، خودآگاهی و عزت‌نفسِ آدمی است که یا هنوز به خویشتن راه نیافته، یا دوباره خود را گم کرده است.»

۲ این جمله در مجله‌ای با تیراژ محدود در سال ۱۸۴۴ درج شد، اما در دهه‌ی ۱۸۰۰ مخاطب زیادی نیافت.

۳ او نوشت که دین «شور و اشتیاق» جهان، « تأیید و مشروعیتِ اخلاقیِ آن، متمم با وقار و مقدس آن، و اساس کلی تسلی و توجیهِ آن» است.

4 Heinrich Heine, *Ludwig Börne – A Memorial*, 1840, Camden House, 2006, p. 95.

۵ این اصطلاح در وب‌سایت وزارت بهداشت و خدمات انسانی ایالات متحده استفاده می‌شود، و اشاره می‌کند که ۱۰.۱ میلیون آمریکایی در سال ۲۰۱۹ مواد افیونی تجویزی را بطور نادرست مورداستفاده قرار داده‌اند. این وزارت در سال ۲۰۱۷ بحران بهداشت عمومی را اعلام کرد (hhs.gov site, 19 May 2022). ضمن اینکه مصرف مواد افیونی در جمهوری اسلامی ایران، یک به‌اصطلاح حکومتِ دینی، هم بسیار زیاد است: «سومین مطالعه‌ی ملی ارزیابیِ سریع

پرورش دهد که روابط قدرت را در جامعه تثبیت می کنند، همچنان معتبر است.[۶] بیان نفرت‌زا به‌نام دین – موضوع این مجلد چندرشته‌ای – همچنین می‌تواند مورد استفاده‌ی ابزاری کنشگرانی قرار گیرد که علایق اصلی‌شان اعمال یا جستجوی قدرت اجتماعی یا اقتصادی است.

توصیف مارکس از دین تنها از این تشبیه و تصویر سازی درخشان هاینه‌ی شاعر الهام نگرفته بود. انتقادات – و انتظارات– افراطی‌تری نسبت به دین در اوایل دهه‌ی ۱۸۴۰ در میان آلمانی‌ها برانگیخته شده بود. لودویگ آرتور فوئرباخ، هگلی جوان برجسته،[۷] در کتاب ۱۸۴۱ خود، «جوهر مسیحیت»، چنین اظهار داشت که «ایمان به خدا تنها ایمان به طبیعت انتزاعی بشر» یا «ایمان بشر به ابدیت و حقیقت ذات خویش» است.[۸] او نوشت که ذات مقدس همان «ذات انسانیِ ذهنی» است در «آزادی مطلق و بی‌حد و حصر خود».[۹] کتاب او بیش از ۱۵ عقیده در

سوءمصرف مواد و وابستگی به مواد در ایران، تعداد مصرف‌کنندگان تریاک و سایر مواد افیونی را حدود ۱٫۱۰۰٫۰۰۰ تا ۱٫۲۰۰٫۰۰۰ نفر تخمین زده است» (دو مطالعه‌ی دیگر اعداد بسیار بیشتری را نشان می‌دادند)، برای اطلاع بیشتر، بنگرید به:

Ahmad Ali Noorbala *et al.*, "Evaluation of Drug and Alcohol Abuse in People Aged 15 Years and Older in Iran", in *Iranian Journal of Public Health*, 2020, vol. 49, no. 10, pp. 1940–1946.

۶ افشای قدرت پنهان به عنوان پژوهشی مجزا در سایر پروژه‌های این مرکز (CILRAP) دنبال می‌شود. بنگرید به:

Morten Bergsmo, Mark Klamberg, Kjersti Lohne and Christopher B. Mahoney (eds.), *Power in International Criminal Justice*, Torkel Opsahl Academic EPublisher, Brussels, 2020, 884 pp. (https://www.toaep.org/ps-pdf/28-power).

۷ فوئرباخ، «شاید شناخته‌شده‌ترین فیلسوف هگلیِ چپ»، به‌دلیل تأثیر کتابش بر سکولاریسم از اواسط دهه‌ی ۱۸۰۰ در اینجا متمایز شده است: «انتقاد او از دینَ، جوهرَ مسیحیت (۱۸۴۱)، کمابیش فوراً وی را به چهره‌ای صاحب‌نام بدل کرد. این کتاب به کانون بحثَ و جدل در میان مردم کنجکاو و آگاه از نظر دینی آلمان تبدیل شد.» بنگرید به:

Howard Williams, "Ludwig Feuerbach's Critique of Religion and the End of Moral Philosophy", in Douglas Moggach (ed.), *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, 2006, p. 50.

ویلیامز اذعان دارد که فوئرباخ «فلسفه‌ی دین خود را در دهه‌ی ۱۸۴۰ طوری بیان می‌کند که گویی نخستین فلسفه‌ای است که این قسم محدودیت‌های انسان‌شناختی، اجتماعی، و اخلاقیِ ظاهری دین مسیحیت را جدی گرفته است. [...] وی با درک تاثیر و نفوذ کانت و هگل بر آثارش، خود را فردی می‌داند که کلیسای مستقر و کشیش‌های مختلفش را، به‌تنهایی و استثنائاً، به تحدی می‌خواند (ص.۱۵). کاوش پیشینه‌ی هگلی اندیشه‌ی فوئرباخ از محدوده‌ی این فصل خارج است. برای خوانشی همدلانه، بنگرید به:

The discussion in Hans Küng, *Does God Exist?*, translated by Edward Quinn, Doubleday & Company, New York, 1980, pp. 129–216.

کونگ تصدیق می‌کند که «هگل بدون‌شک در میان فیلسوفان آلمانی که به دشوارنویسی شهره‌اند، از همه دشوارنویس‌تر است» (ص.۱۲۹). همانطور که CILRAP به کار خود در زمینه‌ی دین و حقوق بین‌الملل ادامه می‌دهد، امیدواریم دوباره این موضوع جالب را بررسی کنیم.

8 Ludwig Andreas von Feuerbach (1804–1872), *The Essence of Christianity*, 1841 (2nd ed., 1843), translated by George Eliot, Dover Publications, Mineola, 2008, p. 152.

«انسان باید تصوری معین از خدا داشته باشد و چون انسان است نمی‌تواند چیزی جز تصوری انسانی از او برسازد» (ص.۱۳)؛ «دین رؤیای ذهن انسان است» (ص. xii)؛ «من مسیح دینی را قبول دارم، اما نشان می‌دهم که این موجود مافوق بشر چیزی جز محصول و بازتاب ذهن ماوراء طبیعیِ انسان نیست» (ص. (xiv؛ «پسر بر قلب جنگ می‌زند، زیرا پدر حقیقی پسر الهی، قلب انسان است. و خود پسر چیزی جز قلب الهی نیست، یعنی قلب انسان به‌عنوان موجودی الهی در برابر خود تعین می‌یابد» (صص.۵۹-۵۸).

9 *Ibid.*, (p. 152).

در جای دیگری از این کتاب آمده: «غایت هر شیء چیزی نیست جز سرشت همان شیء بطور عینی» (ص.۱۰) «صفات خدا چیزی نیست جز صفات ذاتیِ خودِ انسان» (ص.۱۶). خدا چیزی نیست جز انسان، یا، بهتر بگوییم، سرشتِ

الهیات مسیحی (همانقدر که از آن‌ها شناخت داشت)[۱۰] را، تجزیه و تحلیلِ انتقادی می‌کند، زیرا مشکلِ[۱۱] از نظر وی همین «اوهام الاهیاتی»[۱۲] یا «شبکه‌ای از تناقض‌ها و هذیان‌هاست که الهیات نامش می‌نهند».[۱۳] «ایمان» که عقاید جزمی را را تقویت می‌کند،[۱۴] با همین تکینگی مورد انتقاد قرار می‌گیرد – بر خلاف «عشق»،[۱۵] «احدیت»[۱۶] و «دعا/نماز»[۱۷] که فوئرباخ به آن‌ها با پرخاش

انسانی خالص، رهای‌یافته از محدودیت‌های فرد انسانی، و تعین‌یافته – یعنی موجودی متمایز، مورد توجه و احترام به‌عنوانِ دیگری. پس تمام صفات ذات الهی، صفات ذات انسانی اند» (ص.۱۲)؛ «خداوند، به‌عنوان موجودی متافیزیکی، آگاهی‌ای است که فی‌نفسه راضی است، یا بهتر بگوییم، برعکس، آگاهی‌ای که فی‌نفسه راضی است و خود را مطلق می‌پندارد، خدا به‌مثابه موجودی متافیزیکی است» (ص.۳۲).

۱۰ فوئرباخ بخش اول کتاب خود («جوهر حقیقی و یا منشاء انسانی دین») را که کلاً بر نقد جزم‌ها مبتنی است، با این نتیجه به پایان می‌رساند: «ما ماهیت فرادنیوی، ماوراءالطبیعی و ماوراء بشری خداوند را به عناصر ذاتی انسان، به‌عنوان عناصر اساسی آن، فروکاسته‌ایم. روند تحلیل، ما را دوباره به موضع اولیه باز گردانده است. آغاز، میانه، و پایان دین، انسان است» (*همان*. ص ۱۵۲). هانس کونگ نوشت که «نقد الحادی فوئرباخ به دین، تهدیدی بی‌سابقه برای هر نوع باوری به خدا و در نتیجه به ریشه‌های کل الهیات مسیحی به شمار می‌رفت، تهدیدی که حتی امروزه هم از آن کاسته نشده است»؛ و برای «اولین بار در تاریخ بشریت، ما با الحادی کاملاً سنجیده، مطلقاً معین، بی‌قید و شرط بیان‌شده، و (این نیز مهم است) برنامه‌ریزی‌شده روبروییم که تا انتها حفظ شده است.» در:

Küng, 1980, pp. 210, 211,

بنگرید به پاورقی ۷.

۱۱ «راز الهیات انسان‌شناسی است»(*همان*. ص.۲۲۱)؛ «وقتی این تصویر فرافکنی‌شده از ذات انسان، موضوع تأمل و الهیات می‌شود، به معدن پایان‌ناپذیری از دروغ‌ها، توهمات، تضادها و سفسطه‌ها بدل می گردد» (ص.۱۷۶).

12 *Ibid.*, p. xi.

13 *Ibid.*, p. ix.

۱۴ «این همچون تاریخ دولت‌ها، در تاریخ جزم و گمانه‌زنی است. کاربردها، قوانین و نهادهایی به قدمت جهان، تا مدت‌ها پس از استحاله‌ی معنای واقعی خود، به حیات‌شان ادامه می‌دهند» (*همان*. ص. ۹۸).

۱۵ برای مثال، بنگرید به *همان*. ص.۲۱۱ : «ایمان نقطه‌ی مقابل عشق است». «ایمان لزوماً به نفرت تبدیل می‌شود، نفرت به آزار و شکنجه، جایی که قدرت ایمان با هیچ تناقضی مواجه نمی‌شود، جایی که قدرت ایمان با هیچ تضادی روبرو نمی‌شود، جایی که خود را با نیرویی بیگانه با ایمان، نیروی عشق، انسانیت، و احساس عدالت در تضاد و تخالف نمی‌بیند» (ص.۲۱۳)؛ «عشقی که با ایمان محدود می‌شود، عشقی نادرست است. عشق، قانونی جز خودش نمی‌شناسد؛ عشق به خودی خود الهی است؛ عشق نیازی به تأیید ایمان ندارد؛ عشق اساس خود است» (ص.۲۱۷ ، پاورقی حذف شده است). اما درک او از عشق با دیدگاه انسان‌محور او همسازی دارد: «خدا عشق است: یعنی، احساس خدای بشر است، نه، خدا مطلقاً، بلکه وجود مطلق. خداوند ذاتِ احساس انسان است، احساس نامحدود، خالص، و عینی‌شده‌ی وی» (ص. ۱۰۱).

۱۶ فوئرباخ به «وحدت گونه‌ها» و «انسان» اشاره می‌کند، برای مثال ببینید: «عشق قانون جهانی آگاهی و طبیعت است؛ – عشق چیزی نیست جز تحقق وحدت گونه‌ها به‌واسطه‌ی احساسات اخلاقی» (*همان*. ص.۲۱۸) و: «عشق فقط می‌تواند بر وحدت گونه‌ها، وحدت آگاهی استوار شود —یعنی بر ذاتِ انسان» (ص.۲۱۹).

۱۷ تمرین‌های معنوی – که نماز/دعا در میان آنها برجسته‌تر است – زاویه‌ی دید مهمی است که از طریق آن می‌توانیم نحوه‌ی عملکرد دین را درک کنیم. هنگامی که فوئرباخ درباره‌ی دعا صحبت می‌کند، چنین به نظر می‌رسد که «ستیزه‌اش» را متوقف می‌کند (که متهورانه پیشروی‌ها را [...] می‌پذیرد» (*همان*. ص.x): «جوهر نهایی دین با ساده‌ترین عمل دینی — یعنی دعا [...]– آشکار می‌شود. [...] دعایی آبستن غم و اندوه، دعایی [برآمده از] عشقی تسلی‌ناپذیر، دعایی بیانگر قدرت قلب؛ قدرتی که انسان را به خضوع وا می‌دارد، دعایی که با ناامیدی آغاز و به شور و شرف ختم می‌شود» (ص.۱۰۲). او می‌نویسد این گفته‌ی سباستین فرانک فون وورد (۱۴۹۹–۱۵۴۳) که «خدا آهی وصف‌ناپذیر است که در اعماق قلب نهفته»، قابل‌توجه‌ترین، عمیق‌ترین و واقعی‌ترین وصف عرفان مسیحی است (ص.۱۰۲). اما به نظر می‌رسد فوئرباخ تحلیلش را به «دعای مبتنی بر نیاز» فرو می‌کاهد – «در این صورت، دعا غیر از آرزویی قلبی که با اطمینان به تحقق بیان می‌شود، چه چیز دیگریست؟» و «انسان در دعا، از آنچه برش سنگینی می‌کند، بی‌پرده سخن می‌گوید» — در حالی که کاملاً به صرف وابستگی فرو نمی‌کاهدش («این نگاهی به‌غایت سطحی به مقوله‌ی دعاست که بیانگر احساس وابستگی بدانیمش.») (صص.۱۰۳-۱۰۲).

کمتری اشاره می‌کند. اظهارات روشنگر فوئرباخ در مورد تأمل و اندیشه ورزی، تمرکز افکار و دعا، به کتابش تعادل می‌بخشد،[18] در عین حالی که ما را با سوالاتی درباره‌ی بحث و جدلهای فکری‌اش رها می‌کند.[19]

فوئرباخ که مدعی است هم اثرش «در نهایت وضوح، سادگی و قطعیت» به رشته تحریر درآمده و هم «فقط یک محقق از عهده‌ی دریافت و درک کاملش بر می‌آید»[20]، بااطمینان می‌نویسد ایده‌های اساسی‌اش «روزی به میراث مشترک بشریت بدل خواهند شد.»[21] در واقع نیز، تک‌نگاری او طی ۱۸۰ سال گذشته تأثیر قابل‌توجهی داشته؛ از جمله بر مارکس، داروین، فروید، انگلس و همچنین جنبش‌ها و زمینه‌های مطالعاتی که از ایشان وام و الهام ستانده‌اند.[22] به نظر انگلس: «برای هر نوع درکی از همه‌ی این‌ها، شخص باید خودش تأثیر رهایی‌بخش کتاب را تجربه کرده باشد. شور و شوقی جهانی بود. مدتی ما همگی فوئرباخی شده بودیم.»[23]

---

[18] فوئرباخ می‌نویسد: «تفکر و پرستش اساساً از هم متمایز نیستند. آنچه به آن می‌اندیشم، در برابرش خاضع‌ام، برایش شریف‌ترین دارایی خویش، قلبم، هوشم را به‌عنوان پیشکش وقف می‌کنم» (*همان*. ص.۹۷). و تمرکز «بیش از یک وضعیت است. دعا، خود، تمرکز است- همان کنار گذاشتن همه‌ی افکار بازدارنده، همه‌ی تأثیرات مزاحم از بیرون، و خلوت گزیدن در درون خویش، برای اینکه فقط با وجود خود ارتباط برقرار کند» (ص.۱۰۳).

[19] فوئرباخ شروع به ستاندن جنبه‌هایی از فرآیند دعا می‌کند، اما به سرعت چارچوب نیاز-محور را به شکل دیگری باز می‌گرداند: «چنین *گفته شده که* فقط یک دعای متوکلانه، باز، صمیمانه و پرشور *کمک می‌کند*» و سپس با تکرار اینکه «*این کمک در خود دعا نهفته*» بر موضع خود اصرار می‌کند (*همان*. *برجسته ها اضافه شده اند*). در مورد دعایی که وضوح یا تمرکز ذهن را بیشتر می‌کند، چطور؟ یا وارستگی و رهایی از دلبستگی را؟ و دعایی که ارزش‌ها یا فضایلی که پذیرفته و با آنها یکی شده‌ایم، را نیرومند می‌کند؟ یا دعایی که عزم و ثبات قدم (به جای طلب و تمنا) ایجاد می‌کند؟ یا دعایی که ابعادی از رفتار ارتباطی‌مان — مانند بخشیدن خود — را برای حرکت رو به جلو یردازش می‌کند؟ دل‌مشغولی به آنچه به آن دعا می‌کنید — بنابر فوئرباخ، همراه با ستیزه با تعصبات درهم‌تنیده با آثار خارجی — ممکن است درک کامل‌تر از فرآیندهای واقعی دعا در زندگی مردمان سراسر جهان (و نه تنها در قسمت خاصی از یک فرقه‌ی تحت نظارت سختگیرانه- برای فوئرباخ، مسیحیت) را تضعیف کند؛ از جمله عملکرد حیاتی آن به‌عنوان خودتنظیم‌گری ایجابی را. اگر تصدیق او که در «دعا انسان به قدرت مطلق خیر روی می‌آورد» فوراً با این هشدار نیش‌دار گره بخورد «که منظور صرفاً این است که انسان در دعا قلب «خود» را می‌ستاید، و احساسات «خود» را مطلق می‌انگارد»، توان «خیر» حقیقتاً تضعیف می‌شود (ص.۱۰۵). به نظر می‌رسد با توجه به مشاهدات قبلی فوئرباخ مبنی بر اینکه «قدرت مطلق خیر، به‌خاطر رستگاری انسان، غیرممکن‌ها را ممکن می‌سازد»، چنین تقلیلی عمدی باشد.(ص.۱۰۴) همچنین، چگونه «احساسات» واقعاً تجربه‌شده می‌توانند به‌نحوی حقیر باشند؟ آیا بیشتر آدمیان حصه‌ی چشمگیری از زندگی خود را «در» یا «با» این یا آن احساس صرف نمی‌کنند؟ ستیزه‌ی فوئرباخ با تعصبات مسیحی، خود، متعصبانه می‌شود.

[20] او به «توده‌ی نادان و فاقد قدرت تفکیک» اشاره می‌کند (*همان*. ص. xii)، در حالی که به نشانه‌ی تایید از «فیلسوف، مرد علم، متفکر عینی آزاد بطور کلی» نام می‌برد (ص.۱۱۵).

[21] *Ibid.*, Preface to the Second Edition, p. xv.

[22] هانس کونگ به سال ۱۹۷۸ چنین اظهار داشت: «در واقع، این تنها با فوئرباخ و مارکس و بعدها —در کنف حمایت دانشمندان طبیعی ملحد - با نیچه و فروید بود که الحاد به جهان‌بینی‌ای بدل گشت که مبادی اعتقاد به خداوند وَ مسیحیت رَا تهدیدَ می‌کرد؛ جهان‌بینی‌ای که به تمامی طبقات اجتماعی نفوذ کرد و در نهایت بهَ ابعاد جهانی فراتر از مرزهای اروپا دست یافت. بنابراین، درک انسان مدرن از خودَ تا حد قابل‌توجهی به صورت الحادی تَعیین شد. نه تنها جنبش‌های گسترده‌ی سیاسی سوسیالیسمَ ملی در آلمان و کمونیسم در اتحاد جماهیر شوروی، بلکه اروپای شرقی و چین بر الحاد ابتنا یافتند» (۱۹۸۰ -اصل آلمانی در سال ۱۹۷۸- ص ۱۸۹، رک پاورقی ۷). وی همچنین خاطرنشان کرد که «به دشواری تأکید بر این واقعیت ضروری است که فوئرباخ به هیچ وجه منسوخَ نیست» (ص.۲۰۴).

[23] Friedrich Engels (1820–1895), “Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie”, 1888, in Marx-Engels-Werke, vol. 21, Berlin, 1962, p. 272.

چهار دهه پس از پافشاری فوئرباخ بر اینکه ایمان به خدا، ایمان به ذات انسانی است و مارکس دین را با بیماری مرتبط کرد، فردریش دبلیو. نیچه با اتخاذ استعاره‌ی مرگ یک گام پیشتر رفت. شخصیت مرد دیوانه در آثارنیچه می‌گوید «خدا مرده! خدا مرده باقی می‌ماند! و ما او را کشته‌ایم!»؛[۲۴] او به مانند همان شخصیت مجنون نظامی در تقریبا هفت قرن پیش[۲۵]، در جست و جویی فراتر از عرف های اجتماعی است. او با نگاهی ژرف و نافذ به اطرافیانش، پرسش هایی را مطرح می نماید که هنوز هم احتمالا در حال کسب اهمیت بیشترباشند: «چگونه توانستیم دریا را سربکشیم؟ چه کسی به ما اسفنج داد تا کل افق را پاک کنیم؟ وقتی این زمین را از بند خورشیدش رها کردیم، ما چه کردیم؟ اکنون به کجا می رود؟ ما به کجا می رویم؟ آیا از همه‌ی خورشید ها دور نشده ایم؟ آیا پیوسته در حال سقوط نیستیم؟»[۲۶] این سخنان نیچه ذهن های آزاداندیش را به وجد می آورد، به همان نحوی که گزاره‌ی او مبنی بر اینکه «خدا مرده است»، هنوز به کرات در گفتار ها در سراسر جهان طنین دارد.

استعاره‌های مورداستفاده‌ی هاینه، مارکس و نیچه رواج یافته‌اند، اما وقتی پای نفرت پراکنی آکنده از خشم به‌نام دین به میان می‌آید، ممکن است چندان مناسب به نظر نرسند، به‌ویژه زمانی که اظهارات نفرت‌زا موجبات خشونت ورزی یا درگیری مسلحانه را رقم می‌زنند که موضوع محوری این منتخب می باشد. برخلاف فرمان برداری و انقیادی افیون گونه، این نوع سخنان تهاجمی و خصومت‌انگیز این سوال را پیش می کشند که آیا شاهد ناقوس مرگ فرقه‌هایی هستیم که خود را از چیرگی بر سوءاستفاده به نامشان ناتوان می‌یابند. این مسئله به چنان دغدغه‌ای در سراسر جهان بدل گشته که فصل شیوا و تامل‌برانگیز دیوید جی. لوبان (که بلافاصله پس از این فصل مقدماتی قرار دارد)، «دینِ تشنه به خون؟ پژوهشی پیرامونِ منابع دینیِ سخنانِ نفرت‌انگیز و خشونت‌زا» نامیده شده است.

از منظر شهری مانند فلورانس – جایی که کنفرانس پروژه‌ی این جلد در آن برگزار شد[۲۷] و از جایی که من این فصل را هم اکنون می‌نویسم– گلِ سرخ خار دار می‌تواند استعاره‌ی

[24] Friedrich W. Nietzsche, *The Gay Science*, 1882, translated by Josefine Nauckhoff, Cambridge University Press, 2001, p. 120.

نقل‌قول چنین ادامه می‌یابد: «چگونه می‌توانیم خود را تسلی دهیم، قاتلان همه‌ی قاتلان! مقدس‌ترین و قدرتمندترین چیزی که جهان تا به حال داشته تا حد مرگ، زیر چاقوهای ما خون دادَه است: چه کسی این خون را از دستانمان خواهد زدود؟ با چه آبی می‌توانستیم خَود را تطهیر کنیم؟».

[25] Nizámí Ganjaví, *The Story of Layla and Majnun*, 1188, translated by Dr. Rudolf Gelpke, Omega Publications, New York, 1997.

نظامی، فعال در ایران قرن دوازدهم، عموماً یکی از بزرگترین شاعرانِ فارسی‌سرا تلقی می‌شود. برای بحث در مورد «مجنون» نظامی و اقتبَاس های بعدی آن، رک به:

Michael W. Dols, *Majnún: The Madman in Medieval Islamic Society*, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 320–339.

[26] Nietzsche, 2001,

بنگرید به پاورقی ۲۴.

[۲۷] کنفرانس «دین، بیان نفرت‌زا و خشونت» در تاریخ ۸ تا ۹ آوریل ۲۰۲۲ در فلورانس برگزار شد. یادداشت مفهومی، برنامه، فیلم‌ها و پادکستِ ارائه‌های کنفرانس، انتشارات مربوطه و سایر اطلاعات را می‌توان آزادانه در آدرس ذیل دید:

ملایمتری برای دین باشد. زمانی که انسان در احاطه‌ی هنر و معماری فلورانس قرار دارد، دشوار نیست که از زیبایی دین، همچون گلبرگ‌های گل سرخ، لذت ببرد. حقیقتاً به نظر می‌رسد که زمانی که فوئرباخ ادعا می‌کند که مسیحیان نمی‌توانند « به‌عنوان ثمرات مسیحیت [...] خود را به انواع هنر بیارایند» یا «خزائن و ثروت‌ها، هنرها و علوم این جهانی را بخشی از مسیحیت تلقی کنند»، نقش دین در تبلور هنرهای تجسمی فلورانس در قرون چهاردهم، پانزدهم و شانزدهم را نادیده گرفته. [مسیحیان دَوران قدیم‌تر] در تمام این موارد، برتری را به بت پرستان دوران باستان، یونانی و رومی واگذار کردند، گویی رنسانس ایتالیا اتفاق نیفتاده بوده باشد.[۲۸] گذشته از این، توجه به خارهای دین در قالب اظهارات نفرت‌زا (خواه کلمات باشند یا رفتار نمادین برای مشروعیت بخشی) توسط کنشگران دینی یا به‌نام دین بیش از حد آسان است، به ویژه در مواردی که چنین عباراتی در نوع خشونتی که مثلاً در یوگسلاوی سابق یا میانمار دیده‌ایم، نقش داشته‌اند. این همان خاری است که در پهلوی نظم عمومی و یا امنیت یا صلح در چندین کشور از طریق بیان نفرت‌زایی مبتنی بر دین یا مرتبط با آن فرو رفته و در کتاب حاضر توجه‌مان را معطوفِ آن می‌داریم.

۲.۱. «رستاخیزِ» دین به عنوانِ یک حقِ بین‌المللیِ بشری

شصت و شش سال پس از اینکه مرد دیوانه‌ی نیچه مرگ خدا را اعلام کرد، کشورهای جهان، به جای به خاک سپردن محترمانه‌ی خدا، نوعی سپر هنجاری برافراشتند[۲۹] با اعلام اینکه «هر کس حق آزادی [...] دین» – از جمله «آزادی برای تغییر دین یا عقیده‌ی خود، و آزادی اظهار دین یا عقیده‌ی خویش به تعلیم، عمل، پرستش، و انجام فَرائض، چه به‌صورت فردی و چه در اجتماع با دیگران و به‌صورت عمومی یا خصوصی»– را دارد. ماده‌ی ۱۸ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) آزادی دین را به‌عنوان یک ارزش مرکزی نظم حقوقی بین‌المللی پساجنگ جهانی دوم به رسمیت شناخت. این حق در ماده‌ی ۱۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی ۱۹۶۶ تثبیت شد.[۳۰] در واقع، «آزادی هر شخص برای پرستش خداوند به شیوه‌ی خود – در همه جای دنیا» یکی از چهار آزادی بود که رئیس جمهور روزولت در ۱۹۴۱، نظم پساجنگ جهانی دوم را به آن متعهد ساخت.[۳۱] یک قرن پس از آنکه فوئرباخ کوشید انسان را معیار و میزانِ تمام هنجارها

https://www.cilrap.org/events/220408-09-florence/.

28 Feuerbach, 2008, p. 237,

بنگرید به پاورقی ۸.

29 Universal Declaration of Human Rights, 10 December 1948 (https://www.legal-tools.org/doc/de5d83/).

۳۰ بند ۱ آن برای سهولت در اینجا دوباره بیان شده است: «هر کَس حق آزادی اندیشه، وجدان و دین دارد. این حق شامل آزادی داشتن یا پذیرش دین یا عقیده‌ی دلخواه، و نیز آزادی اظهارِ دین یاَ عقیده‌ی خویش به پرستش، انجام فرائض، عمل و تعلیم، چه به‌صورت فردی و چه در اجتماع با دیگرانَ و به‌صَورت عمومی یا خصوصی، می‌شود.» بنگرید به به: میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ۱۹ دسامبر ۱۹۶۶، که در زمان نگارش دارای ۱۷۳ عضو بوده است: https://www.legal-tools.org/doc/2838f3/.

31 Franklin D. Roosevelt, “The State of the Union Address to Congress”, 6 January 1941, pp. 9–10 (https://www.legal-tools.org/doc/0ao7w5/):

در روزهای آینده، که در صددیم ایمن‌شان سازیم، مشتاقانه منتظر جهانی هستیم که بر چهار آزادی اساسی بشر بنا شده باشد:

قرار دهد، روزولت متعهد شد که ملت آمریکا سرنوشت خود را در دستان، سرها و قلب‌های آمریکایی‌ها و «ایمان به آزادی اش را تحت هدایت خداوند» قرار داده است. آزادی یعنی برتری حقوقِ بشر در همه جا».[۳۲]

آزادی دین به سنگ بنای اساسی حوزه و رشته‌ی نوظهور نظام حقوق بین المللی بشر تبدیل شد، درست همانقدر بنیادین که آزادی بیان در ماده‌ی ۱۹ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر[۳۳] اساسی بود (آنطور که بعدها در بند ۲ ماده‌ی ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی ذکر شد).[۳۴] هر دو آزادی از قوانینِ داخلیِ چند دولت[۳۵] و نوشته‌هایِ برخی فلاسفه[۳۶] –همانطور که به

اول، آزادی گفتار و بیان – در همه جای دنیا.

دوم، آزادی هر فرد در پرستش خدا به شیوه‌ی خود – در همه جای دنیا.

سوم، آزادی از حاجت — که، وفق تعابیر جهانی، به معنای تفاهم اقتصادی است که ضامن زندگی سالم برای باشندگان تمامی ملل در زمان صلح به شمار می‌رود— در همه جای دنیا.

چهارم، آزادی از ترس — که وفق تعابیر جهانی، به معنای کاهش تسلیحات در سراسر جهان به حدی و به گونه‌ای کامل است که هیچ کشوری در موقعیتی قرار نگیرد که به همسایه‌اش تجاوز فیزیکی کند_ در هیچ کجای جهان.

چنین تصویری، چشم‌اندازی از یک هزاره‌ی دور از دسترس نیست. [بلکه] مبنایی قطعی برای نوعی جهان قابل‌دستیابی در زمان و نسل ماست. چنین جهانی دقیقاً نقطه‌ی مقابل نظم جدید استبداد است که دیکتاتورها در پی ایجاد آن از طریق انداختن بمب اند. ما در برابر آن نظم جدید با مفهومی برتر — یعنی نظم اخلاقی — در می‌افتیم. یک جامعه‌ی خوب می‌تواند بدون ترس با طرح‌های سلطه‌ی جهانی و انقلاب‌های خارجی بطور یکسان روبرو شود.

[32] *Ibid.*, p. 10 (italics added).

[۳۳] وفق ماده‌ی ۱۹ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر: «هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد. این حق شامل آزادی داشتن عقایَد بدون مداخله و جسَتجو، دریافتَ و انتشار اطلاعات وَ آرا از طَریق هر رسانه‌ای و صرف‌نظر از مرزهاستَ.»

[۳۴] بند ۲ ماده‌ی ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، پاورقی ۳۰ فوق، آزادی داشتن عقیده را جدا کرده و رسانه‌های بیان را مشخص کردهَ است: «هر کس حَق آزادی بیان دارد. این حق شامل آزادَی جسَتجو، دریافت و انتشار اطلاعات و آرا از هر نوع، بدون در نظر گرفتن مرزهَا، اعم از شفاهی، کتبی یا چاپی، به شکلِ هنری یا از طریق هر رسانه دیگری دلخواهی است.»

[۳۵] دانمارک، فرانسه، انگلستان و آمریکا در میان این کشورها قرار دارند. بنگرید به این اثر کلاسیک:
Frede Castberg's, *Freedom of Speech in the West: A Comparative Study of Public Law in France, the United States and Germany*, Oslo University Press, 1960.

گفتمان قانون اساسی، فلسفی و سیاسی در مورد این آزادی‌ها و محدودیت‌های آنها بطور طبیعی در برخی از این کشورها در قیاس با جامعه‌ی بین‌المللی غنی‌تر است. اگرچه چارچوب هنجاری اصلی منتخب حاضر، حقوق بین‌الملل است (زیرا این احتمالاً تنها نظام ارزشی مشترک جهانی است که داریم)، با این وجود از بینش‌ها و ملاحظات فراوانی از مرتبه‌ی داخلی بهره می‌گیرد، چنانکه گفته شد، به عنوان مثال، در مقاله‌ی ذیل:
Jeremy Waldron, *The Harm in Hate Speech*, Harvard University Press, 2012.

برخی کنشگران این سوال را مطرح می‌کنند که آیا حقوق بین‌الملل مقررات منسجمی در مورد مسائل مربوط به بیان نفرت‌زا و آزادی‌های اساسی ارائه می‌دهد یا خیر. توبی مندل در نوشته‌ی خود با عنوان «آیا حقوق بین‌الملل قواعد منسجمی در مورد بیان نفرت‌زا پیش می‌نهد؟» (با ویراستاری مایکل هرتس و پینر مولنار) در صدد پاسخ به این پرسش های اساسی است. :
"Does International Law Provide for Consistent Rules on Hate Speech?", in Michael Herz and Peter Molnar (eds.), *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Responses*, Cambridge University Press, 2012, pp. 417–429.

[۳۶] والدرون (۲۰۱۲، صص ۲۳۳–۲۰۷، بنگرید به پاورقی ۳۵) در این باب بحث می‌کند که چگونه ایده‌ی آزادی دین جزء لاینفکِ نوشته‌های فیلسوفان دوره‌ی روشنگری، از جمله نوشته‌های جان لاک در مورد مدارا، بوده است. برخی عبارات لاک به پروژه‌ی فعلی ما مرتبط است: «همه‌ی افراد، اعم از اشخاص خصوصی و مقامات قضایی (اگر در کلیسای او وجود داشته باشند)، [باید] سخت بکوشند تا تمام آن التهاب و نفرت و بیزاری نامعقولی که بواسطه‌ی تعصبِ آتشینِ افراد نسبت به فرقه‌ی خود، یا حیله گری و تحریک دیگران علیه مخالفان و دگراندیشان برانگیخته شده

تفصیل توسط ماتیاس نونر در فصل ۱۱ آمده- نشأت می‌گیرند. هر دو آزادی در سخنرانیِ ۱۹۴۱ روزولت گنجانده شد.

میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، محدودیت‌ها یا حدود مقرر در قانون برای این دو آزادی، که برای حفاظت از منافع مشترک (نظم عمومی، سلامت و اخلاق) و خاص ضروری‌اند، را مشخص می‌کند.[۳۷] ماده‌ی ۲۰ (۲) میثاق اذعان می‌دارد که آزادی‌های دین و بیان در کنار هم می‌توانند خطرات اجتماعی خاصی در پی داشته باشند: «هرگونه ترویج نفرت دینی که به منزله‌ی تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت باشد، طبق قانون ممنوع است».[۳۸] اگر به معنایِ عادیِ عباراتِ آن[۳۹] و تاریخچه‌ی مذاکرات نگاهی بیاندازیم،[۴۰] مفادِ اصلیِ این ماده

را مهار و تعدیل کنند». «چه نیکو و چه پربار می‌بود ثمره و حاصل آن، هم برای کلیسا و هم برای دولت، اگر از فراز منبرها در همه جا آموزه‌ی صلح و مدارا افکند.» بنگرید به:

John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, edited by Patrick Romanell, Bobbs Merrill, Indianapolis, 1955, p. 28.

۳۷ بند ۳ ماده‌ی ۱۸ (آزادی دین) نیز محدودیت‌هایی را بر اساس امنیت عمومی و حقوق و آزادی‌های اساسی دیگران پیش‌بینی کرده است؛ و ماده‌ی ۱۹ (۳) (آزادیِ بیان) این محدودیت را بر اساس حقوق یا حیثیتِ دیگران و امنیت ملی قرار می‌دهد.

۳۸ یرون تمپرمن بند ۲ ماده‌ی ۲۰ را تبارشناسی می‌کند، اجرای آن در حقوق داخلی را مورد بحث قرار می‌دهد و درک عناصر رفتارهایی که باید توسط کشورهای عضو ممنوع شوَد، را پیشنهاد مَی‌کند. به نظر او مولفان پیش‌نویس ماده ۲۰ (۲) «بَه برخورد های انتزاعی حقَ‌های اساسی رسیدگی و بر آن ها قضاوت و داوری نَموده و برَنوعی توازنَ پیشینی توافق کردند. متعاقباً، حمایتَ در برابرَ خشونت و تبعیض بر آزادیِ مطلق بیان پیروز شد. کارهایِ مقدماتیِ مرَبوط به این ماده روایتی از ترس است.» بنگرید به:

Jeroen Temperman, *Religious Hatred and International Law: The Prohibition of Incitement to Violence or Discrimination*, Cambridge University Press, 2018, p. 369.

او استدلال می‌کند که «معیار ضرورت»، به‌عنوان جزء مولف بند ۲ ماده‌ی ۲۰، «مقرر می‌دارد که انگیزه فقط در صورتی مجازات کیفری را در پی خواهد داشت که احتمال داشته باشد که آسیبی به زودی — به‌طور قریب‌الوقوع - برای گروه مورد هدف این کنش گفتاری رخ دهد. برای اتخاذ این تصمیم، اول از همه، به آگاهی از زمینه‌ی اجتماعی کلی کنش گفتاری نیاز داریم. به ویژه، باید موقعیت گروه هدف را از نظر آسیب‌پذیری آن احراز کنیم، به عنوان مثال، طوری‌که توسط دیده‌بانان جنایات نفرت و تبعیض، ثبت و ضبط شده. علاوه بر این، باید شرایط مستقیماً پیرامونی کنش گفتاری، مانند موقعیت، نقش و جایگاه گوینده، میزان یا دسترسی به سخنرانی، ترکیب مخاطبان او و مواردی از این دست را احراز کنیم. این اطلاعات، همراه با محتوای کنش گفتاری (حاوی مثلاً کلمات نزاع‌انگیز، یا اعمال کلیشه‌سازانه یا غیرانسانی)، لحن آن (احتمالاً قابل‌اشتعال) و همچنین قصد گوینده، تصویر کامل‌تری از خطر ناشی از بیان نفرت‌زا ارائه می‌کنند (ص.۳۷۲).

۳۹ «خودِ متن ماده‌ی ۲۰ (۲) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی — بعلاوه‌ی نظرات نویسندگان پیش‌نویس، رویه‌ی بعدیَ دولتی و نظر کمیته‌ی حقَوق بشر سَازمان مَلل متحد - نشان می‌دهد که مقررهَی انگیزه‌ی مَیثاق، اجباری است. این بدَان معناست که دولت‌های عَضوَ در غیر از مواردی که حق شرطی برخلاف آن اعلام کرده باَشند، ملزم اند تا برای منع هر گونه هواداری از نفرت‌پراکنی که مشوقِ تبعیض، خصومت یا خشونت می‌شود، قانون وضع کنند (*همان*، ص.۳۶۹).

۴۰ «آنچه نمایندگان در کمیته‌ی حقوق بشر و مجمع عمومی در ذهن داشتند، مبارزه‌ای ریشه ای با فجایع فاشیسم، نژادپرستی و ناسیونال سوسیالیسم، یعنَی جلوگیری اَز تحریکَ عمومی به نفرت و خشونتِ نژادی در داخل یکَ دولتَ یا علیه دولت‌ها و مردمان دیگر»، بنگرید به:

Manfred Nowak, *U.N. Covenant on Civil and Political Rights: CCPR Commentary*, N.P. Engel Publisher, Kehl, 1993 (the early edition closer to the process), p. 366.

«دولت‌های متعلق به بلوک غرب در برابر گنجاندن این ماده [۲۰] در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی بر این اساس مقاوَمت کردند که در قلمروی ماهوی میثاق قَرار نمی‌گرفت. آنها میثاَق بین‌المللی حقوَق مدنی و سیاسی را به عنوان ابزاری تصور می‌کردند که صرفا باید حقوَقی فردی با ماهیت منفی رَا بیان کند که مَستلزم عدم مداخله‌ی

کشورهای عضو میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی را ملزم می‌کند تا به‌طور قانونی ابراز نفرت دینی منجر به تحریک به خشونت را، حتی زمانی که توسط کنشگران دینی غیردولتی رخ می‌دهد، ممنوع کنند.[۴۱] برخی کشورهای عضو نمی‌پذیرند که طبق این ماده تعهدی برای تصویب قوانین دارند.[۴۲] دیگر کنشگران - که برجسته‌ترین آنها مونا البهتیمی است (رک به فصل ۱۲) — مدعی‌اند که باید حقی بشری دائر بر حمایت در برابر تحریک به نفرت به عنوانِ وجهِ مقابلِ الزام به منعِ تحریک به نفرت وجود داشته باشد.[۴۳]

ماده‌ی ۲۰ (۲) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی در کانون موضوعات مطرح شده در منتخب حاضر قرار دارد —یعنی معضلِ *ترویجِ عمومیِ نفرتِ دینی (توسط کنشگران دینی یا*

دولت‌هاست. دولت‌های غربی از ماده‌ی ۲۰ به‌جای تعیین یک حق بشری، تحمیل محدودیت‌های غیرموجه بر آزادی بیان را در می‌یافتند. از این رو، در طولِ مذاکرات تلاش کردند تا حَد امکان قلمروی ممنوعیت‌های این ماده را محدود کنند»:

Mona Elbahtimy, *The Right to Protection from Incitement to Hatred: An Unsettled Right*, Cambridge University Press, 2021, p. 182.

[۴۱] در نظریه‌ی کلی شماره ۱۱کمیته‌ی حقوق بشر سازمان ملل متحد چنین آمده است: برای اینکه ماده‌ی ۲۰ بطور کامل لازم‌الاجرا شود، باید قانونی وجود داشته باشد که روشن کند تبلیغات به شرح مندرج در آن مغایر با خط‌مشیِ عمومی است و در صورت تخلف، مجازات مناسبی در نظر گرفته شود. بنگرید به:

UN Human Rights Committee, General Comment No. 11: 'Prohibition of propaganda for war and inciting national, racial or religious hatred (Article 20)', 29 July 1983 (https://www.legal-tools.org/doc/43dd60/).

[۴۲] فقط چند دولت غربی حق شرط صریحی وارد کردند، در حالی که تعدادی از دولت‌ها قوانینی ناظر بر تحریک دارند که عمدتاً با ماده‌ی ۲۰ (۲) مطابق است. ایالات متحده در اولین حق شرط خود نسبت به میثاق خاطرنشان کرد که «ماده‌ی ۲۰ تقنین یا اقدامات دیگری توسط ایالات متحده را که حق آزادی بیان و تشکل‌های تحت حمایت قانون اساسی و قوانین این کشور را محدود نماید، تجویز یا مقرر نمی‌کند.» پس از تصویب، بریتانیا «ماده‌ی ۲۰ را مطابق با حقوق اعطاشده توسط مواد ۱۹ و ۲۱ میثاق تفسیر کرد و با توجه به قانونگذاری در موضوعات حایز اهمیت عملی به نفع نظم عمومی، این حق را برای خود محفوظ دانست که قانون دیگری وضع نکند.» استرالیا نیز این حق را برای خود محفوظ می‌داند که «هیچ گونه مقرره‌ی قانونی دیگری در مورد چنین موضوعاتی ارائه نکند». نقل قول‌ها از وبسایت مجموعه معاهده سازمان ملل برای میثاقِ بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (به تاریخ ۲۹ ژوئن ۲۰۲۳) گرفته شده است.

[۴۳] مونا البهتیمی در تک‌نگاری خود به‌نام «حق حمایت در برابرتحریک به نفرت: حقی تثبیت نشده» (بنگرید به پاورقی ۴۰ فوق، ۲۰۲۱) در مورد چنین حق بشری‌ای به تفصیل می‌نویسد: «با وجود این که مذاکرات اولیه در مورد تدوین هنجار منع تحریک به نفرت، در نهایت، بر اساس یک توافق بین المللی متزلزل، به تصویب بند ۲ ماده‌ی ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی منجر شد، مذاکرات جدیدتر در مورد بازسازی این هنجار در نهایت به بن‌بست خورد. تلاش‌های هنجارسازی و تعیین استاندارد در سازمان ملل، به رهبری کشورهای اسلامی، موجب شکل گیری روندی تحول آفرین شد، اما این روند نتوانسته است به تحول هنجاری واقعی تبدیل شود» (ص.۱۸۳). همچنین، بنگرید به، تمپرمن، ۲۰۱۸، ص ۳۷۰، پاورقی ۳۸:

«کمیته‌ی حقوق بشر به‌تدریج از آن معیار حقی برای آزاد بودن از یا محافظت در برابر تحریک استنتاج کرده است. فعلاً این «حق» از حیات حق مستقلی که متقاضیان بتوانند علیه دولت خود به آن استناد کنند، برخوردار نیست. از این حق بیشتر به عنوان «حقِ دیگران»، و بنابراین به‌عنوان عامل محدودکننده‌ی آزادی بیان، تعبیر می‌شود. رویه‌ی قضایی آینده ممکن است این حق را به یک استحقاق حقوقی کامل ارتقاء دهد، و در مواردی که ادعا می‌شود دولت‌های عضو میثاق حمایت مقرر توسط این استاندارد را رعایت نکرده‌اند، وجهه‌ی قانونی ایجاد کند.» البهتیمی استدلال می‌کند که توجه باید معطوف «عملی‌تر ساختن ماده‌ی ۲۰ (۲) برای دولت‌ها از طریق ارائه‌ی راهنمایی به مقامات دادستانی و قضایی در مورد اجرای صحیح قوانین ملی تحریک» شود (صص.۱۸۷–۱۸۶). تک‌نگاری البهتیمی همچنین در کسوت مطالعه‌ی چالش‌ها و عدم توازنها در فرایند قانونگذاریِ حقوق بشر ارزشمند است.

به‌نام دین) که محرک خشونت محسوب می‌شود، به ویژه در شرایطی که چنین خشونتی در نتیجه‌ی آن ترویج یا تحریک واقع شود یا شده باشد.[۴۴]

فراتر از آزادی‌های اساسی دین و بیان و تعهد معاهداتی بر ممنوعیت تحریک به خشونت، حقوق کیفری بین‌المللی –به‌عنوان شاخه‌ی معرفتی وابسته– نیز، طبقه‌بندی‌هایی از حقوق بین‌الملل ارائه می‌دهد که در مورد تحریک دینی به خشونت قابل‌اعمال‌اند، همانطور که در فصل ۱۱

---

[۴۴] این منتخب بر ترویج نفرت «ملی» یا «نژادی» – در مقابل «دینی» – متمرکز نیست. بلکه بطور خاص بر موقعیت‌هایی متمرکز شده که مرتکبین بیان نفرت‌زا (الف) به‌نام دین عمل می‌کنند؛ و (ب) اعضای دیگر جوامع دینی را با بیان نفرت‌زایی خود هدف قرار می‌دهند. برای بحث در مورد رابطه‌ی بین ترویج نفرت نژادی و دینی و آزادی بیان در چارچوب مقررات قانونی در انگلستان و ولز، بنگرید به:

Peter Cumper, "Inciting Religious Hatred: Balancing Free Speech and Religious Sensibilities in a Multi-Faith Society", in Nazila Ghanea, Alan Stephens and Raphael Walden (eds.), *Does God Believe in Human Rights? Essays on Religion and Human Rights*, Martinus Nijhoff, Leiden, 2007, pp. 233–258.

تحریک به «تبعیض» یا «خصومت» از این پروژه مستثنی نشده، اما با توجه به اهداف ما، در قیاس با تحریک به «خشونت» بر اساس ابراز نفرت دینی توجه و اهمیت کمتری به آن داده شده. سعی کرده‌ایم بر موقعیت‌هایی تمرکز کنیم که بیان نفرت‌زایی «مبتنی بر دین» یا «مرتبط با آن» یا به خشونت واقعی منجر می‌شود و یا ظرفیت قابل‌توجهی برای آن، و نه تنها تبعیض یا خصومت، دارد. به قول البهتیمی: «ممنوعیت ترویج نفرت که مصداق آشکار و بدون ابهام تحریک به خشونت فوری یا اَعمال غیرقانونی باشد، جنبه‌ای از این هنجار است که بیشترین بازتاب و پذیرش فراملی را دارد، زیرا به‌راحتی از مرزهای فرهنگی و ایدئولوژیک عبور می‌کند. با این حال، مقررات قانونی ترویج نفرتی که به آستانه‌ی تحریک به خشونت نمی‌رسد، اما فضایی اجتماعی برای خصومت و تبعیض ایجاد می‌کند، از همان طنین . یا میزان پذیرش و مقبولیت جهانی برخوردار نیست»، بنگرید به:

Elbahtimy, 2021, p. 186,

بنگرید به پاورقی ۴۰.

ریچارد مون مرز ظریف میان بیان نفرت‌زا و تحریک به خشونت را چنین توصیف می‌کند: «بیان نفرت‌زا وقتی با ترس‌ها و احساسات کینه جویانه‌ی مخاطبان بازی می‌کند و بر روی تعصبات موجود آنها بنا می‌شود، خطر بروز آسیب و صدمه را ایجاد می‌کند» و نگرانی این است که «افراد یا گروه‌های کوچک، که از پیش گرایش به تفکر متعصبانه داشته‌اند، احتمالاً تحریک یا تهییج به انجام اقدامات افراطی علیه اعضای گروه هدف شوند.» بنگرید به:

Richard Moon, *Putting Faith in Hate: When Religion is the Source or Target of Hate Speech*, Cambridge University Press, 2018, p. 149.

والدرون توضیح می‌دهد که چگونه «بیان نفرت‌زا پایه‌های این خیر عمومی [«احساس امنیت در فضایی که همگی ساکنِ آنیم»، «فراگیری»] را تضعیف می‌کَند یا حفظ و تداوم آن راَ به مراتب دشوارتر از وضعیتی می‌کند که درغیر این صَورت وجود می‌داشت. این کار را نه تنها با القای تبعیض و خشونت انجام می‌دهد، بلکه با بیدارکردن کابوس‌های زنده درباره‌ی اینکه این جامعه –یا جوامع دیگر– درَ گذشته چگونه بوده‌اند. با انجام این کار، نوعی تهدید نسبت بهَ فضای اجتماعیصلح ایجاد می‌کند، نوعی سم کند–عمل، که اینجا و آنجا، کلمه به کلمه انباشته می‌شود، بطوری که در نهایت حتی برایَ اعضای خوش‌قلبِ جامعه نیز ایفایِ نقش در راستایِ حفظِ این خیرِ عمومی سخت‌تر و غیرطبیعی‌تر می‌شود (بنگرید به:

Waldron, 2012, p. 4,

بنگرید به:

Supra note 35.

به‌تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. آنها انواع مسئولیت ناشی از تحریک،[۴۵] تشویق،[۴۶] دستور،[۴۷] و جنایت علیه بشریت آزار و اذیت را شامل می‌شوند.[۴۸]

فصل ۳ نوشته‌ی قاضیِ دوریت بینیش – با عنوان «ترسیم مرز میان رعایت آزادی بیان دینی و مبارزه با بیان نفرت‌زا و تحریک به تروریسم و خشونت: دیدگاه یک قاضی و یک دادستان» – به بررسیِ توازن دشوار میان منافع زیربنای آزادیِ «دین» و آزادیِ «بیان» و ممنوعیت «بیانِ نفرت زا» و «تحریک به خشونت ورزی» می‌پردازد.

قسمت سوم منتخب حاضر به مروری بر چارچوب حقوق بین‌الملل ارائه‌شده در پاراگراف‌های قبل (بخش د)، و همچنین به برخی چارچوب‌های هنجاری کلیِ فلسفه و دین (بخش ه) می‌پردازد.[۴۹] علاوه بر فصول تالیف نوینر و البهتیمی، بخش د همچنین شامل فصل ۱۳ به قلم یوانا چیژماش است که از ارتباط چارچوب حقوق بین‌الملل با رهبران دینی سخن می‌گوید. چهار فصل بخش ه به ترتیب زمانی سازمان‌دهی شده‌اند: «به‌نام عقیده: (نا)رواداری دینی، بیان نفرت‌زا و عدالت در منابع کلاسیک یونانی و رومی» (فصل ۱۴ به قلم امیلیانو جی. بویس)؛ «بیانِ نفرت‌زا: دیدگاهی مسیحی و تأملی پیرامون میانمار» (فصل ۱۵ نوشته‌ی مایکل مارت‌کرازبی)؛ «تحریک به نفرت دینی: بررسی رویکردهای افراط‌گرایان به شریعت اسلامی» (فصل ۱۶ به قلم عادل ماگد)؛ و «مبانی هنجاری گسترده‌تر برای رهبران دینی در ممانعت از بیان نفرت‌زا» (فصل ۱۷ به قلم گونار ام. اگلوسلیدال)، که شامل تحلیلی دقیق از سورن کیرکگارد است. چاپ‌های احتمالی این کتاب در آینده باید به گونه‌ای بسط یابد که دیدگاه‌هایی از سنت‌های فلسفی و دینی متنوع تری را نسبت به آنچه در این چاپ نخست توانسته‌ایم بگنجانیم در بر گیرد.

۳.۱. دین و حقوق بین‌الملل بعد از شناساییِ جهانیِ آزادیِ دین

اجازه دهید موقتا به زمینه‌ی گسترده‌تر بازگردیم، زیرا پروژه‌ای که این منتخب بخشی از آن است، به روی تأملات کلی‌تر در باب رابطه‌ی حقوق بین‌الملل و دین گشوده است. حمایت حقوق بین‌الملل پساجنگ جهانی دوم از آزادی دین – همانطور که روزولت در سخنرانی نمادین خود وعده داد– به این معنا نیست که طبقه‌ی حرفه‌ای حقوقدانان بین‌المللی آن را فراتر از آنچه در قرن بیستم به صورت «مجموعه‌ای از "اصول" راهنمای عملکرد نهادها دوام آورده بود» تلقی می‌کردند.[۵۰] اینان، به قول دیوید کندی، دین را امریِ «خصوصی»، در جایی که حقوق عمومی است» تلقی می‌کردند. دین چیزی است که پیش از حقوق داشتیم. دین، حوزه‌ی غیرعقلانی و

---

[۴۵] بنگرید به:
Gregory S. Gordon, *Atrocity Speech Law: Foundation, Fragmentation, Fruition*, Oxford University Press, 2017, pp. 136–166, 185–217 and 273–306.

[46] *Ibid.*, pp. 174–178, 242–250 and 341–344.

[47] *Ibid.*, pp. 178–181, 250–252 and 345–346.

[48] *Ibid.*, pp. 166–173, 220–242 and 308–341.

[۴۹] کتاب حاضر، برغم معدودی اضافات و استثنائات –وفقِ طراحیِ فکریِ کلیِ پروژه– از ساختارِ برنامه‌ی کنفرانسِ پروژه پیروی می‌کند.

[50] David Kennedy, "Losing Faith in the Secular: Law, Religion, and the Culture of International Governance", in Mark W. Janis and Carolyn Evans (eds.), *Religion and International Law*, Martinus Nijhoff, The Hague, 2004, p. 313.

اقتدار کاریزماتیک است؛ و حقوق، قلمرو عقل و بوروکراسی است. حقوق بین‌الملل تولدش را همچون سیلی برآمده از تاریکی نزاع دینی، پادزهر شور ایمان، و در حالت احتیاط در برابر ظهور مجدد دین در قامت ایدئولوژی می‌فهمد.[۵۱] از نظر کندی، خاتمه‌ی جنگ سرد با تغییر این فهم، به حقوقدانان بین‌المللی اجازه داد «در راستای تحقق حقوقی جهانی و پیراسته از تعهد ایدئولوژیک، ولی همچنان متعهد به فضایل لیبرال، به میدان بیایند. با پایان ایدئولوژی، سانسورچی‌ها آسوده خواهند شد. به نظر می‌رسد این، از جمله، جدایی سکولار از دین را نیز شامل شود».[۵۲] در نهایت «غائله‌ی خدا و حقوق، می‌توانیم بی‌وزنی جزئی آونگی را حس کنیم که مسیرش را تغییر می‌دهد»[۵۳] «نه به سمت تقابل، بلکه به سوی تأیید، نه برای سر در گم کردن، بلکه برای آرامش دادن».[۵۴]

دیگران ممکن است جامعه‌ی حقوقدانان بین‌المللی را، در قیاس با موکلانی که در کانون و مرکز تحلیل کندی قرار دارد، متنوع‌تر و جهانی‌تر بدانند. برای مثال، قاضی فقید دیوان بین‌المللی دادگستری، کریستوفر جی. ویرامانتری، معتقد بود «متون مقدسی که مورد احترام و وفاداری بیش از چهار میلیارد نفر از جمعیت جهان [...] اند، در آموزه‌هایشان درباره‌ی مسأله‌ی بنیادین صلح هم‌گرایند. بنابراین، زمان آن فرا رسیده حقوق بین‌الملل به این منبع اصلی الهام اخلاقی اکثریت جمعیت جهان عمیق‌تر بپردازد و از این طریق بر مرجعیت خود در تنویر مسیر صلح جهانی بیفزاید.[۵۵] او با استدلالی قانع کننده به ما هشدار می‌دهد که «حقوق بین‌الملل تنها به بخش کوچکی از ظرفیت ها و قابلیت های بالقوه‌ی خود دست خواهد یافت»، مگر اینکه «به قلوب و اذهان مردم کل جامعه‌ی جهانی نزدیک‌تر شود.»[۵۶] رهبران جنبش رویکردهای جهان سوم به حقوق بین‌الملل، مانند آنتونی آنگی، خاطرنشان ساخته‌اند که چگونه قاضی ویرامانتری به دنبال «پیشبرد حقوق بین‌المللی‌ای که در آن جهان در حال توسعه بتواند خود را بشناسد و به عنوان بخشی از جامعه‌ی جهانی در پی تحقق اهداف و آرمان های خودش باشد» بوده واینکه

---

[۵۱] *همان*. کندی این نگرانی را با مهارتی طعنه آمیز به تصویر می‌کشد: «جاه‌طلبی‌های امپریالیستی که بواسطه‌ی دین یا ایدئولوژی تقویت شده‌اند، و در پی گسستن از مهار مرزهای سرزمینی سکولار هستند—این عیناً همان شر است». برای دیدن بحث در مورد کلیساهای ارتدوکس مسیحی در چارچوب درگیری اوکراین، بنگرید به: فصل نهم ذیل به قلم اسوایَن مونزلند.

[52] *Ibid.*, p. 315.

[53] *Ibid.*, p. 312.

[۵۴] *همان*. ص.۳۱۸ به نظر او «بازگشت ما به دین به ندرت برای به زیر سؤال بردن التقاط‌گرایی مان است، بلکه بیشتر برای تایید آن می‌باشد، این بازگشت کمتر به‌عنوان کنار گذاشتن سکولاریسم بوده، بلکه بیشتر برای تداوم اراده‌ی سکولار به اعمال قدرت و سلطه است. مانند اکثر گنش های میان رشته‌ای، حرکت حقوق به سوی سیاست، سیاست به سوی حقوق، و حرکت هرده به سوی دین، جستجویی فرای مرزهای خود است، جستجویی برای یافتن دلائلی برای تایید و ستایش محوری‌ترین تعهدات قلمروی فکری خودمان است».

[55] Christopher G. Weeramantry, *Universalising International Law*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2004, p. 368 (footnote omitted).

بنگرید به:

Chapter 12 ('Religious Perspectives on Peace'), pp. 368–389.

[56] *Ibid.*, in the dedication of the book.

«مشروعیت حقوق بین‌الملل اساساً به این عوامل بستگی دارد.»[۵۷] در طی آشنایی خود با مسیرهایی که در آنهاَ چهار َدین –هندوئیسم، اسلام، بودیسم و مسیحیت– موجد قوانینی بودند که وی به اعمال‌شان فراخوانده شده بود،[۵۸] ویرامانتری از مسیرهایی آگاهی داشتَ که در آنها «قانون "به اصطلاح درست" تنها یک جنبه از یک سیستمِ بسیار گسترده‌تر از قواعد و هنجارهایی به شَمار می‌رفت که کنش انسانی را تنظیم می‌کرد و بَرای افرادی که بر آنها اعمال می‌شد، معنادار و مشروع بود». پذیرَش و استفاده‌ی ویرامانتری از منابع گوناگون (از جمله متون دینی که نیمی از بشریت را «به احترام و وفاداری» فرا می‌خواند)، همانَطور که آنگی هم تاییدَ می‌نماید، احتمالاً بازتاب این دیدگاهِ فیلیپ اَلوتَ باشد که «حقوق بین‌الملل حقوق جامعه‌ی بین‌المللی است، قانون حقیقیَ یک جامعه‌یَ حقیقی»،و «مانند همه‌ی قوانَین دیگر، از طریَق کل فرآیند اجتماعی جامعه‌یَ بین‌المللَی که همه‌ی ما، مردم جهان و همه‌ی جوامع تابعه‌ی ما، ازَ جملَه جوامَعِ دولت‌ها، در آن سهیم هستیم ساخته می‌شود»[۵۹].

چه به تحلیلِ موشکافانه‌ی کندی از گفتمان تحت رهبری غرب متمایل باشیم و چه به رویکرد فراگیر ویرامانَتری، به نظر میَرسد تصدیق گسترده‌َای وجوَد دارد که تحولات پس از سپتامبر ۲۰۰۱ «به ما چنین آموخته که اگر قرار بَاشد بشریت آینده‌ی مشترکی داشته باشد، گفت‌وگوی محترمانه و متاملانه میان افرادی برآمده از پیشینه‌های مختلف و اعتقادات دینی متفاوت ضرَوری است. حقوق بین‌المَلل در صدد ایجاد نوعی چارچوب حقوقی استَ که بر انسانیت و کرامت مشترک ما تأکید کند. اگر قرار اَست حَقوق بین‌الملل به این هدف دست یابد، حقوقدانان بین‌المَلَلی دیگرَ نمی‌توانند نقش خطیری که دین برَای بسیاری از افراد و در بسیاری از جوامع ایفاَ می‌کند، َنادیده بگیرند.»[۶۰] منتخَب حاضر مختصراً به جنبه‌ی مثبت این موضوع در قسمت سوم اشاره نموده، و در جاهای دیگر در بحث‌های کلی‌ترِ به بافتِ گسترده‌ترِ رابطه‌ی دین و حقوق بین‌الملل می‌پردازد.

یوانا چیژماش بین سه «خوشه از موضوعات» که توجه اندیشمندان حقوقی را به خود جلب کرده، تمایز قائل می‌شود: (۱) «روابط دین/کلیسا و دولت، اصل بی‌طرفی دولت و سکولاریسم، از جمله در رابطه با نمایش نمادهای دینی و پوشیدن پوشش دینی در ملاء عام»؛ (۲) «رابطه‌ی بین حقوق و دین(ها) از دریچه و منظر تاریخی، نظری، حقوقی و یا تجربی»، از جمله مساهمت دین در توسعه‌ی حقوق بین‌الملل (مانند حقوق بشر بین‌المللی یا حقوق بشردوستانه) و تأثیر حقوق بر دین؛ و (۳) «حمایتی که اسناد بین‌المللی و قوانین ملی از آزادی دینی، منع تبعیض دینی و حقوق والدین برای آموزش دینی فرزندان خود مقرر می‌کنند». وی خوشه‌ی دیگری را پیشنهاد می‌کند: (۴) «عاملیتِ کنشگران دینی در تفسیر دین. این عاملیت فراتر

57 Anthony Anghie, "C.G. Weeramantry at the International Court of Justice", in *Leiden Journal of International Law*, 2001, vol. 14, no. 4, pp. 845–846.

58 *Ibid.*, p. 833.

59 Philip Allott, *The Health of Nations: Society and Law beyond the State*, Cambridge University Press, 2002, p. 420.

60 Mark W. Janis and Carolyn Evans, "Introduction to the Paperback Edition", in *id*. (eds.), 2004,

بنگرید به پاورقی ۵۰.

از آزادی دین رفته تا طیف وسیع‌تری از حقوق کنشگران دینی را مورد بررسی قرار دهد و همچنین از فراتر از ناسازگاری دین با قانون می‌رود تا به تعهدات کنشگران دینی در چارچوب حقوق بین‌الملل بپردازد. سیسماس، در پیوند مستقیم با پروژه‌ی حاضر، «روایت جدیدی» ارائه می‌دهد «که به دنبال تضمین انطباق کنشگران دینی با حقوق بین‌الملل است».[۶۱]

در آینده، این گفتمان ممکن است بیش از اینها گسترش یابد تا ملاحظات (۵) متمم و مکمل بودن حقوق بین‌الملل و دین به عنوان ابزاری برای بهبود نوع بشر را نیز در بر گیرد؛ همان‌طور که آثار اخیر نویسندگانی مانند رونالد دورکین،[۶۲] آنتونی تی کرونمن،[۶۳] روبرتو ام. آنگر [۶۴] و کریستوفر جی. ویرامانتری [۶۵] به چنین سطحی راه یافته‌اند.

برای مثال، آخرین کتاب کرونمن به زیبایی بیان می‌کند که چگونه تحقیق علمی، جستجوی عدالت اجتماعی، و عشق «چیزهایی‌اند که از ایده‌ی ابدیت و آرزوی‌مان برای نیل به آن باقی مَانده» زیَرا «اهدافی را تعیین می‌کنیم که نه می‌توانیم ازشان اجتناب کنیم و نه کاملاً به آن‌ها دست یابیم. با این حال، توانایی آن را داریم که در مدت زمانی بی‌پایان و در طول ابدیت، و به درجه‌ای همواره فزاینده به آن‌ها نزدیک شویم».[۶۶] رئیس سابق دانشکده‌ی حقوق ییل می‌نویسد: «ایده‌ی خدا، در گسترده‌ترین معنا و در تمام اشکال مختلفش، ایده‌ی ابدیت استَ»[۶۷]، ضمن آنکه از کانت در باب این تمایل ذاتی چشمگیرِ طبع مَا بشر، تمایلی که برای هر انسانی مشهود است، نقل می‌کند کهَ «هرگز نمیَ‌تواندَ به چیزهاَی موقت قانع و راضی شود».[۶۸] به ادعای کرونمن «ما به ایده‌ای از آنچه ارسطو آن را «ابدی و الهی» می‌نامد، نیاز داریم تا معنای آن قسمَ اهداف دست‌نیافتنی که به زندگی بشر هیجان خاص خود را می‌بخشند را بیان نماییم، و به انگاره‌اَی نیاز داریم تا این واقعیت که می‌توان بهَ آن اهداف نزدیک و نزدیک‌تر شد بدون اینکه

---

[۶۱] بنگرید به:
Ioana Cismas, *Religious Actors and International Law*, Oxford University Press, 2014, pp. 6–9.

[۶۲] بنگرید به:
Ronald Dworkin, *Religion without God*, Harvard University Press, 2013.

[۶۳] بنگرید به:
Anthony T. Kronman, *Confessions of a Born-Again Pagan*, Yale University Press, 2016.

[۶۴] بنگرید به:
Roberto M. Unger, *The Religion of the Future*, Harvard University Press, 2014.

[۶۵] بنگرید به، ویرامانتری، ۲۰۰۴، پاورقی ۵۵.

[۶۶] بنگرید به:
Anthony T. Kronman, *After Disbelief: On Disenchantment, Disappointment, Eternity, and Joy*, Yale University Press, New Haven, 2022, p. 44.

[67] *Ibid.*, p. 17.

[68] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernuft (Critique of Pure Reason)*, 1787, Vorrede (Foreword to the Second Edition), p. B XXXII, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1956, Werkausgabe, Bd. 3, p. 34: “die jedem Menschen bemerkliche Anlage seiner Natur, durch das Zeitliche (als zu den Anlagen seiner ganzen Bestimmung unzulänglich) nie zufrieden gestellt werden zu können”.

قادر باشیم این فاصله را تماماً از میان برداریم را توجیه نماییم».[۶۹] «این باور متداول که می‌توانیم تماماً از ایده‌ی خدا [چشم‌پوشی] کنیم، تصویری نادرست از وضعیت اَنسان ایجاد می‌کند»، بنابراین«به ایده‌ای درست از خدا نیاز داریم تا بفهمیم چه کسی هستیم. وَ تنها با عقل می‌توانیم به آن راه پیدا کنیم»: «جهان به‌طور ذاتی و به گونه‌ای بی‌کران الهی است».[۷۰] کرونمن حتی نیازی به گنجاندن مدخلی ضمیمه برای فوئرباخ در اعترافاتِ ۱۱۶۱ صفحه‌ای خود با عنوانِ *بت‌پرست دوباره متوَلدشده* احساس نمی‌کرد.

۴.۱. دین به‌عنوان منبعِ تحریک به خشونت: فهمِ کلمات و انگیزه‌ها

در عین حال، تمرکز ما بر بُعد *منفی*‌تری است: ابراز نفرت مبتنی بر دین یا مرتبط با آن به طرقی که به تحریک به خشونت منجر شود؛ امری که می‌تواند «گفت‌وگوی محترمانه و متاملانه‌ی» ایوانز و جنیس را بطور جدی تحت فشار قرار دهد. آن قسم بیانات نفرت‌زا به‌نام دین که به اقدامات تروریستی یا سایر اشکال خشونت دامن می‌زند، به‌طور کل برای جامعه‌ی بین‌المللی به چالشی جدی تبدیل شده است. همانطور که دادستان، کریم ا.ا. خان ، طی کنفرانس پروژه‌ی ۲۰۲۲ اظهار داشت: «شاهد حملات در کلیساها و معابدیم. شاهد آنیم که خشونت بیان رواج یافته. لاجرم آنچه ظاهراً ما را شناسایی یا تعریف می‌کند، تفاوت‌های ماست، نه آن زمینه‌ی مشترک انسانیتِ که همگی در آن سهیم هستیم».[۷۱] وی همچنین به روشنی بر جدیتِ این وضعیت تأکید کرد:

> کسانی که ادعا می‌کنند که از موضع مرجعیت دینی سخن می‌گویند، به کارش می‌برند، آن را تغییرشکل می‌دهند، تحریفش می‌کنند تا نفرت و تفرقه را توجیه کنند، نباید صرفا به خاطرِ ادعای دینداری یا خدایی بودن‌شان،از امتیاز ویژه یا از حاشیه‌ی امن بیشتری بَرخوردار شوند. واقعیت ساده این است که، صرف این که کسی بخواهد بمب‌گذاریِ انتحاری، قتل، تجاوزِ جنسی یا خشونت علیه بچه‌ها را توجیه کند، حال با هرَ معیار و برچسبی — هندو، بودایی، سیک، مسلمان یا هر برچسب دیگری، این در تضاد کامل با خداپرستی است؛ اینطور نیست؟ بله؛ وصف دیگری برای آن وجود دارد –چنین رفتاری شیطانی است. دست کم، چنین رَفتاری وفقِ محکِ همیشگیِ قانون که در پیِ اِعمالش هستیم، مجرمَانه است.[۷۲]

تلاش‌های مطلوب برای پرداختن به این چالش جدی باید به‌نحو مقتضی (الف) از تهدیدهای «واقعی» به جای [تهدیدهای] فرضی یا نظری در مورد بیان دینی نفرت‌زا مطلع باشند، و (ب) برای درکِ عواملِ اصلیِ محرکِ چنین بیاناتِ مشوقِ نفرتی بکوشند. برای این منظور،

---

69 Kronman, 2022, p. 19,

بنگرید به پاورقی ۶۶.

70 *Ibid.*, p. 20.

71 Karim A.A. Khan KC, "Statement on Hate Speech in the Name of Religion", 8 April 2022, CILRAP Film, Florence, at 03:21 ff. (https://www.cilrap.org/cilrap-film/220408-khan/).

72 *Ibid.*, at 35:33 ff.

قسمت دوم این منتخب شاملِ سه مطالعه‌ی موردی از بیان نفرت‌زاست: در میانمار،[۷۳] کشوری که در سال‌های اخیر در کانونِ توجه جدیِ کنشگرانِ عدالت بین‌المللی قرار داشته. در هند،[۷۴]

[۷۳] بنگرید به:

Burma Monitor (Research and Monitoring), Progressive Voice, International Human Rights Clinic at Harvard Law School and other civil society organizations, "Hate Speech Ignited: Understanding Hate Speech in Myanmar", 2020, 111 pp. (https://www.legal-tools.org/doc/6128hf/); ARTICLE 19, "Myanmar Briefing Paper: Countering 'Hate Speech'", 2020, 7 pp. (https://www.legal-tools.org/doc/4028dl/); Office of the President, Republic of the Union of Myanmar, Prevention of Incitement to Hatred and Violence (or) Prevention of Proliferation of Hate Speech, Directive No. 3/2020, 20 April 2020 (https://www.legal-tools.org/doc/mqiq9l/); United States District Court for the District of Columbia, *The Republic of the Gambia v. The Facebook*, Facebook's Objections to the Magistrate Judge's Order Granting in Part and Denying in Part the Gambia's Section 1782 Application on September 22, 2021, 13 October 2021, 1:20-mc-00036-JEB-ZMF https://www.legal-tools.org/doc/91cszf/); "Union Gov't Instructs Yangon Authorities to Prosecute Firebrand Monk", *The Irrawaddy*, 31 May 2019 (https://www.legal-ools.org/doc/78b78b/); "Mandalay Govt Asks Local Buddhist Authority to Keep Monks Away from Rallies", *The Irrawaddy*, 31 May 2019 (https://www.legal-tools.org/doc/07562a/); Khin Moh Moh Lwin, "Trials of farright extremists Wirathu and Hla Swe to be conducted online", *Myanmar Now*, 13 January 2021 (https://www.legal-tools.org/doc/sin3w4/); "Junta drops charges against hate-preaching monk Wirathu", *Myanmar Now*, 6 September 2021 (https://www.legal-tools.org/doc/bty6wk/); Noel M. Morada, "Hate Speech and Incitement in Myanmar before and after the February 2021 Coup", in *Global Responsibility to Protect*, 2023, vol. 15, pp. 107–134; Amnesty International, "The Social Atrocity: Meta and the Right to Remedy for the Rohingya", 2022; Laurie Kim, "Tech Accountability in Face of Genocide: Gambia v. Facebook", in *Emory International Law Review*, 2022, vol. 36, no. 1, pp. 165–199; Claire Thomas, Mihaela Cojocaru and Noah Rosenberg, "The Hate Speech Crisis: Ways to Start Fixing It", Minority Rights International Group, May 2022; United States Department of State, "Burma 2021 International Religious Freedom Report", 2 June 2022; Arthur Klark and Gabriela Sagun, " Misinformation, Hate Speech and Ethno-Religious Tensions in Myanmar", in United States Institute of Peace, 27 April 2023 (available on its web site).

همچنین بنگرید به:

Iselin Frydenlund, "The Birth of Buddhist Politics of Religious Freedom in Myanmar", in *Journal of Religious and Political Practice*, 2018, vol. 4, no. 1, pp. 107–121 and "Buddhist Islamophobia: Actors, Tropes, Contexts", in Asbjørn Dyrendal, David G. Robertson and Egil Asprem (eds.), *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*, Brill, Leiden, 2018, pp. 279–302.

[۷۴] بنگرید به:

Centre for Study of Society and Secularism, "The Covid Pandemic: A Report on the Scapegoating of Minorities in India", 2021 (https://www.legal-tools.org/doc/z2lhsu/); Maya Mirchandani, Dhananjay Sahai and Ojasvi Goel, Encouraging Counter-Speech by Mapping the Contours of Hate Speech on Facebook in India", Observer Research Foundation, 2018 (https://www.legal-tools.org/doc/9q35bs/); Law Commission of India, "267th Report on Hate Speech in India", 2017 (https://www.legal-tools.org/doc/l6puhr/); Global Action Against Mass Atrocity Crimes (GAAMAC), "Preventing Hate Speech, Incitement, and Discrimination: Lessons in Promoting Tolerance and Respect for Diversity in the Asia Pacific", 2021, pp. 160–195 (https://www.legal-tools.org/doc/9ak28w/); Madan B. Lokur and Medha Damojipurapu, "Navigating the Meaning of Hate Speech and Sedition in India", Policy Brief Series No. 138 (2022), Torkel Opsahl Academic EPublisher, Brussels, 2022 (https://www.toaep.org/pbspdf/138-lokur-damojipurapu/); Constitutional Conduct Group, "Uncertain Justice: A Citizens' Committee Report on the North East Delhi Violence", 18 October 2022 (https://www.legal tools.org/doc/whh08c/); Piyush Ghasiya and Kazutoshi

کشوری با منابع انسانی استثنایی و ظرفیت بالا برای خودآزمایی (اگرچه بنظر می‌رسد که برخی حقوقدانان بین‌المللی هندی از رسیدگی و پرداختن به بیان نفرت‌زا مرتبط با دین در هند خودداری می‌کنند)؛ و یوگسلاوی سابق،[۷۵] جایی که محل وقوع چنین حوادثی در ۱۹۹۰ میلادی بود اما جوامع هنوز از پیامدهای ماندگارترویج نفرت دینی و تحریک به خشونت ورزی متاثرند. مطالعات موردی حاضر در پی احراز دقیق کلمات استعمال‌شده یا اعمال نمادین انجام‌پذیرفته، دلالات ضمنی فرهنگی آنها و سایر جنبه‌های زمینه‌ی داخلی ذی‌ربط در فهم بیان نفرت‌زایی مورد ادعاست.

قسمت الف با عنوان («بیان نفرت‌زایی ادعایی به‌نام بودیسم: دیدگاه‌های میانمار») شاملِ دو بحث مفصل به قلم کنشگران برجسته‌ی برمه‌ای، یکی بودایی و دیگری مسلمان، است: «ترسیم برخی اظهارات عمومی بحث‌برانگیز در میانمار ۲۰۱۵–۲۰۲۰» (فصلِ ۴ تالیف یو کیاو تین) و «بیان نفرت‌زایی ادعایی توسط بودایی‌ها: دیدگاه یک مسلمان میانماری» (فصلِ ۵ به قلم او. آی لوین). قسمت ب («بیان نفرت‌زایی ادعاشده به‌نام هندوئیسم: وضعیت در هند») سه فصلِ جامع را به قلم پنج حقوقدان برجسته‌ی هندی ارائه می‌دهد: « تأملاتی در باب آزادی بیان، بیان نفرت‌زا و آشوب در هند» (فصلِ ۶ تالیف قاضی مدن ب لوکور و شروتی نارایان)، «الگوها و خطرات در بیان نفرت‌زایی دین‌بنیان معاصر در هند» (فصلِ ۷ به قلم مدا داموجی‌پورایو)، و «بیان نفرت‌زایی دین‌بنیان یا بیانِ آزاد: محاکمِ هند بر سر دوراهی» (فصل ۸ به قلمِ اوشا تاندون وهارلین کاأر).

Sasahara, “Rapid Sharing of Islamophobic Hate on Facebook: The Case of the Tablighi Jamaat Controversy”, in *Social Media + Society*, 2022, vol. 8, no. 4, pp. 209–245; Cecilia Jacob and Mujeeb Kanth, “‘Kill Two Million of Them’: Institutionalised Hate Speech, Impunity and 21st Century Atrocities in India”, in *Global Responsibility to Protect*, 2023, vol. 15, no. 2–3, pp. 1–14; and United States Commission on International Religious Freedom, “Annual Report, 2023”, April 2023, pp. 24–25.

۷۵ بنگرید به:

Milorad Tomanić, *The Serbian Orthodox Church During Times of War and the Wars Within It*, Krug, Belgrade, 2001; Svein Mønnesland, *National Symbols in Multinational States: The Yugoslav Case*, Sypress Forlag, Oslo, 2013, pp. 257–274; Majda Halilović and Nejra Veljan, Exploring Ethno-Nationalist Extremism in Bosnia and Herzegovina”, Atlantic Initiative, Sarajevo, 2021 (https://www.legal-tools.org/doc/1vlxhv/); Hikmet Karčić and Sead Turčalo (eds.), *Bosnian Genocide Denial and Triumphalism: Origins, Impact and Prevention, Faculty of Political Science*, University of Sarajevo, 2021, 185 pp. (https://www.legal-tools.org/doc/x1xcmh/); Sead Turčalo and Hikmet Karčić, “The Far Right in Bosnia and Herzegovina: Historical Revisionism and Genocide Denial”, 31 August 2021, 25 pp. (https://www.legal-tools.org/doc/3l0ofs/); Aida Trepanić, “Bosnia Upholds Serb Chetniks’ Hate Speech Convictions”, in *Balkan Insight*, 20 December 2022 (available on its web site); “Izvestiteljka UN pozvala vlast u Srbiji da ispita i kazni zastrašivanja”, *Radio Slobodna Evropa*, 5 June 2023; United States Department of State, “Bosnia And Herzegovina 2022 Human Rights Report”, 2023; United States Department of State, “Serbia 2022 Human Rights Report”, 2023.

همچنین بنگرید به، گوردن، ۲۰۱۷، صص ۴۶–۴۴، پاورقی ۴۵.

برای ملاحظه‌ی نوعی پس‌زمینه‌ی تبیینی در مورد جهان ارتدکس شرقی (که کلیساهای ارتدکس صرب، روسیه و اوکراین بخشی از آن را شکل می‌دهند)، بنگرید به:

Meic Pearse, “Looking West, but Walking East: The Dilemma of Orthodoxy in a Modernising World”, in Aleksandra Djurić Milovanović and Radmila Radić (eds.), *Orthodox Christian Renewal Movements in Eastern Europe*, Palgrave Macmillan, Cham, 2017, pp. 1–10.

قسمت ج بیان نفرت‌زا به‌نام مسیحیت را با تمرکز بر وضعیت بالکان غربی بر می‌رسد: «رهبران دینی و تبلیغات ملی: کلیسای ارتدوکس صرب» (فصل ۹ به قلم اسوین مانزلند) و «دین و افراط‌گرایی قومی ملی‌گرایانه در بوسنی و هرزگوین». (فصل ۱۰ اثر مایدا حلیلوویچ).

این مطالعات موردی، تحلیل‌های تکان‌دهنده‌ای از مقیاس چالش‌هایی که با آن‌ها مواجهیم، پیش می‌نهند و بیانگر برخی مشترکات میان فرقه‌ها و کشورهای مختلف‌اند. این مطالعات بالغ بر ۳۶۰ صفحه اطلاعات، بینش و منابع بوده، و می‌توانند به‌تنهایی کتاب مستقلی باشند. من از اوایل دهه‌ی ۹۰ میلادی در مورد یوگسلاوی سابق، از ۲۰۱۰ در مورد هند، و از ۲۰۱۸ روی میانمار کار کرده‌ام، بنابراین انتخاب این سه پرونده متاملانه بوده است. با وجود این، از خوانش و بازخوانش فصول بغایت محققانه‌ی قسمت دوم بهره‌ها برده‌ام.

قسمت چهارم کتاب به بررسی چند عامل انگیزشی در پس عبارات نفرت‌زایی ذی‌ربط به‌نام دین (از جمله عوامل شخصیتی و موقعیتی،[۷۶] تعصب و تبعیض استعماری، عوامل اجتماعی-سیاسی و مضامین دینی) می‌پردازد و اینکه چگونه بیان نفرت‌زا به ایجاد محیط‌های جنایت‌پرور از طریق نفوذ اجتماعی منجر می‌گردد. این قسمت در چاپ اول، شامل پنج فصل است: «انگیزه‌های تروریسم: عوامل شخصیتی، عوامل موقعیتی و تحریک نفرت‌زا» (فصل ۱۸ به قلم آریئل مراری)، «بیان نفرت‌زا در بستر رسانه‌های اجتماعی: شواهدی از دیدگاه قربانیان و مرتکبین» (فصل ۱۹ نوشته‌ی لاورا دلاجاکوما)، «تبعیض و تعصب استعماری، زمینه ساز بیان نفرت‌زایی پسااستعماری» (فصل ۲۰ به قلم ژاک پی لایدر)، «سوءاستفاده از تأثیر اجتماعی: عاملیت انسانی نهادین و انحراف دین» (فصل ۲۱ به قلم سانگ تیانینگ)، و «استعمال مضامین دینی برای اسلامی‌سازی یهودی‌ستیزی اروپایی و تشجیع بیان نفرت‌زا در میثاق حماس» (فصل ۲۲ اثر الیاهو استرن). فصل ۲، تالیف لوبان، نیز با قسمت چهارم مرتبط است، و هر دوی این فصول (به قلم لایدر و ای. استرن) پرتو قابل‌توجهی بر رویکرد مطالعاتی موردی قسمت دوم می‌افکنند.[۷۷] در واقع، بیان نفرت‌زا علیه یهودیان در خاورمیانه احتمالاً باید چهارمین مورد مطالعه‌ی ما می‌بود.

۵.۱. اقدامات موجود برای جلوگیری یا کاهش ابراز نفرت به‌نام دین

قسمت‌های دوم، سوم (همراه با فصل ۳) و چهارم منتخب حاضر، به ترتیب، مبادی و چارچوبی واقعی، هنجاری و تبیینی برای قسمت پنجم با عنوان «اقدامات موجود برای جلوگیری یا کاهش ابراز نفرت در جوامع دینی» -یعنی مخزن اصلی خط‌مشی اطلاعات و ایده‌های کتاب- ارائه می‌کنند. قسمت پنجم بر اقدامات خارجی (بخش «و») و داخلی (بخش «ز») نسبت به جوامع دینی تمرکز می‌کند. بخش «و» شامل چهار فصل است: فصل ۲۳ به قلم همکار ویراستار من شادروان کیشان منوچا - «فعالیت‌های مرتبط و توصیه‌های سازمان‌های بین‌دولتی در مورد نقش کنشگران

---

[۷۶] بنگرید به:
Ariel Merari, *Driven to Death: Psychological and Social Aspects of Suicide Terrorism*, Oxford University Press, 2010.

[۷۷] همانطور است درباره‌ی فصل پانزدهم به قلم مایکل مارت‌کرازیی (با عنوان «بیان مشوق نفرت: دیدگاهی مسیحی و تاملی در باب میانمار») و فیلم کنفرانس که توسط Kyaw Yin Hlaing ارائه شد. بنگرید به:
"Socio-Political Factors That Can Motivate Hate Speech", CILRAP Film, Ithaca, 9 April 2022 (https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-kyaw/).

دینی برای کاهش بیان مشوق نفرت، از جمله در محیط‌ها یا جوامع خود ایشان» – دیدی جامع از موضوع، مبتنی بر سال‌ها کار در این زمینه، به دست می‌دهد. اگرچه نوشته‌ی او برای [فهم] قسمت پنجم به لحاظ ماهوی مهم است، ممکن است برخی بخواهند فصل او را زودتر و در تعامل با کتاب (و مبنای دانشی‌ای که پیش می‌نهد) بخوانند. فصل ۲۴ («قانون به عنوان ابزاری علیه بیان نفرت‌زا در چارچوب‌های دینی: برخی دیدگاه‌های نظری با توجه به تجربه اسرائیل»، نوشته گیلاد نوام) و ۲۵ («عناصری از فرمان محلی اوزاکا که می‌تواند با خودتنظیمی اجتماعی مرتبط باشد»، به قلم اوچی مگومی) به ترتیب به قوانین ملی[۷۸] و مقررات محلی مربوط می‌شود. خوشبختانه این کتاب می‌تواند این تحلیل‌های روشنگرانه از وضعیت پیچیده‌ی زندگی واقعی در اسرائیل و اقدامات نوآورانه‌ی شهر اوزاکا را به کار بندد. فصل ۲۶ بحث غیردولتی جامعی درباره‌ی اثربخشی اقدامات چندجانبه و دوجانبه پیش می‌نهد: «دیدگاه غیردولتی در مورد اثربخشی نسبی اقدامات چندجانبه و دوجانبه برای مقابله با بیان نفرت‌زا: تحلیلی درباره‌ی ابزارهای به کار رفته در پاسخ به بیان نفرت‌زایی دینی در ایران» نوشته بانی دوگال. این فصل نوعی مطالعه‌ی موردی بسیار جدی و ارزیابی واقعی به شمار می‌رود.

بخش «ز» شامل پنج فصل در مورد *اقدامات داخلی* است که می‌تواند در دسترس رهبران دینی یا کنشگران درون جوامع خود باشد: «رهبران دینی مسئول چگونه باید در جامعه‌ی خود به نفرت‌پراکنی واکنش نشان دهند؟» (فصل ۲۷ به قلم محمد الوا بدر و رنا مصطفی عیساوی)، «دین به عنوان منبع حقوقی: رهبران دینی یا اعتقادی و مواجهه با «گفتار نفرت‌زا» (فصل ۲۸ به قلم نازیلا قانع)، «نقش الازهرالشریف در مقابله با افراط‌گرایی و بیان نفرت‌زا در پرتو اسناد بین‌المللی» (فصل ۲۹ نوشته‌ی عادل ماجد)، «تأملاتی در مورد ظرفیت رسانه‌های اجتماعی برای کمک به کنشگران دینی که در صدد پیشگیری یا کاهش بیان نفرت‌زا هستند» (فصل ۳۰ به قلم پیتر جی استرن) و «حساس سازی نسبت به واژه‌گزینی و واژه‌سازی رهبران دینی مسلمانِ الازهر در مقابله با بیانِ

---

[۷۸] تمیرمن ملاحظات زیر را در مورد اقدامات خارجی اصلی قانونگذاری داخلی در رابطه با ماده‌ی ۲۰ (۲) میثاق حقوق مدنی و سیاسی بیان می‌کند:

> [الف] تعداد زیادی از قوانین ملی ناظر بر تحریک، برگردان صحیح ماده‌ی ۲۰ (۲) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی نیستند. نگران‌کننده‌ترین کاستی را می‌توان در قوانینی دید که «بیان مشوق نفرت» یا «تحریک به نفرت» را ممنوع می‌کنند. میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، جرم بسیار مشروط «ترویج نفرت» که شامل تحریک به ایجاد آسیب‌های احتمالی معین است، به‌ویژه «تحریک به خشونت» و «تحریک به تبعیض»، را ممنوع می‌کند. جرایم ذیل عنوان «بیان مشوق نفرت» به این آستانه نمی‌رسند، بنابراین [این قوانین] بطرز قابل‌انتقادی عنصر مادی این جرم بیانی را بسط می‌دهند. در نتیجه شهروندان به‌دلیل بیانی که وفق معیارهای بین‌المللی نباید با آن مبارزه شود، مستوجب پیگرد قانونی می‌شوند. [...] دولت‌های عضو میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی باید اطمینان حاصل کنند که قوانین و/یا رویه‌ی قضایی ناظر بر تحریک، حاوی تمرکزی جدی بر قصد مجرمانه باشند. از ماده‌ی ۲۰ (۲) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی شرطی سه‌گانه را می‌توان‌استنتاج کرد:
>
> اولاً، این ماده مستلزم آن است که قصد «توویج»، یعنی اشاعه‌ی عمومی نفرت، اثبات شود. دوم، قصد هدف قرار دادن گروه بر اساس دین (یا سایر صفات مانند قومیت) باید ثابت شود. ثالثاً، برای محکومیت به تحریک، نوعی «قصد به تحریک»، مشخص یا مبهم، باید ثابت شود.
>
> بنگرید به، تمپرمن، ۲۰۱۸، ص ۳۷۲، پاورقی ۳۸.

نفرت‌زا» (فصل ۳۱ نوشته‌ی فتحی م. ع. احمد). این فصول در قلب این مجموعه و پروژه تحقیقاتی که آن را شامل می‌شود، قرار دارند.

اگرچه قسمت پنجم بیش از ۲۵۰ صفحه تجزیه و تحلیل پیش می‌نهد، اما به دنبال ارائه طرحی اولیه یا لیست توافق‌شده‌ای از توصیه‌ها نیست. در عوض، یک نمای کلی از وضعیت دانش ما در مورد اقدامات عمومی موجود (بین‌المللی، داخلی و محلی) و تاملاتی در باب ظرفیت و محدودیت‌های آنها، از جمله دیدگاه جامعه‌ی مدنی در مورد اثربخشی نسبی‌شان، ارائه می‌دهد؛ در باب مجازات‌های رسمی و غیررسمی یا ابزارهای عدم تأیید موجود در جوامع دینی (حتی اگر در حالت کمون یا کم‌استفاده باشند) با تأکید بر ایده‌های جدید؛ در مورد اینکه چگونه آموزش در جوامع دینی و اعتقادی ممکن است در قامت پیشگیری، مؤثرتر عمل کند؛ در مورد ظرفیت نهادهای متمرکز مطالعات اعتقادی یا دینی در جوامع دینی (مانند الازهرالشریف سنتی در قاهره) در راستای ایفای نقش تعیین کننده‌تر؛ در مورد اینکه چگونه می‌توان از رسانه‌های اجتماعی برای کمک به آن دسته کنشگران دینی استفاده کرد که در صدد جلوگیری یا کاهش بیان نفرت‌زا به‌نام جامعه‌ی خود هستند؛ و در مورد اینکه چگونه رهبران دینی ممکن است از حساس سازی نسبت به واژه‌گزینی و اصطلاحی بهره ببرند.

مجازات‌های رسمی در جوامع دینی می‌توانند شامل تکفیر، سلب حق رای در جامعه یا ارجاع موضوع به پلیس سکولار برای تحقیقات جنایی باشد. تکفیر یا طرد، مجازاتی شدید است که ممکن است در همه‌ی جوامع دینی وجود نداشته باشد. جالب توجه است که لاک ضمن تصدیق کارکرد تکفیر، استدلال کرد که با افراد تکفیرشده باید با کرامت برخورد شود: «هیچ کلیسایی به دلیل تکلیفی که به مدارا دارد، ملزم به نگه‌داشتن چنین شخصی در آغوش خود نیست زیرا، [حتی] پس از پند و اندرز، سرسختانه به سرپیچی از قوانین جامعه [که به نظر والدرون «به معنای قوانین کلیسا در باب ایمان و عبادت است»] ادامه می‌دهد. [...] با این حال، در تمامی این موارد باید مراقب بود که کیفر تکفیر، و اجرای آن، با هیچ‌گونه استعمال کلامی یا عملی خشونت‌آمیز همراه نباشد که به موجب آن شخص اخراج‌شده از نظر جسمی یا دارایی لعن شود.»[۷۹] والدرون می‌افزاید: «این موضع قویاً حاکی از آن است که لاک از محدودیت‌هایی بر آنچه ممکن است در مورد تکفیر شوندگان گفته شود، و همچنین بر آنچه ممکن است با آنها انجام شود، طرفداری می‌کند.»[۸۰]

قسمت پنجم انواع «مجازات‌های غیررسمی» را مشخص می‌کند رهبران دینی می‌توانند برای ابراز عدم‌تأیید بیان نفرت‌زا توسط اعضای خویش یا به‌نام جامعه‌شان از آنها بهره گیرند. چنین مجازات‌هایی می‌تواند شامل چنین تمهیداتی باشد: ممانعت از دسترسی به برخی اجتماعات دینی یا مکان‌های خاص عبادی؛ محرومیت از خدمت در هیاتها یا سایر ظرفیت‌ها در مؤسسات بشردوستانه یا آموزشی جامعه؛ محرومیت از امامت جمعه یا سایر اشکال عبادت جمعی؛ انکار حق اعطای کمک‌های مالی به (برخی) صندوق‌های جامعه؛ تعلیق دسترسی به برخی از رهبران دینی یا رسانه‌های گروهی؛ تعلیق حق زیارت؛ و ارائه‌ی اطلاعات اختصاص‌یافته به سایر اعضای

[۷۹] بنگرید به، لوک، ۱۹۵۵، ص ۲۳، پاورقی ۳۶.

[۸۰] بنگرید به، والدرون، ۲۰۱۲، ص ۲۱۲، بنگرید به پاورقی ۳۵.

جامعه در مورد رفتار ناپسند تحریک به خشونت (نام بردن و شرمساری). رویکرد مجازات‌های غیررسمی به حوزه‌ایَ با ظرفیَتِ عملی بزرگ مربوط می‌شود. بنابراین، فصول این بخش از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند.

فهرست اقدامات مورد بحث در قسمت پنجم، مدعیِ جامعیت نیست. این فهرست، مجموعه تخصصَ های گردآمده در چاپ اول کتَاب را بازتابَ می‌دهد. و به‌عنوان پایه‌ای برای توسعه‌ی دیگر توصیه‌ها یا ورودی‌های سیاستی، در کنار آنچه قبلاً در زیر بخش‌های ۱.۶ و ۱.۷ به قلم سایر نویسندگان کتاب بیان شد، عمل می‌کند. در پرداختن به اینکه چگونه می‌توان به رهبرانَ دینی کمک کرد تا بهتر به پیشگیری یا کاهش بیان نفرت‌زایی پراکنده توسط اعضای خود یا به‌نام جامعه‌ی آنها بپردازند، ضروری است که از پیشَینه‌های تخصصی متنوع، نه محدود به حقوقدانانَ، استفاده شود.[۸۱]

۶.۱. تلاش‌های اجرایی: طرحِ اقدامِ رباط، بیانیه‌ی بیروت و تعهدات هجده‌گانه

این کتاب تلاش‌های مهم جامعه‌ی بین‌المللی در این حوزه، از جمله «طرح اقدام رباط در مورد منع ترویج نفرت ملَی، نژادی یا دینی که موجب تحریک به تبعیض، خصومَت یا خشونت می‌شود» («طرح رَباط») را مورد توجه و شناسایی قرار می‌دهد؛[۸۲] طرحی که حاوی برخی نتیجه‌گیری‌ها و توصیه‌هایی است که توسط گروهی از کارشناسان در رباط در ۱۵ اکتبر ۲۰۱۲ (بر اساس چهار کارگاه تخصصی منطقه‌ای سازماندهی‌شده توسط دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد در سال ۲۰۱۱) ارائه شَده است. وفق نتایج این طرح «معیارهای بین‌المللی حَقوق بشر در مورد منع تحریک به نفرت ملی، نژادی یا دینیَ همچنَان باید در قانونگذاری و سیاسَت‌هایَ داخلی در بسیاریَ از نقاط جهان ادَغام شوند». این طرح هم دشواری عینی و هم حساسیت سیاسی تعریف این مفهوم را، به نحوی که آزادی بیان رعایت شود را توضیح می‌دهد.[۸۳] همچنین،

---

[۸۱] اگرچه حقوقدانان ممکن است از برخی نقاط قوت روش‌شناختی مرتبط - مانند ظرفیت تحلیل هنجاری، ارزیابی [میزان] مساهمتها در تحقق خشونت، نقش مجازَات‌هاَ، و راهبردهایَ پیشگیری - برخوردار باشند، جَلد کتاب - یادآورَ اهمیتَ در نظر گرفتن منافع آسیب‌پذیرترین افراد در زیرمجموعه‌های هنجاری- تصویری از سَنت‌َایوو را در حالَ اجرایَ عدالت نشان می‌دهدَ (که نسخه‌ی اصلَ آن در فلورانس، یکَ بلوک دورتر از محل برگزاری کنفرانس پروژه، واقع شده است). از آنجایی که حقوق بین‌الملل یک سیستم حقوقی و همزمان عملی است، مهم است که حقوقدانان در بررسی چگونگی اجرای کامل مادَه‌ی ۲۰ بند ۲ میثاق بیَن‌المللی حقوقِ مدنی و حقوقِ مدنی مشارکت کنند (به جای اینکه آن را مساله‌ای غیرحقوقی قلمداد کنند). بنگرَید به:

Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, The MIT Press, Cambridge, 1996, pp. 79–80.

[82] Office of the High Commissioner for Human Rights, Rabat Plan of Action on the Prohibition of Advocacy of National, Racial or Religious Hatred that Constitutes Incitement to Discrimination, Hostility or Violence, UN Doc. A/HRC/22/17/Add.4, 5 October 2012 (https://www.legal-tools.org/doc/jh1be1/).

فصل ۲۳ زیر به قلمِ شادروان کیشان مَنوچا مروری جامع از این ابتکارات و فعالیت‌های بین‌دولتی ارائه می‌دهد.

[83] *Ibid.*, para. 60.

نتیجه‌گیری و توصیه‌هایی را در مجموعه‌هایی از قوانین،[۸۴] زیرساخت‌های قضایی[۸۵] و خط‌مشی بسط می‌دهد و ملاحظه می‌کند که سیاست‌های ضد تحریک اتخاذشده توسط دولت‌ها «بیش از حد کلی‌اند، به‌طور سیستماتیک پیگیری نمی‌شوند، فاقد تمرکز و محروم از ارزیابی‌های تأثیر مناسب‌اند».[۸۶] توصیه‌های سیاستی همگی خطاب به دولت‌ها، سازمان ملل متحد، رسانه‌ها، احزاب سیاسی یا گروه‌های جامعَه‌ی مدنی است. حتی یک توصیه وجود ندارد که به‌طور خاص به رهبران یا جوامع دینی خطاب شده باشد، اما یکی از نتیجه‌گیری‌ها از رهبران سیاسی و دینی می‌خواهد که (الف) «از استفاده از پیام‌های ناروادارى یا اظهاراتی که ممکن است به خشونت، خصومت یا تبعیض دامن زند، خودداری کنند»؛ (ب) «قاطعانه و بی‌درنگ علیه ناراوادارى، کلیشه‌های تبعیض‌آمیز و مصادیق بیان مشوق نفرت» صحبت کنند؛ و (ج) «روشن کنند که خشونت هرگز به عنوان پاسخی به تحَریک به نفَرت قابل‌تحمل نیست».[۸۷] نتیجه (الف) صرفاً بیان می‌کند که رهبران دینی نباید خودشان کاری را انجام دهند که ماده‌ی ۲۰ (۲) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، دولت‌های عضو را ملزم و مکلف به ممنوعیت آن می‌کند. نتیجَه‌گیری‌هایَ (ب)َو (ج) قسمی راهنمایی حداقلی ارائه می‌کنند که رهبران دینی باید علیه بیان نفرت‌زا و واکنش‌های خشونت‌آمیز صحبت کنند. بنابراین، توصیفی واقع‌بینانه این است که طرحَ رباط به آنچه ما در اینَ منتخب ذیل عنوان "*اقدامات خارجی*" وصف می‌کنیم، از جمله تقنین علیه تحریک و اجرای آن توسط دادگاه‌ها، مَربوط می‌شود. این طرح، در این معنا، تا حد زیادی رویکردی «دولت‌محور» دارد.

پنج سال پس از طرح رباط، دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر، پذیرش اعلامیه‌ی بیروت در مورد نقش ادیان در ارتقای حقوق بشر توسط «کنشگران ایمان‌مبنا و جامعَه‌ی مدنی فعال در قلمروَ حقوقَ بشر که در بیروت گردَهم آمدند»، در مارسَ ۲۰۱۷ را تسهیل کرد.[۸۸] اینَ بیانیه با بیانی دلگرم‌کنَنده به نتایج (الف) تا (ج) رباط اشاره می‌کند که در بالا به عنوان «سه مسئولیت اصلیَ خاص رهبران دینی» بحث شد.[۸۹] کنشگران ایمان‌مبنا متعهد می‌شوند که مسئولیت‌ها راَ عهدهَ بگیرندَ و از «یکدیگر برای اجرای‌شان» از طَریق اعلامیه «بر اساس آستانه‌های منقول در طرح رباط» حمایت کنند، با توجه به اینکه «جنگ در اذهان شروع می‌شود و توسط ادله‌ای

---

[۸۴] این طرح توصیه می‌کند که «دولت‌ها باید اطمینان حاصل کنند که این معیار سه‌قسمتی — شامل قانونی‌بودن، تناسب و ضرورت – برای محدودیت‌های وارد بر آزادی بیان در موارد تحریک به نفرَت نیز اعمال می‌شوَد». بنگرید به: *همان*، *بند* ۲۲.

[۸۵] این طرح «یک معیار آستانه‌ی شش قسمتی [...] برای عباراتی که جرایم کیفری تلقی می‌شوند» (مربوط به زمینه، گوینده، قصد، محتواَ و شکل، قلمرو عمل گفتاری، احتمال، از جمله قریب‌الوقوع بودن) پیشنهاد و توصیه می‌کند که «مجازات‌های کیفری مربوط به اشکال غیرقانونیَ بیان را باید به‌عنوان آخرین راهکاری دید که تنها در موقعیت‌های کاملاً توجیه‌پذیر اعمال می‌شود.» بنگرَید به:

ibid., paras. 29 and 34.

86 *Ibid.*, para. 11.

87 *Ibid.*, para. 36. Hereinafter the 'Rabat conclusions'.

88 Office of the High Commissioner for Human Rights, "Beirut Declaration Enhances Role of Religions in Promoting Human Rights", 29 March 2017 ('Beirut Declaration Enhances Role of Religions in Promoting Human Rights') (https://www.legal-tools.org/doc/acp88f/).

89 *Ibid.*, para. 22 (emphasis omitted).

پرورش می‌یابد که با حمایت غالباً پنهانی از نفرت تقویت می‌شود»،[۹۰] و با در نظرداشت اینکه این «برانگیختنِ نفرت توسط برخَی رهبران دینی به‌نامِ دین را شامل می‌شود. چنین اظهاراَتی توسط رهبران دینیَ، با توجه به موقعیت، بافت، محتوا و گستره‌ی خطابات، می‌توانند آستانه‌ی تحریکَ به نفرت را برآورند».[۹۱] فراتر از نتیجه‌گیری رباط، اعلامیه‌ی بیروت نوعی اقدامِ هنجاری جدید را عهده‌ی رهبران دینی می‌نهد: «(د) حمایت جبرانی از مصالحه همانقدر تکلیفی است، از جمله برای رهبران دینی، به ویژه هنگامی که نفرتَ به‌نامِ ادیان یا عقاید تبلیغ می‌شود».[۹۲]

هر چند این اعلامیه‌ی شیوا به ابزارهایی که می‌توانند به کمکِ رهبران دینی بیایند تا از بیان نفرت‌زا به‌نامِ جامعه‌ی دینی‌شان بهتر جلوگیری کنند یا آن را کاهشَ دهند، چیز زیادی اضافه نمیَ‌کند، اما رهبرَان دینی «تعهداتی هجده‌گانه در بابِ ایمان برای حق‌ها» را صورت‌بندی کردند.[۹۳] در این متن، آنها َتعهد خود به «هنجارها و استانداردَهای جهانیَ» بیان‌شده توسط مجموعه‌هایی از اسناد بین‌المللیِ حقوقَ بشر،همچنین «حق‌های مقدس و غیرقابلَ‌سلب وفقِ آموزه‌های دینی» را تایید می‌کنند.[۹۴] اَیشان «اَعلامیه‌ی فعلی ناظر بر اَیمان برای حق‌ها را کمینه‌یَ استاندارد مشترک برای مؤمنان» می‌دانند.[۹۵] ایشان نتیجه‌یَ (ب) رباط را با متعهدشدن به « محکوم‌کردن علنی همه‌ی موارد ترویجِ نفرت منجر به خشونت ورزی، تبعیض یا خصومت، از جمله موارد منجَر به جنایات وحشیانه» دوباره بیاَن کردند. ما مسئول مستقیم محکوم‌کردن این قسم ترویج‌هاَ هستیم، به ویژه زمانی که به‌نامِ دین یا اعتقاد صورت پذیرند.[۹۶] سایر تعهدات به تفصیل بازگوییِ نتیجه‌ی رباط (ب)[۹۷] و نتیجه‌یَ (الف) را شرح می‌دهند.[۹۸]

اما، تعهدات هجده‌گانه واقعاً از نتیجه‌گیری حداقلیِ طرحِ رباط در مورد نقش رهبران دینی فراتر نرفته استَ، به استثنای سه مورد: تعهد به کاربرد خلاَقانه‌تَر و منسجم‌تر ابزارهای فناورانه (مربوط به فصل ۳۰ زیر به‌قلمِ پیتر جی. استرن)[۹۹]؛ تعهد بَه «بهره‌گیری از اعتبارَ و وزنِ مَعنوی و

---

[90] *Ibid.*, para. 20.

[91] *Ibid.*, para. 21 (emphasis omitted).

[92] *Ibid.*

[۹۳] بنگرید به:

Office of the High Commissioner for Human Rights, *18 Commitments on "Faith for Rights"*, 29 March 2017 ('18 Commitments on "Faith for Rights"') (https://www.legal-tools.org/doc/qp9nv2/).

[۹۴] به عنوان مثال، بنگرید به:

ibid., Commitment I where this language is quoted from.

[95] *Ibid.*, Commitment II.

[96] *Ibid.*, Commitment VII.

[۹۷] بنگرید به:

ibid., Commitments VIII and IX.

[۹۸] بنگرید به:

ibid., Commitments IX, X and XII.

[۹۹] بنگرید به همان، تعهد هجدهم: «ما متعهد می‌شویم که از ابزارهای فن‌آورانه به‌طور خلاقانه‌تر و خودسازه‌تر برای اشاعه‌ی این اعلامیه و پیام‌های بعدی متضمن ایمان به حقوق در راستایِ تقویتِ جوامعِ منسجم برخوردار از تنوع (از جمله در حوزه‌ی ادیان و عقاید) استفاده کنیم».

اخلاقی ادیان و عقاید»، با اشاره به کارکرد اصلی و معیار دین برای مشروعیت؛[۱۰۰] و تعهداتی که به نقشِ آموزش می‌پردازند (که در فصل ۲۸ توسط نازیلا قانع مورد بحث قرار گرفته است).[۱۰۱] با این حال، تعهدات مربوط به آموزش، تعدادی از سؤالات را بی‌پاسخ می‌گذارد،[۱۰۲] که خود نشانگرِ برخی محدودیت‌های طرحِ رباط، اعلامیه‌ی بیروت و تعهدات هجده‌گانه است. لیکن، سند تعهدات هجده‌گانه به‌صراحت نیاز به توسعه‌ی «مشارکت‌های پایدار با مؤسسات دانشگاهی تخصصی به‌منظور ترویج تحقیقات بین‌رشته‌ای در مورد مسائل خاص مربوط به ایمان و حق‌ها و بهره‌مندی از نتایج آنها را، که می‌توانند برنامه‌ها و ابزارهای ائتلاف ما در باب «ایمان به حق‌ها» را تغذیه کنند، صریحاً تصدیق می‌کند».[۱۰۳] منتخب حاضر به این نیاز پاسخ می‌دهد و به دنبال ارائه بصیرت‌های پژوهشی چندرشته‌ای است، از جمله، در مورد اینکه چگونه رهبران دینی می‌توانند از بیان نفرت‌زا –فراتر از حداقل الزاماتی که وفق‌شان خود نباید نفرت‌پراکنی را بواسطه‌ی بیان تحریک کنند– ممانعت کنند یا آن را کاهش دهند (نتیجه‌گیری الف رباط)؛ چگونه باید علیه بیان نفرت‌پراکن و خشونت در واکنش به تحریک به نفرت صحبت کنند (نتیجه‌گیری ب و ج رباط)؛ و چگونه باید (طبق بند (د) برگرفته از بیانیه‌ی بیروت) از مصالحه و سازش دفاع کنند.

همانطور که در فصل ۲۸ نیز مورد بحث قرار گرفت، در زندگی واقعی، اعلامیه‌ی بیروت و تعهدات هجده‌گانه با محدودیت اساسی‌تری مواجهند. اصطلاح «ایمان برای حق‌ها» نشان می‌دهد که «ایمان و حق‌ها باید حوزه‌هایی باشند که یکدیگر را متقابلاً تقویت کنند. بیان فردی و جمعی ادیان یا عقاید در محیط‌هایی که حقوق بشر بر اساس ارزش برابر همه‌ی افراد حمایت می‌شود، رشد می‌کند و شکوفا می‌شود. به همین ترتیب، حقوق بشر می‌تواند از مبانی اخلاقی و معنوی عمیقاً ریشه‌دار ارائه‌شده توسط ادیان یا اعتقادات، بهره‌مند شود.[۱۰۴] دلایل خوبی وجود دارد که چرا دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر «ایمان» و «حقوق بشر» را اینگونه همسو می‌کند. رهبران دینی در سراسر جهان باید از آن استقبال کنند. مشکل این است که کنشگران دینی که در سال‌های اخیر دربرخی از بدنام‌ترین بیان‌های نفرت‌زا دخیل بوده‌اند، در بهترین حالت، روابط بسیار تیره‌ای با جامعه‌ی بین‌المللیِ حقوق بشر دارند. همانطور که در یادداشت مفهومی این پروژه

---

[۱۰۰] بنگرید به به همان، تعهد شانزدهم: « متعهد می‌شویم که از اعتبار و وزن معنوی و اخلاقی ادیان و باورها با هدف تقویت حمایت از حقوق بشر جهانشمول و توسعه‌ی راهبردهای پیشگیرانه‌ای که با زمینه‌های محلی خود منطبق‌شان می‌کنیم، ضمن بهره‌مندی از حمایت بالقوه‌ی نهادهای ذیربط سازمان ملل متحد، استفاده کنیم».

[۱۰۱] بنگرید به:

ibid., Commitments XII, XIII and XVIII i.f.

[۱۰۲] وقتی در پی تقویت کاربرد آموزش در جوامع دینی برای جلوگیری و کاهش بیان نفرت‌زا به‌نام ایمان هستیم، برخی سوالات وجود دارند که ذیربط اند، از جمله: چگونه می‌توان رهبران دینی را برانگیخت یا تحت‌تأثیر قرار داد تا از ابزار آموزش بهتر استفاده کنند. آیا باید از نامگذاری و شرمگین‌سازی برای افشای شکست‌های آشکار استفاده کرد؟ در مورد گفتن داستان‌های مثبت درباره‌ی کاربرد موفق آموزش برای مبارزه با بیان نفرت‌زا در زمینه‌های دینی چطور؟ چرا برخی جوامع دینی (مثلاً کلیسای کاتولیک) ظاهراً از چندین فرقه‌ی دیگر هم‌درجه‌ی خود، از نظر جلوگیری از بیان نفرت‌زا مبتنی–بر–دین یا مرتبط–با–آن، بهتر عمل می‌کنند؟ نقش رهبری فردی در بین رهبران دینی چیست؟ آیا می‌توان از فناوری به روش‌های جدید برای پیشبرد اهداف آموزشی مرتبط در جوامع دینی استفاده کرد؟ از مدیوم فیلم چطور؟.

[۱۰۳] بنگرید به ۱۸ تعهد «ایمان برای حقوق»، تعهد شماره هفده، بنگرید به پاورقی ۹۳.

[۱۰۴] ۱۸ تعهد «ایمان برای حقوق»، بند ۱، بنگرید به پاورقی ۹۳.

که به شکل‌گیری این منتخب منتهی شده، اشاره گردید،[۱۰۵] پیوند بین «ایمان» و «حقوق بشر» بر ضرورت تکمیلِ چارچوبِ بیروت از رهگذر تجزیه و تحلیل ابزارهای عقل سلیم تاکید می‌کند؛ اقدامی که به رهبران دینی برای جلوگیری از بیان نفرت‌زا کمک می‌کند و به‌خوبی در رویه‌ها، نیازها و منافعی[۱۰۶] که رهبران دینی هنگام اعمال نفوذ در نظر می‌گیرند، تعبیه شده است.[۱۰۷] این مورد در سخنان دادستان کریم خان در کنفرانس پروژه بازتاب یافت.[۱۰۸] امید چنین است که مجموعه حاضر انگیزه‌ای باشد برای تلاش‌های بیشتر در راه ایجاد و توسعه‌ی نوعی استدلال تکمیلی برای عملکرد رهبران دینی که، در عین حال، آنان را ملزم به پذیرش فهرست طولانی از اسناد بین‌المللیِ حقوقِ بشرنکند.

۷.۱. دیگر تلاش‌هایِ در حالِ انجام و برخی اظهارات پایانی

کمک‌های شایان‌ذکر دیگری از سوی کنشگران بین‌دولتی و غیردولتی بین‌المللی وجود دارد که در اینجا به سه مورد از آنها اشاره می‌شود. فصول ۲۳ و ۲۸ شامل گفت‌وگوهای مفصل‌تری در مورد این تلاش‌ها و سایر تلاش‌هاست. برنامه‌ی توسعه‌ی سازمان ملل متحد (یو ان دی پی) عوامل اجتماعی–اقتصادی و سایر عوامل زمینه‌ای مرتبط با پیشگیری از افراط‌گرایی خشونت‌آمیز را تحلیل کرده که شامل رفتار معادل بیان نفرت‌زا نیز می‌شود. در گزارشی از سال ۲۰۱۶، یوان‌دی‌پی مشاهده می‌کند که «افراط‌گرایی خشونت‌آمیز محصول شرایط تاریخی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، از جمله تأثیر سیاست‌های قدرت منطقه‌ای و جهانی است. افزایش نابرابری‌های افقی یکی از عواملی است که به طور مستمر به عنوان محرک افراط‌گرایی خشونت‌آمیز ذکر

---

[۱۰۵] برای یادداشت مفهومی این پروژه، بنگرید به پاورقی ۲۷.

[۱۰۶] یکی از منافع شخصی که ممکن است بین رهبران دینی سراسر جهان مشترک باشد، این نگرانی است که جامعه‌شان از رفتار چند عضو افراطی که به‌نام ایمان اعمال بیان نفرت‌زا می‌کنند، شرمنده نشود. خطر از دست دادن شهرت، جایگاه و چشم‌انداز آینده برای رهبران دینی برخی فرقه‌ها نگران‌کننده است. ممکن است یادآوری شود که این متفکری از خاورمیانه بود که در سال ۱۹۱۲ اظهار داشت: «اگر ثابت شود دین به جای محبت عامل دشمنی و نفرت است، نبود آن بر وجودش ارجح است». بنگرید به:
'Abdu'l-Bahá 'Abbás, *The Promulgation of Universal Peace*, Bahá'í Publishing Trust, Wilmette, 1982, p. 315.

[۱۰۷] رهبران دینی قدرت دارند. به تعبیر اعلامیه‌ی بیروت، آنها «درجات بالایی از نفوذ بر قلوب و اذهان پیروان خود در همه‌ی ادوار اعمال می‌کنند»، بنگرید به:
Beirut Declaration Enhances Role of Religions in Promoting Human Rights, para. 19, supra note 88.

«وقتی دیدگاه‌های نفرت‌آمیز توسط فردی که مدعی اقتدار دینی است، ابراز می‌شود، میتوانیم نگران تأثیر ناروای چنین بیانی بر مخاطبان مؤمن باشیم. خصلت نفرت‌زا و جذابیت غیرمنطقی چنین بیانی می‌تواند حتی بیشتر شود هنگامی که مخاطب دینی معتقد باشد درگیر مبارزه‌ای با نیروهای شیطانی است.» بنگرید به مون، ۲۰۱۸، ص ۱۵۱، پاورقی ۴۴.

[۱۰۸] کریم خان در ۲۴:۲۳ به بعد، پاورقی ۷۱ فوق: «وقتی کسی در مورد اساسنامه‌ی رم یا اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر یا کنوانسیون بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی ۱۹۶۶ یا کنوانسیون ژنو صحبت می‌کند، ایشان خواهند گفت: «خب، این به سلیقه‌ی ما نیست، به کام ما نیست. آن را به عنوان چیزی غیرالهی یا معجونی دست‌ساز دیگران رد می‌کنیم. [...] به جای تلاش برای تحمیل یک دیدگاه به دیگری، سعی کنید از سیستم ارزشی خودش دلیل بیاورید.» و از ۲۴:۰۹ به بعد: «گاهی یادزهر نفرت از سوی مبلغان دینی این است که نقاب از چهره‌ی ایشان برگیریم یا ماهیت واقعی‌شان را آشکار کنیم، و به کنه دین دست یابیم و آن را عرضه کنیم».

می‌شود.»[۱۰۹] این گزارش، «کار با سازمان‌های دین‌بنیاد و رهبران دینی را برای مقابله با سوءاستفاده از دین توسط افراط‌گرایان خشن» به عنوان یکی از یازده «بلوک بنیادین بهم‌پیوسته برای تئوری تغییر که توضیح می‌دهد چگونه توسعه می‌تواند به جلوگیری از افراط‌گرایی خشونت‌آمیز کمک کند»، پیش می‌نهد.[۱۱۰]

در ماه می ۲۰۱۹، دبیرکل سازمان ملل «استراتژی و برنامه‌ی اقدام سازمان ملل متحد در مورد بیان مشوق عداوت و نفرت» را اعلام کرد که بیانگر چندین تعهد کلیدی سازمان ملل با هدف «ارائه‌ی فضا و منابع به آن سازمان برای رسیدگی به معضل بیان نفرت‌زا» است.[۱۱۱] استراتژی ناظر بر «بیان نفرت‌زا»، «هر نوع ارتباط در گفتار، نوشتار یا رفتار که به شخص یا گروهی بر اساس شخصیت‌شان حمله کند یا زبان توهین‌آمیز یا تبعیض‌آمیزی را برای اشاره به شخص یا گروهی بر اساس اینکه چه کسی‌اند (به بیان دیگر، بر اساس دین، قومیت، ملیت، نژاد، رنگ، تبار، جنسیت یا سایر عوامل هویتی) به کار ببرد»، در بر می‌گیرد.[۱۱۲] این سند، عبارت «که به آستانه‌ی تحریک به خشونت نمی‌رسد»، و بنابراین «چیزی نیست که حقوق بین‌الملل کشورها را ملزم به ممنوعیت آن کند»، را لحاظ می‌کند.[۱۱۳] تنها اشاره‌ی آن به کنشگران دینی، همین تعهد بسیار گسترده است که وفق آن سازمان ملل متحد «باید گفت‌وگوی بین فرهنگی، بین‌الادیانی و درون دینی و نیز درک متقابل را ترویج کند» و «کنشگران دینی و دیگر کنشگران جامعه‌ی مدنی» را در میان کسانی که می‌توانند «اقدامی معنادار علیه بیانِ مشوقِ نفرت» انجام دهند، بگنجاند.[۱۱۴]

---

109 United Nations Development Programme, "Preventing Violent Extremism through Promoting Inclusive Development, Tolerance and Respect for Diversity: A Development Response to Addressing Radicalization and Violent Extremism", 2016, p. 4 (https://www.legal-tools.org/doc/guylbf/).

110 *Ibid.*, p. 5.

111 United Nations Secretary-General, "United Nations Strategy and Plan of Action on Hate Speech", May 2019, p. 2 (https://www.legal-tools.org/doc/5rrb5b/).

112 *Ibid.*

113 *Ibid.*

۱۱۴ *همان*. صص.۵–۴ . مایه‌ی امیدواری است وقتی این استراتژی خواستار موارد زیر است: «جمع‌آوری اطلاعات و تحقیق هماهنگ، از جمله در باب علل ریشه‌ای، محرک‌ها و شرایط تسهیل‌گر بیان مشوق نفرت»؛ که «سازمان ملل متحد باید از نسل جدیدی از شهروندان دیجیتال که قادر به تشخیص، رد و ایستادگی در برابر بیان نفرت‌زا باشد، حمایت کند»؛ و اینکه سازمان ملل متحد، هنگام گردهم‌آوردن بازیگران کلیدی، باید به دنبال «بازنگری مشکلات به روش‌هایی که راه‌حل‌ها را دست یافتنی‌تر می‌کند»، باشد (صص.۴–۳).

نشست نوامبر ۲۰۲۱، «اقدام جهانی علیه جنایات سبعیت جمعی»[۱۱۵] بر تلاش‌های ملی علیه بیان نفرت‌زا متمرکز بود. سند نهایی در مورد «سازکارها و سیاست‌های پیشگیری ملی»[۱۱۶] بینش مهمی در مورد تعصب پیش می‌نهد: «بیان نفرت‌زا بر وجود همه‌ی اشکال تعصب استوار است و دامنه‌ی آن را به حداکثر می‌رساند. این امر ممکن است رفتارهای خاصی را علیه چهره‌های جاافتاده‌ی «دیگری» تحریک کند – دیگری‌ای که می‌تواند به دشمن تبدیل شود– و این تحریک نوعی «مجوز کشتن» این فرد منفور را ایجاد کند؛ فردی که دیگر انسانی برابر تلقی نمی‌شود.[۱۱۷] سند نهایی به‌ویژه به نقش رهبران دینی یا جوامع نمی‌پردازد.[۱۱۸] این سند رویکرد گسترده‌ای را بر می‌گیرد (به ویژه در مورد «برنامه‌های آموزش گسترده») و سهم اقدام جهانی علیه جنایات سبعیت جمعی را به ارتقای دموکراسی پیوند می‌دهد.[۱۱۹]

همانند اعلامیه‌ی بیروت و تعهدات هجده‌گانه، گزارش برنامه‌ی توسعه‌ی ملل متحد، استراتژی سازمان ملل و سند نتیجه‌ی اقدام جهانی علیه جنایات سبعیت جمعی، همگی، به دلایل موجه، رویکردی حقوق بشری دارند. همانطور که پیش‌تر بحث شد، این امر ممکن است از تأثیرشان میان کنشگرانی که نفرت دینی منجر به تحریک خشونت را ترویج می‌دهند، بکاهد، زیرا بسیاری از ایشان اساساً در وهله‌ی اول چارچوب بین‌المللی حقوق بشر را قبول ندارند. این امر ضرورت ایجاد تحلیلی روشن و واقع‌بینانه از نقش رهبران دینی را تقویت می‌کند، موضوعی که در اسنادِ سازمانِ ملل یا اقدامِ جهانیِ علیه جنایاتِ سبعیتِ جمعی به اندازه‌ی کافی درباره‌شان

---

[۱۱۵] اقدام جهانی علیه جنایات سبعیت جمعی، خود را به‌عنوان یک «گرداننده» و «جامعه‌ای متعهد، متشکل از دولت‌ها، نهادهای جامعه‌ی مدنی و موسسات علمی و دانشگاهی که خود را متعهد می‌کنند که از طریق ایجاد یا تقویت سازوکارهای ملی پیشگیرانه، از وقوع فجایع و جنایات جلوگیری کنند»، توصیف می‌کند. بنگرید به:
Global Action Against Mass Atrocity Crimes (GAAMAC), "Strengthening National Efforts to Address Hate Speech, Discrimination, and Prevent Incitement: Outcome Document of the Fourth Global Meeting (GAAMAC IV)", 15–18 November 2021, p. 1 (https://www.legal-tools.org/doc/pi26u1/).

[۱۱۶] در این سند آمده است: «این رویکردهای پیشگیری ملی به هر جامعه‌ای اجازه می‌دهد تا ابتکارات، خط‌مشی‌ها و قوانین بومی و متناسب با شرایط محلی که حائز مشروعیت و اعتبار باشند را طراحی و اجرا کنند، اعتماد ایجاد نمایند، و فرهنگ و عمل دموکراسی را تقویت و توانمند سازند.» بنگرید به: *همان*. ص.۳.

[117] *Ibid.*

[۱۱۸] تنها بحث آن در مورد کنشگران دینی، این ارجاع کلی در صفحه ۶ به گفت‌وگوی درون دینی بوده و این است که رهبران دینی باید «به‌طور فعال‌تری در آن مشارکت کنند»: «پیشگیری و مقابله‌ی موفق با نفرت و تبعیض علیه اقلیت‌های دینی زمانی اتفاق می‌افتد که ادیان مختلف، از طریق رهبران دینی، گرد هم آیند و گفت‌وگوی بین ادیان آغاز شود. بین شرکت‌کنندگان اجماع گسترده‌ای وجود داشت که سازکارهای پیشگیری ملی باید بیشتر بر ظرفیت عظیم پیشگیری از جنایات توده‌ای که در چارچوب گفت‌وگوی بین‌الادیانی نهفته است، تأکید کنند، بنابراین با اذعان به نقش تعیین کننده ای که رهبری دینی می‌تواند در تحقق دستورکار پیشگیری ایفا کند، بر ضرورت مشارکت فعال‌تر رهبران دینی در این زمینه تاکید شد.»

[۱۱۹] سند نتیجه ادعا می‌کند که «پیشگیری موفق [‌"از بیان مشوق نفرت، تبعیض، و تحریک"» تنها از طریق خط‌مشی‌های عمومی دموکراتیک می‌تواند اتفاق بیفتد» (ص. 3) این گزاره‌ی واقعی نباید این حقیقت را پنهان کند که دموکراسی‌های تثبیت‌شده و بزرگی مانند هند، همانطور که به‌وضوح در بخش ب منتخب حاضر نشان داده شده، با چالش‌هایی جدی در باب بیان نفرت‌زا مواجه‌اند. همچنین، بنگرید به:
Amy Kazmin, "India Needs a Reckoning with its Growing Culture of Hate", *Financial Times*, 7 October 2021.

بحث نشده است. سازمان‌های بین‌المللی و کشورهای عضو آنها باید بررسی کنند که تلاش‌هایشان در این زمینه چگونه می‌تواند هدفمندتر و مؤثرتر شود.

اگر رهبران دینی نتوانند ابراز نفرت به‌نام جوامع خود را مهار کنند و از آن بکاهند، نه تنها به اعتمادی که مؤمنان متدین و خردمند به آنان نهاده‌اند خیانت می‌کنند، بلکه از توانایی هنجارها و آرمان‌هایی که آموزه‌های‌شان آنها را برای داشتن نفوذ اجتماعی نافع ترویج می‌کنند، می‌کاهند. ایشان در معرض خطر به سخره گرفتن آن قسم ورزه‌های معنوی‌اند که مرکز ایمان‌شان به شمار می‌روند، ابزارهایی که برای خود-بهسازی به مؤمنان پیشنهاد می‌شود. همانطور که در بخش ۱.۱ فوق بیان شد، حتی فوئرباخ معتقد بود که «جوهر نهایی دین از خلال ساده‌ترین کنش دینی -یعنی دعا- بروز می‌یابد.»[۱۲۰] آیا در فرقه‌هایی که آشکارا از ابراز نفرت توسط اعضای خود یا به‌نام جامعه‌شان به ستوه آمده‌اند، دعا دیگر ابزار مؤثری تلقی نمی‌شود؟ اگر رهبران دینی از ابزارهای رسمی و غیررسمی مجازات یا عدم تایید، و یا در صورت لزوم از روش های جدید و بدیع که برای خودتنظیم‌گری در دسترس دارند استفاده نکنند، ممکن است در نهایت همانطور که در ابتدای این فصل بحث شد، شعله‌های دیدگاه فوئرباخ درباره‌ی دین را —حتی درون صنوف خود- بیفروزند.

می‌توان فرض کرد که حکومت‌ها اقدامات دیگری را برای محافظت از جوامع خود در برابر ابراز نفرت و خشونت به‌نام دین انجام دهند، از جمله از طریق قانون‌گذاری، مقررات محلی و پیگرد موضوعی (در برابر صلاحیت‌های کیفری داخلی و بین‌المللی). آنها همچنین باید در نظر بگیرند که چگونه می‌توانند به رهبران دینی کمک کنند تا نقش پیشگیرانه‌ی مؤثرتری ایفا کنند.

[120] Feuerbach, 2008, p. 102,

بنگرید به پاورقی ۸

۲

دین تشنه‌به‌خون؟
پژوهشی درباره‌ی منابع دینی بیان نفرت‌زا و خشونت‌بار

دیوید لوبان*

عنوان این فصل بی‌تردید تحریک‌آمیز است اما من قصد تحریک دیگران را ندارم زیرا پاسخ من به سوال عنوان این فصل «نه» است: نفرت و خشونت، ذاتی دین نیستند. اما درک «چرایی» این پاسخ احتمالا آرامش‌بخش نخواهد بود: من استدلال می‌کنم که ویژگی ذاتی برخی از ادیان بزرگ جهان این است که می‌توان به سادگی آن‌ها را در جهت نفرت‌آفرینی و خشونت‌انگیزی به کار گرفت. واضح است که سازکار به کارگیری ادیان به این منظور، سخنرانی و به طور خاص سخنرانی‌های آتش‌افروزانه‌ی معلمان و مبلغان دینی‌ای است که خشونت را به نام خداوند توجیه می‌کنند. مسئله‌ی قانون‌گذاران و سیاست‌گذاران این است که مرز بین آزادی بیان و اظهارات و تشویق دینی به خشونت -یا می‌توان گفت مرز بین بینش دینی و تشویق دینی- را کجا قرار دهند؟ این سوال من در این فصل نیست. هدف من بررسی این است که آیا نفرت ذاتی دین است یا نه؟

۱.۲. تحریک هیچنز

بگذارید با یک تحریک حقیقی از سوی نویسنده‌ای که داشت لعنتی‌ترین تلاشش را برای تحریک کردن انجام می‌داد شروع کنم: جدلی و روزنامه‌نگار فقید کریستوفر هیچنز. پانزده سال قبل، هیچنز کتابی آتش‌افروزانه به نام «خدا بزرگ نیست» با زیرعنوان «دین چگونه همه چیز را مسموم می‌کند» نوشت.[1] همان‌طور که ممکن است از عنوانش حدس بزنید کتاب خوبی نیست، اما لحظات خاص خودش را دارد. هیچنز یکی از مناظره‌های علنی بسیار خود درباره‌ی دین را

---

* **دیوید لوبان** استاد ممتاز دانشگاه و استاد حقوق و فلسفه دانشگاه جورج‌تاون است. وی از سال ۲۰۱۳ صاحب کرسی ممتاز کلاس ۱۹۶۵ علم‌الاخلاق (Class of 1965 Distinguished Chair in Ethics) در مرکز استاکدیل آکادمی دریایی ایالات متحده برای رهبری اخلاقی (U.S. Naval Academy's Stockdale Center for Ethical Leadership) نیز بوده است. علایق پژوهشی او بر مسئولیت اخلاقی و قانونی در سطوح سازمانی از جمله موسسات حقوقی، سازمان‌های دولتی و سازمانی متمرکز است. از جمله کتاب‌های او «حقوقدانان و عدالت: یک مطالعه‌ی اخلاقی (۱۹۸۸)»، «اخلاق‌گرایی قانونی (۱۹۹۴)» «اخلاقیات قانونی و کرامت انسانی (۲۰۰۷)» و «شکنجه، قدرت و قانون (۲۰۱۴)» است. او مدرک کارشناسی خود را از دانشگاه شیکاگو و مدرک کارشناسی ارشد، دانشوری (M.Phil.) و دکترای خود در رشته فلسفه را از دانشگاه ییل گرفت. این فصل در یک سخنرانی اصلی کنفرانس CILRAP درباره‌ی «دین، اظهارات نفرت‌آمیز و خشونت» که ۸ تا ۹ آوریل ۲۰۲۲ در فلورنس برگزار شد ریشه دارد. https://www.cilrap.org/cilrap-film/220408-luban.

این فصل توسط رضا مشتاقی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

[1] Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Atlantic Books, London, 2007.

که در آن طرف مقابلش (یک گوینده‌ی دینی) او را به چالش کشید یادآوری می‌کند: اگر هیچنز شبی در یک شهر ناآشنا تنها بود و می‌دید گروهی از مردان به سمت او می‌آیند، بیشتر احساس امنیت نمی‌کرد اگر می‌دانست که آن‌ها دارند از یک جلسه‌ی دعاخوانی می‌آیند؟

جواب به سبک خاص هیچنز داده شد: او چنین تجربه‌ای را در بلفاست، بیروت، بمبئی، بلگراد، بیت‌اللحم و بغداد داشت و در همه‌ی این شهرها او احساس امنیت کمتری می‌کرد اگر می‌دانست آن مردان دارند از یک جلسه‌ی دعاخوانی می‌آیند. او اضافه کرد که این صرفا شهرهایی‌اند که با حرف «ب» شروع می‌شوند.[۲]

هیچنز در دورانی می‌نوشت که گروهی از نویسندگان که «خداناباوران جدید» نامیده می‌شدند با گرفتن آتشبارشان به سوی دین داشتند تیتر رسانه‌های بریتانیا و ایالات متحده می‌شدند. نسل اول خداناباوران جدید علاوه بر هیچنز شامل ریچارد داوکینز[۳] زیست‌شناس، دنیل دنت[۴] فیلسوف، سم هریس[۵] روشنفکر عمومی خرمگس‌وار، و چند نویسنده‌ی دانشگاهی کمتر شناخته‌شده می‌شد.[۶] دیدگاه‌های آن‌ها یکسان نبود اما یکی از مضامین خاص‌شان این بود که دین نه تنها بنیان اخلاق نیست بلکه بعضی از بزرگ‌ترین بی‌اخلاقی‌ها، چه در تاریخ و چه امروزه، برآمده از دین‌اند. انبوهی از مثال‌های واضح این موضوع را نشان می‌دهند: تاریخ دین از تاریخ اذیت و آزار دینی و جنگ دینی تفکیک‌ناپذیر است. به قول غم‌انگیز دانیل هارتمن (که خودش یک خاخام است نه یک خداناباور جدید):

> همین که این ادیان توحیدی وارد عرصه‌ی جهانی شدند، در کنار دعوت‌شان به عشق ورزیدن به خداوند و عشق ورزیدن به انسانیت، شروع به برپا کردن جنگ علیه پیشینیان یا پسینیان خود کردند. هرجایی که تک‌خدایی گسترش یافت، همراه با این باور بود که خدای واحد فقط می‌تواند توسط یک جامعه‌ی دینی به درستی فهمیده شده یا حقیقتا نمایندگی شود. عشق خداوند، یا اگر

---

۲ *Ibid.*, p. 18.

۳ Richard Dawkins, *The God Delusion*, Mariner Books, Boston, 2011.

۴ Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin Books USA, New York, 2007.

۵ Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, W.W. Norton, New York, 2005; Letter to a Christian Nation, Vintage, New York, 2006.

برخی از خداناباوران جدید که این‌جا نام‌شان برده شد (و دیگرانی که به آن‌ها اشاره نمی‌کنم) در طول سالیان گذشته با جریان سیاسی راست افراطی متحد شده‌اند. بنگرید به Émile P. Torres, "Godless grifters: How the New Atheists merged with the far right", *Salon*, 5 June 2021 (available on its web site). حتی در صورت حقیقت داشتن این گزاره نیز من ادعا نمی‌کنم که *خداناباوری جدید* ذاتا راست‌گرایانه است و به هیچ عنوان همه‌ی *خداناباوران جدید* با راست‌گرایان متحد نشده‌اند.

۶ از جمله‌ی این‌ها برخی از نویسندگان کتاب «فلاسفه بدون خدایان: تاملاتی درباره‌ی خداناباوری و زندگی سکولار»، با دبیری لوییز ام. آنتونی از انتشارات دانشگاه آکسفورد که در سال ۲۰۰۷ منتشر شد

Louise M. Antony (ed.), *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford University Press. 2007

هستند. مقاله‌ی «ایمان و فناتیسم» جاناتان ایی. آدلر (Jonathan E. Adler's "Faith and Fanaticism") در صفحات ۲۶۶–۲۸۵ این کتاب به طور ویژه‌ای به بحث ما مرتبط است.

بخواهیم دقیق‌تر بگوییم «دوست داشته شدن توسط خداوند» یک بازی مجموع صفر تلقی می‌شد.[۷]

به نظر می‌رسد هارتمن خشونت دینی را به موحدان،که باورشان به یک خداوند متعال الزاما دیگر خدایان را حذف می‌کند، نسبت می‌دهد اما، همان‌طور که مورد هندوئیسم مدرن در هند نشان می‌دهد، چندخدایی نیز زمینی همان‌قدر حاصل‌خیز را برای بیان نفرت‌زا و خشونت دینی فراهم می‌کند.

با این وجود، تاریخ خونین ادیان اثبات نمی‌کند که خشونت ذاتی دین است. این که آیا خشونت ذاتی دین است یا نه سوال ما است. پاسخ به این سوال مستلزم تحلیل است نه طعن و کنایه.

۲.۲. زاویه‌دید بیرونی و درونی

اجازه دهید بین دو زاویه دید بررسی دین، که من آن‌ها را «بیرونی» و «درونی» می‌نامم، تمایز قائل شویم. زاویه دید درونی متعلق به باورمند و الهیاتی است: یعنی کسانی که درباره‌ی دین با واژگان دینی بحث می‌کنند. زاویه دید بیرونی چیزی است که می‌توانیم آن را یک بحث علمی درباره‌ی چرایی به وجود آمدن ادیان، چرایی استمرارشان در طول زمان و کارکردهای اجتماعی‌شان بنامیم: جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، اقتصاد، و روان‌شناسی دین.

خداناباوران جدید مشخصا زاویه دید بیرونی را برای مقاصد جدلی در نقدشان بر دین انتخاب می‌کنند. اما همه‌ی بیرون‌گرایان (نامی که می‌توانیم روی مفسران دین که دیدگاه بیرونی را انتخاب می‌کنند بگذاریم) منتقد دین نیستند. در واقع، تقریبا همزمان با خداناباوران جدید، سیلی از کتاب‌های علمی درباره‌ی دین در بازار پدیدار شد که به هیچ‌عنوان ناهمدلانه نبودند. دانشمند ادراکی و انسان‌شناس، پاسکال بویر، توضیح داده که چگونه توانایی‌های ذهنی‌ای که میان حیوانات اجتماعی استفاده‌کننده از زبان –به عبارت دیگر، انسان‌ها– تکامل پیدا می‌کنند همساز با انواع خاصی از باور به قدرت‌های مافوق طبیعی هستند: او این ساختارها را با عمق قابل توجهی تحلیل می‌کند.[۸] زیست‌شناس تکاملی دیوید اسلون ویلسون نشان داد که چگونه ادیان مشابه ارگانیسم‌ها تکامل پیدا می‌کنند: گروه‌ها خود می‌توانند درگیر یک رقابت تکاملی شوند. در این رقابت چسب اجتماعی دین به باهمستان‌های دینی یک مزیت انتخابی در رقابت با دیگر گروه‌ها می‌دهد. ایثار دینی (در منابع، زمان یا خود زندگی) ممکن است توانایی باروری افراد عضو گروه را تقویت نکند اما می‌تواند معدل توانایی بقای گروه را بهبود بخشد و به این شیوه‌ی غیرمستقیم احتمال بقای هر عضو گروه تا سن زایش را بهبود دهد.[۹]

---

7 Donniel Hartman, *Putting God Second: How to Save Religion from Itself*, Beacon Press, Boston, 2016, p. 3.

8 Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York, 2001.

9 David Sloan Wilson, *In God's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, University of Chicago Press, 2002, Chapter 1; استدلالی که این‌جا مطرح شد در صفحات 12–14 آمده است.

دنیل دنت، یکی از خداناباوران جدید، داستان داروینی ناملایم‌تری را مطرح می‌کند: نمادها و دکترین‌های دینی «میم‌های خودخواهی» هستند که از انسان‌ها برای ترویج خودشان و نه به سود انسان‌های میزبان‌شان استفاده می‌کنند. شرح دنت قرابت‌هایی با نظریه‌ی «ژن خودخواه» داوکینز دارد که بر اساس آن واحد زیست‌شناختی موضوع دگرگونی و انتخاب ژن است نه فرد. داوکینز از این نظریه برای توضیح تکامل فرهنگی و نیز تکامل زیست‌شناختی استفاده کرد. ژن‌ها حاملان فرانسلی اطلاعات زیست‌شناختی هستند؛ در یک فرهنگ، حاملان فرانسلی اطلاعات ژن‌ها نیستند، بلکه نمادها و رویه‌های به طرز ویژه‌ای شفاف و به یادماندنی‌اند: میم‌ها (این اصطلاح را داوکینز ابداع کرد، واژه‌ای که خود به یک میم بدل شده است).[10] ادیان پُرند از میم‌ها: نمادها، مناسک، دعاها، نصوص، مکان‌های مقدس، معابد و کلیساها، و شهیدنامه‌ها. این واقعیت که مردم خود را برای صلیب یا هلال به شهادت می‌رسانند برای صلیب و هلال خوب است اگرچه برای شهدا بد است.[11]

این‌ها صرفا نمونه‌ای از تئوری‌های بیرونی هستند. آن‌چه میان نظریه‌های بیرونی مشترک است این است که همه *طبیعت‌گرایانه* هستند: آن‌ها دین را به مثابه یک پدیده‌ی طبیعی، اجتماعی و زیست‌شناختی توضیح می‌دهند. آن‌ها به ما می‌گویند که چرا ادیان وجود دارند حتی اگر خدایان، ارواح و دیگر موجودیت‌های فراطبیعی وجود نداشته باشند. برخی نظریه‌ها کارکردگرا هستند: از دورکیم به بعد، این یک استراتژی آشنا است که ماندگاری دین را با نشان دادن این‌که کارکرد اجتماعی مفیدی دارد توضیح دهیم. آثار جدیدتر دیدگاه ظریف‌تر و پیچیده‌تری را اضافه می‌کنند که دین یک محصول جنبی اتفاقی ظرفیت‌های کارکردی است (طبق واژه‌شناسی نظریه تکاملی: دین یک اسپندرال است).[12] در هر دو صورت، توضیح آن‌ها از دین نه موجودیت‌های فراطبیعی را اثبات می‌کند و نه نیازی به آن‌ها دارد.

---

10 Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, 4th ed., Oxford University Press, 2016; Kate Distin, *The Selfish Meme*, Cambridge University Press, 2004.

البته «خودخواه» خواندن ژن‌ها یا میم‌ها، اندیشه یا قصدی را به آن‌ها نسبت نمی‌دهد. صرفا به این معنا است که آن‌هایی در طول زمان باقی می‌مانند که در تقلایی برای بقا بر رقبای خود پیروز می‌شوند و صفاتی که باعث سازواری ژن یا میم با شرایط جدید می‌شوند بی‌اعتنا به خیر میزبانان‌شان غالب می‌شوند.

11 Dennett, 2007, pp. 69–85,

بنگرید به پاورقی ۴.

12 به عنوان مثال، Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press. ۲۰۰۲. خاستگاه مفهوم اسپندرال به زیست‌شناس تکاملی بزرگ استفن جی گولد (Stephen Jay Gould) و ریچارد لوونتین (Richard Lewontin) برمی‌گردد. این اصطلاح از معماری می‌آید و در معماری به فضای خالی بین انحنای بالای دو طاق مجاور اشاره دارد. طراحان ماهر اسپندرال‌ها را به عناصر تزئینی بدل می‌کنند، اما از نظر مهندسی و هندسه آن‌ها صرفا محصولات جنبی و فضاهای پسمانده‌ی بین طاق‌ها هستند. خود طاق‌ها کاربردی‌اند (آن‌ها به نگه داشتن سازه کمک می‌کنند) اما اسپندرال‌ها این‌گونه نیستند. گولد و لوونتین هم از طریق قیاس استدلال کرده‌اند که برخی از ویژگی‌های رفتار و ریخت‌شناسی گیاهان و حیوانات هیچ مزیت انتخابی‌ای به ارگانیسم اعطا نمی‌کنند بلکه محصولات جنبی اتفاقی صفاتی‌اند که یک مزیت انتخابی اعطا می‌کنند. گولد و لوونتین این مفهوم را تعریف کردند تا استدلال کنند که نظریه تکاملی نیازی ندارد برای هر صفت مشاهده‌شده‌ی یک موجود زنده مزیتی انتخابی بیابد.

Stephen Jay Gould and Richard C. Lewontin, "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme", in *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 1979, vol. 205, no. 1161, pp. 581–98.

۳.۲. نقطه‌نظر بیرونی

یک نظریه‌پرداز بیرون‌گرا نباید الزاما خداناباور باشد. توضیح این‌که ادیان، حتی اگر دکترین‌شان باطل باشد، چگونه به وجود می‌آیند و رشد می‌کنند، خود آن دکترین‌ها را ابطال نمی‌کند. مسئله‌ی حقیقت منطقا مستقل است. اهمیت دارد که ببینیم دقیقا چرا این‌گونه است؛ زیرا این نکته به سادگی مورد غفلت واقع می‌شود.

قیاسی با ریاضیات را در نظر بگیرید. توضیحات زیست‌شناختی‌ای درباره‌ی این‌که ما چرا ریاضیات داریم وجود دارد. مغز ما باید به شکل خاصی ساختاریافته باشد تا بتواند ریاضیاتی فکر کند و نظریه تکاملی به علاوه‌ی زیست‌شناسی مغز به علاوه‌ی علوم ادراکی می‌توانند به تفصیل توضیح دهند که چگونه مغز این‌طور شد (به شکل استعاری: مغز چگونه یاد گرفت بشمرد). حتی انتزاعی‌ترین ریاضیات مدرن نیز ردشان به فعالیت‌های انسانی ابتدایی مثل شمردن، اندازه گرفتن، تخمین زدن، دسته‌دسته کردن و شکل دادن (فعالیت‌های کاربردی در هر جامعه‌ی انسانی) می‌رسد.[۱۳] تاریخ و جامعه‌شناسی ریاضیات می‌توانند به توضیح این‌که چرا یک ایده‌ی ریاضی در یک زمان و مکان خاص برجسته می‌شود کمک کنند؛ به عنوان مثال، چرا مفاهیم مدرن بی‌کرانگی از باورهای دینی و عرفانی میان ریاضی‌دانان روس دانشگاه دولتی مسکو در اوایل قرن بیستم سر برآورد.[۱۴]

این توضیحات بیرون‌گرایانه چه چیزی دارند که درباره‌ی درستی قضایای ریاضی به ما بگویند؟ مطلقا هیچ. برای بررسی درستی قضایا، آن‌چه که نیاز دارید توضیح این‌که چرا مردم اعمال ریاضی انجام می‌دهند نیست. برای قضایای درست، شما به ریاضی‌دانان نیاز دارید. ممکن است یک نظریه‌پرداز «میم خودخواه» مثل دنت پاسخ بدهد که «درست بودن» حیله‌ای است که قضیه‌های خودخواه از آن برای تکثیر خود میان ریاضی‌دانان استفاده می‌کنند؛ با همین استدلال، «زیبا بودن» حیله‌ای است که کوارتت‌های زهی آخر بتهوون از آن استفاده می‌کنند تا در رپرتوار باقی بمانند. مشخصا، چنین چرندی کل نکته را از دست می‌دهد. در مورد دین هم همین‌طور است. یک نظریه طبیعت‌گرا درباره‌ی این‌که چرا ما باورهای دینی را حفظ می‌کنیم چیزی درباره‌ی درستی‌شان به ما نمی‌گوید.

البته توضیحات طبیعت‌گرایانه می‌توانند منجر به خداناباوری شوند: اگر شما می‌توانید باور به خدا را بدون اثبات وجود خدا توضیح دهید، پس چرا مسائل را پیچیده کنید؟ آن‌چنان که ظاهرا لاپلاس گفته است، ما هیچ نیازی به آن فرضیه نداریم. نکته‌ی من این است که نگاه بیرونی کاملا در دسترس باورمندان دینی است. دانشمندان مومن صرفا اضافه خواهند کرد که

---

[۱۳] درباره‌ی این نکته، ن.ک.

Mac Lane, "Mathematical Models: A Sketch for the Philosophy of Mathematics", in *American Mathematical Monthly*, 1981, vol. 88, no. 7, pp. 463–64

مک‌لین ده فعالیت انسانی بنیادین را که باعث برآمدن شاخه‌های اصلی ریاضیات پیشرفته‌تر می‌شوند فهرست می‌کند.

[۱۴] این بخش اعجاب‌برانگیز و تقریبا غیرقابل باور، موضوع این اثر است:

Loren Graham and John Michel Kantor, *Naming Infinity: A True Story of Religious Mysticism and Mathematical Creativity*, Harvard University Press, Cambridge, 2009.

جامعه‌شناسی و زیست‌شناسی دین به یک چیز نمی‌پردازد: درستی باورهای دینی. این موضوع ما را به سمت نقطه‌نظر درونی سوق می‌دهد.

۴.۲. نقطه‌نظر درونی

نقطه‌نظر درونی با تجربه‌ی دینی آغاز می‌کند؛ چیزی که رودولف اُتو آن را *قدسی* می‌نامد: ایده‌ی امر مقدس، یا بهتر بگوییم، مواجهه با امر مقدس.[۱۵] برای کسانی که امر قدسی را تجربه کرده‌اند دشوار است که چالش طبیعت‌گرایانه را جدی بگیرند. منظورم این نیست که باورمندان دینی رها از تردیدند. درواقع، لحظات شک به خداوند (از جمله شک به وجود خدا) سازنده‌ی تجربه‌ی دینی‌اند؛ واقعیتی که الهیاتی‌دان‌ها به خوبی آن را می‌فهمند. منظورم صرفا این است که از نقطه‌نظر درونی، چالش‌های بیرونی برای باورهای دینی کمی احمقانه است: صرفا نکاتی است از جانب مناظره‌کننده که علیه آن راز هول‌انگیز مطرح می‌شود. قداست با استدلال قابل رد نیست، حتی از جانب آدم‌های بسیار باهوش. پاسخ غیرقابل پاسخ آن چیزی خواهد بود که صدای در گردباد به ایوب می‌گوید: «وقتی زمین را بنیاد نهادم تو کجا بودی؟» (ایوب ۳۸:۴).

دین، وقتی از درون دیده شود، عالی‌ترین منبع معنا برای میلیاردها آدم است. گاهی ما معنا را از طریق ترس و لرز تجربه می‌کنیم. گاهی نیز آن احساس غیرقابل وصفی است که توسط عارف قرن چهاردهمی، جولین اهل نورویچ بیان شده است: حتی در جهانی که گناه همه جا هست، «همه چیز خوب خواهد بود، و همه چیز خوب خواهد بود و هر جور چیزی خوب خواهد بود».[۱۶] این عواطف دینی قدرتمند برای بیرون‌گرایان پدیده‌ای برای تحقیق‌اند و برای مومنان، رد پایی از امر مقدس.

۵.۲. چرا ادیان این قدر زیاد الهام‌بخش نفرت و خشونت می‌شوند؟

اگر هر جور چیزی خوب خواهد بود، چرا باید دین الهام‌بخش نفرت و خشونت باشد؟ یک جواب این است: «دین» این کار را نمی‌کند، صرفا بعضی ادیان این‌چنین می‌کنند. پاسکال بویر انسان‌شناس به ما یادآور می‌شود که ماوراالطبیعه‌گرایی صورت‌های بی‌شماری به خود می‌گیرد. در بسیاری از ادیان آفریقایی، جهان توسط خدا خلق شده اما خالق–خدا چنان دور است که مردم توجه کمی به او دارند و حول خالق مناسکی نمی‌سازند. آن‌چه آن‌ها به آن اهمیت می‌دهند اجدادشان و دیگر ارواحی که به شکل روزمره باید به آن‌ها توجه شود است. خدایان بعضی فرهنگ‌ها کاملا محلی‌اند: یک کوه مقدس، یک درخت آبنوس که دزدانه به گفت‌وگوهای آدمیان گوش می‌دهد.[۱۷] کوه مقدس قدرت‌های زیادی دارد اما علاقه‌ای به جنگ افروزی علیه

---

15 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, published originally in German in 1917.

۱۶ نقل این قول در شعر «گیدینگ کوچک» در کتاب چهار کوارتت تی.اس. الیوت چاپ ۱۹۴۲ مشهور است:

گناه سودمند است، اما
همه چیز خوب خواهد بود، و
هر جور چیزی خوب خواهد بود.

17 Boyer, 2001, p. 69.

دیگر کوه‌های مقدس ندارد.[۱۸] در برخی فرهنگ‌ها، ارواح کمی احمقند و آدم‌های هوشیار می‌توانند فریب‌شان بدهند.[۱۹] نه همه‌ی ادیان «دکترین» دارند و نه همه‌ی خدایان قواعد اخلاقی تشریع می‌کنند. به اسطوره‌شناسی یونانی فکر کنید. هرمس به فناپذیران نمی‌گوید با چه کسی می‌توانند یا نمی‌توانند بخوابند و نمی‌گوید «نباید سرقت کنید». به هر حال، هرمس خدای حافظ سارقان است.

پس سوال ما باید پالایش شود. چرا آن‌ها که امروزه ادیان اصلی جهان هستند اغلب الهام‌بخش نفرت و خشونت می‌شوند؟ بگذارید دقیق‌تر بگوییم: چرا برخی شاخه‌های محافظه‌کار ادیان اصلی کفرگویی و ارتداد، فمنیسم، و همجنس‌گرایی را با چنین شور و حرارتی محکوم می‌کنند؟ من این موارد را جدا کردم زیرا کفرگویان، فمنیست‌ها و آدم‌های همجنسگرا اهداف آشنای بیان نفرت‌زا و خشونت دینی هستند، نکته‌ای که در انتهای این فصل به آن باز می‌گردم.

پاسخ درون‌گرایانه این است که خدا از کفرگویی و همجنس‌گرایی متنفر است، و خداوند نقش‌های مناسب مرد و زن را تعیین کرده و به زنان دستور داده تا خودشان را تابع مردان قرار دهند.[۲۰] ما این را از متون مقدس و حکم‌های مراجع دینی مورد احترام می‌فهمیم. یافتن متون نفرت‌زا در کتاب‌های مقدس و تفاسیر روحانیون از آن‌ها به طَرز مبتذلی آسان است؛ چند دقیقه گشتن در اینترنت همه‌ی استناداتی را که برای حمایت از ادعای نفرت‌زا بودن ادیان نیاز دارید در اختیارتان قرار می‌دهد.[۲۱]

حالا یک پاسخ آزاداندیشانه‌ی واضح برای این جواب وجود دارد که در نقطه‌نظر درونی نیز جای دارد: افراط‌گرایان دینی قرائت اشتباهی از متون دارند. متون مقدس نفرت‌زا نباید به معنای حقیقی کلام تفسیر شوند و این وظیفه‌ی رهبران دینی است که با تفاسیر نفرت‌زایی که «آشکارا با معیارها و هنجارهای جهانی حقوق بشر در تعارضند» مبارزه کنند (این‌جا من دارم مستقیما هشتمین تعهد اصول «دین برای حق‌ها» را که در بیانیه بیروت مورد تاکید قرار گرفتند نقل قول می‌کنم.)[۲۲]

در واقع، سنت طولانی و محترمی از ضد لفظ‌گرایی در تفسیر متون مقدس وجود دارد که پشتیبان آن پاسخِ پیشرو است. فیلسوف بزرگ یهودیت، موسی ابن میمون (رمبام) به طور

---

18 *Ibid.*, p. 141.

19 *Ibid.*, pp. 7–8.

۲۰ کفرگویی: لاویان ۲۴:۱۶، مرقس ۳:۲۹، نسخه‌ی شاه جیمز. همجنس‌گرایی: پیدایش ۲۷–۲۰ :۹، ۱۱–۱ :۱۹، لاویان ۱۸:۲۲، ۲۰:۱۳، بخش ۵۴ الف تلمود سنهدرین بابلی، اول قرنتیان ۱۰–۹ :۶، اول تیموتائوس ۱۰:۱، رومیان ۲۷–۲۶ :۱. تابع بودن زنان: اول قرنتیان ۱۱:۳، ۳۵–۳۴ :۱۴، افسسیان ۲۴–۲۲ :۵، کولسیان ۳:۱۸، اول تیموتائوس ۱۲–۱۱ :۲، اول پطرس ۳:۱.

۲۱ در عصر لویی نهم، با تشویق پاپ کلمنت چهارم، مجازات کفرگویی بریدن زبان و لب‌های کفرگویان بود. رساله‌ی ضدکفرگویی پاپ در این منبع نقل شده است:
Robert Chazan, "The Condemnation of the Talmud Reconsidered (1239–1248)", in *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 1988, vol. 55, p. 28.

22 Beirut Declaration on Faith for Rights, 29 March 2017, p. 30 (https://www.legal-tools.org/doc/k178m1/).

مفصل استدلال کرده است که تورات باید به صورت غیرلفظی تفسیر شود.[۲۳] او در عصر خودش تنها نبود: الهیاتی‌دان‌های مسلمان سلسله‌ی فاطمی نیز تفسیر استعاری یا تمثیلی را ترجیح دادند و آن طرف مدیترانه نیز، توماس آکوئیناس مقدس «الهیات سلبی» ابن میمون را تایید کرد.[۲۴] می‌توان استدلال کرد که لفظ‌گرایی افراطی در تفسیر متون مقدس یک اختراع مدرن و تقریبا آنتی‌تز سنت تاریخی است.[۲۵] در واقع دانشمندان بسیاری استدلال کرده‌اند که بنیادگرایی‌های معاصر اصلا سنتی نیستند؛ آن‌ها یک پدیده‌ی مدرن و یک بازگشت خیالی به یک گذشته‌ی خیالی‌اند.[۲۶]

به طرز قابل توجهی، دانشمندان و روحانیان غیربنیادگرا کتابخانه‌هایی از تفسیرهای پیشرو از متون مقدس دین‌شان نوشته‌اند. پیدا کردن نوشته‌های مقدس ضدنفرت به همان اندازه ساده است که پیدا کردن نوشته‌های نفرت‌زا؛ اصول «دین برای حق‌ها» که در بیانیه بیروت آمده‌اند **۳۰** مورد را نقل کرده‌اند. یکی از تشکیلات‌های علمی اصلی جنبش حقوق بشر، حقوق بشر بین‌المللی را در سنت دینی تثبیت می‌کرده است.

۶.۲. ما در مقابل آن‌ها

با این حال بنیادگراها از این تلاش‌ها تاثیری نپذیرفته‌اند؛ و ارزشش را دارد که چرایی این موضوع را بررسی کنیم. یک دلیل این است که به نظر می‌آید تفسیر غیرلفظی، بی‌خطایی کلام خداوند و پیامبرانش را انکار می‌کند. اگر انجیل امر می‌کند که «با یک مرد نباید بخوابی آن‌گونه که با یک زن می‌خوابند» زیرا «این عملی شنیع است» (لاویان ۲۳–۲۲:۱۸)، پس لطفا نگویید که واقعا منظورش آن‌چه می‌گوید نیست.

---

[23] Moses Maimonides, *Guide of the Perplexed*, Shlomo Pines (trans.), vol. 1, University of Chicago Press, Chicago, 1974, chap. 56, pp. 130–31; chap. 57, pp. 132–33; chap. 59, pp. 139–40.

[24] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, First Part, preamble to question 3;

بنگرید به:

Isaac Franck, "Maimonides and Aquinas on Man's Knowledge of God: A Twentieth-Century Perspective", in *Review of Metaphysics*, 1985, vol. 38, pp. 591–615. On the Fatimid theologians,

بنگرید به:

Joel L. Kraemer, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, Doubleday, New York, 2008, pp. 153–57.

[۲۵] موشه هالبرتال استراتژی‌های تفسیری غیرلفظی بسیاری را عمیقا تحلیل کرده است که خاخام‌ها در طول قرن‌ها برای تطبیق دادن قوانین مقدس با شرایط جهان واقع باهمستان‌های یهودی در غربت اتخاذ کرده‌اند.

Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, Harvard University Press, Cambridge, 1997

همین قضیه در اسلام و مسیحیت نیز صادق است. به استدلال هالبرتال، یک کتاب شرعی مختوم نیازمند تفسیر مفتوح است.

[۲۶] به قول مایکل والزر، دین محافظه‌کار در صورت‌های جنگجو و ایدئولوژیک آن «مدرن است، حتی در ضدیتش با مدرنیسم.»

Michael Walzer, *The Paradox of Liberation: Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions*, Yale University Press, New Haven, 2015, p. 28.

یک پاسخ مرتبط این است که غیرلفظ‌گرایی در مقایسه با قرائت عین کلماتی که روی کاغذ است خیلی ذوقی به نظر می‌آید. تفسیرهای پیشرو ممکن است مثل سفسطه‌های ضعیفی که توسط نخبگان باهوش به کار می‌روند تا مومنان را فریب دهند به نظر برسند. بنیادگراها به خوبی می‌دانند که حتی شیطان هم می‌تواند از متن مقدس نقل قول کند.

پس سوال این طور می‌شود: چرا بنیادگراها فکر می‌کنند که الهیات‌دان‌ها و روحانیان پیشرو و حقوق بشرگرا شیطان‌اند؟ فکر می‌کنم این جا جواب به شکل نگران‌کننده‌ای ساده است: آن‌ها تا بن استخوان احساس می‌کنند که الهیاتی‌های پیشرو «یکی از ما» نیستند؛ و تفکیک ما در مقابل آن‌ها چیزی است که واقعا اهمیت دارد. آن‌ها احساس می‌کنند که یک دانشمند حقوق بشری که در دفتر راحتش در یک دانشگاه غربی تفسیری فمنیستی از اسلام می‌نویسد خودش را از ما نفی کرده و به آن‌ها پیوسته؛ و این تفسیر او را بی‌اعتبار می‌کند. به همین ترتیب، یهودیان ناجی‌باور نیز معتقدند تفسیرهای تلمودی خاخام‌هَا برای حقوق بشر، از آن‌ها می‌آید نه از ما.

تشخیص مسئله‌ی «ما در مقابل آن‌ها» ما را از نظرگاه درونی بیرون می‌آورد زیرا این تفکیک اساسا سیاسی است نه الهیاتی.[۲۷] «ما در مقابل آن‌ها» مشخصه‌ی ائتلافی است که تلاش می‌کند از مرزهای‌اش در برابر تهدیداتی که ادراک‌شان می‌کند دفاع کند. این یک توضیح بیرونی است، و من فکر می‌کنم توضیح درستی است و در ادامه‌ی این فصل می‌خواهم که آن را بسط دهم.

۷.۲. هنجارسازی همگانی، شهادت و نزدیکی به جایگزین‌های جذاب

برای شروع باید بپرسیم چه جور دین‌هایی به طور ویژه نسبت به این پدیده آسیب‌پذیرند. به نظر من این‌ها ادیانی‌اند که سه خصیصه‌ی مشترک دارند:

خصیصه‌ی اول و مهم‌ترین‌شان این است که خدا یا خدایان آن‌ها *هنجارسازان همگانی‌اند*: آن‌ها تمام شیوه‌های زندگی را دیکته می‌کنند طوری که تهدیدی نسبت به دین تهدیدی نسبت به شیوه‌ی زندگی است و برعکس. خدایان اساطیری یونانی به نظر درگیر هنجارسازی همگانی نمی‌شدند؛ آن‌ها سرگرمی‌های دیگری داشتند. قطعا آن‌ها قربانی، فرونشاندن غضب و اعمال مناسکی مفصلی را طلب می‌کردند اما در مورد همه‌ی جنبه‌های زندگی مقررات نمی‌گذاشتند. ادیانی که موضوع بحث من هستند چنین می‌کنند. به ویژه، آن‌ها با شدت درباره‌ی اخلاق جنسی مقررات‌گذاری می‌کنند و بر سلسله‌مراتب میان مردان و زنان اصرار دارند.

دوم این که تقدس خداوند ارزش مردن برای‌اش را دارد. این در تمام ادیان صادق نیست. تا آن‌جا که من می‌دانم، خدایان یونان از فناپذیران نمی‌خواستند که خودشان را برای دین به شهادت برسانند. این به آن معنا نیست که می‌شد خدایان یونانی را کم‌اهمیت شمرد. بی‌احترامی به آپولو و آرتمیس می‌توانست شهر شما را طاعون‌زده کند یا مجبورتان کند که دختر خودتان

[۲۷] این تفکیک بسیار نزدیک به تفکیک دوست/دشمن کارل اشمیت است که استدلال می‌کند همان «مفهوم امر سیاسی» در کتابی به همین نام است. با این وجود، وقتی ادعا می‌کنم که این تفکیک بیرون‌گرایانه است، دارم بیش از اندازه ساده‌سازی می‌کنم زیرا تفکیک ما/آن‌ها می‌تواند در متون مقدس و با قرائت درون‌گرایانه نیز یافت شود. به عنوان مثال، ن.ک. Donniel Hartman, *The Boundaries of Judaism*, Continuum Books, New York, ۲۰۰۷

را قربانی کنید.[۲۸] اما این‌ها مجازات بودند نه شهادت. (اگرچه آنتیگونه به کرئون می‌گوید که به خاطر قوانین نانوشته و تغییرناپذیر خدایان خواهد مرد،[۲۹] به نظر می‌رسد انگیزه‌ی اصلی‌اش احساساتش برای برادرش است، و او گزارش‌گر قابل اتکایی برای دین یونانی نیست).[۳۰] شهادت اهمیت دارد. اگر من مشتاقم که برای دینم بمیرم، من ارزش ملموس تقریبا بی‌نهایتی به آن خواهم داد و در نتیجه هیچ ایرادی در کشتن برای دینم نمی‌بینم.[۳۱]

سوم این‌که باهمستان‌های دینی با آدم‌هایی از دیگر باهمستان‌ها معاشرت دارند. این یک تهدید دائمی جدا شدن از باهمستان را با هزینه‌ای نسبتا اندک ایجاد می‌کند.[۳۲] جدا شدن از باهمستان یک تهدید مرگبار برای باهمستان‌های دینی است. دیگر شیوه‌های زندگی به چیزی بیش از جایگزین‌های جالب بدل می‌شوند؛ آن‌ها به سبب جذابیت‌شان به تهدید مرگبار تبدیل شده یا این چنین تلقی می‌شوند. این موارد نه فقط فرهنگ‌های خارجی بلکه همچنین اقلیت‌های جنسی و اعمال متخلفانه‌ی وسوسه‌آمیزشان را نیز شامل می‌شود؛ و به چالش کشیده شدن سلسله مراتب سنتی توسط زنان می‌تواند دیگر زنان را نیز جسور کند تا از این الگو تبعیت کنند. تمام این جایگزین‌ها تهدیدهایی نسبت به روش زندگی هستند؛ نه به این علت که دارند تلاش می‌کنند تا به روش زندگی حمله کنند، بلکه از این روی که آن‌ها جایگزین‌هایی را ارائه می‌دهند که ممکن است خیلی اغواکننده باشد.

توجه داشته باشید که این توضیحی از نفرت بین جوامع است که به شکل رادیکالی با توضیح معیار تفاوت دارد. توضیح معیار این است که ما دیگر شیوه‌های زندگی را بسیار زننده در می‌یابیم. نظریه جدا شدن از باهمستان می‌گوید ما آن‌ها را بسیار جذاب می‌دانیم و آن‌ها را «دیگری» خود می‌کنیم زیرا آن‌ها دارند برای کسب وفاداری ما یا فرزندان‌مان رقابت می‌کنند.

این‌جا من داردم ایده‌ای را از پاسکال بویر وام می‌گیرم که می‌نویسد:

> بنیادگرایی، نه دین افراطی است نه سیاسیات مخفی. تلاشی است برای حفظ نوع خاصی از سلسله‌مراتب مبتنی بر ائتلاف، زمانی که با کم‌ارزش تلقی شدن مورد تهدید قرار گرفته و در نتیجه احتمال جدا شدن به وجود می‌آید.[۳۳]

نظریه‌ی جدا شدن را هیچ چیزی بهتر از عبارات درون کتاب مقدس عبری که در آن خداوند اسرائیل هشدار می‌دهد که خدایی حسود است تبیین نمی‌کند. اسفار انبیاء این نکته را با

---

[۲۸] من دارم به اسطوره‌های ادیپوس و ایفیگنیا که توسط آیسخولوس، اوریپید و سوفوکلس به نمایشنامه تبدیل شده اشاره می‌کنم.

[29] Sophocles, *Antigone*, lines 454–55.

[۳۰] آنتیگونه به ایسمنه می‌گوید که او هرگز به برادرش خیانت نخواهد کرد (خط ۴۵) و کنار او خواهد خوابید، چون معشوق‌های یکدیگر، در آرامگاهی که بعدتر حجله‌ی عروسی خود می‌خواندش (خط ۷۳، ۸۹۱). برنارد ویلیامز با نازک‌بینی می‌نویسد که آنتیگونه دلداده‌ی مرگ برادرش و «خود ابرازی عظیم و فوری» خود شده است.
Bernard Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkely, 1993, p. 86.

[31] Moshe Halbertal, *On Sacrifice*, Princeton University Press, 2012, pp. 69–70.

[۳۲] من بخشی از این تحلیل را از (بویر، ۲۰۰۱) گرفته‌ام.

[33] *Ibid.*, p. 296.

استعاره‌های قدرتمندی که زنای محصنه را به کفر جنسی تشبیه می‌کنند تفصیل می‌دهند.[۳۴] ادیان کنعانی بسیاری وجود داشتند که برای کسب وفاداری بنی‌اسرائیل رقابت می‌کردند؛ و جذبه‌ی بعل و گوساله‌ی طلایی قدرتمند بود.

این مثال تبیین می‌کند که اگر خود متون دینی نیز حاوی عناصر نفرت از کسانی باشند که از شیوه‌ی زندگی دینی دور می‌شوند یا اعضا را به دور شدن از این شیوه وسوسه می‌کنند؛ تاثیرگذار است. متونی از روزگار باستان می‌توانند نفرت عصر مدرن را تغذیه کنند.

یک پیامد سرنوشت‌ساز این مدل این است که خشونت مبتنی بر دین همیشه خودش را در پوشش دفاع از خود، و نه فقط دفاع از دین‌مان بلکه دفاع از شیوه‌ی زندگی‌مان، نشان می‌دهد. اعضای باهمستان آن را شیوه‌ی زندگی «سنتی» می‌نامند. اما، همان‌طور که بالاتر هم گفتم، این یک توهم است: این یک فانتزی مدرن از یک شیوه‌ی زندگی سنتی است که احتمالا هرگز وجود نداشته است. به هر حال، تخیلی باشد یا نه، توضیح می‌دهد که چرا برای بسیاری از آدم‌ها خشونت دینی، خشونت موجه است. به این سبب نیست که خدا فرمان داده است. از این رو است که خشونت در دفاع از خود در برابر تهدیدات مرگبار موجه است.

پیامد دوم این است که این وضع به این سبب نیست که «دین همه چیز را مسموم می‌کند»؛ اتهامی که کریستوفر هیچنز وارد می‌کند. من دارم نظریه‌پردازی می‌کنم که صرفا ادیانی با این سه خصیصه (هنجارسازی همگانی، شهادت، و نزدیکی به جایگزین‌های جذاب) می‌توانند به راحتی برای خشونت به خدمت گرفته شوند. نکته‌ی اصلی این است که ماجرا درباره‌ی دین نیست، یا حداقل در درجه‌ی اول درباره‌ی دین نیست؛ درباره‌ی حفظ ائتلافی است که دین را با یک شیوه‌ی زندگی یکی می‌انگارد.

۸.۲. نفرت دینی به مثابه یک توجیه یا یک محصول جنبی

این ما را به سوال بعدی می‌رساند. اگر این ائتلاف است که موجب خشونت می‌شود، و دین ائتلاف را تعریف می‌کند، دین به چه ترتیبی بابت خشونت *مسئول* است؟ به عبارت دیگر، چه میزان خون بر دستان ادیان است؟ برای خداناباوران جدید مثل هیچنز، پاسخ آشکار به نظر می‌رسد: اقیانوس‌هایی از خون به نام دین ریخته شده‌اند. دین سبب نفرت و خشونت می‌شود. دین تشنه به خون است. من استدلال می‌کنم که این دیدگاه اشتباه است.

دو شیوه برای فهم تز «دین تشنه‌به‌خون»، که دین مسئول خشونت‌هایی که به نام او انجام می‌شود است، وجود دارد. این دو تقریبا با دو مفهوم سببیت در حقوق تطابق دارند و استدلال من این است که هر دو شکست می‌خورند.

اولین شیوه ادعا می‌کند که سببیت از نوع «اگر نبود» موجب مسئولیت دین است: اگر دین نبود، زندگی انسان بسیار کمتر خشونت‌بار و ظالمانه بود. این ادعا در بهترین حالت مورد

---

[۳۴] خروج ۲۰:۵ و ۳۰:۱۴. درباره‌ی تصویرسازی جنسی در اسفار انبیا، ن.ک. به این تحلیل قدرتمند
Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, pp. 11–20,
که در آن به خروج ۱۶–۱۵ :۳۴، هوشع ۱:۲ و ۱۵–۱۴ :۱، حزقیال ۳۴–۱۵ :۱۶، ارمیا ۲۰–۱۸ :۲ استناد شده است.

تردید به نظر می‌رسد. مردم به خاطر مسائل پول و قدرت، شرافتی و جنسی و ما و آن‌ها همدیگر را می‌کشند و دلیلی وجود ندارد که فرض بگیریم بدون دین کشتن‌ها کاهش خواهد یافت. پول و قدرت، شرافت و روابط جنسی، ما و آن‌ها همواره همراه ما خواهند بود.

حتی جنگ‌هایی که آن‌ها را جنگ‌های ادیان می‌دانیم علل پیچیده‌ای دارند. تمام طرفین جنگ داخلی انگلستان از زبان دینی برای توصیف چرایی جنگیدن‌شان استفاده می‌کردند اما تاریخ‌دان‌ها علل متعددی برای این جنگ شناسایی و درباره‌اش بحث کرده‌اند: مناقشات طبقاتی،[۳۵] مطالبات مالی استوارت‌ها، قدرت رو به زوال آریستوکراسی روستایی، مناقشات ملی میان انگلیسی‌ها، اسکات‌ها و ایرلندی‌ها، یا حتی یک ترکیب تصادفی از تنش‌های کوچک.[۳۶] آیا ادعای «اگر نبود» به این معنا است که ممکلتی از هر جهت شبیه جزایر بریتانیا با این تفاوت که مردمش باورهای دینی یکسانی داشتند یا هیچ باور دینی‌ای نداشتند جنگ داخلی نمی‌داشت؟ اگر چنین است، این ادعا نیازمند دلایلی است دال بر این‌که دیگر اسباب برای منجر شدن به خشونت جمعی ناکافی‌اند. من چنین دلایلی نمی‌بینم. دیگر اسباب قدرتمندند، پس چرا فکر کنیم آن‌ها کافی نمی‌بودند؟

مسئله‌ی مشابه اسباب متعدد در جنگ‌های بالکان در دهه‌ی ۱۹۹۰ نیز آشکار است. کرواسی کاتولیک، صربستان ارتودکس، و بوسنی نیمه‌مسلمان است. برخی از شارحان پنداشتند که خصومت دینی نقشی ملموس بازی کرده است؛ اما قومیت در مناقشات صرب–کروات نقش بسیار بزرگتری از دین بازی کرد و شکایات قومی–سیاسی باقیمانده از جنگ جهانی دوم نیز این چنین بود. همین‌طور بحران هویت سوسیالیسم یوگسلاو و شوق آشکار کروات‌ها به ترک کردن سوسیالیسم و رو آوردن به غرب، آن‌چنان که اسلونیایی‌ها این‌چنین کردند، نقش مهمی در این منازعات داشتند. هیچنز لطیفه‌ای را که در کرواسی شنیده یادآوری می‌کند. مردی در یک ایست و بازرسی اسیر می‌شود. او پاسخ می‌دهد که خداناباور است اما کسی که او را اسیر کرده ادامه می‌دهد «خداناباور کروات یا خداناباور صرب؟» در بلفاست، این سوال «خداناباور پروتستان یا

---

[۳۵] به عنوان مثال، تباهی و بی‌چیزی رعایا در نتیجه‌ی جنگل‌زدایی، حصارکشی و قحطی.

[۳۶] این تشخیص که فرقه‌های دینی در جنگ داخلی انگلستان از زبان دین صرفا برای برافروختن منازعه‌ی طبقاتی استفاده می‌کردند ریشه در مطلب مارکس دارد: «کرامول و مردم انگلیس، سخنرانی‌ها، عواطف و خیال‌های انقلاب بورژوایی خود را از عهد عتیق وام گرفته بودند. وقتی هدف واقعی حاصل و تحول بورژوایی جامعه‌ی انگلیس کامل شده بود، لاک (Locke) جای حبقوق (Habakkuk) را گرفت» بنگرید به

Karl Marx, “The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon”, *Die Revolution*, 1852.

این موضوع به شدت با این اثر کریستوفر هیل تاریخ‌دان مرتبط است:

The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution, Viking Adult, New York, 1972.

نگاهی که می‌گوید ترکیب تصادفی تنش‌های کوچک سبب این جنگ‌ها شده‌اند ریشه در مفهوم «قیام تجدیدنظرخواه» در تاریخ‌نگاری جنگ داخلی که کنراد راسل پیشروی آن بود دارد. بنگرید به:

Conrad Russell, *The Causes of the English Civil War*, Clarendon Press, Oxford, 1990; Peter Gaunt (ed.), *The English Civil War: The Essential Readings*, Blackwell, Oxford, 1991 و؛ به ویژه فصل Mary Fulbrook, “The English Revolution and the Revisionist Revolt”, in *ibid.*, pp. 59–78.

خداناباور کاتولیک؟» بود.[۳۷] برای هیچنز، این لطیفه اثبات می‌کند که «دین همه چیز را مسموم می‌کند» اما در واقع این خلافش را اثبات می‌کند: برای اسیرکنندگان این مهم است که به چه قبیله‌ای تعلق دارید نه این که چه دینی دارید. درگیری‌های ایرلند همان‌قدر با الگوهای فرودستی اقتصادی مرتبط بودند که با تفاوت‌های دینی که عمدتا به ساختار طبقاتی ایرلند شمالی بازمی‌گردند ارتباط داشتند. رعایای مسیحی از یهودی‌ها به دلایل دینی متنفر بودند اما این سبب که پادشاهان اروپایی یهودیان را به عنوان جمع‌آوری‌کنندگان مالیات استخدام می‌کردند نیز موثر بود. به نظر می‌آید نفرت چندعلتی، نه نفرت صرفا ناشی از دین، قاعده‌ی تاریخ است نه استثناء.[۳۸]

یافتن مواردی که دین در خشونت جمعی واقع‌شده در آن‌ها مسئله نبوده دشوار نیست و این موارد تز «دین تشنه‌به‌خون» را تضعیف می‌کنند. بنابراین، برای مثال، تفاوت‌های دینی بین هوتوها و توتسی‌ها نقشی در ژنوسید رواندا بازی نکرده است (زیرا هر دو گروه عمدتا کاتولیک‌اند). در دارفور، تمام طرفین درگیر مسلمان‌اند و به نظر می‌آید پایگاه‌های گروهی مناقشه، دامدارانی که خود را «عرب» می‌دانند در برابر کشاورزان «سیاه» بودند.[۳۹]

اما شاید مبنای تز دین تشنه‌به‌خون برای مسئولیت دین، سببیت از نوع «اگر نبود» نیست. یک طرفدار این تز ممکن است استدلال کند که حتی اگر خشونت چندعلتی باشد، این واقعیت که مرتکبان آن صادقانه دلایل دینی برای ضربه زدن به کفار ارائه می‌دهند دین را، بر مبنای سببیت، به شیوه‌ای مستقیم‌تر و نزدیک‌تر مسئول می‌سازد. اگر دین دلیل از لحاظ روان‌شناختی تحریک‌کننده‌ای را برای یک بدکرداری فراهم می‌کند، دین سبب آن رفتار است حتی اگر مرتکب آن کار را در صورتی که دین مسئله نبود برای انگیزه‌های دیگری نیز انجام می‌داد.

اما این ادعا در مواردی که سببیت ناشی از چند علت است صادق نیست. به عنوان مثال، یک فرد ممکن است درگیر خشونت علیه همجنس‌گرایان شود و رفتارش تا حدی به علت احساس تهوعش نسبت به روابط جنسی همجنس‌گرایان (یا به احتمال بیشتر به سبب کشش درونی‌اش به روابط جنسی همجنس‌گرایان که سبب وحشت از همجنس‌گرایان می‌شود)، تا اندازه‌ای به این علت که همجنس‌گرایان تهدیدی برای نقش‌های جنسیتی سنتی به نظر می‌آیند،

---

37 Hitchens, 2007, pp. 18, 20.

من شنیده‌ام که یک کارشناس، جنگ‌های بالکان را به عنوان جنگ‌های دینی توسط آدم‌های غیردینی توصیف کرد.

۳۸ کنراد راسل به واقعه‌ای استناد می‌کند که در آن جمعیتی مسلح در برابر پیوریتن‌ها از اُرگ‌های درون کلیسای جامع نورویچ دفاع کردند: «آن‌چه که آن‌ها از آن دفاع می‌کردند، در آن واحد، یک دین، یک شیوه‌ی زندگی، و یک هویت جمعی بود. این واقعه، و آن‌چه نماد آن است، با عصاره‌ی سلطنت‌طلبی قرابت دارند» Russell, ۱۹۹۰, p. ۲۲, همچنین ن.ک. ۵۹ –۵۸ .*ibid.*, pp که در آن راسل اشاره می‌کند که اگر طرفین یک درگیری پیروان ادیان متفاوت باشند به این معنی نیست که آن‌ها داشتند به خاطر دین می‌جنگیده‌اند.

۳۹ فارغ از این تنش‌های طولانی، این مناقشه حکومت مرکزی را علیه شورشیان وارد درگیری کرده و در این درگیری حکومت از ستیزه‌جویان «عرب» به عنوان کارگزاران خود حمایت می‌کند؛ بر اساس فهم این موضوع، نفرت گروه‌بنیاد نهایتا یک سبب موثر یا بخش ناکافی ولی لازم از شرایط نالازم ولی کافی ژنوسید است. به عنوان مثال کشیدن یک کبریت شرط لازم روشن شدن آن است اما شرط کافی نیست، اگر کبریت خیس باشد یا اکسیژنی نباشد کشیدن کبریت آن را روشن نمی‌کند. کشیدن کبریت تحت شرایط درست برای روشن کردن آن کافی است اما لازم نیست زیرا راه‌های دیگری برای روشن کردن یک کبریت وجود دارد. بنابراین، کشیدن کبریت یک بخش ناکافی اما لازم از یک شرایط نالازم اما کافی برای روشن شدن کبریت است. ایمان دینی نهایتا در بسیاری از موارد یک بخش ناکافی اما لازم از یک شرایط نالازم اما کافی برای وقوع خشونت است، و در دارفور نفرت گروه‌بنیاد نهایتا یک بخش ناکافی اما لازم از یک شرایط نالازم اما کافی برای وقوع ژنوسید بود.

و قدری به سبب آموزه‌های دینی که از نوع بیان نفرت‌زا ضدهمجنس‌گرایان‌اند باشد. اگر نفرت دینی صرفا پوششی برای دیگر نفرت‌های روی زمین باشد چه؟ یا شاید زمینه‌های سکولار نفرت موجب ایجاد نفرت دینی شده است؟ به عبارت دیگر، همجنس‌گراهراسی مرتکبان می‌تواند بر قرائت‌شان از کتاب مقدس تاثیر گذاشته باشد نه برعکس. در این موارد، انگیزه‌ی دینی برای ارتکاب جرائم ناشی از نفرت، پیامد است نه سبب. دین سبب نیست، حتی اگر دلیل دینی تنها فکر بالفعلی باشد که در زمانی که مرتکب بزه‌دیده را دنبال می‌کرده از ذهنش می‌گذشته است.

این دو سناریو —نفرت دینی به عنوان توجیهی برای نفرت بر اساس دلایل دیگر، و نفرت دینی به عنوان محصول جنبی زمینه‌های دیگر– به نظر من نظیرهای بهتری برای موارد تاریخی مثل جنگ‌های دینی انگلستان هستند. همچنین آن‌ها توصیف بهتری از اسلام‌گرایی ستیزه‌جوی معاصر که یکپارچه جانشین ایدئولوژی‌های سکولار مثل پان‌عربیسم و ناسیونالیسم سوسیالیت سکولار شده‌اند به نظر می‌آیند. به نظر می‌آید همه‌ی این‌ها محصولات جنبی مجموعه‌ی یکسانی از ناراحتی‌های سیاسی و تاریخی از استعمارگرایی و فرهنگ مدرن غربی هستند.

یک موید این ادعا برگرفته از مطالعات دانشمندان علوم سیاسی، رابرت پیپ و جیمز فلدمن است که سالیانی یک پایگاه داده‌ی جامع از بمب‌گذاری‌های انتحاری جمع‌آوری کردند. یکی از یافته‌های آن‌ها این بود که بمب‌گذاری انتحاری الزاما با افراط‌گرایی دینی همبستگی ندارد: شورشی‌های سکولار نیز از آن استفاده کرده‌اند. آن‌ها دریافتند همبستگی قوی‌تری با این ادراک (موجه یا ناموجه) که وطن کسی توسط بیگانگان اشغال شده است وجود دارد. گاهی این ناراحتی خود را در لباس دین می‌پوشاند و گاهی نیز چنین نمی‌کند.[۴۰]

۹.۲. دین به مثابه نکته شلینگ

من یک تعریف ساده‌ی برگرفته از نظریه‌ی بازی‌های قطبی‌شدن گروه را به عنوان جایگزین تز دین تشنه‌به‌خون پیشنهاد می‌دهم.[۴۱] یکی از معماهای ماندگار خشونت گروهی، مثل جنگ‌های بالکان یا درگیری‌های شیعه–سنی در عراق در آغاز تجاوز ایالات متحده، این است که چرا مردمی که سالیان طولانی کنار هم زندگی کرده‌اند می‌توانند به سرعت کنار صفوف برگرفته از گروه قطبی شوند و شروع به کشتار همسایگان خود کنند.

عامل واضح در هر دو مورد این است که یک حکومت مرکزی قدرتمند فروپاشیده و کشمکشی برای منابع و شغل‌ها را به جا گذاشته است؛ یعنی عملا یک وضعیت طبیعی به شکل مصنوعی ایجاد شده است.[۴۲] افراد در یک وضعیت طبیعی تشکیل دادن ائتلاف‌های دفاعی را ضروری درمی‌یابند: قدرت در تعداد است. و ائتلاف‌های کوچک به مصلحت می‌دانند که به

---

40 Robert A. Pape and James K. Feldman, *Cutting the Fuse: The Explosion of Global Suicide Terrorism and How to Stop It*, University of Chicago Press, 2012.

۴۱ در این مورد من برداشتی از
Russell Hardin, *One for All: The Logic of Group Conflict*, Princeton University Press, 1995, p. 142
داشته‌ام. من مدل هاردین را کمی (نه خیلی زیاد) تفصیل داده‌ام.

۴۲ علاوه بر این، هر دو دولت سوسیالیت و دارای بخش‌های دولتی بزرگی بودند که تعداد زیادی از شغل‌ها را فراهم می‌کرد و حالا به نظر می‌رسید همه‌ی این‌ها برای کسی که قدرتش را داشته باشد آماده‌ی تصرفند.

ائتلاف‌های بزرگ‌تر بپیوندند. حتی مردمی که هیچ میل شخصی‌ای به کشتن همسایگان‌شان ندارند می‌توانند فشار شدیدی را برای پیوستن به یک گروه جنگجو تجربه کنند، گروهی که در غیر این صورت با آن‌ها به عنوان یک خائن و یک دشمن برخورد خواهد کرد. «من واقعا از مسلمان‌ها متنفر نیستم» یک شبه‌نظامی آدم‌کش حین جنگ‌های بالکان این‌گونه توضیح داد «اما به خاطر این وضعیت می‌خواهم همه‌ی آن‌ها را بکشم».[۴۳] به همین شیوه، یک هوتوی رواندایی مشارکتش در ژنوسید را این‌گونه توضیح داد: «اگر در خانه بمانید، خودتان را در معرض خطر برچسب شریک جرم خوردن و به قتل رسیدن قرار داده‌اید».[۴۴]

اما چرا ائتلاف‌ها حول خطوط گسست به طور خاص دینی شکل می‌گیرند؟ اقتصاددادن برنده‌ی جایزه‌ی نوبل توماس شلینگ توضیح می‌دهد که راه عقلانی برای هماهنگ شدن با دیگران این است که حول یک خصیصه‌ی چشمگیر سازمان‌دهی کنیم، حتی اگر آن خصیصه هیچ اهمیت ویژه‌ی دیگری غیر از چشمگیر بودنش نداشته باشد.[۴۵] چشمگیر بودن آن را به یک پاسخ محتمل برای این سوال بدل می‌کند: «آن ائتلاف‌هایی که من مایلم با بیشترین احتمال برای پیوستن به آن‌ها با آن‌ها هماهنگ شوم کدامند، با فرض این‌که احتمالا آن‌ها هم دارند همین سوال را درباره‌ی این‌که من به کدام ائتلاف خواهم پیوست می‌پرسند». ساختار بازی این‌گونه است:

۱) نقطه تعادل‌های متعددی دارد

۲) رسیدن به هر نقطه‌ی تعادل از هماهنگ نشدن بهتر است؛ اما

۳) هیچ چیز به دست نمی‌آید مگر این که دیگر بازیکنان نیز همان نقطه‌ی تعادل را بیابند.

راه حل شلینگ این است که چشمگیرترین نقطه‌ی تعادل مسئله را حل می‌کند به شرط این‌که به قدر کافی زیرک باشند تا سوال درست را بپرسند: «کدام نقطه تعادل برای من چشمگیرترین است (یا مورد ترجیح من است)؟» نه، «کدام نقطه تعادل بهترین است؟» نیز نه، بلکه «کدام چشمگیرترین برای بیشتر عاملانی است که دارند همین سوال را می‌پرسند زیرا آن‌ها نیز می‌خواهند با بیشترین تعداد ممکن عاملان همگرا شوند؟».

به عنوان مثال، فرض کنید شما و دوستان‌تان در فلورانس هستید و توافق کرده‌اید که ساعت ۱۰ صبح همدیگر را ملاقات کنید؛ اما فراموش کرده‌اید بگویید کجا. پاسخ واضح برای هر یک از شما این است که به میدان دوئومو بروید زیرا مشهورترین مکان شهر است. این جایی است که دوستان شما با بیشترین احتمال حدس می‌زنند که شما به آن‌جا خواهید رفت زیرا

---

[۴۳] نقل شده در هاردین، ۱۹۹۵ ص. ۱۴۸ .

[44] Mahmoud Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and Genocide in Rwanda*, Princeton University Press, 2001, pp. 203–05.

علاوه بر منطق هابزی مناقشات بین گروهی، آن‌هایی که در هر گروه بیشترین باور را به خشونت دارند همیشه علاقه دارند دیگران را نیز به کار بگیرند تا با گسترش دادن شرکای جرم تا سرحد ممکن، امکان معافیت از مجازات را برای خود تقویت کنند. مشهور است که جنگ‌سالارانی که کودک‌سربازان را ربوده یا استخدام می‌کنند گاهی آن‌ها را وادار به ارتکاب جنایت —مثلا کشتن یک سرباز جدید– به عنوان یک مناسک ورودی می‌کنند.

[45] Thomas C. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Harvard University Press, Cambridge 1960, pp. 54–58.

می‌دانند شما دارید تلاش می‌کنید حدس بزنید آن‌ها کجا خواهند رفت. برای راحتی، اجازه دهید چشمگیرترین نقطه‌ی تعادل را «نقطه‌ی شلینگ» بنامیم (شلینگ خود محجوبانه آن را نقطه‌ی کانونی می‌نامد). هیچ چیز پیش‌اندری نقطه‌ی شلینگ را تعیین نمی‌کند. در مثال فلورانس، نقطه‌ی شلینگ الزاما نباید میدان دوئومو باشد. می‌تواند یک تراتّوریا باشد که شما و دوستان‌تان عصر به یادماندنی خاصی را آخرین بار که با هم به فلورانس آمدید در آن گذراندید. آن‌چه آن‌جا را به نقطه‌ی شلینگ بدل می‌کند اطمینان شما از این است که دوستان‌تان در پاسخ به سوال «محتمل‌ترین نقطه‌ی ملاقات که ما همه، با علم به این‌که همه داریم این سوال را می‌پرسیم، به آن فکر می‌کنیم کجاست؟» تراتّوریا را انتخاب خواهند کرد.

وقتی بحث پیوستن به یک ائتلاف می‌شود نیز، نقطه‌ی شلینگ ممکن است قبیله یا طائفه یا نژاد یا طبقه باشد و این‌جا نیز هیچ چیز پیش‌اندری این را که کدام خصیصه‌ی چشم‌گیر نقطه‌ی شلینگ خواهد شد تعیین نمی‌کند. با این وجود، وقتی یک ائتلاف مسلط شکل می‌گیرد، خصیصه‌ی معرف آن —کارت شناسایی‌اش– به نقطه‌ی شلینگ بدل می‌شود، صرفا به این خاطر که تسلط، خودبه‌خود با بالا بردن برجستگی، قدرت و حفاظتی که می‌تواند به اعضای‌اش ارائه دهد، آن را به چشمگیرترین نقطه‌ی تعادل بدل می‌کند.

این جا است که دین وارد می‌شود. دین به سبب چشمگیری‌اش برای بسیاری از مردم، یک نقطه‌ی شلینگ واضح است؛ و هر گاه باور دینی یک نقطه‌ی شلینگ واضح است، جامعه در طول خط‌های دینی دچار گسست می‌شود، حتی اگر اغلب مردم پیش از گسست مومنان متعصبی نبوده باشند. اما، با فرض این‌که وضعیت طبیعی زمینه‌ای همان‌طور باقی می‌ماند، اگر دین از روی میز برداشته شود نقاط شلینگ دیگری جانشین خواهند شد؛ شاید ملیت، شاید نژاد یا حزب سیاسی، یا قبیله، یا گلایه‌های تاریخی مشترک. هر کارت شناسایی‌ای می‌تواند جانشین شود، مشروط به این‌که چشمگیرتر از دیگر نامزدها باشد.

این مدل را می‌توان به راحتی به مواردی فراتر از حالاتی که یک حکومت فروپاشیده است بسط داد. حکومت‌های قدرتمند می‌توانند به صورت مصنوعی موجب ساختارهای گروه‌علیه‌گروهی شوند که افراد را وادار به انتخاب یک طرف می‌کنند. و رهبران کاریزماتیک می‌توانند از سکوهای خطابه‌ی خود برای کمک به چشمگیرتر کردن یک کارت شناسایی مثل «آریایی» یا «دینی» استفاده کنند.

من نمی‌توانم اثبات کنم که این مدل قطبی‌شدن دینی بهترین مدل است. به وضوح این یک توضیح بیرون‌گرایانه است نه یک توضیح درون‌گرایانه. با این وجود، اگر چیزی در این سطور تقریبا درست باشد، نتیجه‌ی آن هرگونه ادعای مبنی بر سببیتی را که قصد دارد اثبات کند دین به طور ذاتی مسبب خشونت است تضعیف می‌کند.

۱۰.۲. سه دلالت

اجازه دهید بحث را به اختصار با چند دلالت این تحلیل برای پروژه‌ی تعدیل خشونت و نفرت دینی جمع‌بندی کنم.

اولین دلالت این است که بیان نفرت‌زا دینی زمانی بیشترین احتمال را برای تحریک به خشونت دارند که جامعه به دلایل دیگر در حال گسست است. سخن نفرت‌زا به دلایل واضح بسیاری منزجرکننده است و پوشاندن آن در ردای دین و بالا بردن بحث تا سطوح الهی –یا، آن‌طور که من ترجیح می‌دهم فکر کنم، به استهجان کشیدن خداوند یا خدایان تا این سطح– آن را بدتر می‌کند. اما در یک جامعه‌ی دارای ثبات و در صلح، احتمال کمتری برای این‌که سخن نفرت‌زا دینی به خشونت ترجمه شود وجود دارد. تلاش‌های حقوقی برای ایجاد تعادل میان آزادی بیان و دین و مطالبات میثاق‌های بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی که خواهان ممنوعیت هر گونه تشویق به «تبعیض، خصومت یا خشونت»[۴۶] است باید این موضوع را لحاظ کنند.

دلالت دوم، برعکس اولی است: گسست اجتماعی –یک حالت طبیعی اجتماعی یا اقتصادی– احتمالا سخن نفرت‌زا دینی تولید خواهد کرد. بنابراین، دولت‌هایی که قصد کاهش سخن نفرت‌زا دینی دارند نباید صرفا مستقیم به آن بپردازند بلکه به سبب‌های دنیوی گسست اجتماعی نیز توجه کنند.

یکی از چنین سبب‌هایی، اقتصاد بهبودیافته و فرصت‌های آموزشی برای زنان است که نه تنها قدرت مذکر را تهدید می‌کند بلکه ممکن است زنان را تشویق کند تا از جامعه‌ی پدرسالار جدا شده و به «تجدد» بپیوندند. تجدید حیات حکمرانی طالبان در افغانستان شاید علنی‌ترین مصداق اخیر این موضوع باشد اما پس زدن فمنیسم در هر جای جهان که برابری زنان جای پایی یافته است جریان دارد. این پس زدن هنگامی که شیوه‌ی دینی سنتی زندگی مبتنی بر سلسله مراتب جنسیتی است، آن‌چنان که در تمام ادیان سنت‌گرا این‌گونه است، ردای دین می‌پوشد. وسواس ادیان سنت‌گرا نسبت به اخلاق جنسی و حجب زنانه، دلیل قدرتمندی درباره‌ی این که چگونه سلسله‌مراتب جنسیتی درآن‌ها محوریت دارد است. در ادیان اصلی جهان، پشتیبان‌های مبتنی بر نصوص مقدس بسیاری برای ضدیت با فمنیسم وجود دارد و (همان‌طور که پیش‌تر گفته شد) این به این معنا است که برای بسیاری از دینی‌ها، پیشرفت زنان نظم مورد تایید خداوند امور را نقض می‌کند.

برای کسانی که می‌خواهند گسست اجتماعی را ترمیم کنند تا خشونت را کاهش دهند، یک وسوسه این است که تسلیم شده و مطالبات دینی برای حفاظت از سلسله‌مراتب جنسیتی را بپذیرند. باید در برابر این وسوسه مقاومت کرد. کاستن از حقوق و فرصت‌های زنان طریقه‌ی پرداختن به گسست اجتماعی نیست. رهبران دینی باید تاکید کنند که راه پیروز شدن در رقابت با یک شیوه‌ی زندگی جایگزین، جذاب‌تر کردن شیوه‌ی زندگی خودتان است نه نابود کردن رقیب.

سومین دلالت این است که مسئله‌ی خشونت و سخن نفرت‌زا دینی در دستان رهبران دینی و نیز دولت‌ها است، آن‌چنان‌که در بیانیه بیروت درباره‌ی دین برای حق‌ها مورد تصدیق قرار گرفته است. رهبران دینی جاه‌طلب یا فرصت‌طلب همواره وسوسه خواهند شد که، برای مقاصد خودبزرگ‌نمایان‌گرانه، دین خودشان را به چشمگیرترین جنبه در یک چشم‌انداز سیاسی

[۴۶] میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ۱۹ دسامبر ۱۹۶۶، ماده ۲۰(۲) (https://www.legal-tools.org/doc/2838f3/).

بدل کنند و بیان نفرت‌زا سیاسی، ابزار مختار آن‌ها است. آن‌ها، حتی زمانی که دارند آزادی بیان منتقدان‌شان را به اسم کفرگویی و ارزش‌های سکولاری مثل منع آزار و اذیت دینی‌ها انکار می‌کنند، خود را در ردای آزادی بیان و آزادی دین‌ورزی می‌پوشانند. شاید غیرواقع‌گرایانه است که از آن‌ها انتظار داشته باشیم در حالی که به قیمت قدرت و اهمیت خودشان تمام می‌شود، از این رفتار بکاهند. در عوض، رهبران ادیان که مایل به پیشبرد حقوق بشرند باید هرکاری را که می‌توانند برای قرنطینه کردن یک نفرت‌افروز کاریزماتیک انجام دهند؛ و البته، با ایجاد رویه‌های دینی‌ای که قدرت و زیبایی دین را به قدرت و زیبایی کرامت انسانی و حقوقی که آن را تقویت می‌کنند پیوند می‌زنند، هر کاری را که می‌توانند برای جذب جداشدگان بالقوه انجام دهند.

۳

مرز میان رعایت آزادی بیان دینی و مقابله با بیان نفرت‌زا و تحریک به تروریسم و خشونت: دیدگاه یک قاضی و یک دادستان

قاضی دوریت بِینِش*

۱.۳. مقدمه

رهبران دینی و متخصصان حقوقی می‌دانند که کلمات قدرت بسیار زیادی دارند. کلمات این قدرت را دارند که ما را به یکدیگر نزدیک یا از هم جدا کنند. با در نظر گرفتن این موضوع، بحث بعدی را درباره آزادی بیان و رابطه آن با آزادی بیان دینی آغاز می‌کنیم.

بسیاری از مدارک و اسناد حقوقی بین‌المللی – طرح اقدام اجرایی رباط به عنوان نمونه بارز – همگی به عنوان یک اصل اساسی، تأکید می‌کنند که محدودیت آزادی بیان باید به عنوان یک استثنا باقی بماند، نه یک قاعده.[۱] با این حال، دموکراسی‌ها باید میان حفاظت از آزادی بیان، به عنوان سنگ بنای اصول و آرمآن‌های دموکراتیک از یک سو و ضرورت اساسی حفاظت از مردم و رژیم دموکراتیک از سوی دیگر تعادل برقرار کنند. امروزه که سخنرانی‌ها می‌تواند به سرعت آتش در رسانه‌های اجتماعی و به اشکال دیگر پخش شود، این خطرات، فوریت بیشتری پیدا می‌کنند. هنگامی که سخنرانی در فضای دینی و در فضاهایی که اجتماعات دینی جمع

---

* قاضی **دوریت بِینِش** رئیس دیوان عالی اسرائیل است. او دوره کارشناسی و کارشناسی ارشد حقوق را در دانشگاه عبری اورشلیم گذرانده است. در سال ۱۹۸۹، وی به عنوان دادستان اسرائیل منصوب شد. در سال ۱۹۹۵، به عنوان قاضی دیوان عالی منصوب شد و در سال ۲۰۰۶ اولین رئیس زن در دیوان عالی شد. در طول دوران فعالیت خود در خدمات عمومی، تأکید ویژه ای به ضرورت مبارزه با نژادپرستی و افراط‌گرایی ایدئولوژیک و همچنین مبارزه با فساد دولتی داشت. این فصل نسخه مکتوب اظهارات شفاهی است که در کنفرانس سیلراپ در مورد دین، بیان نفرت‌انگیز و خشونت در فلورانس در ۸ آوریل ۲۰۲۲ ارائه شده است.
(https://www.cilrap.org/cilrap-film/220408-beinisch/).

این گزارش از نظر وضوح، نوع نگارش و میزان صفحات ویرایش شده است. این فصل توسط فریدون جعفری ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

[۱] «طرح اقدام اجرایی رباط در مورد ممنوعیت حمایت از نفرت ملی، نژادی یا دینی که به منزله تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت است»، در ۵ اکتبر ۲۰۱۲ در گزارش کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل در مورد کارگاه های تخصصی در مورد منع تحریک به نفرت ملی، نژادی یا دینی آمده است.
UN Doc. A/HRC/22/17/Add.4, 11 January 2013, para. 18 (https://www.legal-tools.org/doc/oymwge/).

می‌شوند، بیان می‌شود و زمانی که قدرت کلام با قدرت خداوند متعال همراه می‌شود، خطرات می‌تواند حتی بیشتر باشد. در عین حال، حق فرد بر آزادی دینی، که شباهت بسیاری به حق آزادی بیان دارد، به درستی یکی از پایه‌های آزادی‌های فردی تلقی می‌شود، به طوری که یک دموکراسی باید حداکثر تلاش خود را برای محافظت از حق شخص در اجرای آزادانه اعمال دینی خود به کار گیرد.

دولت اسرائیل، به عنوان یک کشور نسبتاً جوان و بسیار چندقطبی با شکاف‌های متعدد، باید نسبت به این دو آرمان به طور ویژه حساس باشد: این کشور نمی‌تواند به راحتی آزادی بیان را نقض کند؛ چراکه با این خطر سخنان اقلیت و جمعیت محروم به طور ناروا نقض خواهد شد؛ با این حال، نمی‌تواند این خطر را بپذیرد که آزادی بیان منجر به افزایش نژادپرستی، خشونت و تروریسم در میان ما شود.

در این فصل کوتاه، که عمدتاً بازتابی از درس‌های آموخته شده در طول زندگی حرفه ای من[۲] است، راه هایی را شرح خواهم داد که از طریق آنها اسرائیل تلاش می‌کند تا تعادل خود را بین حمایت از آزادی بیان از یک سو و مبارزه با نژادپرستی، خشونت و ترور از سویی دیگر پیدا کند. من به ویژه به دو مورد از برجسته ترین اشکال محدودیت آزادی بیان در نظام حقوقی اسرائیل تمرکز خواهم کرد: تعقیب کیفری افراد به دلیل تحریک به نژادپرستی، خشونت و تروریسم، و اختیار رد صلاحیت لیست‌های پارلمانی و نامزدهایی که از دیدگاه‌های نژاد پرستانه به عنوان نمایندگان مردم حمایتَ می‌کنند. از منظر دیدگاه این دو نظم حقوقی و تحولات تاریخی آنها در طول سال‌ها، ما برخی از دوراهی‌های مربوط به آزاَدی بیان و افراط‌گرایی دینی در اسرائیل را بررسی خواهیم کرد و به رویدادهای سیاسی و اجتماعی که بر قانونگذاری و رویه قضایی آن تأثیر گذاشته توجه خواهیم نمود. در حالی که این فصل روش یک کشور را در مواجه با این موضوع مشخص می‌کند، معضلات مشابهی را می‌توان در کشورهای دیگر و در عرصه بین‌المللی مشاهده کرد.

۲.۳. آزادی بیان و تحریک: سال‌های اولیه

دادگاه عالی اسرائیل از بدو تأسیس، یک رویه قضایی قوی در مورد آزادی بیان ایجاد کرد.[۳] اسرائیل قانون اساسی مکتوبی نداشت که از آن اصول اساسی استخراج شود. با این وجود، دادگاه در یکی از اولین و پر استنادترین تصمیمات خود، حکم داد که تعلیق روزنامه عبری کول حعام و روزنامه عرب زبان آن توسط دولت، یک محدودیت غیرقانونی بر آزادی بیان بر اساس حقوق

[۲] این اظهارات عمدتاً متاثر از سال‌های فعالیت من در دادسرا (از سال ۱۹۶۷) و به ویژه به عنوان دادستان اسرائیل (از ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۵) است که در آن، مسئول تعیین خط مشی برای تعقیب جرایم تحریک کننده در پرونده‌های اصلی در دادگاه عالی بودم و سپس به عنوان قاضی در دادگاه عالی اسرائیل (از ۱۹۹۵ تا ۲۰۱۲) فعالیت داشته ام.

[۳] برای مثال، بنگرید به:

Adam Shinar, "Freedom of Expression in Israel: Origins, Evolution, Revolution and Regression", in Aharon Barak, Barak Medina and Yaniv Roznai (eds.), *Oxford Handbook on the Israeli Constitution*, Oxford University Press (forthcoming).

و ارزش‌های مندرج در اعلامیه استقلال اسرائیل بود.[۴] درستی در قضاوت و استقلال شجاعانه قضات در این مورد قابل الگوگیری است، چراکه این امر در اوایل ۱۹۵۰ و تنها چند سال پس از تاسیس اسرائیل رخ داد، زمانی که زخم‌های جنگ استقلال هنوز تازه بود و نگرانی‌های امنیتی در اوج خود بود.

با این حال، حتی در این مورد بسیار مهم، دادگاه تصریح کرد که تحریکی که می‌تواند منجر به آسیب شود ذیل حق آزادی بیان حمایت نمی‌شود. معیار حقوقی پرورانده شده برای تعیین اینکه بیان می‌تواند محدود باشد یا نه، معیار «قریب به یقین» یا «احتمال قریب‌الوقوع» بود که امنیت عمومی را به خطر می‌اندازد. این معیار سطح بالا برای محدود کردن بیان، حداقل در مورد اقدامات اداری که آزادی بیان را محدود می‌کند، به معیار طلایی در اسرائیل تبدیل شد.

در قلمرو کیفری در آن سال‌ها، تحریک اساساً از طریق دو ماده کیفری که از قانون کامن لا بریتانیا به نظام اسرائیل منتقل شده بود، یعنی بازمانده قانونی زمانی که بریتانیا بر منطقه حکومت می‌کرد، رسیدگی می‌شد. نخست – فرمان پیشگیری از تروریسم، ممنوعیت تحریک به خشونت و حمایت از سازمان تروریستی.[۵] دوم – قانون مجازات اسرائیل («قانون مجازات»)، شامل ممنوعیت آنچه «شورش» نامیده می‌شود، بود که نه تنها به عنوان «ایجاد نارضایتی یا رنجش در بین ساکنان اسرائیل» تعریف می‌شود، بلکه «ترویج ناسازگاری و دشمنی بین بخش‌های مختلف جمعیت» را نیز در بر داشت. علاوه بر این، اسرائیل در سال ۱۹۵۰ قانون علیه ژنوسید را وضع کرد که شامل ممنوعیت کیفری تحریک به ژنوسید بود.[۶]

رویه قضایی در چند دهه بعد در مورد آزادی بیان به طور کلی، و تحریک جنایی به طور خاص، محدود بود، و نه دادگاه و نه کنست (پارلمان اسرائیل) توجه زیادی به موضوع مورد بحث نداشتند. زمانی که من در دادسرا بودم، در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، ما انرژی خود را عمدتاً بر تعقیب جرایم اعمال خشونت‌آمیز فیزیکی متمرکز می‌کردیم، در حالی که جرایم مبتنی بر اعمال گفتاری اغلب بدون پیگرد قانونی رها می‌شد. هنگامی که آن اقدامات نیز در برابر پیشینه ایده افراطی بیان نفرت‌زا بین بخش‌ها قرار می‌گرفت، دادستان موضع سختگیرانه ای را اتخاذ می‌کرد – به عنوان مثال، خنثی کردن خشونت یهودیان و اقدامات انتقام جویانه علیه ترور عرب، مانند قضیه ۲۵ عضو یک گروهک تروریستی زیرزمینی یهودی که تعدادی از قربانیان عرب را در

---

[4] Israeli High Court of Justice, *Kol Ha'am Co., Ltd. v. Minister of the Interior*, Judgment, 16 October 1953, H.C.J. 73/53, 87/53 (https://www.legal-tools.org/doc/2tr275/).

[۵] بنگرید به:
Daphne Barak-Erez and David Scharia, "Freedom of Speech, Support for Terrorism, and the Challenge of Global Constitutional Law", in *Harvard National Security Journal*, 2011, vol. 2, pp. 1-30; Daphne Barak-Erez, "Israel's Anti-terrorism Law: Past, Present and Future", in Victor V. Ramraj, Michael Hor, Kent Roach and George Williams (eds.), *Global Anti-Terrorism Law and Policy*, 2nd. ed., Cambridge University Press, 2012, p. 597.

[۶] جالب اینجاست که اگرچه تجربه یهودیان در هولوکاست باید بر اراده قانون گذاری این قانون تأثیر گذاشته باشد، اما یادداشت های توضیحی این لایحه به تجربه یهودیان به عنوان قربانیان ژنوسید اشاره نمی‌کند، بلکه به تمایل به پیوستن به کنوانسیون سازمان ملل در مورد پیشگیری و مجازات جنایت ژنوسید، اشاره می‌کند. ۹ دسامبر ۱۹۴۸.
(https://www.legal-tools.org/doc/498c38/), as the rationale for the bill (Israel, Prevention and Punishment of the Genocide Crime Act, 29 March 1950 (https://www.legal-tools.org/doc/ad0958/)).

اوایل دهه ۱۹۸۰ به قتل رسانده و معلول کرده بودند و از جمله نقشه هایی برای منفجر کردن مسجد در قبه الصخره اورشلیم داشتند؛ که آنها را تحت تعقیب قرار دادیم.

تقریباً در همان سال‌ها، در ژوئیه ۱۹۸۴، خاخام راست‌گرای برجسته، خاخام مایر کاهانا، به عضویت کنست (با ۱.۲ درصد آرا) به عنوان نامزد حزب افراطی کاخ انتخاب شد که آشکارا از نژادپرستی و خشونت علیه جمعیت عرب در اسرائیل حمایت می‌کرد.

این واقعیت که حزب کاهنا از آستانه انتخابات عبور کرد برای بسیاری در اسرائیل لحظه ای دردناک بود و کاتالیزوری برای تغییر در سیاست اسرائیل در مورد سخنرانی افراطی بود. در عرض یک سال، دولت دو طرح قانونی را در یک روز[۷] به کنست آورد که متعاقباً در قوانین اسرائیل پذیرفته شد و چارچوب قانونی ما را تا همین امروز شکل می‌دهد. یکی بر تعقیب کیفری افراد به دلیل تحریک به نژادپرستی متمرکز بود و دیگری اختیارات رد صلاحیت لیست‌های پارلمانی و نامزدهایی را که از دیدگاه‌های نژادپرستانه به عنوان نمایندگان مردم حمایت می‌کردند، تعیین کرد.

۳.۳. احکام کیفری در مورد تحریک: سیر تاریخی

اسرائیل امروز سه نوع اصلی جنایات تحریک آمیز دارد: تحریک به نژادپرستی، تحریک به خشونت، و تحریک به ترور.[۸] هسته اصلی جنایات تحریک به ترور، همانطور که اشاره کردم، از سال‌های اولیه در قوانین وجود داشت. اما این انتخابات کاهنا بود که مستقیماً به تصویب ماده ۱۴۴ ب قانون مجازات منجر شد که هر گونه نشریه‌ای را با هدف تحریک نژادپرستی بر اساس رنگ پوست، هویت نژادی یا قومی–ملی ممنوع می‌کند: آنچه ممکن است در برخی نظام‌های حقوقی، «سخنان مشوق نفرت» نامیده شود.[۹] با اضافه شدن این جرم جدید، اسرائیل به صراحت اعلام کرد که نژادپرستی جایی در گفتمان عمومی ندارد و همچنین ارزشی ندارد که حمایت قانونی را تضمین کند.

همانطور که خود اعضای کنست مکرراً خاطر نشان کردند، در سطح حقوقی، مقرراتی که قبلاً در قوانین اسرائیل در مورد شورش‌گری[۱۰] وجود دارد، می‌توانست در عمل علیه سخنان نژادپرستانه به کار گرفته شود. انگیزه آنها در افزودن یک ماده جدید در مورد تحریک به

---

۷ این پیشنهادها در همان روز (۱۷ مه ۱۹۸۵) ارائه شد – دو اصلاحیه در زمان‌های مختلف تصویب شد.
(the Basic-Law was amended on 7 August 1985; the Penal Code was amended on 13 August 1986) (https://www.legal-tools.org/doc/7rzdt7/),

بنگرید به:
Israel, Basic-Law: The Knesset (5718-1958), 12 February 1958 ('Basic-Law: The Knesset') (https://www.legal-tools.org/doc/tt9mvj/); Israel, Penal Law 5737, 4 August 1977 ('Penal Code') (https://www.legal-tools.org/doc/93000f/).

۸ این علاوه بر جنایت تحریک به ژنوسید است که در قانون اسرائیل در سال ۱۹۵۰، پیشگیری و مجازات قانون جنایت ژنوسید، مدون شد. تبصره ۲ ماده ۳. بنگرید به تبصره ۶ فوق.

۹ نژادپرستی به عنوان «آزار، تحقیر، تخفیف، نمایش خصومت، خشونت یا نزاع نسبت به یک گروه جمعیتی یا بخش‌هایی از چنین گروهی، بر اساس رنگ پوست یا عضویت در یک گروه نژادی یا قومی–ملی» تعریف می‌شود. قانون مجازات، ماده ۱۴۴ الف، بنگرید به تبصره ۷ فوق.

۱۰ یعنی تعریف جرم فتنه.

نژادپرستی در درجه اول «آموزشی» بود.[۱۱] اعضای هیات کنست اهمیت نامگذاری و برچسب زدن به پدیده سخنان نژادپرستانه را برای مبارزه با آن درک کردند – حتی اگر جرم به طور مکرر به عنوان مبنای کیفرخواست مورد استفاده قرار نگیرد، همانطور که در واقع چنین نشده است.[۱۲]

جرم به خودی خود بسیار گسترده است: جز قصد مجرمانه هیچ تهدید قریب الوقوعی مورد نیاز نیست، و هیچ الزامی برای وقوع یک رویداد خارجی وجود ندارد، فقط قصد کافی است.[۱۳] با این حال، بیم آن می‌رفت که چنین جرم گسترده ای از تحریک، آزادی بیان را بیش از حد نقض کند. در نتیجه، مصالحه سیاسی برای کاهش اثرات آن حاصل شد (و همانطور که اغلب اوقات اتفاق می‌افتد در مواردی که سازش به عنوان نیروی راهنما در قانون گذاری عمل کند، نتیجه شاید یک جرم کیفری کمتر منسجم باشد):

۱) اولاً، تعقیب کیفری تحت عنوان جرم تحریک به نژادپرستی مستلزم تأیید دادستان کل است که به او اجازه می‌دهد بر اعمال اختیارات دادستانی، نظارت و هدایت کند – و همچنین تأثیری بر محدود کردن ایراد اتهام دارد.

۲) دوم، دادستان موظف است فراتر از شک معقول ثابت کند که هدف گوینده تحریک نژادپرستی بوده است — و نه صرفاً اینکه این سخنرانی خود نژادپرستانَه بوده است. این نیز باعث محدود شدن مواردی می‌شود که دادستانی می‌تواند در آنها ایجاد اتهام کند.

۳) ثالثاً، به عنوان سازش لحظه آخری، محدودیتی تا حدودی مبهم در مورد جرم در بند «ب ماده ۱۴۴ ج» قانون مجازات درج شد که تصریح می‌کند:

> انتشار نقل قول از متون دینی و کتب ادعیه یا ادای مناسک تا زمانی که با هدف تحریک به نژادپرستی انجام نشده باشد جرم نیست.

در حالی که این مقرره اضافی اساساً چیزی به شرط قصد اضافه نمی‌کند و صرفاً این واقعیت را تکرار می‌کند[۱۴] – این بند به دادستان یادآوری می‌کند که به ویژه در زمینه اظهارات

---

[۱۱] این منعکس کننده اصل «برچسب گذاری منصفانه» به تعبیر پروفسور اشورث است که وظیفه محکومیت قانون کیفری را ایفا می‌کند و به مسئول نگه داشتن مرتکبین در قوانین داخلی و بین‌المللی کمک می‌کند. بنگرید به:
Talita de Souza Dias, "Recharacterisation of Crimes and the Principle of Fair Labelling in International Criminal Law", in *International Criminal Law Review*, 2018, vol. 18, no. 5, pp. 788–821.

[۱۲] اسرائیل، پروتکل های عمومی کنست، ۵ اوت ۱۹۹۶.

[۱۳] این امر از جهاتی یادآور معیار عنصر روانی استاندارد است که در دادگاه‌های کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق و رواندا به ترتیب 'ICTY' و 'ICTR' در رویه قضایی تحریک‌آمیز آنها پدیدار شد. رویه قضایی که توسط Gregory S. Gordon به «رویه قضایی مشوش» توصیف شد. بنگرید به:
Gregory S. Gordon, *Atrocity Speech Law*, Oxford University Press, 2017, pp. 176–177.
مطمئناً نوعی معیار برای قصد در آنجا پدیدار شد، اما از آنجایی که تحریک در عرصه بین‌المللی تنها زمانی قابل مجازات است که هدف تحریک، خود جرم باشد، مقایسه کردن آن با جرم تحریک نژادپرستی اسرائیل دشوار است.

[۱۴] با این حال، این موضوع مورد مناقشه دادگاه‌ها بود، جایی که به نظر می‌رسید J. Tal نشان می‌دهد که مقرره اضافی باید به عنوان یک فرض در نظر گرفته شود.
(Supreme Court of Israel, *Rabbi Edo Elba v. The State of Israel*, 50 (5) PD 221 [1996], CrimA 2831/95, para. 4 ('Elba case') (https://www.legal-tools.org/doc/jmspn9/)),
و J. Rubinstein در یک مورد بعدی روشن می‌کند که نباید به این صورت دیده شود.

دینی، قوانین کیفری باید با احتیاط اعمال شوند.[۱۵] بنابراین، وضعیت امور در پایان دهه ۱۹۸۰ و اوایل دهه ۱۹۹۰ مختلط بود: قوانین گسترده ای که نژادپرستی را دقیقاً برچسب و محکوم می‌کرد، برای مبارزه با تحریک در سطح فردی و جمعی تصویب شد. اما به دلایل زیادی، از جمله تمایل به حمایت از آزادی بیان، به نظر می‌رسید که همه موافق بودند که قانون جدید تنها در شرایط شدید مورد استفاده قرار گیرد.[۱۶]

در سطح فردی، در همین روزهای اولیه بود که یکی از معضلات ذاتی در پیگرد قضایی پرونده‌های تحریک در ذهن من متبلور شد. در طول سال‌هایی که به عنوان مدعی العموم خدمت می‌کردم، از نزدیک محدودیت‌های قانون کیفری را در مبارزه با پدیده‌های اجتماعی منفی مانند سخنان نژادپرستانه دیدم. تعقیب کیفری صرفاً بر اساس یک عمل گفتاری ممکن است به مردم نشان دهد که دولت و ارگان‌های آن چنین سخنان خطرناکی را کاملاً جدی می‌گیرند. به قدری جدی که بتواند تمام قدرت قانون کیفری را به کار گیرد. با این حال، قانون ابزار محدودی برای ایجاد تغییر در جامعه است. در واقع، یک محاکمه ممکن است از منظر اجتماعی به نتیجه معکوس منجر شود. محاکمه ممکن است به متهم بستری علنی و مورد تایید دولت بدهد که از طریق آن دیدگاه‌های مضر خود را پخش کند. این امر به ویژه زمانی صادق است که متهم یک شخصیت عمومی یا یک رهبر دینی باشد که در نتیجه محاکمه به قربانی دولت تبدیل می‌شود.[۱۷] حتی زمانی که محکومیت حاصل می‌شود، مجازاتی که توسط دادگاه‌ها برای جرمی که صرفاً مبتنی بر گفتار است، بسیار سبک خواهد بود، که باید با «فرصتی» که دادگاه به متهمان برای گسترش بیشتر ایدئولوژی خود می‌دهد سنجیده شود.

این شاید یکی از دلایلی بود که تشکیلات قانونی، تحریک فزاینده ای را که اسرائیل در دوران پیش از توافق اسلو و پس از آن در اوایل دهه ۱۹۹۰ شاهد بود، تحت پیگرد قرار نداد. برخی از این تحریک‌ها توسط رهبران دینی، عمدتاً کسانی که با جنبش شهرک نشینی مرتبط بودند، تشویق یا دست‌کم حمایت می‌شدند. پلیس در صحنه به آزادی بیان تظاهرکنندگان احترام می‌گذاشت و به ندرت در مورد حوادث تحریک تحقیق می‌کرد؛ دادستان‌ها نیز به همین ترتیب از طرح اتهام حتی زمانی که پرونده‌ها به دست آنها می‌رسید، محتاط عمل می‌کردند، و بنابراین

(Israeli High Court of Justice, *Movement to Strengthen Tolerance in Religious Education et. al. v. Attorney General*, 9 December 2015, H.C.J. 2684/12 (https://www.legal-tools.org/doc/8xn5hw/)).

[۱۵] همچنین بنگرید به:

Itai Weschler-Be'er, Amir Fuchs and Mordechai Kremnitzer, *The Crimes of Incitement to Racism and Violence: A Rethinking*, Israel Democracy Institute, 2019 (in Hebrew).

[۱۶] بنگرید به:

David Kretzmer, "Racial Incitement in Israel", in *Israel Yearbook on Human Rights*, 1992, vol. 22, pp. 250–251,

برای نمونه های دیگر از بی میلی دادگاه در آن سال‌ها برای محدود کردن آزادی بیان. برای برخی از آمارهای اخیر در مورد استفاده از این مقاله، بنگرید به گزارش مربوط به تحریک مرکز دینی اسرائیل.

"The Enforcement Policy of the Offences of Incitement to Racism and Violence in Israel", 2022 (in Hebrew; an English summary is available at https://www.legal-tools.org/doc/9uf6ea/).

[17] David Kretzmer, "Freedom of Speech and Racism", in *Cardozo Law Review*, 1986–1987, vol. 8, p. 510.

– تعقیب قضایی بسیار اندک بود. درک این امر همواره دشوار است که مرز میان اعتراض سیاسی مشروع و تحریک غیرقانونی و خطرناک کجاست.

متأسفانه، اعتراضات سیاسی و تظاهرات گسترده در اسرائیل به زودی به تحریکات خطرناک با پیامدهای غم انگیز تبدیل شد. در سال ۱۹۹۵، اسحاق رابین، نخست وزیر اسرائیل، توسط یک افراط گر دینی حزب راست(جناح راست)، ترور شد و خطرات سخنرانی افراطی بار دیگر در کانون توجه قرار گرفت. این لحظه، یک تروما ملی بود و به نوعی به عنوان زنگ بیداری عمل کرد، درست مانند انتخاب کاهانا به کنست در یک دهه قبل.

این لحظات سرنوشت‌ساز اغلب باعث می‌شود که نهادهای قانونی از قانون به بهترین شکل ممکن برای مبارزه با چالش‌های جدید استفاده کنند. در آن زمان، من در دیوان عالی اسرائیل خدمت می‌کردم، و در حالی که در آن سال‌ها پس از ترور رابین، تعقیب کیفری در دادگاه‌های پایین‌تر افزایش یافت، تنها چند پرونده به دیوان عالی راه یافت. رویه قضایی دیوان در مورد تحریک ساده نبود: دیوان در آن سال‌ها تلاش می‌کرد تا جایگاه خود را پیدا کند، با توجه به شرایط پرونده و دیدگاه‌های متفاوت قضات مختلف، گاهی به سمت آزادی بیان و گاهی به سمت محدود کردن آن می‌رفت.

در سه پرونده اساسی، دیوان عالی تلاش کرد تا مرزهای ممنوعیت تحریک به نژادپرستی و خشونت را روشن کند. با درک اهمیت جدی این موضوع، پرونده‌ها در یک هیئت گسترده مورد رسیدگی قرار گرفتند (به طور کلی دیوان عالی اسرائیل در هیئت‌های سه نفره تشکیل می‌شود، اما در این موارد مهم، دادگاه هیئت را گسترش داد). در یک مورد برجسته، یک خاخام به نام البا مقاله ای را پس از قتل عام وحشتناکی که توسط باروخ گلدشتاین افراطی دینی انجام شد، نوشته بود و در آن احکام دینی را توضیح می‌داد که به نظر او کشتن کسانی را که یهودی نیستند در زمان جنگ مجاز می‌داند.[۱۸] دادگاه او را به دلیل تشویق به نژادپرستی که قبلا ذکر شد محکوم کرد و روشن ساخت که چنین سخنانی نمی‌تواند جایی در گفتمان عمومی ما داشته باشد. در مورد دیگری، پرونده جبارین، یک روزنامه‌نگار حملات علیه سربازان اسرائیلی را ستایش کرد و دادگاه با نگاهی محدود به ممنوعیت‌های جنایی موجود در مورد تحریک در فرمان پیشگیری از ترور، او را تبرئه کرد.[۱۹] در مورد سوم، بنیامین کاهانه (پسر شخصیت سیاسی که قبلاً نام بردم) خواستار بمباران روستاهای عرب نشین در تلافی حملات تروریستی علیه یهودیان شده بود. علیرغم چالش‌های قانونی در اعمال قانون تحریک به تروریسم و فتنه، دادگاه قانون را به طور گسترده تفسیر کرد و او را محکوم کرد.[۲۰]

در این موارد، دادگاه باید تعادلی بین آزادی بیان و آزادی دین پیدا می‌کرد، و تعیین می‌کرد که تحریک جنایی در کدام یک از این دو مورد جای می‌گیرد. کی و کجا دیگر گفتار

---

[۱۸] پرونده البا، بند ۴، پاورقی ۱۴.

[19] Israeli High Court of Justice, *State of Israel v. Jabarin*, Judgment, 27 November 2000, CrimFH 8613/96, 54(5) PD 193 (https://www.legal-tools.org/doc/91ejdy/).

[20] Israeli Court of Criminal Appeals, *State of Israel v. Benjamin Kahane*, Judgment, 27 November 2000, CrimFH 1789/98, 54(5) PD 145.

مشروع نیست؟ چه زمانی باید گفتار را صرفاً بر اساس قصد گوینده جرم انگاری کرد و چه زمانی برای تلقی گفتار به عنوان جرم، یک نتیجه بیرونی یا حتی احتمال نتیجه لازم است؟

دادگاه، پاسخ به این سؤالات را بسیار دشوار می‌دانست و رویه قضایی در این زمان شاید بیشتر بر شرایط هر پرونده استوار بود تا پاسخ کاملاً نظری به سؤالات مورد نظر. محفل سخنرانی، جایگاه نسبی سخنران در جامعه و شدت سخنرانی همه نقش خود را ایفا کردند.[۲۱] باید توجه داشته باشم که این تست‌ها کاملاً شبیه آزمایش‌هایی هستند که اخیراً در جامعه بین‌المللی توسعه یافته‌اند. به عنوان مثال، طرح رباط، که این فصل را با آن آغاز نمودم، در میان سایر ملاحظات، بر زمینه کنش گفتاری تأکید می‌کند، به گونه‌ای که ما باید از بافت اجتماعی و سیاسی رایج در زمان بیان و انتشار سخنرانی آگاه باشیم و موقعیت یا شان سخنران را در جامعه، به ویژه بافت مخاطبی که سخنرانی به سمت آنها هدایت می‌شود، در نظر بگیریم. در همین راستا رویه قضایی دادگاه اسرائیل در آن سال‌ها به شدت بافت گرا (زمینه گرا) بود.

با گذشت سال‌ها، درحالی که نژادپرستی و تروریسم بارها و بارها ماهیت زشت خود را نشان داده بودند، اسرائیل به تلاش برای یافتن تعادل مناسب بین آزادی بیان و محافظت در برابر تحریک ادامه داد. گسترش تروریسم در سرتاسر جهان برای ما در اسرائیل، و همچنین برای کل جهان نیاز به استفاده از همه ابزارهای در اختیارمان از جمله قوانین جزایی را نه تنها در برابر افعال (تحریک آمیز)، بلکه در برابر سخنان تحریک آمیز نیز برجسته کرد.

در هزاره جدید، این فضای سیاسی، همراه با رویه قضایی دیوان، دوباره به اصلاحات قانونی منجر شد. حملات تروریستی جهانی در سال ۲۰۰۱ و حملات تروریستی داخلی در قالب انتفاضه دوم فلسطین که در اسرائیل جریان دارد، مجدداً توجه تشکیلات قانونی را بر جنایات تحریک کننده متمرکز کرد.

کنست همچنین با وضع یک جرم جدید جنایی در سال ۲۰۰۲، با عنوان جرم تحریک به خشونت و ترور، که حداکثر مجازات آن پنج سال حبس بود، به فضای سیاسی و رویه قضایی دیوان واکنش نشان داد.[۲۲] بر اساس این جرم جدید، جرم تحریک به خشونت و ترور گسترش یافت، زیرا روشن شد که گفتار خشونت‌آمیز، نه فقط در چارچوب سازمان‌های تروریستی بلکه زمانی که به اعمالی که توسط افراد انجام می‌شود نیز مرتبط باشد، می‌تواند جرم انگاری شود. با این حال، دادستان موظف است ثابت کند که شرایط انتشار به گونه ای بوده است که «احتمال قابل توجهی» وجود دارد که به یک عمل خشونت‌آمیز یا ترور منجر شود (برخلاف جرم تحریک به نژادپرستی، که در آن چنین شرطی لازم نیست).[۲۳] این، برخلاف آستانه بالاتری است که اغلب

---

[۲۱] همچنین بنگرید به:
J. Handel in Israeli Court of Criminal Appeals, *State of Israel et. al. v. Michael Ben Horin*, Judgment, 26 December 2011, CrimA 2533/10, para. 7 (‘State of Israel et. al. v. Michael Ben Horin’) (https://www.legal-tools.org/doc/m82y31/).

[۲۲] جرم جدید جایگزین بخش ۴ فرمان شماره ۳۳ منع تروریسم ۵۷۰۸، ۲۳ سپتامبر ۱۹۴۸ با بخش D۲۱۴۴ قانون جزا شد، به تبصره ۷ فوق مراجعه کنید.

[۲۳] از سوی دیگر، عنصر روانی این جرم در مقایسه با ممنوعیت تحریک نژادی که در آن قصد خاصی لازم نیست کمتر است.

در موارد اداری هنگام نقض آزادی بیان مورد نیاز است، همانطور که در پرونده کل هام که قبلاً به آن اشاره کردم: احتمال یک نتیجه قریب الوقوع ذکر شد.

اخیراً، در سال ۲۰۱۶، در چارچوب قانون جدید مبارزه با تروریسم اسرائیل، که مقررات قانونی مربوط به مبارزه با تروریسم را به روز و یکپارچه کرد، جرم تحریک به ترور از جای خود در قانون مجازات حذف و به قانون جدید منتقل شد. تجلیل از یک عمل تروریستی یا تشویق به ارتکاب چنین عملی، بار دیگر با این آستانه که «احتمال قابل توجهی» برای انجام یک عمل تروریستی وجود دارد، ممنوع باقی ماند. اما آستانه تعقیب کیفری کاهش یافت: مطابق با قوانین کیفری در کشورهای دیگر که تحریک مستقیم به ترور را ممنوع می‌کند، دعوت مستقیم به ارتکاب یک عمل تروریستی اکنون (با حداکثر مجازات پنج سال) بدون توجه به احتمال وقوع آن ممنوع شد.

بدین ترتیب، مفاد مقررات تحریک جنایی به پایان رسید: تحریک به نژادپرستی، تحریک به خشونت، و تحریک به ترور. دادگاه‌ها و قوه مقننه در حالی که مدام در حال سنجش بودند، به نظر می‌رسید تعادلی پیدا کرده‌اند که هر دو می‌توانند از نظر تعقیب کیفری برای تحریک پشت سر بگذارند: در حالی که در حوزه‌های دیگر، قانون ممکن است به آسیب قریب الوقوع نیاز داشته باشد تا گفتار را محدود کند، اما وقتی صحبت از تحریک به خشونت، تروریسم و نژادپرستی می‌شود، این محدودیت کاهش می‌یابد.

به نظر می‌رسد این توازن شکننده با قوانین در سراسر جهان، به ویژه با قوانین اروپایی، مطابقت دارد. برخلاف سنت آمریکایی که حق آزادی بیان تا حد زیادی به یک حق مطلق تبدیل شده است، قوانین و رویه قضایی اسرائیل بیشتر شبیه سنت‌های اروپایی و کانادایی شده است. سیستم حقوقی اسرائیل به طور مطلق صحبت نمی‌کند، بلکه بیشتر به «تعادل» می‌پردازد. در دنیای توازن، ممکن است گاهی برای محافظت از سایر حقوق، حق آزادی بیان را زیر پا بگذاریم. در این راستا، قوانین اسرائیل همچنین اصول مندرج در مواد مربوطه میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) و کنوانسیون بین‌المللی رفع همه اشکال تبعیض نژادی (CERD) را که اسرائیل عضو آن است، منعکس می‌کند. بند ۲ ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی از دولت‌ها می‌خواهد که اشکال خاصی از گفتار را که به منظور ایجاد نفرت است، یعنی «هر گونه حمایت از نفرت ملی، نژادی یا دینی که تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت باشد» را «منع کنند» (بند الف ماده ۴ کنوانسیون بین‌المللی رفع همه اشکال تبعیض نژادی که شامل یک ماده مشابه است، اما مفصل تر است).[۲۴] همانطور که در بسیاری از کشورها وجود دارد، زبان قوانین اسرائیل با کنوانسیون‌های بین‌المللی متفاوت است، اما همه تلاش می‌کنند تا تعادلی بین خواسته‌های گاه

[24] ICCPR, 19 December 1966, Article 20(2) (https://www.legal-tools.org/doc/2838f3/); CERD, 21 December 1965, Article 4(a) (https://www.legal-tools.org/doc/43a925/).

در حقوق کیفری بین‌المللی، جرم تحریک نیز بخشی از گفتمان است، اما معمولاً به جنایت ژنوسید مرتبط است، خواه مستقیماً (مانند اساسنامه دادگاه کیفری بین‌المللی («ICC»)، به‌عنوان شکلی از مسئولیت کیفری.

(Rome Statute of the ICC, 17 July 1998, Article 25(3)(e) (https://www.legal-tools.org/doc/7b9af9/)).

یا به عنوان یک جرم مستقل، همانطور که در دادگاه یوگسلاوی سابق و رواندا بود).

متناقض برای حمایت از آزادی بیان، و در عین حال محافظت از مردم در برابر تبعیض، خشونت و وحشت پیدا کنند.[۲۵]

در طول دهه‌ها، در برابر پس‌زمینه تنش‌هایی که همیشه در جامعه ما وجود دارد، ترس از تروریسم و خشونت در اسرائیل محسوس بود. نتیجه همچنین یک گفتمان نژادپرستانه و خشونت‌آمیز فزاینده بود، در چیزی که یک چرخه بی پایان به نظر می‌رسید. به عنوان قاضی دادگاه عالی از سال ۱۹۹۶، در این زمینه که در پرونده تجدیدنظر کیفری ترکیبی از کسانی که به ستایش خشونت نژادپرستانه محکوم شده‌اند، نوشتم:

> با توجه به اهمیت ارزش حمایت شده [یعنی حمایت از مردم در برابر ترور و خشونت]، قانونگذار به صراحت آستانه لازم برای خطر را «احتمال قابل توجهی» پیش بینی کرد. این در تضاد با سایر محدودیت‌های آزادی بیان است، جایی که آستانه بالاتری، یعنی «احتمال قریب‌الوقوع» مورد نیاز است. در مورد این موضوع، من فقط می‌توانم موضع خود را تکرار کنم... که با توجه به شدت خطر ناشی از نشریات نژادپرستانه و تحریک به ترور، این جرایم با توجه به ماهیت و شدت خطر، آستانه کمتری از احتمال را ایجاب می‌کند.[۲۶]

به نظر می‌رسد که از زمانی که آن عبارات نوشته شده است، این خطر تشدید شده است.

۴.۳. رد صلاحیت نامزدهای کنست برای (به دلیل) تحریک

البته قوانین کیفری تنها ابزار مؤثر در برابر سخنان نژادپرستانه نیست. مظاهر نژادپرستی، در اسرائیل و در سراسر جهان، بخشی از یک بیماری اجتماعی گسترده تر است، و بنابراین نیاز به یک واکنش اجتماعی گسترده دارد. نژادپرستی باید قبل از هر چیز با آموزش ارزش‌های دموکراتیک، کرامت انسانی و برابری به مردم ریشه کن شود. حقوق کیفری می‌تواند نقش مهمی در این مبارزه داشته باشد، اما تنها تا حدی می‌تواند موثر باشد.[۲۷]

بنابراین، در کنار توسعه حقوق کیفری در مورد تحریک، سیستم اسرائیل همچنین یک مکانیسم قانون اساسی برای رد صلاحیت لیست‌های کنست و نامزدهایی که از دیدگاه‌های نژادپرستانه حمایت می‌کنند، ایجاد کرد. هدف این دو رژیم حقوقی با هم، مقابله مستقیم با نوع سخنرانی نژادپرستانه ای بود که کاهان و دیگران از آن حمایت می‌کردند، یکی از طریق تحمیل مسئولیت کیفری به افرادی که عقاید نژادپرستانه را تبلیغ می‌کنند و دوم با ممانعت از ایجاد جای

---

[۲۵] به عنوان مثال، بنگرید به تحلیل روندهای اصلی در قوانین ملی در اروپا:
Louis-Léon Christians, “Expert workshop on the prohibition of incitement to national, racial or religious hatred”, Study for the Workshop on Europe, 9–10 February 2011, Vienna (https://www.legal-tools.org/doc/1gf6sm/).

[26] State of Israel et. al. v. Michael Ben Horin,

بنگرید به پاورقی ۲۱.

[۲۷] برای مثال بنگرید به:
Raphael Cohen-Almagor, “Is Law Appropriate to Regulate Hateful and Racist Speech? The Israeli Experience”, in *Israel Studies Review*, 2012, vol. 27, no. 2, pp. 41– 64.

پایی در راهروهای کنست. در نتیجه انتخاب حزب نژادپرست و خشن کاهانی به کنست، قانونگذار اسرائیل نیاز به مقابله با مشروعیت آن نامزدهای سیاسی را لازم دید.

در واقع، کمیته مرکزی انتخابات («کمیته انتخابات») در اوایل دهه ۱۹۸۰ تلاش کرده بود حزب کاهانه را رد صلاحیت کند، اما در غیاب قانونی که صراحتاً به آن اجازه انجام این کار را می‌داد، دیوان عالی کشور تصمیم خود را لغو کرد و اشاره کرد که حق اساسی برای انتخاب شدن و رای دادن به نماینده بدون اختیار صریح قانونگذاری، قابل انکار نیست.[۲۸] کنست در واکنش مستقیم به لغو تصمیم کمیته انتخابات توسط دادگاه، ماده ۷ الف را به «قانون اساسی: کنست» اضافه کرد که به وضوح مشخص کرد که اگر لیست نامزدها، علاوه بر موارد دیگر، «تشویق به نژادپرستی» باشد، رد صلاحیت خواهد شد.[۲۹]

این الحاق به قانون اساسی در سال ۱۹۸۵ ممنوعیت احزاب سیاسی را مجاز کرد و در مرحله بعد، قانون مجدداً اصلاح شد تا امکان رد صلاحیت نامزدهای سیاسی فردی را نیز فراهم کند. همانطور که آشکارا مشهود است، تأثیر چنین رد صلاحیت هایی بسیار گسترده است. یک لیست احزاب یا کاندیدایی که رد صلاحیت می‌شود، یعنی حق آزادی بیان، همچنین حق انتخاب شدن آن‌ها تحت تأثیر قرار گرفته است. به عبارتی حق رای دهندگان آن در نمایندگی سیاسی، برای انتخاب‌های سیاسی آن‌ها بر سیاست و تصمیم گیری نیز در بالاترین سطح- نقض شده است.

در سوی دیگر این تراز، این استدلال نهفته است که یک دموکراسی حق دارد از خود در برابر کسانی که نظم دموکراتیک را از درون تضعیف می‌کنند، دفاع کند. محدودیت‌های این نوع از خود محافظتی دموکراتیک یا «دموکراسی دفاعی»، در سطح جهانی به طور گسترده‌ای مورد بحث قرار گرفته است؛ اخیراً در قانون آلمان، یکی از معدود کشورهایی که به همین ترتیب امکان رد صلاحیت احزاب سیاسی را فراهم می‌کنند، آمده است.[۳۰] با وجود خطرات این رویکرد، می‌توان منطق ممنوعیت کسانی را که از دیدگاه‌های نژادپرستانه و ضد دموکراتیک حمایت می‌کنند، از استفاده از همان سکوی دموکراسی، یعنی پارلمان، برای انتشار این دیدگاه‌ها را درک کرد.[۳۱]

---

28 Israeli Court of Election Appeals, *Moshe Neiman et al. v. Chairman of the Central Elections Committee for the Eleventh Knesset*, Judgment, 15 May 1985, EA 2/84, 3/84, SC 39(2) 225 (https://www.legal-tools.org/doc/0zl93u/).

29 Basic-Law: The Knesset, Article 7A,

بنگرید به پاورقی ۷.

(https://www.legal-tools.org/doc/tt9mvj/).

۳۰ برای مثال بنگرید به:

James Hogan, "Analyzing the Risk Thresholds for Banning Political Parties After NPD II", in *German Law Journal*, 2022, vol. 23, no. 1, pp. 97–116 (and see literature review there); Yigal Mersel, "The Dissolution of Political Parties: The Problem of Internal Democracy", in *International Journal of Constitutional Law*, 2006, vol. 4, pp. 84 ff.

همچنین به کمیسیون اروپا برای دموکراسی از طریق قانون بنگرید:

"Guidelines on Political Party Regulations", 2nd ed., 14 December 2020, CDL-AD(2020)032.

۳۱ برای مثال بنگرید به:

در مورد کاربرد عملی آن، ماده ۷ الف (همانطور که امروز وجود دارد)، به کمیته انتخابات اجازه می‌دهد تا در صورتی که اهداف یا اقدامات لیست یا نامزد شامل یکی از موارد زیر باشد، آن‌ها را رد صلاحیت کند: (۱) نفی وجود دولت اسرائیل به عنوان یک دولت یهودی و دموکراتیک. (۲) تحریک به نژادپرستی؛ (۳) حمایت از مبارزه مسلحانه توسط یک دولت متخاصم یا توسط یک سازمان تروریستی علیه دولت اسرائیل. کمیته انتخابات عمدتاً از نمایندگان سیاسی تشکیل شده است و ترکیب آن منعکس کننده ساختار سیاسی کنست قبلی است و به همین دلیل، به عنوان یک کنترل و برقراری تعادل بر قدرت این کمیته، دیوان عالی این اختیار را دارد که تصمیمات آن را مورد بازنگری قرار دهد.[۳۲] هر سه شرط بالقوه برای رد صلاحیت مشابه هستند: آنها به عنوان اقدامات یا اهدافی در نظر گرفته می‌شوند که به هسته اصلی دولت ضربه می‌زند، و به این ترتیب، به کسانی که از آنها حمایت می‌کنند حتی نباید یک «صندلی پشت میز» اعطا شود. متذکر می‌شوم که قرار گرفتن تحریک به نژادپرستی به عنوان امر معارض با یکی از ارزش‌های اصلی دولت، به خودی خود بیانیه ای قدرتمند در مورد جایگاه ضد نژادپرستی در اسرائیل است. در عمل، تنها رد صلاحیت هایی که تا به امروز، پس از تصویب این قانون رخ داده است، بر اساس همین زمینه تحریک به نژادپرستی بوده است.

در نهایت، حزب کاهنه و حزب منشعب آن در آستانه انتخابات ۸۸ و ۱۹۹۲ ممنوع شد. کنست و دادگاه هر دو مخالفت خود را با ایدئولوژی نژادپرستانه حزب اعلام کردند و خطوط بیان مشروع را در عرصه سیاسی ترسیم کردند. لفاظی‌های خشونت‌آمیز آن‌ها نباید جایی در گفتمان مجلس داشته باشد. من با تأکید بر نیاز به حمایت از دموکراسی در برابر سخنان نژادپرستانه، در قضاوتی در سال ۲۰۰۳ نوشتم:

> به عنوان یک قاعده کلی، برای دفاع از ارزش‌های اساسی نظام، به تصمیمی که به یک نامزد اجازه می‌دهد در انتخابات شرکت کند، در مقابل تصمیمی که یک نامزد را رد صلاحیت می‌کند، اهمیت بیشتری می‌دهیم. ما این کار را زمانی انجام می‌دهیم که بخواهیم حق رای و حق انتخاب شدن را تقویت کنیم تا امکان تحقق «بازار ایده‌های سیاسی» را فراهم کنیم. از سوی دیگر، هنگامی که در آن سوی ترازو، در مقابل حق اصلی انتخاب شدن، ارزش جلوگیری از تحریک «بر اساس نژاد» وجود دارد [...].این تعادل تغییر می‌کند و تضاد درونی تضعیف می‌شود [...]. [به نظر من] نظریه‌های نژادپرستانه در بازار رقابتی ایده‌ها در روند دموکراتیک جایگاهی ندارند و بنابراین نباید در بازار آزاد عقاید، در چارچوب ارزش‌های دموکراتیک که باید متعادل باشند، حتی قبل از اینکه مسئله نقض حق انتخاب شدن را مشخص کنیم، رقیب تلقی شود. قبلاً گفته ایم که هر کشوری که مقررات «مسدودکننده» دارد که حق

J. Ben-Porat (minority) in *High Court of Justice, Miari v. Knesset Chair*, 41 PD (4) 169, H.C.J. 620/85.

[۳۲] برای توضیح دقیق به پیش زمینه تهیه شده توسط Dana Blander بنگرید:
"Disqualification of Electoral Lists and Candidates by the Central Elections Committee", *The Israel Democracy Institute*, 4 March 2021 (https://www.legal-tools.org/doc/346grc/).

> مشارکت در روند سیاسی را انکار می‌کند، این کار را بر اساس تاریخ خود، میراث ملی خود و نیاز به دفاع از خود در برابر خطرات احتمالی که نظام را تهدید می‌کند، انجام می‌دهد. میراث قوم یهود ایجاب می‌کند که ایدئولوژی نژادپرستانه را مشروع نشناسیم.[۳۳]

این سخنان که در سال ۲۰۰۳ نوشته شده است، امروز در ذهن من به همان اندازه که بیست سال پیش، صادق بود، همچنان صادق است. متأسفانه در دنیای امروز که شبکه‌های اجتماعی از قدرت بی‌نظیری برخوردارند، نهادهای حقوقی ما بار دیگر با چالش‌های جدیدی مواجه می‌شوند که نیاز به بازنگری در تعادل ظریف ما دارد.

هیئت منصفه هنوز در مورد اینکه آیا این ابزار، توانایی جلوگیری از نفوذ سخنان نژادپرستانه به سیاست را دارد یا خیر، اطلاعی ندارد. ممنوعیت احزاب سیاسی با انبوهی از مشکلات عملی و ایدئولوژیک همراه است. سخنرانی سیاسی در اسرائیل به طور کلی بسیار شدید و پرتنش است، و گاهی اوقات شامل سخنان نژادپرستانه است که مطمئناً باید از آن عقب نشینی کنیم. علی‌رغم تمام تلاش‌های ما، عناصر نژادپرستانه هنوز در میان نمایندگان مجلس و عموم مردم یافت می‌شوند. با این وجود، هیچ حزب یا نامزد دیگری تا همین اواخر ممنوع الفعالیت نبود و کنست اسرائیل محل نمایندگی وسیعی از طیف وسیعی از جامعه اسرائیل، از جمله اعضای ناسیونالیست اسرائیلی-فلسطینی، اعضای جنبش اسلامی در اسرائیل، اعضای چپ‌گرای یهودی، اعضای سوسیالیست و کمونیست، اعضای افراطی ارتدوکس، اعضای یهودی راست میانه و نمایندگان دینی یهودی راست افراطی است. رویه قضایی دیوان بسیار روشن بود: ماده ۷ الف باید تا حد امکان محدود تفسیر شود و حق نمایندگی - و در نتیجه حق آزادی بیان - تا حد امکان از حمایت گسترده‌ای برخوردار شود.

با این حال، اخیراً تغییری رخ داده است و در آستانه انتخابات ۲۱ و ۲۲ کنست، سه تن از یهودیان راست افراطی دینی به دلیل تحریک به نژادپرستی رد صلاحیت شدند (احزاب آنها و سایر نامزدهای مشابه رد صلاحیت نشدند.). شاید تعجب آور نباشد که کسانی که این بار رد صلاحیت شدند، ریشه ایدئولوژیک خود را در احزاب کاهانیستی دهه ۱۹۸۰ دارند. با این حال، تعدادی از تلاش‌ها از سوی کمیته انتخابات برای رد صلاحیت سایر احزاب و نمایندگان، به‌ویژه آن‌هایی که از احزاب عرب و چپ یهودی هستند، صورت گرفته است که توسط دادگاه عالی رد شد. از آنجایی که احزاب رادیکال نژادپرست همچنان به جایگاه خود در سیاست اسرائیل و جاهای دیگر ادامه می‌دهند، ما باید به بررسی استفاده از قدرت برای رد صلاحیت نامزدها و احزاب سیاسی ادامه دهیم.

۵.۳. نتیجه

در طول سال‌هایی که من حرفه حقوقی خود را شروع کردم، چیزهای زیادی تغییر کرده است، از جمله انفجار استفاده از رسانه‌های اجتماعی و اطلاعات نادرست، با جنگ هایی که در تیک

[33] Supreme Court of Israel, *Central Elections Committee v. Ahmed Tibi*, Judgment, 7 January 2003, Election Confirmation 11280/02, para. 5 (https://www.legal-tools.org/doc/kgp49b/).

تاک، توییتر و فیس‌بوک در کنار جنگ‌های فاجعه بار در دنیای «واقعی» به راه افتاده است. با این حال، شاید برخی از آنچه ما می‌بینیم صرفاً بازگشت به گسیختگی‌های قدیمی، در اشکال جدید و با فناوری‌های جدید باشد. ما حتی در دموکراسی‌های مستقر شاهد عقب نشینی دموکراتیک، بازگشت قدرتمندان و افزایش مداوم پوپولیسم و چندپارگی هستیم.

استفاده از لفاظی دینی برای ایجاد برنامه‌های سیاسی نیز پدیده جدیدی نیست. رهبران جنبش‌های افراطی ممکن است مبتنی بر دین باشند، اما می‌خواهند بر سیاست تأثیر بگذارند: شکل سخنرانی ممکن است دینی باشد، اما محتوا سیاسی است. دین و سیاست را نمی توان به خوبی از هم تمییز داد.

در این فصل، من تنها به چند مورد از روش‌هایی که دولت برای مقابله با چنین لفاظی‌های افراطی تلاش می‌کند اشاره کردم، اما فهرست کاملی نبودند. به عنوان مثال، در اسرائیل، در سطح جنایی، انگیزه‌های نژادپرستانه می‌تواند به عنوان یک عامل تشدید کننده نیز مرتبط باشد که می‌تواند هر جرمی را به «جرم نفرت» تبدیل کند، با حداکثر مجازات که مجازات «معمول» را دو برابر می‌کند.[۳۴] متأسفانه، این نوع جنایات نژادپرستانه در سراسر جهان، به‌طور واضح در ایالات متحده، اما در اروپا نیز بسیار متداول و به‌ویژه خشونت‌آمیز شده‌اند. علاوه بر این، ما شاهد گسترش ابزارهای اداری برای مبارزه با این روندها بوده ایم، به عنوان مثال استفاده از اقدامات انضباطی علیه کارمندان دولتی که در مواقعی اقدام به تحریک می‌کنند.

به طور برجسته‌تر، شاید رسانه‌های اجتماعی چالش‌های جدیدی را ایجاد می‌کنند: توانایی داعش در استفاده از قدرت پلتفرم‌های اجتماعی، به ویژه از طریق تحریک دینی، برای جذب نیروهای جوان از اروپا و جاهای دیگر، تنها یکی از نمونه‌های بسیار وحشتناک است. اسرائیل، مانند بسیاری از کشورهای دیگر، در تلاش است تا سیستمی مناسب برای تنظیم پلتفرم‌های رسانه‌های اجتماعی، برای تکثیر سخنان نژادپرستانه و خطرناک در اینترنت بیابد و همانطور که همه ما شاهد آن بوده ایم، پیامدهای غم‌انگیزی در «دنیای واقعی» دارد. من شخصاً ریاست کمیته ای را برعهده داشتم که اخیراً به منظور محدود کردن استفاده از پیام‌های نژادپرستانه و خشونت‌آمیز پیرامون کمپین‌های سیاسی، به ویژه آنلاین، به اصلاح قوانین مربوط به کمپین‌های انتخاباتی، برای رفع نیازهای عصر جدید، فشار آورد. خوشحالم که گزارش می‌دهم که برخی از این اصلاحات، اخیراً در کنست تصویب شده‌اند.[۳۵]

البته باید از این ابزارها با دقت استفاده کرد و نمی توان خطر ذاتی محدودیت آزادی بیان را دست کم گرفت. وقتی به افراط کشیده می‌شود، کنترل دولتی بر گفتار خطرات خاص خود را به همراه دارد، مخالفان را سرکوب می‌کند و حتی بدتر از آن: محروم کردن مردم از آگاهی از فعالیت‌های دولت (را به همراه دارد). بنابراین در تلاش خود برای حفاظت از دموکراسی، باید مراقب باشیم که اساس آن، یعنی پایه‌های مبتنی بر آزادی‌های شخصی و آزادی بیان، تضعیف

[۳۴] ماده ۱۴۴ قانون مجازات (با حداکثر ده سال مجازات) بنگرید به تبصره ۷ فوق.

[۳۵] قانون نهایی را می‌توان در پایگاه داده ابزارهای حقوقی ICC مشاهده کرد، به اسرائیل، قانون انتخابات کنست بیست و پنجم بنگرید.
(Special Provisions and Legislative Amendments), 30 June 2022 (https://www.legal-tools.org/doc/q3dqdp/).

نشود. اما همچنین باید با صدای بلند و واضح بگوییم که نژادپرستی، خشونت و ترور جایی در جامعه ما ندارد. من معتقدم که قانون در ریشه کن کردن شرارت نژادپرستی، خشونت و ترور نقشی ایفا خواهد کرد - اما شاید فقط نقشی پشتیبان داشته باشد: برای تغییر گفتمانی که به طور فزاینده ای خشونت‌آمیز و سطحی شده است، خود فضای اجتماعی باید هدف تغییر شود.

در سال‌هایی که در خدمت دولت بودم، به درک بهتری از محدودیت‌های قانون در تأثیرگذاری بر رفتارهای اجتماعی رسیده ام، به‌ویژه زمانی که قانون با اعمال گفتاری بدون آسیب فیزیکی در لحظه سخنرانی مواجه می‌شود. اعتراض‌های «مسالمت‌آمیز»، هر چقدر هم که مملو از نژادپرستی و نفرت باشند — و به ویژه آن‌هایی که توسط ایدئولوژی‌های افراطی دینی برانگیخته شده‌اند — با سیستم عدالت کیفری، با احکام اغلب تأخیرافتاده و احکام نسبتاً خفیف آن، قابل مقایسه نیستند. کاندیداهای سیاسی افراطی نیز به همین ترتیب شانس خود را با رد صلاحیت خواهند گرفت، زیرا تهدید دور است و تحقق آن نادر است. به نظر می‌رسد که تحریک نژادپرستی و خشونت با تهدیدات قانونی به بهترین نحو ممکن نخواهد شد، بلکه با رهبری شجاعانه در برابر لفاظی‌های مضر، و مهمتر از همه - با آموزش و پرورش بهبود خواهد یافت.

در پایان، امیدوارم بتوانم تجربه آنچه را که من به عنوان قاضی در عالی ترین دادگاه اسرائیل و به عنوان دادستان در طول زندگی حرفه ای خود با آن دست و پنجه نرم کرده ام - معضلاتی که شامل محدودیت‌های آزادی بیان در یک جامعه دموکراتیک به طور کلی، و محدودیت‌ها به ویژه در خصوص بیان نفرت‌زا را منتقل کرده باشم. هدف ما روشن است: ریشه کن کردن نژادپرستی، تحریک و خشونت در میان خود و در عین حال حفاظت از ارزش آزادی بیان به طور کلی، و گفتمان دینی به طور خاص. دعا میکنم که موفق بشویم.

بخش دوم:
مصادیقی از بیان نفرت‌زا در مضامین دینی

فصل اول:
گفتار نفرت زای انتسابی به نام بودا: چشم‌انداز میانمار

۴

نگاشت برخی اظهارات عمومی نفرت‌انگیز میانمار ۲۰۱۵–۲۰۲۰

کیاو تین*

۱.۴. مقدمه

در ۱ فوریه ۲۰۲۱، ارتش میانمار دولت منتخب دموکراتیک را سرنگون کرد و به فصل کوتاه دیگری از دموکراسی در تاریخ این کشور پایان داد. این پنج سال، از ۲۰۱۵ تا ۲۰۲۰، با وجود آزادی‌های دموکراتیک، تنش‌های بین جوامع، درگیری‌های قومی لاینحل، افزایش ناسیونالیسم بودایی، و رقابت شدید بین دولت غیرنظامی و ارتش، تنش‌ها اوج گرفتند.

این فصل به چگونگی تجلی این عوامل در سخنرانی‌های نفرت‌انگیز در جریان مناظرات مجلس، سخنرانی عمومی فرمانده کل قوا وایراد خطبه توسط یک راهب با نفوذ می‌پردازد. درآگوست ۲۰۱۷، پس ازحملات شبه نظامیان مسلح روهینگیا به پست‌های امنیتی، ارتش به شدت واکنش نشان داد. این امر، منجر به کشتار و آوارگی گسترده قوم روهینگیاها شد. سه مورد از بیان نفرت‌زا قبل و در خلال این رویدادها در این فصل مورد بررسی قرارگرفته است. با ادامه رسیدگی‌های حقوقی در دیوان بین‌المللی دادگستری دیوان کیفری بین‌المللی و دیگر مجامع، قابل پیش بینی است که این سه مورد در دادگاه مورد بررسی قرار گیرد.

در بخش اول، رویدادهای کلیدی بین سال‌های ۲۰۲۰–۲۰۱۵ فهرست شده‌اند تا راهنمای برای خوانندگان در ارتباط میان رویدادهای کلیدی و بیانات نفرت‌انگیز باشد. پس از آن بخش مربوط به ساختار بیانات نفرت‌انگیز که شامل چارچوب قانونی طبقه بندی گفتارهای نفرت نگیز،

---

* **کیاو تین** در حال حاضر با جامعه مدنی میانمار در زمینه دسترسی به عدالت، فدرالیسم و مسائل مربوط به قانون اساسی همکاری می‌کند. پیش از این، او به عنوان مشاور حقوقی دولت غیرنظامی در نای پی تاو (۲۰۱۹–۲۰۲۰) و به عنوان مشاور حقوقی مذاکره‌کننده ارشد دولت میانمار در طول مذاکرات با سازمان‌های مسلح قومی (۲۰۱۳–۲۰۱۶) خدمت کرده است. او در Patton Boggs LLP، واشنگتن دی سی (۲۰۰۹–۲۰۱۳) به عنوان وکیل فعالیت داشته و در دفتر قاضی الکس جی. مارتینز، دیوان عالی کلرادو دنور (۲۰۰۸–۲۰۰۹) مشغول به کار بوده است. او مدرک دکترای حقوق از دانشکده حقوق دانشگاه کلرادو، مدرک کارشناسی ارشد مهندسی برق با گرایش شبکه‌های ارتباطی از دانشگاه کرنل و مدرک کارشناسی (با افتخار) در مهندسی برق و الکترونیک از دانشگاه شفیلد دریافت کرده است. او به عنوان مهندس ارشد نرم‌افزار (۱۹۹۵–۲۰۰۶) برای شرکت گلدمن ساکس کار کرده است. او اهل میانمار و شهروند ایالات متحده است. برای دریافت فایل صوتی–تصویری از بیانیه ایشان در کنفرانس CILRAP در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ در مورد موضوع این فصل، لطفاً بنگرید به آدرس

https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-kyaw/.

این فصل توسط شراره ابطحی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

طبقه بندی گفتار و زبان میانماری، و استعاره‌ها می‌شود، ارائه می‌گردد. در ادامه، سه مورد از بیانات نفرت‌انگیز با استفاده از چارچوب قانونی مورد بررسی قرار می‌گیرد. اولین نمونه بیانات نفرت‌انگیز، بیانیه‌هایی بودکه در پارلمان پیداونگ سو هلوتاو (مجمع اتحادیه) درست قبل از وقوع خشونت در شمال ایالت راخین و پس از آن بیانات فرمانده کل قوا و موعظه یکی از مورد احترام‌ترین راهبان میانمار بیان شد. نقش محوری بیانات نفرت‌انگیز در میانمار نیز مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در نهایت، بخش آخر بیان می‌کند که کودتا باعث تغییر افکار عمومی به سمت اقلیت‌های قومی و دینی شده است که ممکن است پیش‌آهنگ و منادی جامعه‌ای سازگارتر باشد.

۲.۴. رویدادهای کلیدی میانمار بین ۲۰۱۵-۲۰۲۰

در ۸ نوامبر ۲۰۱۵، انتخابات عمومی برگزار و اتحادیه ملی برای دموکراسی برنده اعلام شد.[1] در ۳۰ مارس ۲۰۱۶، اتحادیه ملی برای دموکراسی، اولین دولت غیرنظامی ای را تشکیل دادکه توانسته بود در ۵۳ سال گذشته روی کار بیاید.

در اکتبر ۲۰۱۶، رسانه‌های دولتی میانمار گزارش دادند که شورشیان به پست‌های نگهبانی در امتداد مرز با بنگلادش حمله کرده و ۹ افسر را کشته‌اند.[2] در سرکوب بعدی، حداقل ۸۶ نفر کشته شدند، روستاها در آتش سوختند و ۳۰۰۰۰ نفر آواره گشتند.[3]

در ۱۰ اوت ۲۰۱۷، حزب ملی آراکان با فرمانده کل قوا ملاقات کرد تا تعیین مناطق«بنگالی»و افزایش امنیت در شهرک ماونگ داو ایالت راخین را درخواست کند.[4] هیئت اتحادیه ملی برای دموکراسی اذعان داشت که حزب حاکم ملی آرکان و ارتش در مورد موضوع راخین دیدگاه‌های متفاوتی دارند.[5] پس از آن،یک گردان در ۱۱ آگوست ۲۰۱۷، یک روز پس از نشست پلیس ملی با فرمانده کل قوا، به ایالت راخین شمالی اعزام شد.[6]

• بین ۱۶ تا ۲۴ اوت ۲۰۱۷، پیشنهاد استقرار نیروهای امنیتی در شمال ایالت راخین در اتاق‌های آمیوتا هلوتاو (مجلس ملیت‌ها) و پیتو هلوتاو (مجلس نمایندگان)، پیداونگ سوهلوتاومورد بحث قرارگرفت.[7]

---

1 "Myanmar's 2015 Landmark Elections Explained", *BBC News*, 3 December 2015.

2 "Myanmar Says Nine Police Killed by Insurgents on Bangladesh Border", *The Guardian*, 10 October 2016.

3 Mohammad N. Islam, "More Rohingyas Flee to Bangladesh as Violence Spreads in Myanmar", *Reuters*, 23 November 2016.

4 Htet N. Zaw, "ANP Asks Army Chief to Segregate Ethnic Communities in Maungdaw", *Irrawaddy*, 10 August 2017.

5 Nyan H. Lynn, "Tatmadaw Meets ANP Ahead of Hluttaw Debate", *Frontier*, and 11 August 2017:

«ما دریافتیم که تاتمادو (ارتش میانمار) موضعی قاطع در افزایش نیروهای امنیتی اتخاذ می‌کند تا اطمینان حاصل شود که حاکمیت ملی آسیب نبیند و هیچ بخشی از قلمرو کشور از دست نرود.»

6 "Myanmar Deploys More Troops to Restive Rohingya Area", *AFP*, 12 August 2017.

7 بنگرید به:

motion of Daw Khin Saw Wai (Arakan National Party), Rathedaung constituency, 46th day Pyithu Hluttaw Parliamentary Record, 5th Regular Session of the Second Pyithu Hluttaw, The

• در ۲۳ اوت ۲۰۱۷، کمیسیون مشورتی به ریاست کوفی عنان، دبیرکل سابق سازمان ملل متحدگزارش نهایی خود را به مقامات ملی ارائه کرد.[۸]

• در ۲۵ اوت ۲۰۱۷، ارتش نجات روهینگیا آراکان به پست‌های امنیتی در شمال ایالت راخین حمله کردند و ۱۲ تن از نیروهای امنیتی را کشتند.[۹]

• بین ۲۵ تا ۲۹ اوت ۲۰۱۷، «عملیات پاکسازی» نظامی در شمال ایالت راخین منجر به کشتار و آوارگی روهینگیاها شد.[۱۰]

• به گفته دولت، در ۵ سپتامبر ۲۰۱۷، «عملیات پاکسازی» به پایان رسید.[۱۱] قوم روهینگیا به بنگلادش فرار کردند.

• در ۸ نوامبر ۲۰۲۰، انتخابات عمومی برگزار گردید و حزب حاکم ملی آرکان به عنوان برنده انتخابات اعلام شد. در۱ فوریه ۲۰۲۱، ارتش چند ساعت قبل از تشکیل پارلمان جدید برای اولین بار از زمان انتخابات، کودتا کرد.[۱۲] رئیس جمهور یووین ماینت و مشاور ایالتی داوآنگ سان سوکیالونگبه همراه هزاران نفرغیرنظامی درحال حاضر در بازداشت هستند. دولت وحدت ملی، ائتلافی از حزب ملی آرکان و اقلیت‌های قومی برای مقاومت در برابرکودتا تشکیل شده است.

۳.۴. ساختار بیانات نفرت‌انگیز

۱.۳.۴. چارچوب قانونی برای طبقه بندی بیانات نفرت‌انگیز

انتظار می‌رود با رسیدگی‌های حقوقی در دیوان بین‌المللی دادگستری،دیوان کیفری بین‌المللی و سایر حوزه‌های قضایی مرتبط با روهینگیایی‌ها در ایالت راخین، بیانات نفرت‌انگیز مورد بررسی قرارگیرد. اگرچه به طورکلی هیچ تعریفی از بیانات تنفرزا تحت مقررات بین‌المللی وجود ندارد، ولیکن خطوط غیرقانونی ازطریق کنوانسیون پیشگیری و مجازات جنایت ژنوسید(کنوانسیون ژنوسید)، اساسنامه رم و رویه قضایی دادگاه‌های بین‌المللی مختلف ایجاد و ترسیم شده است.

Republic of the Union of Myanmar, 18 August 2017, p. 56 (‘46th-day Parliamentary Record, 18 August 2017’) (https://www.legal-tools.org/doc/8eutxc/).

همچنین بنگرید به:

motion of U Khin Maung Latt (ANP MP), Rakhine State constituency (2), 44th-day Amyotha Hluttaw Parliamentary Record, 5th Regular Session, The Republic of the Union of Myanmar, 16 August 2017, p. 42 (‘44th-day Parliamentary Record, 16 August 2017’) (https://www.legal-tools.org/doc/ludad8/).

8 “Advisory Commission on Rakhine State: Final Report”, Kofi Annan Foundation, 24 August 2017.

9 “Myanmar: What Sparked Latest Violence in Rakhine?”, *BBC News*, 19 September 2017.

10 UN Human Rights Council, Report of the Detailed Findings of the Independent International Fact-Finding Mission on Myanmar, UN Doc. A/HRC/39/CRP.2, 17 September 2018, pp. 178–205 (‘2018 IIFFMM Report’) (https://www.legal-tools.org/doc/0c0c69/) (most serious incidents occurred from 25–29 August 2017).

11 “Speech Delivered by Her Excellency Daw Aung San Suu Kyi, State Counsellor of the Republic of the Union of Myanmar on Government’s Efforts with Regard to National Reconciliation and Peace”, *Network Myanmar*, 19 September 2017.

12 “Myanmar Military Seizes Power, Detains Elected Leader Aung San Suu Kyi”, *Reuters*, 1 February 2016.

جرایم مقرر درکنوانسیون ژنوسید و اساسنامه رم، تحریک مستقیم و علنی برای ارتکاب ژنوسید ملاک قرار داده است، و اساسنامه و رویه قضایی رم، تحریک و آزار و شکنجه را جرم‌انگاری کرده است، همانطورکه در فصل ۱۱ به شرح زیر مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. به‌رغم تفاوت در عناصر مختلف بیانات، وجوه مشترک در بررسی تحلیل زبانی، زمینه و هدف بیانات وجود دارد

۱.۱.۳.۴. تعریف بیانات نفرت‌انگیز

اگرچه هیچ تعریف استاندارد بین‌المللی از بیانات ترغیب کننده عداوت و تنفر وجود ندارد، اما به طورکلی سطح آستانه بیانات نفرت‌انگیز شامل تحقیر افراد براساس هویت قومی، دین یا سایرگروه‌ها است.[۱۳] همچنین هیچ اجماع بین‌المللی در مورد جرم‌انگاری بیانات نفرت‌انگیز وجود ندارد، همانطورکه می‌توان از تعداد قابل توجهی ازکشورهایی که نسبت به اعمال مفاد ماده ۴ کنوانسیون بین‌المللی رفع همه اشکال تبعیض نژادی محفوظات خود را اعلام کرده‌اند، مشاهده کرد. و ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی که کشورهای امضا کننده را ملزم می‌کند تا اشکال خاصی ازبیاناتترغیب و تشویق کننده نفرت پراکن را در قوانین داخلی خود ممنوع کنند.[۱۴]

۲.۱.۳.۴. بیانات غیرقانونی براساس قانون میانمار

میانمار قانونی علیه بیانات نفرت‌انگیز ندارد. اما قانون مجازات میانمار،که بر اساس قانون مجازات هند در سال ۱۸۶۰ نگاشته شده است، برخی از سخنان راکه شامل «تجاوز به احساسات دینی» و تحریک علیه آن است، جرم انگاری کرده است.این قوانین به دلیل هدف قرار دادن منتقدان بودیسم مورد انتقاد قرارگرفته‌اند.

مواد مربوط به قانون مجازات میانمار عبارتند از:

ماده ۲۹۵ الف[۱۵] مقرر می‌دارد:

هر کس به قصد هتک حرمت عمدی وکینه توزانه احساسات دینی هرطبقه‌ای از افراد، با گفتار یا نوشتار یا با نمایش ظاهری، اقدام به توهین به دین یا

---

[۱۳] برای مثال، بنگرید به:

International Criminal Tribunal for Rwanda ('ICTR'), *Prosecutor v. Nahimana*, Barayagwiza and Ngeze, Trial Chamber I, Judgement and Sentence, 3 December 2003, ICTR-99-52-T ('Nahimana Trial Judgement') (https://www.legal-tools.org/doc/45b8b6/).

[14] Committee on the Elimination of Racial Discrimination, Declarations, Reservations, Withdrawals of Reservations, and Objections to Reservations and Declarations Relating to the ICERD: Note by the Secretary-General, UN Doc. CERD/C/60/Rev. 4, 16 May 2001 (https://www.legal-tools.org/doc/w2jreg/).

همچنین بنگرید به:

International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia ('ICTY'), Prosecutor v. Šešelj, Trial Chamber III, Concurring Opinion of Presiding Judge Jean-Claude Antonetti attached to the Judgement, 31 March 2016, IT-03-67-T, p. 205 (https://www.legal-tools.org/doc/711bb3/).

[15] Myanmar, Penal Code, MMR-1861-L-61342, 1 May 1861, Article 295A ('Myanmar Penal Code') (https://www.legal-tools.org/doc/1a6e18/).

اعتقادات دینی آن طبقه کند، به حبس یکی از آنها محکوم خواهد شد. به حبس از هر مقدار تا دو سال یا جزای نقدی یا هر دو مجازات محکوم خواهد شد.

بند ج ماده ۵۰۵[16] مقرر می‌دارد:

هرکسی که هر بیانیه، شایعه یا گزارشی را منتشر کند، [...]

(ج) با قصد تحریک یا محتمل به تحریک هر طبقه یا جامعه ای از افراد به ارتکاب جرم علیه هر طبقه یا جامعه دیگری،به حبس تا دو سال یا جزای نقدی یا هر دو محکوم خواهد شد.

۳.۱.۳.۴. بیانات غیرقانونی درحقوق بین‌الملل

گفتار غیرقانونی در حقوق بین‌الملل ممکن است به عنوان جنایات علیه بشریت (شکنجه)، اغوا، و تحریک مستقیم و علنی برای ارتکاب ژنوسید طبقه بندی شود. تصمیمات دادگاه نظامی بین‌المللی در نورنبرگ، دادگاه کیفری بین‌المللی یوگسلاوی سابق و دادگاه کیفری بین‌المللی رواندا اجازه می‌دهد تا دسته بندی‌های مختلفی را براساس عناصر هرجرم که بر اساس محتوای زبانی، زمینه و هدف سخنرانی است، معین کند. در رویه قضایی این دادگاه‌ها تبلیغاتی را که فضای عمومی جنگ، تحقیقات تاریخی، انتشار اخبار و اطلاعات و پاسخگویی عمومی مقامات دولتی را ایجاد می‌کند، به عنوان بیانات مجاز طبقه‌بندی کرده است. هرچند که این سخنرانی حاوی محتوای نفرت‌انگیز قومی نژادی باشد ولی به دلیل هدف سخنرانی «اطلاعات تاریخی، تحلیل‌های سیاسی و حمایت از آگاهی قومی» مجاز هستند.[17]

۴.۱.۳.۴. جنایات علیه بشریت (شکنجه)

بر اساس تصمیمات دادگاه‌های بین‌المللی و براساس اساسنامه رم، برای تعیین اینکه آیا سخن و بیانی جنایت علیه بشریت (شکنجه) است یا خیر، دادستان باید: (۱)آن دسته از عناصر مورد نیاز برای تمامی جنایات علیه بشریت را براساس اساسنامه رم ثابت کند.(۲) نفی فاحش یا آشکار از یک حق اساسی، به همان شدت اعمال دیگر ممنوع شده طبق ماده ۵ اساسنامه رم باشد و (۳) ایجاد زمینه‌های تبعیض‌آمیز.[18] اگرچه به نظر می‌رسد که آخرین پرونده در مورد جنایات علیه بشریت (شکنجه) مستلزم پیوند با خشونت است، حتی یک پیوند غیرمستقیم ممکن است کافی

16 *Ibid.* Article 505(c).

17 Nahimana Trial Judgement, paras. 1000–1006, 1019.

بنگرید به پاورقی ۱۳.

18 Rome Statute, 17 July 1998, Article 5 (http://www.legal-tools.org/doc/7b9af9/).

بنگرید به:

ICTR, *Prosecutor v. Ruggiu*, Trial Chamber I, Judgement and Sentence, 1 June 2000, ICTR-97-32-I, para. 21 ('Ruggiu Judgement') (https://www.legal-tools.org/doc/486d43/) (citing ICTY, *Prosecutor v. Kupreškić et al.*, Trial Chamber, Judgement, 14 January 2000, IT-95-16-T (https://www.legal-tools.org/doc/5c6a53/)).

باشد اگر اظهارات تأثیر «زهرآگین» داشته باشد که برای ارتکاب خشونت به ذهن شنوندگان و مخاطبان تزریق شود.[۱۹]

۵.۱.۳.۴. تحریک برای ارتکاب جرم ازطریق بیانات نفرت‌انگیز

ماده ۲۵ (۳) (ب) اساسنامه رم بیان می‌دارد که «شخصی از نظر کیفری مسئول است اگر آن «شخص [...]دستور، درخواست یا القای ارتکاب چنین جرمی را بدهد که در واقع آن جرم اتفاق بیفتد و یا شروع شود.» برای ایجاد تحریک به عنوان یک شیوه مسئولیت کیفری، دادستان باید اثبات کند که متهم به طورشفاهی شخص ثالثی را تشویق کرده، یا به ارتکاب یکی از جنایات اصلی اساسنامه رم (یعنی جنایت علیه بشریت، جنایات جنگی یا ژنوسید) دستور داده و شخص ثالث مرتکب جرم شده است.[۲۰] تحریک باید عاملی باشد که به طور قابل توجهی در رفتار شخص دیگری که مرتکب جرم شده است، موثربوده باشد.[۲۱]

۶.۱.۳.۴. تحریک مستقیم و علنی برای ارتکاب ژنوسید

تحقیقات در مورد تحریک مستقیم باید این موارد را درنظر بگیرد: (۱) محتوای زبانی، (۲) زمینه و شرایط ارتکاب، (۳) مخاطبان و (۴) قصد و نیت.[۲۲] اگر این گفتمان مبهم باقی بماند، حتی اگر در چارچوب آن در نظرگرفته شود، نمی‌تواند تحریک مستقیم برای ارتکاب ژنوسید باشد. شعبه استیناف دادگاه کیفری بین‌المللی رواندا همچنین به طور خاص از فرد دیگری خواسته بود تا به جای ارائه یک پیشنهاد مبهم یا غیرمستقیم، اقدام کیفری فوری انجام دهد. انجام یک تحقیق واقعی مورد به مورد برای تعیین اینکه «آیا افرادی که پیام برای ارسال به آنها قصد شده است بلافاصله مفهوم آن را درک کرده‌اند یا خیر»ضروری است.[۲۳] دیوان کیفری بین‌المللی مقرر نموده است که قصد را می‌توان ازشرایط استنباط کرد. بنابراین، برای مثال، قصد ژنوسید یک فعل خاص

---

[۱۹] بنگرید به:

Mechanism for International Criminal Tribunals, *Prosecutor v. Šešelj*, Appeals Chamber, Judgement, 11 April 2018, MICT-16-99-A, para. 164 (‘Šešelj Appeals Judgement’) (https://www.legal-tools.org/doc/96ea58/), for causality requirement.

همچنین بنگرید به:

IMT, *Prosecutor v. Hermann Wilhelm Goring et al.*, Judgment, 1 October 1946 (https://www.legal-tools.org/doc/f41e8b/), reprinted in *Trial of the Major War Criminals before the International Military Tribunal*, Nuremberg, 14 November 1945–1 October 1946, vol. 22: Official Documents, IMT, Nuremberg, 1947, pp. 501–502 (‘Streicher Judgement’) (https://www.legal-tools.org/doc/844f64/); id., pp. 525–526.

[۲۰] برای مثال، بنگرید به:

Gregory S. Gordon, “Speech Along the Atrocity Spectrum”, in *Georgia Journal of International and Comparative Law*, 2014, vol. 42, p. 425.

[21] ICTY, *Prosecutor v. Kordić et al.*, Appeals Chamber, Judgement, 17 December 2004, IT-95-14/2-A, para. 27 (https://www.legal-tools.org/doc/738211/).

[22] ICTR, *Prosecutor v. Nahimana et al.*, Appeals Chamber, Judgement, 28 November 2007, ICTR-99-52-A, para. 677 (‘Nahimana Appeals Judgement’) (https://www.legal-tools.org/doc/4ad5eb/).

[23] ICTR, *Prosecutor v. Akayesu*, Trial Chamber, Judgement, 2 September 1998, ICTR-96-4-T, para. 558 (‘Akayesu Trial Judgement’) (https://www.legal-tools.org/doc/b8d7bd/).

را می‌توان از (۱) ارتکاب سیستماتیک سایر افعال مجرمانه علیه گروه استنباط کرد. (۲) مقیاس ه جنایتی که مرتکب شده و ماهیت کلی آنها در یک منطقه یا یک کشور؛ یا (۳) این واقعیت که قربانیان، عمدا و به طورسیستماتیک و نظام‌مند به دلیل عضویت در یک گروه خاص هدف قرار می‌گیرند درحالی که اعضای گروه‌های دیگر به حال خود رها می‌شوند. علاوه بر این، دیوان کیفری بین‌المللی تأکید کرد که سخنرانی در زمینه یک محیط ژنوسید تأثیر بیشتری خواهد داشت و به همین دلیل شرایطی که تحت آن بیانات اظهار می‌شود می‌تواند نشانگر قصد و نیت سخنران باشد. تحریک مستقیم و علنی به ارتکاب ژنوسید جرمی غیرقابل قبول است و حتی در مواردی که تحریک نتیجه مورد انتظار مرتکب آن را به همراه نداشته باشد، مجازات دارد. یعنی حتی اگر واقعاً موجب ژنوسید نشود.[۲۴]

۷.۱.۳.۴. عناصر مشترک درچارچوب تحلیل گفتار و بیان(تحلیل زبان شناختی)

رویه قضایی دادگاه‌های بین‌المللی اعلام می‌کند که تعیین مجاز یا غیرقانونی بودن یک بیانیه باید در مورد (۱) تحلیل زبانی، (۲) زمینه وشرایط و (۳) قصد ونیت گوینده آن تحقیق و بررسی شود.[۲۵] تجزیه و تحلیل زبانشناختی به مسائل ترجمه و معنای فرهنگی و تاریخی اصطلاحات کلیدی می‌پردازد. شرایط، از جمله تأثیر گوینده بر شنوندگان، زمینه‌های مکان و زمان بیانیه، شاخص‌هایی از تأثیر اظهارات بر مرتکبان جرایم وحشیانه است. در نهایت، بررسی قصد ونیت، امکان ارزیابی قصد گوینده و اینکه آیا بیانیه برای هدف قانونی است یا خیر را مدنظر قرار می‌دهد. این مقاله برخی از نمونه‌های بیانات نفرت‌انگیز را با استفاده از این معیارهای فراگیر برای طبقه‌بندی بیانات یاد شده بررسی می‌کند.

۴.۴. طبقه بندی گفتار و زبان میانماری

هرمطالعه‌ای در مورد گفتار با چالش‌های پیچیدگی‌های زبانی مواجه است. بیانات نفرت‌انگیز ممکن است در سخنرانی‌های طولانی، موعظه‌ها و خطابه‌های دینی یا اسناد اداری و دیوان سالاری بیان شود که تمایز میانبیان مجاز و غیرقانونی را سخت‌تر می‌کند. زبان میانماری که اغلب توسط مقامات مورد استفاده قرار می‌گیرد، خوشایند و واجد حسن تعبیر و مملو از استعاره‌هایی است که مترجمان را با چالش مواجه می‌کند.[۲۶] برای مثال، متن دینی، یعنی متن بودایی، مترجم را ملزم می‌کند که با پالی، زبان آموزه‌های بودیسم تراوادا آشنا باشد.

---

24 Nahimana Appeals Judgement, paras. 678, 720, 766.

بنگرید به پاورقی ۲۲.

25 Nahimana Trial Judgement.

بنگرید به پاورقی ۱۳؛ همچنین بنگرید به:

Gregory S. Gordon, “From Incitement to Indictment? Prosecuting Iran’s President for Advocating Israel’s Destruction and Piecing Together Incitement Law’s Emerging Analytical Framework”, in *Journal of Criminal Law and Criminology*, 2008, vol. 98, no. 3, p. 874.

26 Kim Guise, “Translating and Interpreting the Nuremberg Trials”, The National WWII Musuem, 30 November 2020: “Among the many challenges faced by interpreters and translators at Nuremberg included words themselves, Nazi language, unique to the Third Reich, were euphemistic and intentionally obfuscating”.

کلمه میانماری «کالار» ازکلماتی است که بیشتر با بیانات نفرت‌انگیز در میانمار مرتبط است، اما همیشه بار منفی ندارد. «کالار» درحال حاضر معمولاً یک اصطلاح تحقیرآمیز برای افراد هندی الاصل در نظر گرفته می‌شود، اگرچه به‌طور متفاوتی به معنای «بومی هندوستان» استفاده می‌شود، اما همچنین به اشتباه برای انگلیسی و سایرکشورهای غربی که از هند به برمه آمده‌اند به‌کار می‌رود.[۲۷] کلمه «کالار» همچنین به غذا و اقلام هندی یا خارجی اطلاق می‌شود. به عنوان مثال، کلمه کرسی «کالر تاینگ» است، به لوبیا عدس «کالا بائه»و نوعی فلفل قرمزکه به خاطر گرمای فوق‌العاده‌اش معروف است، «کالا اوه تو» اطلاق می‌شود. مردم همچنین ممکن است به هند به عنوان «کالا بی» (کشور کالارها) اشاره کنند. میراث دوران استعمار احساسات ضد هندی و ضد اسلامی منجر به طبقه بندی حمایتی زبانی پایدار «کالاس» توسط زبان برمه‌ای شده است.[۲۸] پس از سال‌ها فرآیند «برمه‌سازی»، توسط دولت‌های نظامی و اکنون گروه‌های ملی‌گرا، احساسات «غیر هراسی» سالمندان برمه به سمت گرایش‌های «اسلام‌هراسی» بیشتر روی آورده‌اند و اکنون به صراحت جوامع مسلمان هندی منشاء را هدف قرار داده‌اند.[۲۹]

تقریباً به اندازه «کالار»، کلمه «بنگالی» که مترادف با تبعیض علیه روهینگیا شده است، تاسف بار است. استفاده از «بنگالی» یا «روهینگیا» برای شناسایی مسلمانان شمال ایالت راخین به شدت مورد مناقشه و اختلاف است.[۳۰] دولت از جمله ارتش و بسیاری از مردم عادی میانمار از مسلمانان شمال راخین به عنوان «بنگالی» یاد می‌کنند. برای مسلمانان ساکن در شمال ایالت راخین، که به عنوان روهینگیا معرفی می‌شوند، استفاده از اصطلاح «بنگالی» این روایت را تداوم می‌بخشد که بنگلادشی هستند.

---

27 Henry Yule, Arthur C. Burnell and William Crooke, *Hobson-Jobson: A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*, John Murray, London, 1903, p. 495.

همچنین بنگرید به:

"Challenging Entrenched Racism in Myanmar: Don't Call Me 'Kalar'", *Progressive Voice*, 18 June 2020.

28 Renaud Egreteau, "Burmese Indians in Contemporary Burma: Heritage, Influence, and Perceptions since 1988", in *Asian Ethnicity*, 2011, vol. 12, no. 1, pp. 33–54.

همچنین بنگرید به:

Nyi N. Kyaw, "Islamophobia in Buddhist Myanmar: The 969 Movement and Anti-Muslim Violence", in Melissa Crouch (ed.), *Islam and the State in Myanmar: Muslim-Buddhist Relations and the Politics of Belonging*, Oxford University Press, 2016, pp. 183–210.

29 Egreteau, 2011, *ibid.*

۳۰ برای مثال، بنگرید به:

Jacques P. Leider, "Rohingya: The History of a Muslim Identity in Myanmar", in David Ludden (ed.), *Oxford Research Encyclopedia of Asian History*, Oxford University Press, 2018, p. 11.

همچنین بنگرید به:

Anthony Ware and Costas Laoutides, *Myanmar's 'Rohingya Conflict'*, C. Hurst & Co. Publishers Ltd., 2018, pp. 90–92.

تجربه فیس بوک در پرداختن به بیانات نفرت‌انگیز چالش‌های زبان میانماری را نشان می‌دهد. میانمار یکی از آخرین پایگاه‌های اینترنت به حساب میامد. اگرچه مردم با اشتیاق رسانه‌های اجتماعی را پذیرفتند،دستخط میانماری توسط شرکت‌های بزرگ اینترنتی نادیده گرفته شد. اولین فونت میانماری، زاوگی توسط توسعه دهندگان میانمار ساخته شد و به سرعت مورد توجه قرارگرفت. متأسفانه زاوگی با استانداردهای رمزگذاری مطابقت ندارد.[۳۱] معایب متن نوشته شده با فونت زاوگی ناسازگاری با یادگیری ماشین، تشخیص نوری شخصیت کلمه(کاراکتر) و فرآیندهای جستجوی متن است.[۳۲] یک نسخه یونیکد[۳۳] در سال ۲۰۱۹ توسعه یافت، اما اجرای آن کند بود.[۳۴]

۱.۴.۴. استعاره‌ها و تعابیر

مانند بسیاری از زبان‌ها، زبان میانماری مملو از افسانه‌ها و استعاره‌ها است. بسیاری از این استعاره‌ها تحت تأثیر آیین بودا هستند، اما برخی ازآنها به صورت بین فرهنگی پذیرفته شده‌اند.

درکشور همسایه هندکه بیانات نفرت‌انگیز مبتنی بر دین را تجربه می‌کند، اصطلاحات با پسوند «جهاد» که ارتباط منفی با خشونت مسلمانان دارد، برای ساختن روایتی از توطئه ادعایی مسلمانان هند علیه هندوها استفاده می‌شود.[۳۵] ویلیام آ. شاباس مشاهده کرده است که کسانی که محرک جرایم وحشیانه هستند اغلب «با استعاره سخن می‌گویند».[۳۶] پرونده‌های دادگاه‌های بین‌المللی نیز به معانی عباراتی مانند «به سرکار برو» یا «رودخانه نیابارونگو» به عنوان تعابیری برای تحریک بستگی دارد.[۳۷] تعجب آور نیست که قیاس‌های استعاری زبان میانماری با عبارات نفرت‌انگیز همراه است.

---

31 Juan Cebu, "Unified Under One Font System as Myanmar Prepares to Migrate from Zawgyi to Unicode", *Rising Voices*, 7 September 2019

(زاوگی از شیوه‌ای برای تایپ و کدگذاری استفاده می‌کند که مبتنی بر شکل نوشتاریِ دیداریِ حروف روی کاغذ است، نه بر پایه منطق زبانی و استانداردهای کدگذاری رایانه‌ای یونیکد.)

32 Han-Teng Liao, "Encoding for Access: How Zawgyi Success Impedes Full Participation in Digital Myanmar", in *ACM SIGCAS Competers and Society*, 2017, vol. 46, no. 7, pp. 18–24.

۳۳ یک استاندارد کدگذاری بین‌المللی برای استفاده با زبان‌ها و اسکریپت‌های مختلف، که به وسیله آن به هر حرف، رقم یا نماد یک مقدار عددی منحصربه‌فرد اختصاص داده می‌شودکه در پلتفرم‌ها و برنامه‌های مختلف اعمال می‌شود.

34 Cebu, 7 September 2019.

بنگرید به پاورقی ۳۱.

35 Medha Damojipurapu, "Language, Themes and Responses to Hate Speech in India", Policy Brief Series No. 132 (2022), Torkel Opsahl Academic EPublisher ('TOAEP'), Brussels, 2022 (https://www.toaep.org/pbs-pdf/132-damojipurapu/).

36 William A. Schabas, "Mugesera v. Minister of Citizenship and Immigration", in *American Journal of International Law*, 1999, vol. 93, no. 2, p. 530 (speaking of incitement to genocide).

۳۷ همچنین بنگرید به، حکم پرونده روگیو، پاورقی ۱۸. همچنین بنگرید به:

Supreme Court of Canada, *Mugesera v. Canada (Minister of Citizenship and Immigration)*, Judgment, 20 June 2005, [2005] 2 S.C.R. 100 ('Mugesera v. Canada').

دادگاه دریافت که اشاره به «رودخانه نیابارونگو» به این معنی است که موگه سرا پیشنهاد داده است که اجساد توتسی‌ها به اتیوپی بازگردانده شود.

قبل از آوارگی و خشونت دسته جمعی در ایالت راخین، شتریا «زبان میانماری بلوط کالاار» و چادر صاحبش، داستان استعاره‌ای بودکه شهرت پیدا کرد. این یک اصطلاح رایج انگلیسی است که گاهی اوقات به نام دماغ شتر نیز شناخته می‌شود، که به اواسط قرن نوزدهم بازمی‌گردد، و به طورگسترده برای توصیف آنچه که یک عمل کوچک و به ظاهر بی‌ضرر است و منجر به اعمال بزرگ‌تر و ناخواسته می‌گردد، شناخته می‌شود.[۳۸] این داستان یک جهش بین فرهنگی به زبان میانماری ایجاد کرد. هتین آنگ درکتاب خود در سال ۱۹۶۲، داستان‌های قانون برمه، عنصر قانونی در فولکلور برمه، از «داستان ازوپ از شتر» برای بحث درمورد افسانه‌ها و داستان‌های استعاری استفاده می‌کند و از مشتقات میانماری این داستان نامی نمی‌برد.[۳۹]

شتر بومی میانمار نیست و مانند بسیاری از واژه‌ها برای اقلام و مواد غذایی که توسط خارجی‌ها به این کشور معرفی شده‌اند، کلمه «کالار» نیز وجود دارد. فرهنگ لغت میانمار به انگلیسی منتشرشده توسط وزارت آموزش و پرورش بیان می‌کند که کلمه میانماری برای شتر «اوک کالار» است ازکلمه پالی گرفته شده است وآن را بومی شبه قاره هند یا منشاء خارجی تعریف می‌کند.[۴۰] استفاده از کلمه «کلار» برای اشاره به مردم توهین آمیز تلقی شده و به عنوان یک اصطلاح موهن برای مسلمانان به کار رفته است.[۴۱] قسمت دوم این اصطلاح «اوک» به معنای گروه یا مجموعه است.

داستان استعاری شتر در جریان بحث‌های آتشین پارلمان برای درخواست استقرار نیروهای امنیتی بیشتر در ایالت راخین در اوت ۲۰۱۷، قبل از خشونت و آوارگی گسترده روهینگیاها بیان گردید. یکی از سیاستمدار راخین اظهار داشت:

> تروریست‌های بنگالی نقشه بزرگی برای به دست گرفتن کنترل دولت، تصرف زمین و ایجاد دولت مستقل خود دارند. این موضوع به یک مساله حاکمیتی تبدیل شده است، زیرا نقشه آنها دقیقاً مانند داستان عربی است که درآن، شتر صاحب چادر را بیرون می‌کند تا به طورکامل کنترل را به‌دست بگیرد.[۴۲]

اشاره قبلی به این استعاره در زمینه روهینگیا در مقاله ای به زبان انگلیسی در سال ۲۰۱۱ نمایان شد: زمانی که ما جوان بودیم، افراد مسن ما برای ما افسانه‌ای از یک عرب و یک شتر

---

38 Geoffrey Nunberg, *Going Nucular: Language, Politics, and Culture in Confrontational Times*, PublicAffairs, New York, 2009, p. 118 (“letting the camel’s nose into the tent”).

39 Htin Aung, *Burmese Law Tales the Legal Element in Burmese Folklore*, Oxford University Press, 1962.

۴۰ بنگرید به:

Union of Myanmar, Ministry of Education, *Myanmar-English Dictionary*, Department of the Myanmar Language Commission, Ministry of Education, Union of Myanmar, Rangoon, 1998 (‘Myanmar-English Dictionary’)

(کلمه «کالار» را بومی شبه قاره هند تعریف می‌کند. ریشه آن به کلمه پالی «کولا» برمی‌گردد).

41 Egreteau, 2011.

بنگرید به پاورقی ۲۸.

42 49th-day Parliamentary Record, 5th Regular Session of the Second Pyithu Hluttaw, The Republic of the Union of Myanmar, 23 August 2017 (sic.) (‘ 49th-day Parliamentary Record, 23 August 2017’) (https://www.legal-tools.org/doc/f9u4g9/) (Author’s translation).

ناسپاس تعریف کردند.[۴۳] نویسنده بدون ارجاع به « اوک کالار»، به صورت بلاغیاین سوال را مطرح می‌کند: «شاید این افسانه، هشداری پیش‌بینی‌شده برای آراکانی‌ها (راخائینگ‌ها) علیه بنگالی‌های چیتاگونی اشد، «مهمانی که می‌خواهد میزبان را از خانه‌اش بیرون کند!».[۴۴]

گزارش ۲۰۱۸ ماموریت حقیقت یاب بین‌المللی مستقل در میانمار داستان شتر را «مثال میانماری می‌داند که اگر چند «کالر» وارد کشور شوند، آن را به آرامی خواهند گرفت و ساکنان اصلی را مجبور به ترک آن می‌کنند». براساس گزارشی که درکنفرانس سپتامبر ۲۰۱۷ ارتش برگزار شد، «این تمثیل در ارتباط با موضوع روهینگیا در ایالت راخین به تفصیل توضیح داده شده است».[۴۵]

استعاره دیگری که در زمینه روهینگیاها و ایالت راخین ذکر می‌شود، «دروازه غربی»در زبان میانماری است. اصطلاحی برای توصیف ایالت راخین به عنوان خط مقدم در برابر تهدیدهای اسلامی و سیل احتمالی مسلمانان که ممکن است از بنگلادش پرجمعیت سرازیر بشوند.[۴۶] انجمن حمایت از نژاد و دین (معروف به نام اختصاری به زبان برمه ای آن، ما با تا)،که سیاستمداران و ارتش از این اصطلاح استفاده کرده‌اند.[۴۷] در دسامبر ۲۰۲۱، سرمقاله‌ای در یک روزنامه‌ای با مدیریت نظامی، ایالت راخین را به عنوان «قلعه‌ای بزرگ که از دروازه غربی کشور محافظت می‌کند»توصیف کرد.[۴۸] درطول مبارزات انتخاباتی ۲۰۲۰،ملی‌گرایی بودایی و سیاست‌های – هویتی در استعاره‌ها و تعابیری ظاهر گردیدکه به دنبال تقویت اعتبار ملی‌گرایانه حزب یا لکه دارکردن حزب غالب آرکان بود.[۴۹] تعابیری که اغلب مورد استناد قرار می‌گیرد«حفاظت از نژاد، زبان، دین» است. اصطلاحی که با نهاد ملی‌گرای بودایی «ما با تا» مرتبط است و هدف آن تبعیض‌آمیز است و مسلمانان را هدف قرار می‌دهد.[۵۰] ما با تا همچنین برای تصویب چهار قانون نژادی و دینی در سال ۲۰۱۵ لابی و رایزنی کرده بود.[۵۱]

---

43 Khin M. Saw, "Islamization of Burma through Chittagonian Bengalis as 'Rohingya Refugees'", September 2011.

44 *Ibid.*

45 2018 IIFFMM Report, 17 September 2018, p. 325,

بنگرید به پاورقی ۱۰.

46 Anthony Ware, "The Muslim 'Rohingya' and Myanmar's Upcoming Election", *International Affairs*, 25 September 2015.

47 Htoo Thant, "NSDC Meeting May Be Called if Violence in Rakhine Worsens", *Myanmar Times*, 30 August 2017.

۴۸ بنگرید به:

Ronan Lee, "Extreme Speech in Myanmar: The Role of State Media in the Rohingya Forced Migration Crisis", *Myanmar Digital News*, 15 December 2021.

۴۹ بنگرید به:

Juan Cebu, "Myanmar Candidates and Parties Turn to Religious Nationalism Ahead of Elections", *Global Voices*, 6 November 2020.

50 International Crisis Group, "Buddhism and State Power in Myanmar", Asia Report No. 290, 5 September 2017.

۵۱ در ماه‌های مه و اوت سال ۲۰۱۵، چهار قانون مرتبط با نژاد و دین (شامل قانون کنترل جمعیت، قانون ازدواج ویژه زنان بودایی، قانون تغییر دین و قانون تک‌همسریَ) به تصویب رسیدند،

از جمله مخالفت‌هایی که با حزب آرکان، حزب فعلی وجود داشت، به این دلیل بودکه این حزب از اهداف مسلمانان با هزینه بودایی‌ها حمایت می‌کرد. به دلیل اتهامات مختلف از جمله اجازه ساخت مساجد، معرفی نامزدهای مسلمان و تلاش برای اصلاح بخش ۵۹ قانون اساسی جمهوری اتحادیه میانمار در سال ۲۰۰۸، که سبب گردید تا حزب ویرانگر دین نامیده شود. اصلاح قانون اساسی۲۰۰۸، اقدامی بودکه به شدت مورد مخالفت ارتش و حزب همبستگی و توسعه اتحادیه قرارگرفت.[۵۲]

۵.۴. بیانات نفرت‌انگیز

با توجه به اینکه دیوان بین‌المللی ارتکاب جرایم بین‌المللی در ایالت راخین در سال ۲۰۱۷ را بررسی کرده است.در این بخش، قانونی بودن سه مورد از بیانات نفرت برانگیز ایراد شده در این دوره زمانی را ارزیابی می‌کند. رویه قضایی که از رویه هایی که از دادگاه نورنبرگ،یوگسلاوی و روندا پدید آمده است، همانطورکه در بالا توضیح داده شد، چارچوبی برای طبقه بندی بیانات نفرتبرانگیز فراهم می‌کند. اولین نمونه بیانات نفرت برانگیز، اظهارات اعضای پارلمان («نمایندگان») درست قبل ازخشونت و آوارگی گسترده روهینگیاها در اوت ۲۰۱۷ است. نمونه دوم، بیانات فرمانده کل قوا در ۱ سپتامبر ۲۰۱۷ است که به گفته‌های «کار ناتمام» و «عملیات پاکسازی»شهرت یافته است. درنهایت، سومین مورد، ایراد خطبه ۳۰ اکتبر ۲۰۱۷ یک راهب بانفوذ دریک مدرسه آموزشی نظامی است که درآن به نظر می‌رسد کشتن غیربودایی‌ها را توجیه می‌کند.

۱.۵.۴. بیانیه‌های اعضای مجلس و نمایندگان نظامی

قبل از خشونت و آوارگی گسترده روهینگیاها از ایالت راخین شمالی درسال ۲۰۱۷، سیاستمداران یک حزب قومی راخین، پس از کشتار هفت روستایی و تشدید تنش‌های بین جوامع، برای افزایش امنیت در ایالت راخین شمالی با یکدیگر لابی و رایزنی کردند.تلاش‌های اولیه حزب موفقیت آمیز نبود. مباحث مربوط به پیشنهادهای درگیری در پارلمان نیز رد شد. در ۱۰ اوت ۲۰۱۷، نمایندگان حزب با فرمانده کل قوا ملاقات کردند تا خواستار تعیین مناطق «عاری از بنگال» و افزایش امنیت درشهرستان ماونگداو در ایالت راخین شوند.[۵۳]

No. 50/2015, 26 August 2015 (https://www.legal-tools.org/doc/d5c459/); Law Concerning Religious Conversion, No. 48/2015, 26 August 2015 (https://www.legal-tools.org/doc/961029/).

[۵۲] بند ۵۹(و) قانون اساسی ۲۰۰۸ (۲۹ مه ۲۰۰۸) (https://www.legal-tools.org/doc/ea9567) ــ که از جمله، هر فردی را که با تبعه خارجی ازدواج کرده باشد از احراز مقام ریاست‌جمهوری منع می‌کند ــ برای جلوگیری از رئیس‌جمهور شدن داو آنگ سان سوچی مورد استفاده قرار گرفت.

بنگرید به:

Sithu A. Myint, "Is Constitutional Reform a Journey to Nowhere?", *Frontier Myanmar*, 4 March 2020.

همچنین بنگرید به:

Nyan H. Lynn. "USDP Vows to Block Any Charter Changes on 59(f)", *Frontier Myanmar*, 16 March 2018.

[53] Zaw, 10 August 2017,

نشانه هایی وجود دارد که اتحادیه ملی برای دموکراسی پیام‌های خود را برای همسویی با ترس‌های ارتش و تعصبات ضد مسلمانان اتخاذ کرده است. مقامات حزب در دیدارهای خود با فرمانده کل قوا خواستار جداسازی شدند و ترس از دست دادن حاکمیت ملی را خاطرنشان کردند و در عین حال از ارتش به عنوان تنها ضامن امنیت تمجید کردند. در مجلس، این زبان لحن شدیدتری به خود گرفت.

در ۱۶ و ۱۸ آگوست ۲۰۱۷، سیاستمداران اتحادیه ملی برای دموکراسی در آمیوتا هلوتاو (مجلس ملیت‌ها یا«مجلس علیا) و پیتو هلوتاو (مجلس نمایندگان) درخواست هایی را ارائه کردند تا از دولت بخواهند علیه تروریست‌های فعال در ماونگداو،شهرستآن‌های بوتیداونگو راثداونگ تحت قانون ضد تروریسم اقدام کند.[۵۴] مذاکرات تا ۲۳ اوت ۲۰۱۷ ادامه یافت.

۱.۱.۵.۴. تحلیل زبان‌شناختی

از آنجایی که مذاکره به زبان میانماری انجام شده است، دادگاه ممکن است با تصمیم‌گیری در مورد معنای آنها، از جمله در زمینه تاریخی، و نحوه درک کلمات توسط مخاطبان مواجه شود.[۵۵] در این مذاکره، نمایندگان مجلس و نمایندگان گروه نظامی در درخواست خود برای مقابله نظامی با «تروریست‌های بنگالی»به حافظه تاریخی استناد کردند.[۵۶] حافظه تاریخی یاد شده در این اظهارات را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد.

اول، اینکه حملات «تروریست‌های بنگالی» یک طرح بزرگ شبیه به تلاش‌های مسلمانان بین سال‌های ۱۹۴۶ تا ۱۹۵۱ برای اعمال کنترل سیاسی بر ایالت راخین شمالی یا از طریق ادغام با پاکستان یا ایجاد یک کشور مستقل در شمال ایالت راخین بوده است. یکی از سیاستمداران راخین «طرح بزرگ» را با داستان شتر مقایسه کرد:

> تروریست‌های بنگالی نقشه بزرگی برای به دست گرفتن کنترل دولت، تصرف زمین و ایجاد دولت مستقل خود دارند. این به یک مسئله حاکمیتی

بنگرید به پاورقی ۴.

۵۴ بنگرید به:

motion of Daw Khin Saw Wai (ANP), Rathedaung constituency, 46th-day Parliamentary Record, 18 August 2017, p. 56.

بنگرید به پاورقی ۷. همچنین بنگرید به:

motion of U Khin Maung Latt MP (ANP), Rakhine State constituency (2), 44th-day Parliamentary Record, 16 August 2017, p. 42.

.بنگرید به پاورقی ۷ (ترجمه نگارنده)

۵۵ همچنین بنگرید به:

Akayesu Trial Judgement.

بنگرید به پاورقی ۲۳.

56 49th-day Parliamentary Record, 23 August 2017.

بنگرید به پاورقی ۴۲.

> تبدیل شده است زیرا نقشه آنها دقیقاً مانند داستان عرب است که در آن شتر صاحب چادر را بیرون می‌کند تا کاملاً کنترل آن را به دست بگیرد.[۵۷]

نماینده دیگری از همان حزب قومی راخین که این روایت را تکرار میکند، از دولت خود به عنوان «دروازه غربی» یاد می‌کند:

> در راخین، بنگالی‌ها یک میلیون نفر از کل جمعیت سه میلیونی را تشکیل می‌دهند. اقدامات تروریستی پیش از این نیز درسال‌های ۱۹۴۲، ۱۹۸۸، ۱۹۹۴، ۲۰۱۲، ۲۰۱۶ و ۲۰۱۷ رخ داده است و به خوبی واقف هستیم که هزاران نفر از اتباع قومی در پاسداری از دروازه غربی جان خود را از دست داده‌اند. این اقدامات تروریستی نه به دلیل تمایل به شهروندی، حقوق بشر یا آزادی رفت و آمد، بلکه به منظور تصاحب زمین با ایجاد جای پایی در سه شهرک از طریق تخریب اداره دولتی، کشتن افرادی که با دولت همکاری می‌کنند و ارتکاب اقدامات تروریستی انجام می‌شود.[۵۸]

دوم، «روهینگیا» یک اصطلاح «جعلی» برای مهاجران بنگالی است که یا درطول دوره استعمار یا اخیراً از راه‌های غیرقانونی وارد شده‌اند. علاوه براین، نمایندگان نسبت به تهدید اسلامی‌شدن هشدار داده وگفت‌وگو کردند. یک سیاستمدار کهنه‌کار راخین با متهم کردن روهینگیاها به ورود از طریق «سوراخ سگ»براین نکته تاکید کرد:

> آنها از پذیرش فرصت تأیید شهروندی که به آنها داده شده بود خودداری کردند اما در عوض اصطلاح جعلی «روهینگیا» را به وجود آوردند و سعی می‌کنند از سوراخ سگ وارد شوند.[۵۹]

او مهاجرت غیرقانونی، نرخ بالای زاد و ولد و اسلامی‌شدن شمال راخین را به «سرطان بنگالی» مقایسه کرد:

> کشور ما از درگیری‌های قومی زیادی رنج می‌برد، اما این اقدامات تروریستی بنگالی متفاوت است.چراکه بنگالی‌ها نه ملیت قومی هستند و نه شهروند. هدف آنها تصاحب زمین و ایجاد یک دولت اسلامی برای ادغام با کشورهمسایه است.[۶۰]

---

57 U U Hla Saw (ANP), Mrauk-U constituency, 49th-day Parliamentary Record, 23 August 2017.
بنگرید به پاورقی ۴۲ (ترجمه نگارنده).

58 U Myint Naing (ANP), Rakhine State constituency, 44th-day Parliamentary Record, 16 August 2017, p. 42.
بنگرید به پاورقی ۷ (ترجمه نگارنده).

59 U Pe Than (ANP), Myebon constituency, 46th-day Parliamentary Record, 18 August 2017, p. 52.
بنگرید به پاورقی ۷ (ترجمه نگارنده).

60 *Ibid.*

سرطان بنگالی به دلیل عدم توانایی در درمان با داروی مناسب آن، در زمانی مناسب گسترش یافته است.[۶۱]

نماینده یک حزب قومی تاکید کرد:

ازدواج چندهمسری منجر به انفجار جمعیت شده است، به طوری که در شهرستان ماونگداو، بنگالی‌ها بیش از ۹۰ درصد جمعیت را تشکیل می‌دهند، به جای ضرب المثل«اگر کلار را کنترل نکنی، راخین سیاه می‌شود»باید بیان شودکه «اگر کالار را کنترل نکنی، راخین‌ها باید فرارکنند» و واضح است که بنگالی‌ها مایلند بخشی از خاک میانمار را به خود اختصاص دهند.[۶۲]

سه، چندین نماینده وضعیت ایالت راخین شمالی را درآگوست ۲۰۱۷ با سال ۱۹۴۲ مقایسه کردند، زمانی که مطابق با برخی گزارش‌ها، مسلمانان هزاران نفر از روستاییان راخین را کشتند، روستاهای آنها را سوزاندند و منطقه را تصرف نمودند.[۶۳]

یک نماینده از یک حزب قومی راخین خاطرنشان کرد:

در سال ۱۹۴۲، درنتیجه خشونت مسلمانان بنگالی، درشهرستان ماونگداو، ۱۲۹ روستای راخین در آتش سوختند و ۹۸ روستا بازسازی نشدند. در شهرستان بوتیداونگ، ۲۱۷ روستا در آتش سوختند و ۱۱۶ روستا بازسازی نشدند. نه تنها بنگالی‌ها به روستاهایی که ویران شده بودند نقل مکان کردند، بلکه تقریباً هر روز روستاهای جدیدی می‌ساختند.[۶۴]

یک نماینده نظامی اعلام کرد:

از سال ۱۹۴۲، تروریست‌های بنگالی اتباع قومی محلی را به وحشت انداخته‌اند. بنابراین، دولت باید بنگالی‌ها را به عنوان تروریست معرفی کند تا بر اساس قانون ضد تروریسم علیه آنها اقدام شود.[۶۵]

در نهایت، نمایندگان یک حزب قومی راخین خواستار استقرار نیروهای امنیتی برای پاسخ به «تروریسم بنگالی»شدند:

---

61 *Ibid.*

62 U Khun Maung Thaung (Pa-O National Organisation), Pinlaung constituency, 49th-day Parliamentary Record, 23 August 2017, p. 49.

بنگرید به پاورقی ۴۲ (ترجمه نگارنده).

۶۳ بنگرید به لیدر، ۲۰۱۸، ص ۶، پاورقی ۳۰ (این رویدادها، که هیچ‌گاه به‌صورت جامع مورد تحقیق قرار نگرفتند، به پیدایش روایت‌های متعارض از بی‌عدالتی و بزه‌دیدگی انجامیدند و بر تلخ‌کامی موجود دامن زدند).

64 U Aung T. Shwe (ANP), MP Buthidaung constituency, 49th-day Parliamentary Record, 23 August 2017, p. 47.

بنگرید به پاورقی ۴۲ (ترجمه نگارنده).

65 Colonel Tun M. Swe, Tatmadaw representative, 50th-day Parliamentary Record, 5th Regular Session of the Second Pyithu Hluttaw, The Republic of the Union of Myanmar, 24 August 2017, p. 58 (‘50th-day Parliamentary Record, 24 August 2017’) (https://www.legal-tools.org/doc/kdw3vw/) (author’s translation).

> من خواهان مبارزه مؤثر با تروریسم از طریق ابزارهای نظامی هستم. مسئولیت امور نظامی بر عهده نظام دفاعی است، بنابراین من ازآنها انتظار دارم که مسئولیت‌های خود را انجام دهند.همانطور که ملت برای دستیابی به صلح داخلی در تلاش است، ما باید متحد باشیم تا به‌طورموثر به خطرات تروریسم بنگالی پاسخ بدهیم.[۶۶]
>
> اگر نیروهای امنیتی بیشتری مستقرکنیم و امنیت را افزایش دهیم، ممکن است تروریسم مهار شود. من از دولت تقاضا دارم تا تلاش‌های دقیق و صبورانه‌ای برای اعمال قانون، نظم و ایجاد ساختارهای اداری در روستاهای بنگالی ایجاد کند. تنها در این صورت است که اتباع قومی زندگی خود را در این منطقه حفظ خواهند کرد و خشونت کمتر و صلح وجود خواهد داشت.[۶۷]

به جای فراخوان صریح برای خشونت، بسیاری از نمایندگان غیرنظامی خاطرنشان کردند که ممکن است برای بازگرداندن نظم و قانون به زور نیاز باشد، اما آنها همچنین به ارتش هشدار دادند که با خویشتن‌داری عمل کند، شاید با یادآوری خشونتی که ارتش به ارتکاب آن علیه روهینگیاها در سال ۲۰۱۶ متهم شد:

> زمانی وجود خواهد داشت که نیروهای دفاعی چاره‌ای جز ورود به روستاهای بنگالی نخواهند داشت و باید این کار را با قدرت کامل انجام دهند. این شرایط پایدار نیستند.[۶۸]
>
> پاسخ نظامی یک استراتژی و خط مشی کوتاه مدت است و به علل اصلی مشکل و چالش نخواهد پرداخت. عملیات نظامی احتمالاً در مناطق غیرنظامی انجام می‌شود زیرا تروریست‌ها از این مناطق به عنوان سپر استفاده می‌کنند. بنابراین، من به طور جدی اصرار دارم که عملیات نظامی در انطباق با کنوانسیون ژنو انجام شود.[۶۹]

۲.۱.۵.۴. هدف

این اظهارات احتمالاً برای دستیابی به سه هدف بیان شده بود.اول، سیاستمداران راخین نگرانی واقعی رهبران قومی راخین را در مورد وخامت اوضاع امنیتی درشمال ایالت راخین ابراز داشتند.علاوه براین، در پس زمینه یک محیط ملی‌گرایانه رو به افزایش درایالت راخین تاکید

---

66 UU Hla Saw (ANP), Mrauk-U constituency, 49th-day Parliamentary Record, 23 August 2017, p. 58.

بنگرید به پاورقی ۴۲ (ترجمه نگارنده).

67 U Myint Naing (ANP), Rakhine State constituency (5), 44th-day Parliamentary Record, 16 August 2017, p. 42.

بنگرید به پاورقی ۷ (ترجمه نگارنده).

68 *Ibid.*

69 Daw Pyone Kathy Naing (NLD), Kalaw constituency, 50th-day Parliamentary Record, 24 August 2017, p. 59.

بنگرید به پاورقی ۶۵ (ترجمه نگارنده).

می‌شود که از منافع آنها حافظت خواهد شد.دوم، برای تحت تأثیر قرار دادن نمایندگان مردد و باتوجه به اینکه از سوءاستفاده‌های نظامی درگذشته خسته شده بودند، اعتقاد داشتندکه یک واکنش نظامی قوی فوری لازم است. سوم، برای مشروعیت بخشیدن به استقرار واحدهای نظامی پس ازگفت‌وگوهای قبلی با فرمانده کل قوا. در نهایت، ذکر این نکته ضروری است که به رغم زبان آتش‌افروز، بیانیه‌های نمایندگان مجلس نه به صراحت به عنوان فریاد خشونت، بلکه برای استقرار نیروهای امنیتی جهت بازگرداندن نظم و سازوکارهای اداری بود.

۳.۱.۵.۴. متن و زمینه

قبل از مذاکرات پارلمانی که از ۱۶ تا ۲۴ اوت ۲۰۱۷ برگزار شد، گزارش‌هایی از افزایش حملات ستیزه جویانه به نیروهای امنیتی، مدیران و فرمانداران محلی، روستاییان وکشف انبارهای اسلحه وجود داشت. در ۱۰ اوت ۲۰۱۷، نمایندگان حزب قومی راخین پس از ملاقات با فرمانده کل قوا، خاطرنشان کردند که «حزب حاکم ملی برای دموکراسی(آرکان)، و ارتش دیدگاه‌های متفاوتی در مورد موضوع راخین دارند» و همچنین اظهار داشتند که حزب حاکم پیشنهاد بحث در مورد این موضوع را رد کرده‌اند.[۷۰] با این حال، در همان مجلس اعلام موافقت نمودکه در مورد پیشنهادی که توسط یک نماینده از حزب حاکم ارائه شده بود، بحث وگفت‌وگو کند.[۷۱]

مذاکرات پارلمانی از تلویزیون پخش و به زبان میانماری منتشر می‌شود. شرکت کنندگان در این مناظرات و مذاکرات شامل اعضای منتخب و نمایندگان نظامی منصوب شده توسط فرمانده کل قوا می‌شدند، زیرا براساس قانون اساسی سال ۲۰۰۸ که توسط ارتش پیش نویس شده بود، یک چهارم کرسی‌های مجلس به نمایندگان نظامی اختصاص یافته است.

ارتش به سرعت به اقدامات حزب قومی راخین پاسخ داد. نیروها در ۱۱ اوت ۲۰۱۷، یک روز پس از دیدار حزب راخین با فرماندهکل قوا در شمال ایالت راخین مستقر شدند.[۷۲] همانطور که در بخش۲.۵.۴ توضیح داده شد، روایات به اشتراک گذاشته شده در پارلمان توسط ارتش در توجیه «عملیات پاکسازی» خود در ایالت راخین تکرار شد.

۴.۱.۵.۴. طبقه بندی بیانیه‌های مجلس

۱.۴.۱.۵.۴. آیا بیانات نفرت‌انگیز جایزاست یا گفتار و سخنان واجد مصونیت تلقی می‌شود؟

تجزیه و تحلیل دادگاه از قانونی بودن اظهارات ممکن است ابتدا تعیین کند که آیا اظهارات مجاز هستند یا گفتار واجد مصونیت هستند.قانون اساسی ۲۰۰۸ میانمار و قوانین بسیاری ازکشورها برای اظهاراتی که در محدوده وظایف رسمی یک نماینده مجلس بیان می‌شود، به ویژه درمورد

---

۷۰ بنگرید به زاو، ۱۰ آگوست ۲۰۱۷، پاورقی ۴. همچنین بنگرید به:
Win K.K. Latt and Min T. Aung, "Rakhine Lawmakers Meet With Myanmar's Military Chief to Discuss Security Crisis", *Radio Free Asia*, 10 August 2017.

71 *Ibid.*

72 Wa Lone, "Myanmar sends hundreds of troops to Rakhine as tension rises: sources", *Reuters*, 11 August 2017.

مذاکرات پارلمانی، مصونیت از تعقیب قضایی اعطا می‌کند.[۷۳] با این حال، طبق کنوانسیون ژنوسید و اساسنامه رم برای مقامات و نمایندگان مجلس هیچ مصونیتی اعطا نمی‌شود، اگرچه دادگاه‌های بین‌المللی تا به حال در خصوص اینکه آیا ماده ۲۷ اساسنامه رم در مورد مقامات دولت‌های غیرعضو اعمال می‌شود یا خیر، تصمیم‌گیری نکرده‌اند.[۷۴] اگرچه رویه قضایی نشان می‌دهد که به نمایندگان مجلس همیشه مصونیت اعطا نمی‌شود، اما محتمل است که دادگاه‌ها به بیانات نفرت‌انگیز درمجلس یا دیگر اظهارات سیاسی آزادی عمل بیشتری بدهند.[۷۵] برای مثال، دادگاه کیفری بین‌المللی یوگسلاوی درجریان محاکمه ششلی، بیانات متهم را در پارلمان صربستان به عنوان «بیان [برنامه‌های] سیاسی بدیل» درنظر گرفتَ، به رغم اینکه دراین بیانات«به ندرت خواسته تبعید و اخراج» پنهان بود.[۷۶] دادگاه کیفری بین‌المللی رواندا همچنین تشخیص داده است که تحلیل سیاسی، هرچند همراه با بیانات نفرت‌انگیز باشد، گفتار مجاز تلقی می‌شود. بنابراین، اگر از دادگاه خواسته شود که تشخیص دهد آیا اظهارات نمایندگان مجلس غیرقانونی است یا در ردیف بیانات مجاز قرار می‌گیرد، ممکن است دادگاه با اعمال چارچوب قانونی که قبلاً توضیح داده شد، به ارزیابی واقعی اظهارات فردی بپردازد.

۲.۴.۱.۵.۴. تحریک مستقیم و علنی برای ارتکاب ژنوسید

اگر اتهامات مربوط به این جنایت مطرح شود، تحقیقات دادگاه احتمالاً بر این موضوع متمرکز خواهد شدکه آیا بیان نفرت‌انگیز که به روهینگیاها به عنوان «سرطان»، «داروی مناسب»، «سوراخ سگ» و انکار وجود «روهینگیا»اظهار شده در پارلمان اشاره می‌کند، تحریک مستقیم به ژنوسید است یا خیر. درپرونده‌های دادگاه بین‌المللی یوگسلاوی، دادگاه دریافت که عباراتی مانند «سوسک حمام» و معادل‌سازی توتسی‌ها با سگ‌ها، هنگامی که همراه با «نابودکن» بیان می‌شود،

---

[۷۳] بنگرید به قانون اساسی ۲۰۰۸، بخش ۹۲(a)، پاورقی ۵۲. بنگرید به:

Constitution of the United States of America, 1787, Article I, Section 6, Clause 1 (https://www.legal-tools.org/doc/bc3d56/); Directorate-General for Internal Policies, Policy Department C, "Parliamentary Immunities in a European Context", 2015, p. 12

(آزادی مطلق مذاکرات پارلمانی را به عنوان یک سنت قانون اساسی موجود در همه کشورهای متعاهد به رسمیت می‌شناسد و آن را به عنوان محدودیتی مشروع و متناسب برای حقوق ناشی از ماده 6 کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، 4 نوامبر 1950 می‌پذیرد.) .(https://www.legal-tools.org/doc/8267cb/))

[۷۴] بنگرید به:

Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, 9 December 1948, Article IV (http://www.legal-tools.org/ doc/498c38/);

همچنین بنگرید به:

Rome Statute, Article 27.

بنگرید به پاورقی ۱۸؛

David P. Stewart, "Official Immunity under the Rome Statute: The Path from Principle to Practice is Seldom Straight", in *Just Security*, 10 April 2018 (available on its web site).

[۷۵] برای مثال، بنگرید به:

Šešelj Appeals Judgement, para. 132.

بنگرید به پاورقی ۹.

[76] *Ibid.*

تحریک به ژنوسید است.[۷۷] برخلاف موارد دادگاه بین‌المللی یوگسلاوی که در آن کلماتی مانند «نابودکن» به صراحت خواستار کشتن توتسی‌ها شد. دادگاه در اینجا باید متقاعد شود که علیرغم عدم وجودکلمات مشابه، اظهارات نمایندگان مجلس به طور واضح از حضار خواسته است تا اقداماتی فوری برای ارتکاب ژنوسید علیه روهینگیاها انجام شود. به عنوان مثال، شهادت شهود نمایندگان نظامی در مجلس، می‌تواند قانع کننده باشد. عوامل تخفیف‌دهنده‌ای نیز وجود دارد، از جمله، علی‌رغم بیانات آتش افروز، هیچ‌کدام از نمایندگان مجلس به صراحت بر خشونت تاکید نکرده‌اند، بلکه نظرات خود را با درخواست برای استقرار نیروهای امنیتی برای بازگرداندن قانون، نظم و سازوکارهای اداری تعدیل کرده‌اند.

۳.۴.۱.۵.۴. جنایات علیه بشریت (آزار و شکنجه)

نکته اصلی هر تحقیق در مورد جنایات علیه بشریت (آزار و شکنجه) این است که آیا کلمات تبعیض آمیزکه منجر به نقض حقوق اساسی می‌شود به عنوان «بخشی از یک حمله گسترده یا سیستماتیک علیه هر جمعیت غیرنظامی»بیان شده است، سخنرانان «آگاهی از حمله داشتند» و این حملات بر اساس«سیاست یک دولت یا سازمان» انجام شده است.[۷۸] اثبات وجود یک سیاست، دادستآن‌ها را ملزم به ارائه شواهدی مانند دستورات نظامی می کند تا بیانیه‌هایی مانند «کار ناتمام» یا «عملیات پاکسازی» را به یک طرح سازماندهی شده برای حمله به روهینگیاها مرتبطکنند، همانطور که در بخش بعدی بررسی خواهد شد. خشونت گسترده علیه روهینگیاها در ۲۴ آگوست ۲۰۱۷، هشت روز پس از شروع مذاکرات در مجلس گزارش شده است. بنابراین بار اثبات این مساله بر دوش دادستان است تا ثابت کند نمایندگانی که مسئول این بیانات تبعیض‌آمیز بودند، در زمان ایراد نطق خود از این حملات اطلاع داشتند. برای نمایان کردن نقض حقوق اساسی روهینگیاها، دادستان ممکن است اظهاراتی مانند «سرطان»، «درمان مناسب»، ورود ارتش به «روستاهای بنگالی با قدرت کامل» و «هیچ ملیت قومی روهینگیا در میانمار وجود ندارد» ارائه کند. با این حال، یک الزام دیگر این است که نشان داده شود که اظهارات تبعیض‌آمیز «تأثیر خاصی» بر ابراز خشونت داشته است.بنابراین ارتباط میان اظهارات و قتل‌های بعدی، آوارگی اجباری و سایر اعمال خشونت‌آمیز باید نشان داده شود.[۷۹]

۴.۴.۱.۵.۴. تحریک

برای اثبات مسئولیت کیفری تحریک به ارتکاب جرم، دادستان باید اثبات کند که اظهارات به طور اساسی در رفتار شخص دیگری که تحت صلاحیت دادگاه مرتکب جرم شده، کمک کرده است. به عنوان مثال شهادت شهود می‌تواند تأثیر اظهارات نمایندگان نظامی حاضر در مذاکرات را اثبات کند. دادگاه‌ها دریافته‌اند که تأثیر گوینده بر مرتکبین و رابطه علّی و زمانی بین اظهارات و جنایات، مانند بازه زمانی بین اظهارات و «عملیات پاکسازی»، شاخص‌هایی هستند که سهم قابل

77 Nahimana Trial Judgement, para. 396.

بنگرید به پاورقی ۱۳.

78 Rome Statute, Article 7.

بنگرید به پاورقی ۱۸.

۷۹ بنگرید به، رای تجدیدنظر سسلیج، بند ۱۳۲، پاورقی ۱۹.

توجهی دارند.[۸۰] حملات فتنه جویانه که در فاصله زمانی بین زمانی بیانیه‌ها و آغاز واکنش ارتش رخ داد نیز ممکن است عاملی در ارزیابی این پیوندها باشد.

۲.۵.۴. سخنرانی فرمانده کل قوا

ترجمه انگلیسی بیانات ژنرال ارشد مین آنگ هلینگ فرمانده کل قوا که در ۱ سپتامبر ۲۰۱۷ ایراد شد.به دلیل بیان ظاهری کلمات «کار ناتمام» و«عملیات پاکسازی» با اشاره به وضعیت در ایالت راخین به طور گسترده گزارش شد.[۸۱] مأمورحقیقت‌یاب مستقل بین‌المللی در میانمار ادعا کرد که بین این کلمات و «عملیات پاکسازی» در ایالت راخین«ارتباط صریح و روشنی»وجود دارد و دیدگاه فرمانده کل قوا برای پایان دادن به «کار ناتمام»حل «مساله دیرینه بنگالی»، سطحی از برنامه‌ی از پیش طراحی شده است.[۸۲]

فرمانده کل قوا در جلسه خیرین سخنرانی کرد:

> نیروهای امنیتی و نیروهای خدماتی دولت که جان خود را درحین انجام وظایف دفاعی و امنیتی ملی به خطر انداختند.همچنین بومیان قومیتی که به دلیل حملات وحشیانه تروریست‌های بنگالی افراطی از خانه‌های خود گریختند.[۸۳]

همچنین فرماندهان ارشد از جمله جانشین فرمانده کل قوا، رئیس ستاد کل نیروهای مسلح، روسای نیروی هوایی و دریایی و دیگر افسران ارشد در جمع حاضران حضور داشتند. در زیر گزیده‌هایی از ترجمه انگلیسی این سخنرانی که به دو زبان میانماری و انگلیسی در وب‌سایت فرماندهی کل قوا و صفحه فیسبوک انتشار یافته، آمده است.

فرمانده کل قوا توضیح داد که «علت اصلی»حملات به پست‌های امنیتی در ماه اوت ۲۰۱۷ به این دلیل بود که:

> تروریست‌های افراطی بنگالی، آزار و اذیت دینی را عامل حملات تلافی جویانه خود دانستند. ژنرال ارشد گفت میانمار آزادی دین را تضمین می‌کند. مسیحیان شش درصد و مسلمانان چهار درصد جمعیت را تشکیل می‌دهند. آنها

---

80 *Ibid.* para. 154.

۸۱ بنگرید به:

Senior General Min Aung Hlaing, "Entire Government Institution and People Must Defend the Country with Strong Participation", 2 September 2017 ('Sr. Gen. Hlaing September 2017 Speech').

همچنین بنگرید به:

Senior General Min Aung Hlaing, "နိုင်ငံ့ဝန်ထမ်းအဖွဲ့အစည်းအားလုံး၊ ပြည်သူအားလုံးက မျိုးချစ်စိတ်အပြည့်အဝဖြင့် ဝိုင်းဝန်းကာကွယ်", 2 September 2017.

۸۲ بنگرید به:

2018 IIFFMM Report, 17 September 2018, para. 1336.

بنگرید به پاورقی ۱۰.

83 Sr. Gen. Hlaing September 2017 Speech, 2 September 2017.

بنگرید به پاورقی ۸۱.

> از سا لها قبل درکشور با آرامش زندگی می‌کنند. مسلمان بودند اما مشکلی نبود. وضعیت در مناطق بوتیداونگو ماونگتاوو متفاوت است. بنگالی‌های آن مناطق در دوران استعمار از منطقه بنگال به عنوان نیروی انسانی به کشور منتقل شدند. جمعیت آنها از طرق مختلف افزایش یافت و بعداً به اقوام محلی حمله کردند.[۸۴]

در مرحله بعد، فرمانده کل قوا عبارت «کار ناتمام» را به زبان می‌آورد که سبب شده که این سخنرانی را بدنام شود. او ابتدا حملات سال ۲۰۱۷ را با بحران آلتانکیاو در سال ۱۹۴۲ یکی می‌داند وسپس بیان می‌کند که بنگالی‌ها ۲۰۰۰۰ نفر از مردم راخین را سلاخی کردند و سرزمین آنها را تصرف کردند. او اضافه می‌کند که «مطمئناً، کشور ما نژاد روهینگیا ندارد»:

> در جریان بحران آلتانکیاو در سال ۱۹۴۲، بیش از ۲۰۰۰۰ نفر از مردم راخین قتل عام شدند. بنگالی‌ها پس از کشتار مردم قومی راخین، زمین و روستاهای آنها را تصرف و در آنجا زندگی کردند. در منطقه راخین هیچ ظلم یا ارعاب به بنگالی‌ها نشده است. تنها اقدامی که نیروهای امنیتی انجام می‌دهند این است که همه چیز در چارچوب قانون باشد. علت اصلی بحران اخیر، اقدامات تروریستی برنامه ریزی شده‌ای است که با انکار قانونی قانون شهروندی ۱۹۸۲ را نادیده می‌گیرد. استفاده از دین به عنوان ابزاری برای تحریک و حملات خشونت‌آمیز کاملا غیرقابل قبول است. مردم میانمار باید از قوانین تبعیت کنند. مشکل بنگال مشکلی دیرینه بودکه با وجود تلاش‌های دولت‌های قبلی جهت حل وفصل آن به یک کار ناتمام تبدیل شده است.دولت درحال حاضر برای حل این مشکل دقت زیادی می‌کند.
>
> در مورد اصطلاح بنگالی، ژنرال ارشد ابراز داشت: از آنجایی که بنگالی‌ها در ایالت راخین از منطقه بنگال در زمان میانمار تحت سلطه استعمار بریتانیا آمده بودند، در طول دوره‌های متوالی به آنها بنگالی می‌گفتند. مشخص است که در هند نیز به مردم ساکن بنگال، بنگال نیز اطلاق می‌شود. بنگالی‌ها که خود را روهینگیا می‌نامند به یک آرمان ملی تبدیل شده‌اند. بنابراین ما آشکارا اعلام می‌کنیم که«مطلقاً،کشور ما نژاد روهینگیا ندارد».[۸۵]

فرمانده کل قوا سپس تأکید می‌کند که «عملیات پاکسازی» ارتش برای دفاع ملی ضروری است و «وضعیت سال ۱۹۴۲ و از دست دادن اراضی غیرقابل قبول است»:

> وضعیت سال ۱۹۴۲ و از دست دادن اراضی غیرقابل قبول است. تاتمادو تمام تلاش خود را برای انجام وظایف دفاعی ملی انجام خواهد داد.پس از دادن اطلاعات به دولت، واحدهای نظامی را به آنجا فرستاد تا عملیات پاکسازی منطقه را انجام دهند. بدون دخالت او وضعیت می‌توانست بدتر شود.[۸۶]

84 *Ibid.*
85 *Ibid.*
86 *Ibid.*

۱.۲.۵.۴. تحلیل زبان‌شناختی

دغدغه دادگاه ارزیابی‌کننده بیانات این است که چگونه توسط مخاطب خاص درک و فهم می‌شود.[۸۷] ترجمه انگلیسی اصطلاحات کلیدی – «کار ناتمام» و «عملیات پاکسازی» – در طول جلسات دادرسی در دیوان بین‌المللی دادگستری مورد اعتراض قرار گرفته است. یک روز پس از سخنرانی فرمانده کل قوا به زبان میانماری، ترجمه انگلیسی آن توسط «ادمین» در صفحه فیس بوک و صفحه شخصی وی منتشر شد. ارزش اثباتی نسخه انگلیسی ممکن است محدود باشد زیرا مخاطبان مورد نظر متشکل از گویش‌وران زبان میانماری هستند. در موارد قبلی، ازکارشناسان زبان و تاریخ خواسته شد تا نظرات خود را بیان کنند و در مورد درک شهادت شاهدان از آنان پرسش شد.[۸۸]

۱.۱.۲.۵.۴. ترجمه و مفهوم«کارناتمام»

همانطور که در بالا ذکر شد، ترجمه انگلیسی همانطورکه در صفحه فیس بوک و وب سایت فرمانده کل قوا نمایان شد به شرح زیر است:

> مشکل بنگال مشکلی دیرینه بود که با وجود تلاش‌های دولت‌های قبلی برای حل آن به یک کار ناتمام تبدیل شده است. دولت درحال حاضر برای حل این مشکل دقت زیادی می‌کند.

ترجمه اصلی کلمات میانماری به «کار ناتمام» (မပြီးပြတ်ခဲ့ ကြောင်း) ممکن است مورد مناقشه باشد.کلمه میانماری برای«شغل یا کار» در هیچ‌جای جمله ذکر نشده است.[۸۹] علاوه بر این، گنجاندن کلمه «حل»بعداً در جمله نشان می‌دهد که «حل نشده» ترجمه صحیح‌تری است.

تحقیق در زمینه‌ای انجام می‌شود که این اصطلاح درگفتار آن ظاهر می‌شود. این جمله را می‌توان درکل متن پاراگراف که در آن دو موضوع احتمالی یا «مشکلات بنگالی» وجود دارد، مشاهده نمود. «اقدامات تروریستی» و تأیید آن در چارچوب قانون شهروندی برمه ۱۹۸۲ «حل‌نشده» باقی می‌ماند. قابل توجه است که به نظر نمی‌رسد فرمانده کل قوا میان «بنگالی‌ها» وکسانی که او را به ارتکاب «اقدامات تروریستی» متهم می‌کند، تمایز قائل شود. مفهومی که از جمله توسط مأمورحقیقت‌یاب مستقل بین‌المللی در میانمار و گامبیا بیان می‌شود، به این معناست که اصطلاح «عملیات پاکسازی» شبیه عباراتی مانند «به سرکار برو» یا پایان می‌دهم» است که کلمات رمزی برای ارتکاب ژنوسید در رواندا بوده‌اند.[۹۰] اگرچه کلمات بیان شده در رواندا بیانگر

---

87 Nahimana Appeals Judgement, para. 701.

بنگرید به پاورقی ۲۲ (نظر به اینکه شعبهٔ تجدیدنظر موافق است که فرهنگ، از جمله ظرایف زبان کینیارواندا، باید در تعیین اینکه چه چیزی ترغیب مستقیم و علنی به ارتکاب نسل‌کشی در رواندا به شمار می‌آید، مورد لحاظ قرار گیرد. از این رو، برای تعیین پیام واقعی یک سخنرانی، بررسی این‌که مخاطبان آن را چگونه درک کرده‌اند، می‌تواند سودمند باشد.)

۸۸ برای مثال، بنگرید به، پرونده آکایسو، پاورقی ۲۳.

۸۹ بنگرید به لغتنامه انگلیسی–میانماری، ۱۹۹۸، پاورقی ۴۰.

۹۰ برای مثال، بنگرید به:

ICJ, *Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (The Gambia v. Myanmar)*, Application Instituting Proceedings and Request for Provisional

اقدامات فوری است، به نظر نمی‌رسد که اصطلاحات «حل نشده» یا «حل مشکل»، حتی به همراه «عملیات پاکسازی» فرد دیگری را به اقدام کیفری فوری بدون شواهد اضافی مانند شهادت شهود ترغیب کند.

۲.۱.۲.۵.۴. تبادر ذهنی «عملیات پاکسازی»

درک اصطلاح «عملیات پاکسازی» برای مخاطب خاص مساله دیگری است که دادگاه احتمالاً با آن روبرو خواهد شد. اختلاف بر سرمعنای «عملیات پاکسازی» قبلاً در طول جلسات استماع دستور موقت در دیوان بین‌المللی دادگستری مطرح شده است و ۳۰ مرتبه در توضیحات گامبیا[۹۱] و میانمار از این اصطلاح استفاده شده است.[۹۲]

یکی از معنایی که مأمورحقیقت‌یاب مستقل بین‌المللی در میانمار و گامبیا از آن حمایت می‌کنند این است که «عملیات پاکسازی» «سطحی از برنامه‌ریزی و از پیش طراحی شده» رهبری تاتمادو را نمایان می‌کند» تا «کل جمعیت روهینگیا را هدف قرار داده و آنها وحشت زده کند».[۹۳] هنگامی که در ارتباط با «کار ناتمام»صحبت می‌شود، ادعا این است که فرمانده کل قوا قصد ژنوسید علیه روهینگیاها را داشته است.[۹۴] حقوقدانان میانمار این ادعاها را به چالش می‌کشند و ادعا می‌کنند که معنای این اصطلاح تحریف شده است:

> در اوایل دهه ۱۹۵۰، این اصطلاح طی عملیات نظامی علیه حزب کمونیست برمه در محدوده باگو استفاده می‌شد. از آن زمان، ارتش این عبارت را در عملیات ضد شورش و ضد تروریستی پس از حملات شورشیان یا تروریست‌ها به‌کار برده است. در زبان میانماری، این عبارت در لغت به معنای «پاکسازی محل» به معنای پاکسازی منطقه از شورشیان یا تروریست‌ها است.[۹۵]

ادعای تیم حقوقی میانمار مبنی بر اینکه این اصطلاح یک اصطلاح نظامی میانماری برای توصیف عملیات ضد شورش است، به نظر می‌رسد با ارجاع به «عملیات پاکسازی» درگزارش

Measures, 11 November 2019, G.L. No. 178, paras. 70–71 ('The Gambia v. Myanmar') (https://www.legal-tools.org/doc/69p376/).

[۹۱] برای مثال بنگرید به گامبیا علیه میانمار، صورت‌جلسه شفاهی ۲۰۱۹/۱۸، ۱۰ دسامبر ۲۰۱۹، ص. ۵۹؛ همچنین بنگرید به. پاورقی ۹۰.

(https://www.legal-tools.org/doc/39si5p/):

«عملیات پاکسازی» که اصطلاح اورولی خود میانمار برای اشاره به کشتار هدفمند روهینگیا، سوزاندن خانه‌ها و روستاهایَ آنان، و به‌ویژه اعمال بی‌رحمانهَ و فاسَدگونه خشونت جنسی علیه زنان و دختران است؛ همان نوع فجایعی که کنوانسیون منع نسل‌کشی برای جلوگیری از آن‌ها وضع شده است.

[۹۲] بنگرید به گامبیا علیه میانمار، صورت‌جلسه شفاهی ۲۰۱۹/۱۹، ۱۱ دسامبر ۲۰۱۹، همچنین بنگرید به. ۹۰ (https://www.legal-tools.org/doc/yfx6vt/).

[93] 2018 IIFFMM Report, 17 September 2018, paras. 751–752.

بنگرید به پاورقی ۱۰.

بنگرید به، گامبیا علیه میانمار، دادخواست آغاز رسیدگی و درخواست صدور تدابیر موقت، ۱۱ نوامبر ۲۰۱۹، بندهای ۶ و ۷۱، بنگرید به پاورقی ۹۰ بالا.

[94] *Ibid.* paras. 85, 71.

[95] *Ibid.* para. 86.

مأمورحقیقت‌یاب مستقل بین‌المللی در میانمار و گامبیا با عملیات نظامی ارتش گروه قومی غیرمسلمان در آن ایالت مرتبط است.[۹۶] مأمورحقیقت‌یاب مستقل بین‌المللی اذعان میدارد که این عملیات، همانگونه است که در ایالت راخین رخ داده است وهیچ تمایزی میان غیرنظامیان ون ظامیان قائل نمی‌شود.[۹۷] این نکته نشان می‌دهد که «عملیات پاکسازی» نظامی ممکن است باعث تلفات غیرنظامیان شده باشد، اما ارتکاب جنایات وحشیانه را نمی توان تنها از این اصطلاح استنباط کرد.

اصطلاح «عملیات پاکسازی» در سایر گروه‌های نظامی و دیگر ارتش‌ها برای توصیف پاکسازی موانع استفاده می‌شود. به عنوان مثال، وزارت دفاع ایالات متحده «عملیات پاکسازی» را «پاکسازی یا خنثی‌کردن موانع از یک مسیر یا منطقه» تعریف می‌کند.[۹۸]همچنین مواردی وجود داشته است که از اصطلاح «عملیات پاکسازی»در ارتباط با پاکسازی منطقه از رزمندگان دشمن استفاده شده است.

تعجب آور نیست که برای ترجمه‌ها و معانی مورد مناقشه این اصطلاحات، مخاطب خاص چگونه این اصطلاحات را درک کند. ممکن است از نظرات متخصصان زبان‌شناسی و حتی نظامی برای کمک به محاکمه‌کننده حقیقت معانی «عملیات پاکسازی» و اینکه آیا «کار ناتمام» ترجمه صحیحی است، اشاره شود.

۲.۲.۵.۴. متن و زمینه

دادگاه درمرحله بعد باید زمینه‌ای که درآن بیانات ایراد شده است را بررسی کند. سخنرانی‌ای که در متن محیط ژنوسید ایراد می‌شود تأثیر شدیدی خواهد داشت و به همین دلیل، شرایطی که تحت آن بیانیه‌ای بیان می‌شود،نشانگر منظور سخنران باشد.[۹۹] محل سخنرانی ۱ سپتامبر ۲۰۱۷ یک رویداد اهدایی با ترکیبی از غیرنظامیان و مقامات ارشد نظامی در برابرحضار بود. اگر برداشت‌ها در فیس بوک و وب سایت گنجانده شود، مخاطبان بالقوه بیانات به میلیون‌ها نفر می‌رسد. در زمان سخنرانی، اکثر حوادث کشتار علیه روهینگیاها پایان یافته بود، اگرچه عملیات پاکسازی تا ۵ سپتامبر ۲۰۱۷ پایان یافت.[۱۰۰] با این حال، جابجایی روهینگیاها به بنگلادش سرعت بیشتری داشت و روزانه ۱۴۵۰۰ نفر در ماه سپتامبر وارد این کشور می‌شدند.[۱۰۱]

فرمانده کل قوا به عنوان فرمانده عالی نیروهای مسلح، احتمالاً از اقدامات سربازان خود از جمله هرگونه ارتکاب جنایت مطلع بوده است. همچنین لازم به ذکراست که سیاستمداران

---

96 2018 IIFFMM Report, 2018, para. 284.

بنگرید به پاورقی ۱۰.

97 *Ibid.* para. 285.

98 US Department of Defense, DOD Dictionary of Military and Associated Terms, November 2021.

۹۹ موگسرا علیه کانادا، بنگرید به پاورقی ۳۷.

100 018 IIFFMM Report, 2018, paras. 178–205.

بنگرید به پاورقی ۱۰ (جدی‌ترین حوادث در بازه زمانی ۲۵–۲۹ آگوست ۲۰۱۱ رخ داده است).

101 Assessment Capabilities Project, "Rohingya Crisis: Situation Analysis November 2017", 22 November 2017.

راخین از فرمانده کل قوا درخواست نموده بودند تا در شمال ایالت راخین نیرو مستقرکنند.در برخی از این دیدارها، سیاسیون همان روایاتی را که ایشان در سخنرانی تکرار کردند، با فرمانده کل قوا درمیان گذاشته بودند.

۳.۲.۵.۴. هدف و مقصود از بیانات

به نظر می‌رسد هدف از این سخنرانی در برداشت اول، اهداکنندگان کمک مالی به نیروهای امنیتی و کارکنان دولتی درگیر در عملیات‌ها و غیرنظامیان آواره درجریان خشونت در آگوست ۲۰۱۷ بوده است. بعید است که فرمانده کل قوا از این موارد برای صدور دستورات نظامی به نیروهای خود استفاده کند. اما این سخنرانی طیف گسترده‌ای از نارضایتی‌ها و روایت‌های مکرر را در مورد درگیری‌های بین‌اجتماعات گذشته مسلمانان و راخین‌ها در شمال ایالت راخین را پوشش می‌دهد. ممکن است هدف دیگری به عنوان یک بیانیه تنظیم سیاست باشد تا با عموم میانمار و جهان به اشتراک گذاشته شود. این اولین بیانیه عمومی فرمانده کل قوا در مورد خشونت اخیر و نحوه واکنش ارتش بود. لازم به ذکر است که این سخنرانی از بسیاری جهات منعکس کننده اظهارات سیاستمداران راخین در مجلس است. شواهد دیگری مبنی براینکه سخنرانی یادشده منعکس‌کننده سیاست است، اظهارنظرهای بعدی فرمانده کل قوا به معاون دبیرکل در امورسیاسی سازمان ملل[۱۰۲] و رکس تیلرسون[۱۰۳] وزیر امور خارجه ایالات متحده است که در مورد حوادث آگوست ۲۰۱۷ نکات آن را تکرارکرد.حضار نه تنها اهداکنندگان، بلکه فرماندهان ارشدی بودند که احتمالاً از قبل با سیاست‌های مطرح شده در سخنرانی مافوق خودآشنا بودند.

۴.۲.۵.۴. طبقه‌بندی سخنرانی فرمانده کل قوا

پس ازتجزیه و تحلیل زبانی و بررسی زمینه و هدف، دادگاه باید تمام شواهد، شهادت‌ها و نظرات کارشناسی را بسنجید تا در مورد طبقه بندی اظهارات فرمانده کل قوا تصمیم‌گیری کند.

۱.۴.۲.۵.۴. آیا بیانات گفتاری جایز است؟

همانطورکه در بالا بحث شد، هیچ مصونیتی برای فرمانده‌کل قوا براساس کنوانسیون ژنوسید یا اساسنامه رم برای جنایات وحشیانه و از روی قساوت وجود ندارد. در نگاه اول، به نظر می‌رسد سطح آستانه بیانات نفرت‌انگیزعموماً شامل تحقیر افراد بر اساس قومیت آنها یا سایر اعضای گروه ارزیابی شده است. تعداد دفعاتی که عبارت‌های «بنگالی» و «روهینگیا» در سخنرانی ظاهر می‌شوند، تردید کمی در مورد هویت گروه مورد نظر ایجاد می‌کند. دادگاه همچنین ممکن است تشخیص دهد که این کلمات با انکار وجود آنها به عنوان یک گروه متمایز یا مرتبط کردن آنها با عنوان تروریست، بیانگر نفرت از روهینگیا است. اما همه ابراز تنفرها براساس قواعد و مقررات بین‌المللی غیرقانونی نیستند. دادگاه باید به تحقیقات خود در مورد اینکه آیا سخنرانی تحت یکی از مقوله‌های غیرقانونی قرار می‌گیرد یا خیر ادامه دهد.

---

۱۰۲ «ان در ایالت راخین تنها از طریق درک جامع واقعیت‌های تاریخی قابل حل است.»
Senior General Min Aung Hlaing, 16 October 2017.

103 "Conspirators of Terrorist Attacks and Families Flee to Bangladesh", Senior General Min Aung Hlaing, 15 November 2017.

۲.۴.۲.۵.۴. تحریک مستقیم و علنی برای ارتکاب ژنوسید

به عنوان یک موضوع اولیه، دادگاه ممکن است به سرعت از عنصر و عامل عمومی صرف‌نظر کند زیرا این امر با انتشار بیانات در رسانه‌های ارتباط جمعی و وب سایت انجام و محقق شود. دادگاه ممکن است وظیفه سخت‌تری برای پردازش عنصرمستقیم، یعنی عنصرمادی جرم داشته باشد. مساله اصلی احتمالاً این خواهد بودکه آیا پس از لحاظ نمودن همه حقایق، به‌ویژه معنای عباراتی که توضیح داده شد، این بیانات با استانداردهای قانونی برای دعوت به «اقدام فوری» در ارتکاب ژنوسید با ویژگی‌های مشخص و نه پیشنهادی مبهم یا غیرمستقیم مطابقت دارد.[۱۰۴] میان عبارات «کار ناتمام»، «عملیات پاکسازی» و جملاتی جریان ژنوسید رواندا بیان شده است؛ مانند «به سرکار برو» یا «رودخانه نیابارونگو» که توسط دادگاه به عنوان تعبیری برای تحریک ارتکاب ژنوسید شناخته شد، مقایسه خواهد شد، همانطور که شنوندگان و مخاطبان کلمات یادشده را درک کردند و برای کشتن توتسی‌ها اقدام نمودند.[۱۰۵]

همانطور که در بالا اشاره شد، اظهارات فرمانده کل قوا در ابتدا به تنهایی اقدام فوری برای ارتکاب اقدامات ژنوسید یا صدور هرگونه دستور نظامی نیست. دادگاه‌ها همچنین شرایط، زمان و مکان گفته‌ها را مدنظر قرار دادند تا ارزیابی کنند که آیا کلمات خاصی برای شنونده اهمیت خاصی دارند یا خیر.[۱۰۶] در برخی موارد، فضا و محیط ژنوسید می‌تواند بارمعنایی بیشتری به کلمات بدهد.[۱۰۷] در زمان ایراد بیانات، بیشترکشتارها متوقف شده بود و دولت پایان «عملیات پاکسازی» را در ۵ سپتامبر ۲۰۱۷، یعنی پنج روز پس از سخنرانی اعلام کرد.[۱۰۸] با توجه به نیاز تعیین تأثیر اظهارات برمخاطب با توجه به شرایط آن زمان، شهادت کارشناسان و شاهدان به عنوان بخشی از تحقیقات دادگاه حیاتی خواهد بود.

۳.۴.۲.۵.۴. جنایات علیه بشریت (آزار و شکنجه)

دادگاهی وظیفه دارد تشخیص دهدکه آیا این بیانات جنایت علیه بشریت است یا خیر، تحقیق خواهدکرد: (۱) اگر این اقدامات بخشی از یک حمله گسترده یا سیستماتیک به جمعیت غیرنظامی روهینگیا و براساس یک سیاست یا طرح باشد. و (۲) آیا این بیانات حقوق اساسی روهینگیاها را نقض کرده است یا خیر.دادگاه ممکن است متوجه شود که بیانیه «عملیات

---

۱۰۴ رای تجدیدنظر ناهیمانا، بندهای ۷۰۱، ۷۰۳، ۷۱۱، ۷۱۵، بنگرید به پاورقی ۲۲. دیوان تجدیدنظر دادگاه کیفری بین‌المللی برای رواندا همچنین تصریح کرد که لازم است فرد، دیگری را به‌طور مشخص به انجام فوریِ عمل مجرمانه ترغیب کند، نه اینکه صرفاً پیشنهاد مبهم یا غیرمستقیمی ارائه دهد.

۱۰۵ شاباس، ۱۹۹۹، ص ۵۳۰، بنگرید به پاورقی ۳۶ (صحبت در تجریک به نسل‌زدایی) همچنین بنگرید به رای روگیو، پاورقی ۱۸؛ موگسرا علیه کانادا، پاورقی ۹۷ (دادگاه تشخیص داد که اشاره به «رود نیابارونگو» حاکی از آن بوده است که موگسرا پیشنهاد می‌کرد جسدهای توتسی‌ها به اتیوپی منتقل شوند).

۱۰۶ رای تجدیدنظر آکایسو، بند ۳۶۱، بنگرید به پاورقی ۲۳ (دادگاه تشخیص داد که در بستر زمان، مکان و شرایطی که سخنرانی آکایسو ایراد شد، واژه اینگوتانی [Inkotanyi] عملاً معادلِ توتسی محسوب می‌شد).

۱۰۷ موگسرا علیه کانادا، بند ۸۹، بنگرید به پاورقی ۳۷.

۱۰۸ بنگرید به:

2018 IIFFMM Report, 2018.

بنگرید به پاورقی ۱۰.

پاکسازی» به عنوان اصطلاحی است که توسط ارتش برای برنامه‌ریزی حمله به روهینگیاها در شمال ایالت راخین و برای نقض حقوق اساسی آنها استفاده می‌شود.[۱۰۹] تحقیق اصلی دادگاه این خواهد بود که این بیانات چه تأثیر واقعی برتبعیض داشته است، یعنی باید ارتباط علی میان گفتار و اعمال تبعیض‌آمیز ثابت شود.[۱۱۰] طبق گزارش‌ها، در زمان ایراد بیانات، روستاهای روهینگیا به آتش کشیده شد و حرکت روهینگیاها به بنگلادش ادامه داشت و حتی ممکن است افزایش یافته باشد.[۱۱۱] علاوه بر این، همانطور که توسط دادگاه نورنبرگ توضیح داده شده است، حتی بدون نشان دادن پیوند علّی میان اعمال، دادگاه ممکن است بررسی کند که آیا این بیانات تأثیری بر تزریق «زهر» بر ذهن ارتش برای اقدامات بعدی داشته است یا خیر.[۱۱۲]

«تاثیراساسی» سخنرانی برخشونت نیز باید فراتر از هرشک منطقی و معقول برای محکومیت تحریک به عنوان یک شیوه برای ایجاد مسئولیت مثبت باشد.بار دیگر، معنای اصطلاحات به چالش کشیده می‌شود تا روشن شود که آیا مخاطب مورد نظر آنها را به عنوان تشویق یا دستور برای ارتکاب جنایات وحشیانه و از روی قساوت درک کرده است.شهادت شهود در مورد تأثیر بیانات ممکن است تعیین‌کننده باشد.

۳.۵.۴. ایراد خطبه راهب بودایی عالی‌رتبه

بیانات نفرت‌انگیز راهبان بودایی فوق ناسیونالیست ماباتا[۱۱۳] و جنبش ۹۶۹ به رهبری راهبان، به طورگسترده‌ای مورد بحث قرارگرفته است. اما خطبه‌ای که در ۳۰اکتبر ۲۰۱۷ توسط راهب مورد احترام که باراک اوباما، رئیس‌جمهور سابق ایالات متحده نیز به دنبال او بوده است، به انتقاد کم نظیری از راهب عالی رتبه منجر شد. چراکه پیامی او توسط برخی به عنوان توجیه‌کننده خشونت علیه غیربودایی‌ها تفسیر شد.[۱۱۴] درحالی که سایر افراد برجسته ذکر شده در این فصل، «بنگالی‌ها» را در سخنرانی خود مورد هدف قرار دادند، راهب به صراحت به «بنگالی‌ها»، مسلمانان یا خشونت در ایالت راخین اشاره نکرد.اما آنچه که در بیانات راهب مشروع به نظر می‌رسد،خشونت علیه غیرمومنین به منظور حافظت از بودیسم موجه است. در فاصله نزدیک پس از وقایع راخین، نمی‌توان نتیجه گرفت که خطبه راهب مرتبط بوده است. محتوای زبانی، زمینه و هدف، به شرح زیر بررسی می‌شود.

---

[۱۰۹] برای مثال، بنگرید به، رای تجدیدنظر سسلیج، بند ۱۶۳، پاورقی ۱۹.

[۱۱۰] برای مثال، بنگرید به:

ibid., para. 164 (the Appeals Chamber referred to violence against the Croats following Šešelj's speech).

[111] Human Rights Watch, "Burma: 40 Rohingya Villages Burned Since October", 17 December 2017.

[۱۱۲] بنگرید به، رای ستریچر، پاورقی ۱۹.

همچنین بنگرید به، رای تجدیدنظر ناهیمانا، بند ۱۰۷۳، پاورقی ۱۳.

[۱۱۳] سازمان حفاظت از نژاد و دین در میانمار، که با نام ما با تا [Ma Ba Tha] نیز شناخته می‌شود.

[114] Paul Fuller, "Sitagu Sayadaw and justifiable Evils in Buddhism", *New Mandala*, 13 November, 2017.

۱.۳.۵.۴. تحلیل زبان‌شناختی

موعظه و خطبه سایادو از قسمتی در ماهاوامسا، وقایع نگاری قرن پنجم پیش از میلاد سریلانکا نقل می‌کند. در کشور خود، این قطعه توسط ناسیونالیست‌های سینهالی به عنوان منبع تشویق برای درگیری با غیربودایی‌ها پذیرفته شده است.[۱۱۵] این قسمت هشت آراهانت (آنهایی‌که دارای قدرت‌های فراطبیعی هستند) را توصیف می‌کند تا پادشاه دوتاگامانی را که پس از به راه انداختن جنگی که میلیون‌ها نفرکشته برجای گذاشت را از رنج ناراحتی رهایی بخشند.[۱۱۶] چندین ترجمه از متن ارائه شده است. ترجمه مأمورحقیقت‌یاب مستقل بین‌المللی در میانمار و گامبیا به شرح زیر است:

> حدود پانصد هزار سرباز غیر دینی و شیطان صفت بودندکه در جنگ جان باختند. به همین دلیل، پادشاه نمی‌توانست شب‌ها بخوابد، زیرا در آیین بودا، کشتن انسان‌ها یکی از بدترین گناهان است. هشت راهب که از این موضوع اطلاع داشتند، به پادشاه گفتند که نگران نباش. حتی یک نفر ازکسانی که شما به قتل رساندید بودایی نبود. آنها از آموزه‌های بودایی پیروی نمی‌کردند و بنابراین نمی دانستند خوب یا بد چیست. ندانستن خوب یا بد طبیعت حیوانات است. از پانصد هزار نفری که شما کشته اید، فقط یک و نیم نفر آن ارزش انسان بودن را داشتند. پس گناه کوچکی را مرتکب شده‌اید و این مساله سزاوار نگرانی شما نیست.[۱۱۷]

پل فولر، مقامی دانشگاهی است که به مطالعات آیین بودایی مشغول است،او اظهار می‌کند که این خطبه و متن اصلی مستقیماً از «بودایی‌ها» و «غیربودایی‌ها» نام نمی‌برند.[۱۱۸] اختلاف بین ترجمه‌های مأمورحقیقت‌یاب مستقل بین‌المللی در میانمار و گامبیا و پل فولر ممکن است به این دلیل باشدکه سیاداو دو خطبه به نقل از تواریخ ماهاوامسا ایرادکرد. در خطبه‌ای که در مدرسه نظامی ایراد می‌شود از «بودایی‌ها» و «غیربودایی‌ها» سخنی به میان نیامده است.[۱۱۹] خطبه دیگری که در مکان و تاریخ نامعلومی ایراد شد، از «غیر بوداییان» نام می‌برد.[۱۲۰]

ویلهلم گایگر شرق شناس قرن نوزدهمی در ترجمه وقایع نگاری از کلمه «بی‌ایمانان» برای توصیف قربانیان پادشاه استفاده کرد. ترجمه پل فولرکه آثار گایگر را در بر می‌گیرد این است:

---

115 Tisaranee Gunasekera, "Betraying Buddhism and Undermining Sri Lanka", *Colombo Telegraph*, 26 January 2014.

۱۱۶ فولر، ۲۰۱۷، بنگرید به پاورقی ۱۱۴.

117 2018 IIFFMM Report, 2018, para. 1328.

بنگرید به پاورقی ۱۰.

118 *Ibid.* p. 109.

119 "Lord Buddha Participated in Battle Killing Said Burmese Monk Sitagu 2", Thang Laka, 30 October 2017 (available on YouTube).

120 "Top Myanmar Buddhist Monk Sitagu Seyadaw Said Non-Muslim Aren't Human so Killing Them is Justified.", Sadeck Khan, 3 November 2017 (available on YouTube).

> از این عمل هیچ مانعی در راه بهشت ایجاد نمی‌شود. ای سرور مردم، فقط یک و نیم انسان در اینجا به دست تو کشته شده‌اند. یکی به (سه) پناهگاه آمده بود و دیگری پنج حکم و فرمان را بر عهده گرفته بود. کافران [آنها «دیدگاه‌های نادرست» دارند، میچادیتحی] و مردان زندگی شیطانی بقیه بودندکه بیشتر از حیوانات قابل احترام نبودند. اما در مورد تو، آموزه‌های بودا را به طرق مختلف جلال خواهی بخشید. پس ای فرمانروای مردم، مراقبت را از قلب و دل خود دورکن![۱۲۱]

پیام اصلی خطبه‌ها برای مبارزه با سربازان مبنی براینکه کشتن بی ایمانان موجه است و با توجه به درگیری‌های دیگر میانمار که شامل گروه‌های قومی غیر بودایی است، نگران کننده است. اگرچه، مأمورحقیقت‌یاب مستقل بین‌المللی در میانمار و گامبیا این خطبه را ظاهرا به عنوان «تبرئه ارتش از هرگونه گناه یا گناه برای کشتن روهینگیا»توصیف کرده.اما این خطبه یک گروه قومی خاص را مشخص نکرده است.[۱۲۲] اما میانمار جمعیت قابل توجهی از مسیحیان، مسلمانان، هندوها و سایر غیربودایی‌ها را در برگرفتهاست و درگیری‌های خونین میان ارتش و بسیاری از گروه‌های قومی مسیحی ادامه دارد.[۱۲۳] بسیاری از راهبان نیز به دلیل مخالفت با آموزه‌های شفقت و بردباری بودا علیه این خطبه صحبت کرده‌اند.[۱۲۴]

۲.۳.۵.۴. متن و زمینه

سیتاگو سیاداو یک راهب مورد احترام است که به دلیل تأسیس شبکه ای از آکادمی‌های بین–المللی بودایی و فعالیت‌های بشردوستانه‌اش شناخته شده است.طبق گزارش‌ها، او باماباتا در ارتباط بوده، اگرچه در سال ۲۰۱۵ از این سازمان فاصله گرفته است.[۱۲۵] سیاداو به فرمانده کل قوا نزدیک است و بنا به گزارش‌ها، پس ازکودتای ۲۰۲۱، فرمانده کل قوا را «پادشاه» یا رئیس دولت سخاوتمند و خردمند خطاب کرده است.[۱۲۶]

این خطبه در ۳۰ اکتبر ۲۰۱۷ در یک مدرسه آموزشی نیروهای رزمی ارتش درجریان خشونت و آوارگی روهینگیاها درایالت راخین ایراد شد و به طور زنده برای ۲۵۰۰۰۰ بیننده

---

[۱۲۱] بنگرید به:
Wilhelm Geiger, The Mahavamsa, Oxford University Press, 1912, p. 54, para. 47.
همچنین بنگرید به فولر، ۲۰۱۷، پاورقی ۱۱۴.

[122] 2018 IIFFMM Report, 2018, para. 1424.
بنگرید به پاورقی ۱۰

[123] "Controversy over Sitagu Sayadaw's Sermon to Military Servicemen", 13 November 2017 ('Controversy over Sitagu Sayadaw's Sermon to Military Servicemen') (available on YouTube as of April 2022).

[124] *Ibid.*

[125] Aung K. Min, "Ma Ba Tha Meet to Resolve Questions over Sitagu Sayadaw Role", *Myanmar Times*, 16 June 2015.

[126] "Monk Praises Myanmar Junta Chief for Honoring Prominent Nationalist", *The Irrawaddy*, 21 March 2022.

مخابره شد.[۱۲۷] عکس‌های انتشاریافته از مراسم، صدها پرسنل نظامی یونیفرم پوش ازجمله افسران حاضر در مراسم را نشان می‌دهد.

۳.۳.۵.۴. هدف ازخطبه

هدف از خطبه برای افسران نظامی را از سخنان صیادو در ابتدای خطبه میتوان استنباط نمود، جایی‌که وی اعلام کرد: «شاه و مردم باید متحد شوند، تاتمادو و سانگه باید مانند یک صندلی با چهار پایه متحد شوند. مهم این است که هر چهار پا متحد شوند.»[۱۲۸] یکی از پیامدهای این بیانیه این است که سیاداو معتقد بودکه بین چهار نهاد، یعنی «چهارپا» اختلافاتی وجود دارد و دیدار او برای نشان دادن اتحاد با نیروها بود. این بیانیه همچنین نشان دهنده جایگاه ویژه دین بودا در سیاست میانمار است.

۴.۳.۵.۴. طبقه بندی خطبه

این خطبه مبارزه و کشمکش مرز میان آزادی بیان و سخنان و بیانات دینی را که در مورد سایر ادیان یا ناباوران نفرت‌انگیز انگاشته می‌شود، ترسیم می‌کند. در حالی که بعید به نظر می‌رسد در شرایط فعلی اجرا شود، قانون مجازات میانمار «هتک حرمت احساسات دینی هرطبقه‌ای از افراد» را جرم‌انگاری می‌کند.[۱۲۹] سخنرانی سیاسی همانند سخنرانی دینی تحت حمایت آزادی بیان است. درکانادا، یکی از دفاعیات قوانین مربوط به بیانات نفرت‌انگیز «حسن نیت شخصی است که با استدلال نظری در مورد یک موضوع دینی یا عقیدتی مبتنی بر اعتقاد، متنی دینی را بیان کرده یا تلاش می‌کند تا با استدلال ایجادکند».[۱۳۰] به طورمشابه، قانون نفرت نژادی و دینی بریتانیا در سال ۲۰۰۶ «بحث و جدل، انتقاد یا ابراز انزجار، بیزاری، استهزاء، توهین یا سوء استفاده از دین یا عقاید یا اعمال خاص»را مجاز می‌داند.[۱۳۱] مسلماً خطبه ممکن است تحت یکی از این اعمال مجاز قرارگیرد.

حتی اگر خطبه تحت حمایت آزادی بیان قرار گیرد، دلایل بسیار دیگری وجود دارد که سرشار از درد و رنج است. اول، چشم پوشی و اغماض از خشونت برای دفاع از دین بودا احتمالاً در تضاد با عقاید بسیاری از طرفداران است.[۱۳۲] دوم، غیرانسانی‌کردن «ناباوران» نگران‌کننده است، چراکه اکثر درگیری‌های ارتش علیه اقلیت‌های دینی است. برخی از رهبران قومی از این خطبه انتقاد کرده‌اندکه به طور بالقوه موجب شعله ور شدن جنگ داخلی می‌شود.[۱۳۳]

---

127 "Free Medical Treatment Conducted in Than Daung Gyi", *Myanmar Digital News*, 19 June 2019.

128 Mratt K. Thu, "Tatmadaw, Sangha and Government Must Work Together, Sitagu Sayadaw Says in Sermon to Officers", *Frontier Myanmar*, 1 November 2017.

۱۲۹ قانون جزایی میانمار، ۱۸۶۱، قسمت A۲۹۵، بنگرید به پاورقی ۱۵.

130 Canada, Criminal Code, R.S.C., 1985, Chapter C-46, Section 319(3)(b) (https://www.legal-tools.org/doc/6b8729/).

131 United Kingdom, Racial and Religious Hatred Act, 2006, para. 29J (https://www.legal-tools.org/doc/acwj7h/).

۱۳۲ برای بحث‌وجدل بر سر موعظه سیتاگو سیداو برای نظامیان، بنگرید به پاورقی ۱۲۳ (comments by monk).

133 *Ibid.* (comments by TNLA spokesperson).

سوم، پیام خطبه مبنی براینکه کشتار قابل بخشش است، مصونیت از مجازات ارتش را تشدید می‌کند، به خصوص‌که خیلی سریع پس از خشونت در ایالت راخین منتشر می‌شود. در نهایت، ایراد خطبه توسط یک راهب عالی رتبه در ارتش تأثیرگذار است.چراکه خود را «نگهبان معنوی نهایی» معرفی می‌کند و به دلیل نوع راهنمایی‌های اخلاقی و معنوی که سربازان دریافت می‌کنند نگران است.[۱۳۴] به‌رغم پیامدهای نگران‌کننده خطبه، هیچ نشانه روشنی وجود ندارد که اظهارات سیاداو را تحریک به ارتکاب خشونت یا سایر اعمال غیرقانونی علیه یک گروه خاص تلقی کند.اصطلاح «ناباوران» مبهم است. در یک نقطه، سیاداو خود را از پیام متن تبرئه کرد و به مخاطبان خود یادآوری نمود: «من این را نمی‌گویم، راهبان سریلانکا این را گفتند».[۱۳۵] با توجه به حمایت‌های قانونی اعطا شده برای سخنرانی دینی، علیرغم پیام نفرت‌انگیز خشونت علیه غیرمؤمنان، از جمله احتمالا روهینگیا، از این خطبه به عنوان آزادی بیان حافظت می‌شود.

۴.۵.۴. نقش نهادها در ترویج بیانات نفرت‌انگیز

مساله دخالت دولت و نهادها در تبلیغ بیانات نفرت‌انگیز ممکن است در مراحل مختلف قانونی مورد بررسی قرارگیرد.[۱۳۶] گزارش‌ها و تحقیقات رسانه‌ها ادعا می‌کنند که ارتش دراجرای کمپین‌های بیانات نفرت‌انگیز برخط که مسلمانان و حزب آرکان را هدف قرار می‌دهد، دخالت داشته است. نیویورک تایمز با عنوان ژنوسید تحریک شده در فیس بوک، با پست‌هایی از ارتش میانمار نوشت: که به گفته منابعی از جمله مقامات نظامی سابق، ارتش ۷۰۰ پرسنل نظامی را در نزدیکی نای پی تاو استخدام کرده است تا یک کمپین سیستماتیک که گروه اقلیت مسلمان روهینگیا را هدف قرار داده است.[۱۳۷] صفحات فیس بوک که ظاهراً به سرگرمی اختصاص داشتند راه اندازی شد و به عنوان بخشی از این کمپین به عنوان کانالی برای انتشار محتوای نفرت‌انگیز استفاده شد.در سال ۲۰۱۷، بازوی اطلاعاتی ارتش در فیس‌بوک شایعاتی مبنی بر قریب الوقوع بودن حمله از طرف گروه‌های مسلمان و بودایی علیه یکدیگر منتشرکرد.

فیس بوک گزارش‌های رسانه‌ها را تایید و اعلام کرد که این شرکت درحال حذف حساب‌های غیرمعتبر مرتبط با ارتش است. فیس‌بوک بین اوت تا دسامبر ۲۰۱۸، حساب‌های فرمانده کل قوا، حداقل ۴۳۸ صفحه، ۱۷ گروه فیس بوک، ۱۴۵ حساب فیس‌بوک و ۱۵ حساب اینستاگرام که به ارتش میانمار وصل میشدند،حذف کرد.[۱۳۸]

مرکزی در فیس بوک وجود دارد که به تجزیه و تحلیل حساب‌ها جهت برچسب زدن یک حساب به عنوان غیراصیل می‌پردازد و شامل تعیین جعلی بودن یک حساب نیز می‌شود. بر اساس گزارش‌های، فیس‌بوک ادعا می‌کند که حساب‌های حذف شده خود را به‌عنوان صفحات

---

134 Hannah Beech, “Myanmar’s Monks, Leaders of Past Protests, Are Divided over the Coup”, *The New York Times*, 28 August 2021.

۱۳۵ فرانتیر میانمار، ۱ نوامبر ۲۰۱۷، بنگرید به پاورقی ۱۲۸.

۱۳۶ به عنوان مثال: در دیوان بین‌المللی دادگستری، دیوان بین‌المللی کیفری، در درخواست گامبیا برای احضاریه یا دعاوی دسته جمعی

137 Paul Mozur, “A Genocide Incited on Facebook, with Posts from Myanmar’s Military”, *The New York Times*, 15 October 2018.

138 “Removing Myanmar Military Officials from Facebook”, *Meta*, 28 August 2018.

سرگرمی، زیبایی و اطلاعاتی مستقل معرفی‌کرده‌اند، اما در واقع «به ارتش میانمار مرتبط هستند».[۱۳۹]

فیسبوک نشان نداده است که چگونه میان ارتش و بیانات نفرت‌انگیز را در پلتفرم‌های خود ارتباط برقرار می‌کند. نیویورک تایمزبه اظهارات مقامات نظامی سابق، محققان و مقامات غیرنظامی درکشور تکیه کرد.حساب‌های اخیر سربازان فراری، دخالت نظامی در سازماندهی کمپین‌های هماهنگ علیه مخالفان در رسانه‌های اجتماعی را تایید می‌کند.[۱۴۰] طبق مقاله نیویورک تایمز و سایر منابع، فیس‌بوک از مانیتورهای انسانی واقع درکشورهای دیگر، هوش مصنوعی و گزارش شخص ثالث برای تشخیص رفتار غیراصیل استفاده می‌کند.[۱۴۱] فیس‌بوک همچنین برای کسب اطلاعات به سازمان‌های غیردولتی محلی متکی است زیرا اظهار داشته است‌که هیچ برنامه‌ای برای افتتاح دفتر در میانمار ندارد.[۱۴۲]

مقاله نیویورک تایمز اشاره می‌کند که برخی از منابع آنها از انگشت نگاری دیجیتال (به لحاظ فنی و تکنیکی،مانند آدرس پروتکل اینترنت، تنظیمات مرورگر، و کوکی ها) استفاده می‌کردند. در ۵ مه ۲۰۲۰، شورای آتلانتیک، یکی از شرکای فیس بوک، در تجزیه و تحلیل حساب‌های ادعایی با «پیوند به اعضای نیروی پلیس میانمار» از ابزار کشف محتوا و نظارت اجتماعی استفاده کرد تا پست‌های در دسترس عموم را ردیابی می‌کند.[۱۴۳] شورای آتلانتیک در تجزیه و تحلیل خود از حساب‌هایی که ادعا می‌شود به پلیس میانمار مرتبط است، «شواهد کمی منبع که به‌طور قطعی این دارایی‌ها را به ارتش میانمار مرتبط می‌کند» یا «شواهدکمی از فعالیت هماهنگ در دارایی‌ها» پیدا کرد.[۱۴۴] شورای آتلانتیک اشاره کرد که فیس‌بوک احتمالاً «متکی بر اطلاعات پشتیبان است که در دسترس محققان منبع باز نیست».

تیم حقوقی گامبیا معتقد است که سوابق داخلی فیس بوک که در پیوندهای نظامی مندرج است، در پرونده مطروحه دیوان بین‌المللی دادگستری نقش حیاتی دارد. در ژوئن ۲۰۲۰،

---

139 *Ibid.*

140 "Myanmar Military Asks Soldiers to Create Fake Profiles and Spread Misinformation on Facebook, Twitter: Report", *IndiaToday*, 3 November 2021.

141 فناوری میانمار فَندییَر [Phandeeyar] یک نهاد شخصِ ثالث است که محتوا را به فیس‌بوک گزارش کرده است، همچنین بنگرید به:

Phandeeyar *et al.*, "Open Letter to Mark Zuckerberg", 5 April 2018; "Update on Myanmar", *Meta*, 15 August 2018; Rafael Frankel, "How Facebook Is Preparing for Myanmar's 2020 Election", *Meta*, 28 August 2018.

همچنین بنگرید به:

Michelle Quinn, "Q&A: Facebook Describes How It Detects 'Inauthentic Behavior'", *VOA News*, 26 October 2018.

142 John Russel, "Facebook Still Isn't Taking Myanmar Seriously", *TechCrunch*, 6 Novemebr 2018.

143 Chris Miles, "About Us", CrowdTangle (available on its web site).

144 Atlantic Council, Digital Forensic Research Lab, "Inauthentic Anti-Rohingya Facebook Assets in Myanmar Removed", *Medium*, 6 May 2020.

گامبیا درخواستی برای کشف اطلاعات در مورد این پیوندها و سوابق حساب‌های نظامی از فیس بوک آغاز نمود.[۱۴۵]

مدارک وشواهد نهادینه شده کمپین می‌تواند برای گسترش بیانات نفرت‌انگیز، مطابق مقررات و قواعد بین‌المللی نه تنها برای دولت بلکه برای افراد نیز مسئولیت قائل شود. کنوانسیون ژنوسید وظیفه‌ای را بر یک طرف متعاهد تحمیل می‌کند تا از طریق اقدامات ارگان‌های خود یا افراد یا گروه‌هایی که اعمال منتسب به آن‌ها است، اقداماتی را که در ماده ۳ ذکر شده است، از جمله تحریک مستقیم و علنی به ارتکاب ژنوسید، انجام ندهد.[۱۴۶] ماده ۲۸ اساسنامه رم مسئولیت فرماندهان و سایر مافوق‌ها را در قبال اعمال مجرمانه نیروهای تحت کنترل و زیردستان خود مقرر می‌کند.[۱۴۷] برای اولین بار، ممکن است از دیوان بین‌المللی دادگستری خواسته شود تا تعیین نماید که آیا سخنرانی برخط، به ویژه ارتباطات رسانه‌های اجتماعی، آستانه ژنوسید را برآورده و میسر می‌کند یا خیر.

۶.۴. بارقه امید؟

پس از کودتا و مقاومت متعاقب آن، به نظر می‌رسد تغییر افکار عمومی به سمت اقلیت‌های قومی و دینی در جریان است. مردم از هر پیشینه وتباری در تظاهرات سراسری علیه کودتا شرکت کردند و برخی از تابلوهایی که توسط معترضان نصب شده بود، همبستگی خود را با روهینگیاها به دلیل رفتار ارتش با آنها اعلام کرد.[۱۴۸] گفتمان‌های برخط آشکارا از مسلمانان در ایالت راخین به عنوان «روهینگیا» یاد می‌کنند.

حکومت وحدت ملی که با نمایندگان منتخب برکنار شده توسط کودتا تشکیل شده است، وعده حقوق اساسی از جمله شهروندی روهینگیاها و پاسخگویی به خشونت انجام شده علیه آنها را داده است.[۱۴۹] حکومت وحدت ملی از اصطلاح «روهینگیا» استفاده می‌کند و نماینده‌ای از قوم روهینگیا را برای این نهاد منصوب کرده است. گفت‌وگوهای برخط میان جمعی و میان ادیان هر ماه برگزار می‌شود.

---

145 US District Court for the State of Columbia, *The Gambia v. Facebook*, Application pursuant to 28 U.S.C. §1782, 8 June 2020, Civil Action No. 20-mc-00036-JEB-ZMF.

همچنین بنگرید به:

Poppy McPherson, "Facebook Shares Data on Myanmar with United Nations Investigators", *Reuters*, 25 August 2020.

۱۴۶ ICJ، پرونده مربوط به اعمال کنوانسیون منع و مجازات جنایت نسل‌کشی (*Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro*), Judgment, 26 February 2007, p. 119 (http://www.legal-tools.org/doc/5fcd00/):

طرف‌های متعاهد بر اساس تعهد مندرج در کنوانسیون موظف‌اند که از ارتکاب نسل‌کشی و سایر اعمال مندرج در ماده III ــ چه از طریق ارگان‌های خود و چه از طریق اشخاص یا گروه‌هایی که رفتارشان به آن‌ها قابل انتساب است ــ خودداری کنند. بنابراین، اگر یکی از ارگان‌های دولت، یا شخص یا گروهی که اعمالشان از نظر حقوقی به دولت قابل انتساب است، هر یک از اعمال ممنوع‌شده در ماده III کنوانسیون را مرتکب شود، مسئولیت بین‌المللی آن دولت محقق خواهد شد.

۱۴۷ اساسنامه رم، بنگرید به پاورقی ۱۸.

148 Tweet from handle @TheRohingyaPost, 28 February 2021 (available on Twitter).

149 NUG, "Policy Position on the Rohingya in Rakhine State", 3 June 2021.

تغییر شدیدتری در شمال ایالت راخین درحال وقوع است. براساس گزارش‌ها از زمان کودتا، ارتش آراکان کنترل اداری بیش از ۶۰ درصد از منطقه‌ای را که در آن خشونت‌های سال ۲۰۱۷ رخ داد، در دست گرفته است. ارتش آراکان درتلاش خود برای به رسمیت شناختن و مشروعیت، اظهاراتی در مورد فراگیری و حقوق برابر برای همه، از جمله روهینگیاها ارائه کرده است، اما تاکنون از استفاده از اصطلاح «روهینگیا» برای شناسایی مسلمانان در منطقه خودداری نموده است.[۱۵۰] ارتش آراکان که اکنون در صفوف آن همان نمایندگان مجلس حضور دارند، درست قبل از خشونت سال ۲۰۱۷ در مجلس اظهارات آتش افروزی مطرح کردند، از پرونده‌های مطرح شده علیه ارتش در دیوان بین‌المللی دادگستری و دیوان کیفری بین‌المللی نیز استقبال کرده است.[۱۵۱]

اینکه آیا اینها نشانه‌های امید جامعه‌ای فراگیرتر و بردبارتر هستند، باید دید. در مقابل، ارتش به گسترش تئوری‌های توطئه درباره مشارکت مسلمانان در مقاومت ضد کودتا ادامه داده و در برخی موارد، اعلامیه‌هایی مبنی برحمایت سازمان همکاری اسلامی از نیروهای ضد نظامی منتشرکرده است. رسانه‌های دولتی همچنان به «بنگالی» و «دروازه غربی» اشاره می‌کنند.[۱۵۲] اما با توجه به افزایش آگاهی، احساسات شدید ضد نظامی درسراسرکشور، حتی مناطق بامرکه توسط«عملیات پاکسازی» نظامی مورد حمله قرار گرفته‌اند، و تغییر چهره سیاسی در ایالت راخین، دشوار است تصور کنیم که گسترش گسترده بیانات نفرت‌انگیز در سال ۲۰۱۷ دوباره اتفاق بیفتد.

۷.۴. نتیجه

دوره ۲۰۲۰–۲۰۱۵ در میانمار احتمالاً به خاطر خشونت علیه روهینگیاها، ناسیونالیسم بودایی، و رابطه شکست خورده بین دولت غیرنظامی و ارتش به یادگار خواهد ماند. همانطورکه در این فصل توضیح داده شد، این عوامل در بیانات نفرت‌انگیز که توسط اعضای بالاترین طبقه جامعه میانمار بیان شد، نقش داشتند: نمایندگان مجلس، فرمانده کل قوا و یک راهب عالی رتبه بودایی. این فصل قانونی بودن این اظهارات را تا حدی که اطلاعات موجود براساس چارچوب برگرفته از کنوانسیون ژنوسید، اساسنامه رم و رویه قضایی دادگاه‌های بین‌المللی مختلف ارائه می‌کند، بررسی کرده است. درحالی که دلایلی برای مسئولیت کیفری اظهارات وجود دارد، تحقیقات دقیق‌تر مطابق نظرکارشناسان زبان شناسی و شهادت شاهدان مورد نیاز است.

با این حال، فرآیندهای قضایی ممکن است به تنهایی ازخشونت یا بیانات مبتنی بر نفرت درآینده جلوگیری نکند. همانطور که نظریه‌پردازان خاطرنشان کردند، اگر ترس‌ها، تعصبات و نارضایتی‌های محلی، به‌ویژه در زمینه روایت‌های تاریخی مورد مناقشه، بررسی‌نشده باقی بماند،

---

150 Bertil Lintner, “Rebel Yell: Arakan Army Leader Speaks to Asia Times”, *Asia Times*, 18 January 2022.

۱۵۱ بنگرید به:

Jacques P. Leider, “The Arakan Army, Rakhine State and the Promise of Arakan’s Independence”, Policy Brief No. 128 (2022), TOAEP, Brussels, 2022 (https://www.toaep.org/pbspdf/128-leider/).

152 “Honour Ethnics in Rakhine State Safeguarding Western Border of the Nation”, *Myanmar Digital News*, 15 December 2021.

میراث زهرآگینی پابرجا خواهد ماند.[۱۵۳] کودتا سبب تغییر برداشت عمومی از اقلیت‌های قومی‌شده است، و در ایالت راخین، ما شاهد گام‌های آزمایشی در جهت به رسمیت شناختن تاریخ‌های مشترک هستیم که مشوق آیندگان است.

[153] Jacques P. Leider, "Territorial Dispossession and Persecution in North Arakan (Rakhine), 1942–43", Policy Brief Series No. 101 (2020), TOAEP, Brussels, 2020 (https://www.toaep.org/pbs-pdf/101-leider/).

همچنین بنگرید به ویر و لاوتیدس، ۲۰۱۸، ص ۲۱۲، همچنین بنگرید به پاورقی ۳۰ (بن‌بست روایت‌های تاریخی را نمی‌توان نادیده گرفت).

۵

سخنان نفرت‌آمیز ادعایی توسط بودایی ها: دیدگاه مسلمان میانماری

او. آی لوین*

۱.۵. مقدمه

این فصل به بررسی منشأ و تکامل بیان نفرت‌زا ادعایی بودایی‌ها علیه مسلمانان میانمار می‌پردازد، با این امید که صادقانه این موضوع را به شیوه‌ای عادلانه و منصفانه منتقل نماید. قرآن کریم در مورد انصاف و عدالت بسیار صریح است:

> ای کسانی که ایمان آورده‌اید، استقامت کنید و واجبات خدا را بجا آورید و به عدالت شهادت دهید. اجازه ندهید که کینه شما نسبت به دیگران شما را به رویگردانی از عدالت برانگیزد. عادل باشید که این شما را به تقوای واقعی نزدیک‌تر می‌کند. از خدا بترسید که خداوند به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.[۱]
>
> ای کسانی که ایمان آورده‌اید، پایدارنده عدالت باشید و در برابر خدا شهادت راست دهید، هرچند به زیان خودتان، والدین یا خویشاوندانتان باشد. فقیر باشند یا غنی، خدا به هر دوی آنها بهتر داناتر است. پس اجازه ندهید هوس‌ها شما را هدایت کنند [از خواسته‌های پست خود پیروی نکنید] که، [مبادا از حق

---

* **الحاج خلیفه او. آی لوین** هماهنگ‌کننده ارشد مرکز اسلامی میانمار؛ رئیس کمیته اجرایی برنامه‌های بورس تحصیلی، سازمان مقابل بانک توسعه اسلامی در میانمار؛ ایشان راهنمای معنوی فرقه صوفیه قادریه عالیه در میانمار؛ و بنیان‌گذار و عضو هسته‌ای ادیان برای صلح، میانمار است. وی پیش‌تر عضو کمیسیون مشورتی ایالت راخین به ریاست آقای کوفی عنان بود. برای تماشای ضبط صوتی-تصویری سخنرانی ایشان در کنفرانس CILRAP در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ در مورد موضوع این فصل، لطفا به https://www.cilrap.org/cilrap-film/220408-aye-lwin مراجعه کنید. همچنین نگاه کنید به U Aye Lwin، «میانمار: ملی‌گرایی بیش از حد بودایی، احساس ضد مسلمان و مسیری به سوی آشتی»، سری مقالات سیاستی شماره ۱۳۷ (۲۰۲۲)، انتشارات دانشگاهی تورکل اویسال، بروکسل، ۲۰۲۲ (https://www.toaep.org/pbs-pdf/137-aye). این فصل توسط دکترمحسن مولایی فرد و مهسا یزدی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

[۱] قرآن کریم، سوره مائده، آیه ۸. مگر در صورت اشاره به منبع دیگر، ترجمه‌های قرآن کریم مورد استفاده در این فصل توسط نویسنده فراهم شده است.

منحرف شوید]. و اگر حق را تحریف کنید یا از آن روی برگردانید، خداوند به همه اعمال شما آگاه است.[۲]

درک این نکته ضروری است که در آموزه‌های اصلی بودا، درست همانند آموزه‌های رهبران روشنگر همه ادیان بزرگ، مطلقا جایی برای نفرت وجود ندارد. بر اساس آیین بودا، در حقیقت(یا در جوهر و ذات این آیین) تنها دو مؤلفه در مجموع تشکیل‌دهنده انسان وجود دارد، یعنی ناما (ذهن) و روپا (جسم فیزیکی). چیزهایی مانند مردان، زنان، افراد، اشخاص، مخلوقات خدایان و موجودات وجود ندارند.[۳] بنابراین، در بودیسم، فی نفسه هیچ تحملی نسبت به تبعیض و نفرت وجود ندارد.

آموزه‌های زیر از بودا از اظهارات فوق حمایت بیشتری فراهم می‌کنند:

خواه افراد کامل(بوداها) در جهان ظاهر شوند، چه افراد کامل در جهان ظاهر نشوند، باز هم یک شرط ثابت،، یک واقعیت تغییرناپذیر و قانون ثابت باقی می‌ماند: اینکه تمامی اشکال ناپایدارند (آنیچا)، که همه اشکال موجب رنجش می‌شوند (دوکا)؛ که همه چیز بدون‌خود هستند (آن-آتا).[۴]

به زبان پالی:

Sabbe sankhaaraa aniccaa, sabbe sankhaaraa dukkhaa, sabbe dhammaa anattaa.

کلمه Sankra (اشکال/اجسام) در اینجا شامل همه چیزهایی است که وضعیتی یا «شکل گرفته» هستند (Sankhata Dhamma)، به معنی همه اجزای فیزیکی و ذهنی ممکن وجود.

در موعظه دیگری، بودا چنین بیانات مشابهی بیان کرد:

یک پدیده جسمانی، یک احساس، یک ادراک، یک شکل ذهنی، یک آگاهی، که دائمی و پایدار، جاودانه و تغییرناپذیر است، چنین چیزی را یک مرد خردمند در این جهان به رسمیت نمی‌شناسد، و من هم می‌گویم که چنین چیزی وجود ندارد.[۵]

نقل قول مرتبط دیگری از سوتا وجود دارد، یکی از «سه سبد» متون مقدس بودایی (تیپیتاکا):

چرخه زندگی و مرگ (سامسارا) آنقدر طولانی است که هیچ موجودی در این کائنات بی‌نهایت وجود ندارد که شما با او ارتباط نداشته نباشید. شما در یک چرخه زندگی یا دیگری در این سی و یک سطح وجودی سامسارا، همسر

---

[۲] قرآن کریم، سوره نساء، آیه ۱۳۵. دستورالعمل‌های مشابهی را می‌توان در آیات دیگر قرآن کریم مانند سوره انعام، آیه ۱۵۲ و سوره نساء، آیه ۱۰۵ یافت.

[۳] آبیدهارما، یکی از سه سبد معنوی بودایی (تیپیتاکا) است.

[۴] آنگوتارا-نیکایا، ۳، ۱۳۴ (اینجا، عدد اول به تقسیم‌بندی اصلی به اجزاء یا نیپاتاها اشاره دارد، و عدد دوم به سوتا اشاره می‌کند).

[۵] سامیوتا-نیکایا، XXII، ۹۴ (اینجا، عدد رومی به تقسیم‌بندی اصلی به گروه‌های خویشاوند، یا سامیوتا اشاره دارد، و عدد دوم به سوتا اشاره می‌کند).

> یا شوهر، برادر یا خواهر، پدر یا مادر، پسر یا دختر یکدیگر هستید [به بیان دیگر، شما همگی جدا اما یک خانواده هستید].[۶]

با این حال، باید در نظر داشت که صرف نظر از میزان خیر موجود در آموزه‌های اصلی ادیان، تفاسیر صحیح و اجرای واقعی این احکام همان چیزی هستند که حقیقتا بیانگر ذهنیت، نگرش و رفتار واقعی پیروان آنها می‌باشند. در واقع، این امر حقیقتی آزموده شده با زمان است که در هر جامعه‌ای «گوسفندان سیاه» وجود دارند که پیرو آموزه‌های واقعی ادیان خود نیستند و حتی برخلاف آموزه‌های والای دین خود عمل می‌کنند. علاوه بر این، سیاستمداران و به ویژه دیکتاتورها اغلب تمایل دارند دین را سیاسی کنند و بی‌پروا آن را برای پیشبرد اهداف خود، که معمولا پنهان هستند، دستکاری کنند. یک ارزیابی عادلانه باید میان پیروان واقعی یک دین و پیروان ظاهری آن به وضوح تمایز قائل شود. هنگامی که در جستجوی حقیقت، بیان نفرت‌زا ادعایی بوداییان در میانمار علیه مسلمانان را تجزیه و تحلیل می‌کنیم، باید نسبت به این تمایز محتاط باشیم.

من این تحلیل را با برجسته کردن سخنان هانا بیچ، روزنامه‌نگار آمریکایی، در داستان روی جلد او با عنوان «چهره وحشت‌آور بودایی» در شماره ژوئیه ۲۰۱۳ مجله تایم آغاز می‌کنم:

> این امر یک اعتقاد مشهور است که بخاطر صلح‌طلبی و بردباری‌اش، معروف است. اما در بسیاری از کشورهای آسیایی با اکثریت بودایی، راهب‌ها عمدتا تعصب و خشونت علیه مسلمانان را تحریک می‌کنند.[۷]

او همچنین تشدید تنش‌های رو به رشد را چنین توصیف نمود:

> خون بودایی‌ها در برمه، که به نام میانمار نیز شناخته می‌شود، در حال جوشیدن است – و خون مسلمانان زیادی در حال ریختن است. طی یک سال گذشته، عوامل بودایی اعضای اقلیت دینی را هدف قرار داده‌اند. مقامات می‌گویند تعداد زیادی از مسلمانان کشته شده‌اند؛ کارکنان حقوق بشر بین‌المللی تعداد آنها را صدها نفر تخمین زده‌اند.[۸]

این مقاله در ادامه اینگونه بیان می‌کند:

> خونریزی‌های فرقه‌ای سپس به مرکز میانمار گسترش یافت، جایی که ویراتو زندگی می‌کند و موعظه‌های خشونت‌آمیز خود را ایراد می‌کند. این راهب رادیکال، مسلمانان را که حداقل ۵٪ از جمعیت تخمینی ۶۰ میلیون نفری میانمار را تشکیل می‌دهند، تهدیدی برای کشور و فرهنگ آن میداند. او چنین می‌گوید «[مسلمانان] به سرعت زیاد تولید مثل می‌کنند و زنان ما را می‌دزدند

---

۶ کانون پالی تراوادا (آناماتاکا تانیوکه دسانا)، ترجمه نویسنده.

۷ هانا بیچ، چهره وحشت‌آور بودایی، مجله تایم، ۱ جولای ۲۰۱۳.

۸ همان.

> و به آنها تجاوز می‌کنند. آنها دوست دارند کشور ما را اشغال کنند، اما من اجازه نخواهم داد. ما باید میانمار را بودایی نگه داریم».[۹]

هانا بیچ، از راهب بودایی رادیکال از ماندالای به عنوان «راهب بودایی که لقب بن لادن برمه را گرفته است»[۱۰] خاطر نشان کرد. او خطبه آشین ویراتو، راهب بودایی برمه‌ای و رهبر جنبش ۹۶۹ در میانمار را «پیامی که با نفرت منفجر می‌شود» توصیف کرد:

> این راهب ۴۶ ساله در حالی که ۹۰ دقیقه صرف توصیف روش‌های متعددی می‌کند که از اقلیت مسلمانان در این سرزمین با اکثریت بودایی متنفر است، با صراحت می‌گوید: «اکنون زمان آرامش نیست. اکنون زمان برخاستن است، زمانی که خونتان بجوش بیاید.»[۱۱]

اسامه بن لادن، بنیان‌گذار سازمان ستیزه‌جو اسلامی القاعده، و ویراتو نمونه‌های کلاسیکی از «گوسفندان سیاه» هستند که همان‌طور که قبلاً گفته شد، متاسفانه در همه جوامع دینی وجود دارند.

۲.۵. شرح مختصری از تاریخ و خاستگاه بودیسم در میانمار

این بخش با مطالعه مختصر تاریخ و خاستگاه بودیسم در میانمار به دنبال درک منشأ و تکامل دین، بیان نفرت‌آمیز و خشونت در بافت میانمار است. اطلاعات مربوط به این تحلیل را می‌توان در دو منبع جستجو کرد: باورهای سنتی مردم بومی و تحقیقات تاریخی.

۱.۲.۵. باورهای سنتی مردم بومی میانمار

باورهای سنتی مردم بومی شامل ترکیبی از افسانه‌ها، اسطوره‌ها، فرهنگ عامیانه، آداب و رسوم و باورهایی در یک فرهنگ است که از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است - اغلب به صورت شفاهی، اما گاهی اوقات به صورت مکتوب. برخی از این افسانه‌ها را می‌توان به صورت کتیبه‌های سنگی داخل بناهای دینی یافت. طبق این داستان‌ها که عمدتاً بر اساس تاریخچه‌های بتکده‌ها استوار است، بودیسم بلافاصله پس از روشنگری بودا به برمه رسیده است. اعتقاد رایج این است که بیش از ۲۵۰۰ سال پیش، دو بازرگان برمه‌ای، بودا را زیر درخت بو یا درخت انجیر بودی (درخت بیداری) واقع در بودا گایا، بیهار، هند ملاقات کردند و موهای مقدس بودا را دریافت کردند. این آثار مقدس در بتکده‌ی شویداگون در یانگون (رانگون) نگهداری می‌شوند.[۱۲] البته اکثر مورخان با این عقیده مخالف هستند، چرا که نژاد بامار در قرن یازدهم میلادی، در زمان

---

[۹] همان.

[۱۰] همان.

[۱۱] همان.

[۱۲] این باور به طور مرسوم به عنوان «تاریخچه بتکده‌ی شویداگون» شناخته می‌شود و مربوط به بتکده شویداگون در یانگون است. مرجعی از همین موضوع را می‌توان در وبسایت سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی (یونسکو) سازمان ملل متحد یافت.

حکمرانی آناوراتا، بنیان‌گذار سلسله پاگان(بت‌پرستان)، پدیدار شد.[۱۳] طبق نوشته خین مائونگ سا، در کتابش با عنوان *پشت نقاب: حقیقت پشت نام روهینگیا*:

> مردم برمه (میانمار) به طور سنتی باور داشتند که فرزندان چهار خدای برتر «براهما» هستند که از خانه «براهماها» به زمین آمده‌اند. دو تن از آن‌ها زن شدند و دو تن دیگر مرد شدند و در حوضه رود ایراوادی ساکن شدند. به دلیل همین باور سنتی، خود را در گفتار عامیانه باما خواندند که تحریف شده براهما است.[۱۴]

او همچنین می‌گوید که:

> مردم برمه، مون، خمر، لائو و تایلند بر این باورند که به جای تبت یا چین از هند آمده‌اند، و از نسل ساکیا ساکیس هستند که حضرت گواتما بودا از آن‌ها برخواسته است. دلیل اصلی این است که همه آن‌ها بودایی‌اند و همه، به ویژه پادشاهان، می‌خواستند ادعا کنند که با حضرت بودا نسبت خویشاوندی دارند. اگر حضرت بودا به جای یک هندی یک فرد چینی می‌بود، باورهای سنتی آن‌ها برعکس می‌شد.[۱۵]

طبق نوشته خین مائونگ سا:

> مردم برمه به طور سنتی باور دارند که پیوها، کامیام‌ها و ساک‌ها اولین گروه‌های قومی تبتی–برمه‌ای بودند که به کشوری که اکنون برمه نام دارد، مهاجرت کردند. مورخان سنتی مانند تاکین کوداو همائینگ، یو فو کیار، دیدوک او با چو و غیره، باور داشتند که پیوها اجداد مردم برمه بودند، کامیام‌ها اجداد آراکانی‌ها (راخائینگ) بودند و چین‌ها فرزندان ساک‌ها (تاک) هستند.[۱۶]

با این حال، به گفته مورخ برمه‌ای دکتر تان تون، دو نفری که اهل برمه بودند و فرض می‌شد که بازرگان هستند، در واقع اهل منطقه اوریسا در هند بودند که او با استناد به مورخان هندی این نظر را تقویت می‌کند.[۱۷] او با تأکید متذکر شده است که بودا هرگز از هند فراتر نرفته است. با این حال، اکثر مردم برمه بدون هیچ بحثی، افسانه‌های مربوط به دیدار بودا از برمه را پذیرفته‌اند.[۱۸]

---

[۱۳] «سخنرانی کلیدی الحاج یو آی لوئین، هماهنگ‌کننده ارشد مرکز اسلامی میانمار»، به‌روزرسانی میانمار ۲۰۱۹، دانشگاه ملی استرالیا، کانبرا، ۱۵ مارس ۲۰۱۹.

[۱۴] خین مائونگ سا، پشت نقاب: حقیقت پشت نام «روهینگیا»، یانگون، ۲۰۱۶، ص ۱۲.

[۱۵] همان.

[۱۶] همان، ص. ۱۳.

[۱۷] تان تون، «تاریخ بودیسم»، پایان‌نامه دکترا، دانشگاه لندن، ۱۹۵۶، ص ۲۰۰، نسخه «بازنگری و گسترش یافته» در کتابنامه خود آثار آشوکا کومار رات را فهرست می‌کند، «بازمانده‌های بودایی در منطقه کاتاک اوریسا»، در مجله انجمن تحقیقات تاریخی آندرا، ۱۹۶۱–۱۹۶۲، جلد ۲۷، ص ۱۵۵.

[۱۸] تان تون، خیت هائونگ میانمار یازاوین، انتشارات اینوا، یانگون، ۱۹۶۴.

۲.۲.۵. تحقیقات تاریخی

منبع دوم، تحقیقات تاریخی علمی است که توسط مورخان شایسته انجام شده است. بر اساس این یافته‌ها، هیچ دینی از میانمار سرچشمه نگرفته است؛ با این حال، تمام ادیان بزرگ جهان در این ملت شکوفا شده‌اند. پس از آنیمیسم (مکتب یا دین بومی جان‌گرایی به تمامی موجودات)، هندوئیسم نخستین دین بزرگی بود که به میانمار رسید. سپس، مهایانا (یکی از شاخه‌های اصلی بودیسم) و برخی فرقه‌های بودیسم تانتریک در این سرزمین ریشه دوانیدند. پس از شنیدن در مورد بودیسم تراوادا، پادشاه آناوراتا از سلسله پاگان (بت‌پرستان)، علیه پادشاه مانوها از پادشاهی مون در تاتون وارد جنگ شد و شهر را به همراه متون مقدس بودایی تراوادا، تیپیتاکا، تصرف کرد.[۱۹]

ظهور بودیسم در میانمار به مبلغانی نسبت داده می‌شود که توسط آسوکا، سومین امپراتور از امپراتوری موریان در هند، در قرن سوم قبل از میلاد فرستاده شده بودند. بر اساس وقایع نگاری سینهالی ماهاوامسا، منشأ بودیسم در میانمار را می‌توان به مأموریت دو راهب، به نام‌های سونا و اوتارا نسبت داد که در قرن سوم قبل از میلاد به سوارنابهومی[۲۰] (پادشاهی مون) آمدند که معمولاً با تاتون در خلیج موتاما یکی دانسته می‌شود. این رویداد توسط برخی از محققان مدرن مورد مناقشه است. با این حال، نمی‌توان انکار کرد که بودیسم در قرن اول میلادی در میانمار شکوفا شده است، همان‌طور که شواهد باستان‌شناسی در بیکتانو، شهری با اهمیت زیاد در دوره پیو (قبل از ظهور نژاد بامار)، در ۱۴۵ کیلومتر جنوب شرقی باگان، نشان می‌دهد.[۲۱] بودیسم همچنین تأثیر محرکی بر تایخیتایا (سری کسترا)، یکی از پایتخت‌های باستانی پیو، نزدیک پیای میوی مدرن، ۲۵۵ کیلومتر جنوب باگان، جایی که تمدن پیشرفته‌ای مانند پیو از قرن پنجم تا نهم میلادی شکوفا شد، داشته است.[۲۲]

تا پایان دوره پیو، آنیمیست‌های اصلی، مهم‌ترین آیین‌های جانگرایی به تمام موجودات (نات‌ها)، تابع بودیسم تراوادا شدند که دین منتخب در میان کشاورزان برنجکار دشت‌ها شده بود. بودیسم تراوادا همچنان تا به امروز دین غالب در برمه باقی مانده است.

باور بر این است که مردمان تبتی–برمه‌زبان پیو در قرن دوم قبل از میلاد از منطقه امروزی یونان وارد دره ایراوادی شده‌اند و در سراسر دره شهرهایی تأسیس کرده‌اند.[۲۳] پیوها قدیمی‌ترین ساکنان برمه‌ای هستند که سوابقی از آنها باقی مانده است. تا قرن چهارم میلادی، بسیاری در دره ایراوادی به بودیسم گرویده بودند. یافته‌های باستان‌شناسی نیز حاکی از حضور گسترده بودیسم

---

۱۹ سخنرانی کلیدی الحاج یوآی لوئین، ۲۰۱۹، یادداشت شماره ۱۳.

۲۰ ماهاوامسا، فصل دوازدهم، ص ۹۴.

۲۱ کیاو میو سات، «دین بودایی در دوره پیو با ارجاع به شواهد باستان‌شناسی»، مرکز تحقیقات آسیا، دانشگاه یانگون، ۲۰۱۵، صفحات ۲ به بعد.

22 Stephen A. Murphy and Win Kyaing, "The Pyu: An Ancient Civilisation of Upper Myanmar", in Stephen A. Murphy *et al.* (eds.), *Cities and Kings: Ancient Treasures from Myanmar*, Asian Civilisations Museum, Singapore, 2016, pp. 22 ff. 23 24.

23 Elizabeth H. Moore, *Early Landscapes of Myanmar*, River Books, Bangkok, p. 236.

تانتریک، بودیسم مهایانه و هندوئیسم در این منطقه است.[۲۴] آوالوکیتشوارا (لاوکاناتا، که در زبان برمه‌ای لاوکا نات خوانده می‌شود)، تارا، مانوسی بودا، وایسراوان و هایاگریوا، همگی ایزدان و خدایان برجسته در بودیسم مهایانه، بخش بسیار مهمی از پیوها (و بعدها پاگان) و نقاشی‌های شمایل‌گرایی بودند. انواع نمادهای برهمن هندو از تثلیث هندو (براهما، ویشنو و شیوا) گرفته تا گارودا و لاکشمی، به ویژه در برمه پایین یافت شده‌اند. مراسمی همچون قربانی کردن دینی گاو و مصرف الکل که از آیین تراوادا نبودند، از ویژگی‌های اصلی زندگی مردم پیو بودند.[۲۵]

شایان ذکر است که در این مقطع، دانشمندانی همچون تان تون وجود دارند که روایت فتح تاتون توسط آناوراتا یا آنیرودا، بنیان‌گذار سلسله پاگان در قرن یازدهم میلادی، به منظور به دست آوردن متون تراوادا (کتب مقدس) را به چالش کشیده‌اند. او در پایان‌نامه خود که در سال ۱۹۵۶ به دانشکده هنر دانشگاه لندن ارائه کرده، نوشته است:

> گفته می‌شود که فتح تاتون در سال ۱۰۵۷ توسط آنیرودا منجر به ورود بودیسم خالص تراوادا به برمه علیا شده است. اما متأسفانه هیچ مدرک شناخته‌شده معاصری در تأیید این واقعه مشهور وجود ندارد. تمام اطلاعاتی که ما در مورد این رویداد داریم از تواریخ مختلف است که برای دوره مورد بررسی چندان قابل اعتماد نیستند. این آن چیزی است که استاد جی.اچ. لوس در این باره گفته است:
>
> این روایت‌ها خودشان یکدیگر را نقض می‌کنند:آنیرودا به دنبال تیپیتاکا گاهی به تاتون و گاهی به پایتخت خمرها آنگکور می‌رود. او گاهی در تاتون و گاهی در آنگکور با امتناع تحقیرآمیزی روبرو می‌شود. [...] قهرمان، صحنه داستان و شخصیت شرور داستان همگی در داستان‌های عامیانه گم شده‌اند و تاریخ در اسطوره ادغام گردیده است.[۲۶]

طبق نظر تان تون:

> احتمال بسیار زیادی وجود دارد که بودیسم حتی پیش از قرن یازدهم نیز در میان مردم اولیه برمه شناخته شده باشد. آنها ممکن است در تمدن و دین خود تحت تأثیر پیوها قرار گرفته باشند، زیرا در اواخر سال‌های ۱۱۱۲–۱۱۱۳ پس از میلاد یک شاهزاده پاگان (بت‌پرست) به نام راجاکومار، پسر محبوب تیلوئین من (۱۰۸۴–۱۱۱۳)، از زبان پیو به عنوان یکی از چهار زبان برای ثبت اهدایی که به نیابت از پدر در حال مرگ خود انجام داده بود، استفاده کرده است. اولین پایتخت آنها، سریکسترا، چهار مایلی شرق پرومه، احتمالاً در سال ۶۳۸ میلادی ساخته شده و به نظر می‌رسد که آنها حدودا در اواسط قرن هشتم

[24] Michael Aung-Thwin, *The Mists of Rāmañña: The Legend that was Lower Burma*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2005, pp. 31–34.

[25] Victor B. Lieberman, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800–1830, volume 1, Integration on the Mainland*, Cambridge University Press, 2003, pp. 116–117.

[26] Than Tun, "History of Buddhism in Burma A.D. 1000-1300", in *Journal of the Burma Research Society*, 1978, vol. 61, nos. 1–2, p. 51.

> میلادی با آمدن کارن‌ها به هالینگیی در نزدیکی شویبو نقل مکان کرده‌اند. پادشاهی پیو در نهایت در سال ۸۳۲ پس از میلاد نابود شد.[۲۷]
>
> مهم است که دریابیم مردم برمه در اوایل سلسله پاگان (بت‌پرستی) که به عنوان دوره مون شناخته می‌شود (۱۰۵۷–۱۱۱۳) چه نوع دینی را اجرا می‌کردند، زیرا بیشتر کتیبه‌های نسبت داده شده به این عصر به زبان مون هستند. در کتیبه بزرگ شوه‌زیگون تیلوئین من (۱۰۸۴–۱۱۱۳) ستایش پادشاهیکه پس از ۱۶۳۰ قبل از میلاد (۱۰۸۶ میلادی) بر پاگان حکمرانی خواهد کرد، آمده است. طبق آن، دین اصلی که در آن زمان اجرا می‌شد بودیسم بوده است. اما به سایر ادیان نیز اشاره شده است. سری تریبهوانادیتیادیتیادهاماراجا (یعنی تیلوئین من) پادشاه بودایی، به عنوان تناسخ ویشنو در نظر گرفته می‌شده است. به وضوح در بودیسمی که آنها اجرا می‌کردند، برهمن‌گرایی زیادی وجود داشته است.[۲۸]

بنابراین، تان تون معتقد است که هیچ شواهد معاصری در تأیید این روایت وجود ندارد و منابع این اطلاعات قابل اعتماد نیستند و روایت‌ها متناقض هستند.

۳.۲.۵. تاریخچه و خاستگاه بودیسم در ذهنیت ملی گرایان افراطی بودایی در میانمار

من به اختصار و با نگاه انتقادی به خاستگاه بودیسم در میانمار پرداختم تا ذهنیت ملی‌گرایان افراطی بودایی را که عمدتاً مسئول سخنان نفرت‌آمیز علیه مسلمانان در میانمار هستند، تجزیه و تحلیل کنم. ملی‌گرایان افراطی بودایی برخلاف تحقیقات تاریخی معتقدند که متعلق به نژاد برتر مرتبط با بودا، معروف به 'تارگی توه' (خویشاوندان خونی بودا) هستند. آنها معتقدند که بودا با پذیرش دو بازرگان بامار به عنوان شاگردان برتر خود، آن‌ها را به عنوان «نژاد برگزیده» مورد لطف قرار داده است. ملی‌گرایان افراطی بودایی همچنین معتقدند که بامارها ظاهراً بر اساس کتاب تاریخی همانان یازاوین (تاریخچه کاخ شیشه‌ای)، نخستین تاریخنامه رسمی سلسله کونبائونگ برمه، به نژاد گوتاما بودا («ساتکیا تارگی») تعلق دارند. آنها همچنین ادعا می‌کنند که بودا در طول عمر خود گهگاه از برمه دیدن کرده است.

با احترام به اکثریت خالص، وارسته و با حسن نیت بودایی‌های برمه‌ای، از نظر تاریخی تأیید شده است که مأموریت‌های انجام شده توسط بودا فراتر از مرزهای هند امروزی نرفته است. دورترین نقطه‌ای که بودا برای گسترش تعالیم خود سفر کرده، در اطراف سواحل رودخانه‌های گنگ و یامونا در هند بوده است.

طبق گفته دونالد یوجین اسمیت:

> آگاهی نسبتا کمی در مورد دین قبل از قرن یازدهم میلادی در برمه وجود دارد. انیمیسم بومی (باور به این امر که تمام اشیاء و موجودات جهان از روح

[27] *Ibid.*, p. 52.

[28] *Ibid.*, p. 54.

> برخوردارند) — پرستش ارواح نات — با ادیان مختلفی با منشأ هندی، از جمله فرقه‌های هندویی متعدد و هم بودیسم تراوادا و ماهایانا، همزیستی و همگرایی داشته است. نفوذ فرهنگی هند، به ویژه در پادشاهی مون در تاهتون، که در ساحل واقع شده بود، قدرت گرفت و احتمالا ارتباط مون با مرکز بزرگ بودایی تراوادا در کنجیوران در جنوب هند بود که منجر به غلبه این اعتقاد در تاتون شد.[۲۹]

صرف‌نظر از خاستگاه بودیسم در میانمار، پس از استعمار برمه توسط بریتانیا و قرار دادن آن تحت سلطه هند به عنوان یک استان، برخی از رهبران ملی‌گرای بامار معتقد بودند که برای آزادسازی و رهایی مردم برمه از یوغ استعمار امپریالیستی، نیاز است که آنچه آنها «ذهنیت بردگی» می‌نامیدند را کنار بگذارند. گروه‌های مقاومتی که بلافاصله پس از الحاق میانمار به دنبال سومین جنگ انگلیس و برمه در سال ۱۸۸۵ پدید آمدند، در نهایت اکثریت بودایی‌ها را با این شعار که نژاد بودا نباید برده بت‌پرستان غیربودایی شود، بسیج کردند. بنابراین، آنها خود را تاخین (اربابان)[۳۰] می‌نامیدند و به بریتانیایی‌ها کالا فیو (هندی سفیدپوست) و به هندی‌ها کالا مائه (هندی سیاهپوست) می‌گفتند. واژه «کالا» در لغت به معنای «بیگانه» است و پیش از این به معنای مثبت به کار می‌رفت؛ اما با تشدید تنش‌های نژادپرستانه و بیگانه هراسی در منطقه، تحریف شد و برای القای معنایی منفی، توهین‌آمیز و تحقیرآمیز به کار رفت، شبیه واژه «زنگی-کاکاسیاه» برای آمریکایی‌های آفریقایی تبار.[۳۱]

متأسفانه به نظر می‌رسید این ذهنیت تعدادی از راهبان و افراد غیرروحانی با ذهنیت سیاسی را در مبارزه برای استقلال در میانمار تحت تأثیر قرار داده بود. با این حال، باید در نظر داشته باشیم که تعدادی از ملی‌گرایان بودایی بسیار مداراجو بودند و به عنوان بوداییان واقعی، از افراد متعلق به سایر پیشینه‌های دینی استقبال و تجلیل می‌کردند، همان‌طور که در این فصل توضیح داده شده است.[۳۲]

واقعیت تلخ این است که همچنان در جامعه کنونی میانمار، ملی‌گرایان افراطی بودایی وجود دارند، همان‌طور که در بخش بعدی این فصل بحث خواهد شد. یک محقق از وزارت امور دینی میانمار به نام او هلا تین هتوت، کتابی با عنوان «بودا تی میانمار لو-میو» («بودا از نژاد میانمار است») نوشته است. بوکالای آشین پاندیتا، یک راهب برجسته بودایی، در سال ۲۰۱۸ کتابی با عنوان «دوئه پایا تی کالا ما هوکه میانمار پیت تی» («ارباب ما هندی نیست بلکه یک برمه‌ای است») منتشر کرد. نوشته‌های مشابهی به رسانه‌های چاپی و اجتماعی میانمار سرازیر شدند. این‌ها نمونه‌های کتب اصلی در تلاش برای تحریف تعالیم بودا هستند و در تناقض با این تعالیم

---

29 Donald Eugene Smith, *Religion and Politics in Burma*, Princeton University Press, 2015, p. 12.

30 Niklas Foxeus, "The Buddha Was a Devoted Nationalist: Buddhist Nationalism, Ressentiment, and Defending Buddhism in Myanmar", in *Religion*, 2019, vol. 49, no. 4, pp. 666–667.

31 Michał Lubina, "Overshadowed by Kala: India-Burma Relations", in *Politeja*, 2016, vol. 1, no. 40, pp. 435–454.

۳۲ بنگرید به مباحث مطرح شده در بخش ۵.۱. فوق.

هستند که هیچ‌گونه تبعیض یا نژادپرستی را برنمی‌تابند. گزارش گروه بحران بین‌المللی با عنوان «بودیسم و قدرت دولت در میانمار» که در سپتامبر ۲۰۱۷ منتشر شد، وضعیت آن زمان را این‌گونه ترسیم کرد:

> یک تصور ناسیونالیستی گسترده‌ای وجود دارد مبنی بر اینکه آن‌ها [اتحادیه ملی برای دموکراسی (NLD)] یک دیدگاه لیبرال که به طور کلی غربی است، دارند که حقوق و تنوع اقلیت‌ها (از جمله تنوع دینی) را بر ایمان بودایی برتری می‌دهد- با وجود این واقعیت که بسیاری از اقلیت‌ها احساس می‌کنند دولت دغدغه‌های آن‌ها را مدنظر قرار نمی‌دهد.[۳۳]

تنش‌ها میان اجتماعات مختلف و شیوع خشونت‌های مرتبط با سخنان نفرت‌آمیز و تحریکات ملی‌گرایان در میانمار، در زمان نگارش این پژوهش موضوعی نگران‌کننده هستند. انجمن حمایت از نژاد و دین (که معمولاً با اختصار «ما با تا» شناخته می‌شود) - یک سازمان ملی‌گرای برجسته متشکل از راهبان، راهبه‌ها و افراد غیرروحانی با هدف ادعایی حفاظت از نژاد (بامار)، دین (بودیسم تراوادا) و زبان (برمه‌ای) - نمونه بارزی از سازمان‌هایی است که دیدگاه‌های ضد اسلامی را ترویج می‌دهند و به نام حفاظت از دین به تحریک و توجیه خشونت می‌پردازند. در بستر روابط تیره و متشنج جمعی، این اقدامات خطر واقعی وجود دارد که این اقدامات به بروز خشونت عمده جمعی کمک کنند. به درستی اشاره شده است که «بزرگترین تهدید شاید خود «ما با تا» نباشد، بلکه توانی است که ایجاد کرده و افرادی که توانمند کرده که ممکن است خارج از کنترل آن باشند».[۳۴]

۳.۵. ملی‌گرایی بودایی در میانمار

۱.۳.۵. ظهور ناسیونالیسم بودایی در میانمار

تجدید فعالیت اخیر ملی‌گرایی بودایی در میانمار، تا حدی توسط جنبش ۹۶۹ که اولین بار در سال ۲۰۱۱ در شهر جنوبی مولامیینگ آشکار شد، پیش‌برده شد. عدد «۹۶۹» نشان‌دهنده خلاصه عددشناسانه از ویژگی‌های خاص خداوند بودا و تعالیم اوست و پاسخی است به عدد «۷۸۶» که نماینده فرهنگ عامیانه اسلامی بسم‌الله[۳۵] است که مسلمانان میانمار و دیگر نقاط برای شناسایی رستوران‌های حلال و مغازه‌های متعلق به مسلمانان از آن استفاده می‌کرده‌اند. به طور گسترده‌ای این اعتقاد وجود داشت که جنبش ۹۶۹ که انجمنی آزاد از راهبان است که نابردباری را تبلیغ می‌کند و خواستار تحریم مشاغل مسلمانان است؛ با موج خشونت علیه اقلیت مسلمان در میانمار در سال‌های ۲۰۱۲ و ۲۰۱۳ مرتبط است. به نظر می‌رسد نارضایتی و خشم فروخورده قابل توجهی که در سال‌های اقتدارگرایی در میانمار ایجاد شده بود، اکنون توسط نیروهای سیاسی پوپولیستی که در پس احترام دینی و اقتدار اخلاقی پنهان شده‌اند، به سمت مسلمانان هدایت می‌شوند.

---

33 International Crisis Group, "Buddhism and State Power in Myanmar", Asia Report No. 290, 5 September 2017, Executive Summary, p. i ('Buddhism and State Power in Myanmar').

34 *Ibid.*, p. ii.

۳۵ عبارت بسم‌الله یک متن اسلامی می‌باشد که به معنی «به نام خدا، مهربان‌ترین، بخشاینده‌ترین».

خشونت ضد هندی و ضدمسلمان امرجدیدی در میانمار نیست. این نوع خشونت ریشه در تاریخ و جمعیت‌شناسی استعماری کشور و ظهور ناسیونالیسم برمه‌ای در آن بستر دارد. در طول دهه‌ها در نقاط مختلف کشور به‌طور منظم خشونت‌های کشنده‌ای رخ داده است. با این حال، افزایش نفوذ و تأثیر طرفداران استبداد و در دسترس‌تر بودن بیشتر ارتباطات مدرن در دوران کنونی به این معناست که خطر خشونت بسیار بیشتر شده است.[۳۶]

هندی‌ها هدف جنبش رو به رشد ملی‌گرایی برمه‌ای قرار گرفته‌اند. اشعار یک ترانه محبوب از دهه ۱۹۳۰ اظهار می‌داشت که هندی‌ها «از منابع اقتصادی ما سوء استفاده می‌کنند و زنان ما را تصاحب می‌کنند، ما در خطر نابودی نژادی هستیم».[۳۷] چنین اتهاماتی به شکل شگفت‌آوری شبیه به اصلاحاتی است که برنامه‌هایملی‌گرایانه امروزی در آن قالب‌بندی شده‌اند.[۳۸] در دوره فوق‌الذکر، جنبش دوئه‌باما آسیایونه (جنبش «ما برمه‌ای‌ها») به عنوان اصلی‌ترین سازمان سیاسی طرفدار استقلال با اصل «برمه برای برمه‌ای‌ها» و شعار «بگذارید هر که خواهان صلح است برای جنگ آماده شود» پدیدار شد.[۳۹]

اگرچه جنبش ۹۶۹ جنبشی جدید است، اما در حال تکرار پیش‌داوری‌ها و تعصبات قدیمی است. یک تحقیق استعمار بریتانیایی درباره شورش‌های ضد هندی در یانگون در سال ۱۹۳۸ خاطرنشان کرد که «یکی از منابع اصلی نگرانی در ذهن تعداد زیادی از مردم برمه مسئله ازدواج زنانشان با بیگانگان به طور کلی و با هندی‌ها به طور خاص بود».[۴۰]

دولت برمه تخمین می‌زند که مسلمانان حدود ۴ درصد از جمعیت این کشور را تشکیل می‌دهند.[۴۱] با این حال، رهبران مسلمان معتقدند که مسلمانان نزدیک به ۱۰ درصد از جمعیت را تشکیل می‌دهند.[۴۲] از زمان استقلال برمه از بریتانیای کبیر در سال ۱۹۴۸، هیچ سرشماری رسمی در برمه انجام نشده است. علاوه بر آراکان (ایالت راخین فعلی) که هم مرز با بنگلادش و محل زندگی مسلمانان روهینگیا است، مسلمانان برمه عمدتاً در مناطق شهری در سراسر کشور زندگی می‌کنند. به گفته یکی از رهبران ارشد مسلمان در رانگون، اکثر مسلمانان از نظر ظاهر و رفتار تمایزی با بوداییان کشور ندارند: آنها یکسان لباس می‌پوشند، لانگی می‌پوشند، به زبان برمه‌ای صحبت می‌کنند و فرهنگ و تاریخ برمه را درک می‌کنند.[۴۳]

در واقع، اسلام بیش از ۱۰۰۰ سال پیش، یعنی در قرن هفتم پس از میلاد، به میانمار رسید. هنگامی که نخستین سلسله برمه، پاگان، در قرن یازدهم پس از میلاد توسط پادشاه آناوراتا تأسیس

36 International Crisis Group, "The Dark Side of Transition: Violence against Muslims in Myanmar", Asia Report No. 251, 1 October 2013, Executive Summary, p. i.

37 Khin Yi, *The Dobama Movement in Burma (1930-1938)*, Cornell University Press, Ithaca, 1988, p. 96.

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

40 Burma Riot Inquiry Committee, *Interim Report*, Govt. Printing and Stationery, Rangoon, 1939.

41 Minority Rights Group International, "World Directory of Minorities and Indigenous Peoples – Myanmar/Burma: Muslims and Rohingya", October 2017.

42 "Crackdown on Burmese Muslims", Human Rights Watch, 18 July 2002, p. 3 (https://www.legal-tools.org/doc/f9n0v8/).

43 *Ibid.*

شد، مسلمانان قویا به عنوان شهروند در جامعه برمه ادغام شده بودند. برخی از مسلمانان به عنوان ا رعایای وفادار و نه به عنوان مزدوران خارجی به پادشاه خدمت می‌کردند. در حالی که پادشاهان میانمار کارشناسان خارجی را برای خدمت در دربار خود را استخدام می‌کردند، مسلمانان وظایف خود را به عنوان بومیان این کشور انجام می‌دادند. این واقعیت تاریخی توسط کتیبه‌های سنگی پاگان مورد حمایت قرار گرفته است.[۴۴]

از زمان سلسله پاگان، شواهدی از دستکاری دین توسط افراد بدنیت به عنوان بخشی از نقشه‌ها و مبارزات قدرت وجود دارد. به عنوان مثال، در زمان حکمرانی پادشاه آناوراتا، بنیان‌گذار سلسله پاگان، دو قهرمان مسلمان به دلیل برنامه‌ریزی غیرقانونی مقامات کشته شدند. این قهرمانان زمانی که از گذاشتن دو آجر در بتکده‌ای که توسط پادشاه ساخته شده بود، به عنوان بخشی از مراسم تشریفاتی سلطنتی، خودداری کردند، به تعصب دینی متهم شدند. گزارش‌های تحریف‌شده از این واقعه توسط مقامات درباری شرور با قصد برانگیختن خشم پادشاه به وی مخابره شد. در نتیجه پادشاه دستور داد مقامات کاخ درس عبرتی به این دو قهرمان مسلمان بدهند، اما مقامات از این فرصت برای کشتن آنها استفاده کردند. افسانه‌ها حاکی از آنند که وقتی پادشاه از سرنوشت این قهرمانان محبوب مطلع شد، مکانی را به آنها اختصاص داد تا به عنوان ارواح زندگی و حکمرانی کنند. این زیارتگاه ارواح در بالای میانمار قرار دارد و به نام تاونگ‌بیون شناخته می‌شود. از قرن یازدهم پس از میلاد، هر سال جشنهای سنتی بزرگی در این زیارتگاه‌ها برگزار می‌شود و ارواح (که در میانمار به نام نات شناخته می‌شوند) را پرستش می‌کنند. این دو نات مسلمان به نام‌های مین گیی و مین گالای شناخته می‌شوند.[۴۵]

یک حادثه دیگر مربوط به چهار عالم قدیس صوفی در دوران سلطنت پادشاه برجسته بودایی او آونگ زای یا (آلائونگ‌فایا)، بنیانگذار شهر سلطنتی شوبو، است. با توجه به اعمال خداپسندانه قدیسان صوفی و تحسین و احترامی که پادشاه نسبت به آنها نشان می‌داد، وزرای ملی‌گرای افراطی بودایی در کاخ، که به تحریک منجمان دربار مانیپوری (شناخته شده به نام پون ناس)، علیه این چهار عارف توطئه کردند. این عارفان به توطئه‌چینی ضدبودایی متهم و مجبور به خوردن گوشت خوک برای اثبات بی‌گناهی خود شدند. وقتی چهار عارف از این کار خودداری

---

44 Keynote Address by Al Haj U Aye Lwin, 2019.

بنگرید به پاورقی ۱۳:

"Sasana yaung war Tun Pyaung Say Poe" (For the Sasana to be Illuminated), Ministry of Defense of Myanmar, Directorate of Resettlement, March 1997; Toe Hla, *Myay paw Myay out kyaut sar mhat tan myar ka pyaw thaw shay haung Myanmar naing nghan daw thamine (The Ancient History of Myanmar Told by Stone Inscriptions, Both Underground and Above)*, U Khin Maung Than Than Sarpe, Yangon, September 2004; Moshe Yegar, *The Muslims of Burma: A Study of a Minority Group*, Harassowitz, Wiesbaden, 1972; Shwe Bo U Ba Oo, *Myanmar Muslim doe ee a htoke pat tii (Biographies of Myanmar Muslims)*, 2nd ed., U Ba Oo, 1992; Lt. Colonel Ba Shin, *Coming of Islam to Burma Down to 1700 A.D.*, Azad Bhavan, New Delhi, 1961; Aung Moe, "Moslems in Burma", *Working People's Daily* (now, The Global New Light of Myanmar), 9 1978 می.

45 Paper presented by Tin Hlaing (Professor, International Buddhist University) at the Inter-Faith Dialogue Conference, Yogyakarta, Indonesia, 6–7 December 2004; Yegar, 1972.

بنگرید به پاورقی ۴۴.

کردند، کشته شدند. پس از کشف این توطئه توسط پادشاه، او این چهار قدیس را طبق آداب اسلامی دفن کرد و آرامگاهی ساخته شد که مقبره این قدیسین در آن قرار دارد. علاوه بر این، پادشاه به افتخار این چهار نفر، برای ساختن چهار مسجد مزین به طلا در اطراف شوبو و مایای کمک مالی کرد.[۴۶]

یک حادثه دیگر خشونت افراطی تحریک شده توسط تعصب دینی در زمان حکمرانی پادشاه بوداوپایا (او واینه) از سلسله کونه‌بائونگ در قرن هفدهم پس از میلاد رخ داد. کارآمدی و وفاداری مسلمانان میانمار در طول تاریخ میانمار توسط پادشاهان بودایی متوالی میانمار و اکثریت مردم تحت حکومت آنها (عمدتاً بوداییان برمه‌ای) به رسمیت شناخته شده است. نقش مسلمانان میانمار در تلاش برای ایجاد دولت در دوران سلسله کونه‌بائونگ استثنایی بود. در این دوره، روشنفکران، مقامات، بازرگانان و شخصیت‌های دینی مسلمان میانماری وجود داشتند که قلب و ذهن پادشاهان برمه‌ای و بوداییان مداراجوی برمه را به دست آورده بودند. چنین روابط دوستانه و هماهنگی در میان افراد مختلف جامعه متکثر میانمار به عنوان سرآغاز افول سلطه بودایی در میانمار توسط برخی ملی‌گرایان افراطی بودایی تلقی شده است. عقاید و طرز فکر آنها بسیار شبیه به باورهای ملی‌گرایان افراطی بودایی امروزی است. در نهایت، این افراط‌گرایان بودایی موفق شدند مقامات با نفوذ دربار را تحت تأثیر قرار دهند و ذهن پادشاه بوداوپایا را با داستان‌های ساختگی مسموم کنند. در نتیجه، پادشاه فرمانی سلطنتی برای محدود کردن فعالیت‌های دینی مسلمانان در میانمار صادر کرد. درهای مساجد در اطراف پایتخت با چوب‌های خاردار بامبو مسدود شدند، زیرا در آن زمان سیم خاردار وجود نداشت. در آن دوره، یکی از قدیسان عالم برمه‌ای به نام اونو (محمد قاسم) که همکلاسی پادشاه بود، التماس‌نامه‌ای نوشت و برای پادشاه ارسال کرد تا تصورات اشتباه در مورد اسلام را توضیح دهد و تصویر واقعی این دین را ترسیم کند. خوشبختانه این التماس‌نامه هنوز به شکل کتاب موجود است. پس از درک تعالیم واقعی اسلام و ملاقات با عبید شاه حسینی، شاهزاده مغول که به درویش سرگردان (عارف صوفی) تبدیل شده بود و از دهلی هند پیاده به پایتخت برمه آوا آمده بود، و همچنین مشاهده شخصیت و حکمت والای او، پادشاه فرمان سلطنتی خود را که علیه رعایای مسلمان برمه‌ای‌اش آزار و تبعیض قائل می‌شد، را لغو کرد.[۴۷]

۲.۳.۵. ظهور و سقوط ماباتا

طی چند دهه گذشته، دین همچنان برای منافع سیاسی مورد دستکاری و بازیچه قرار گرفته است. نظامیان از زمان کودتای ۱۹۶۲ با طرح اسلام به عنوان تهدید اصلی برای بودیسم، احساسات ملی‌گرایانه افراطی را در میان بوداییان برمه‌ای برانگیخته‌اند. پس از کودتای ۱۹۶۲، یک دیکتاتور

---

46 Stone inscription erected in front of the Shwebon Yadana Mingala Palace, Shwebo; Keynote Address by Al Haj U Aye Lwin, 2019.

بنگرید به پاورقی ۱۳.

47 "Tha Daw Oo Tin Hlwa Kyan (Supplication to the King)", 3rd ed., Islamic Council of the Union of Myanmar, July 2012;

همچنین بنگرید به، کتیبه‌های سنگیِ مقابل آرامگاه‌های عبید شاه حسینی و دانشمند و صوفیِ مقدس، یو نو (Muhammad Qasim)

نظامی، به نام نه وین، هم به طور پنهانی و هم آشکارا دین را دستکاری و از آن به عنوان ابزار سیاسی استفاده کرد. از سال ۱۹۸۸ به بعد، مستبدان نظامی با قصد منحرف کردن توجه مردم، احساسات ضدمسلمان و ضد غیربودایی را در میان اکثریت بوداییان برمه‌ای برانگیختند. رویدادهای امروز میانمار بازتابی از میراث نه وین است. اگرچه خود نه وین به شکلی ننگین توسط افرادی که حمایتش می‌کردند، سرنگون شد، اما ذهنیت او کاملا در رهبران حزب کنونی نهادینه شده است. به همین دلیل آنها با بدنامی به «شراب‌های کهنه در بطری‌های نو» مشهورند.[۴۸]

حزب اتحادیه توسعه و همبستگی (USDP) که توسط نظامیان حمایت می‌شد، در انتخابات سال ۲۰۱۰ میانمار که توسط حزب NLD تحریم شده بود، پیروز شد. دلیل تحریم انتخابات، تصویب شتابزده قانون اساسی جمهوری اتحادیه میانمار در سال ۲۰۰۸ و نیز قانون انتخاباتی کمیسیون انتخابات بود که NLD معتقد بود ضمانت‌کننده حقوق بشر و دموکراسی نیست. وقتی سایر عواملی که منجر به پیروزی USDP در انتخابات ۲۰۱۰ شدند (مانند عدم علاقه و مشارکت پایین اکثریت رأی‌دهندگان و نیز عدم حضور رقبای قابل احترام) آشکار شد، USDP دریافت که در واقع از حمایت مردم برخوردار نیست. در نتیجه، USDP استراتژی ایجاد نفرت علیه روهینگیاها در ایالت راخین و سایر مسلمانان غیرروهینگیا در نقاط مختلف کشور را در پیش گرفت.

ملی‌گرایی تازه‌ای حوالی سال ۲۰۱۲ زمانی برانگیخته شد که تجاوز به یک زن جوان بودایی در ایالت راخین منجر به شعله‌ور شدن خشونت همگانی در منطقه شد.[۴۹] از زمان درگیری‌های سال ۲۰۱۲، حدود ۲۰۰ نفر کشته شده‌اند، تعداد بسیار بیشتری مجروح و بیش از ۷۰٬۰۰۰ نفر بی‌خانمان شده‌اند. رشد ملی‌گرایی در میانمار همچنین باعث درگیری‌هایی در ۱۴ شهر مختلف شد. موج خشونت در سال ۲۰۱۳ منجر به کشته شدن ۴۳ نفر، زخمی‌شدن ۸۶ نفر و ویرانی بیش از ۱٬۳۰۰ ساختمان شد.[۵۰]

بعدها حزب USDP (The Union Solidarity and Development Party) رئیس‌جمهور پیشین تین سین، با همکاری دست‌نشاندگانش و سایر ملی‌گرایان افراطی، تلاش‌هایی برای جلوگیری از سقوط نهایی خود انجام شد. به عنوان مثال، سازش‌های خاصی[۵۱] در جریان انتخابات میان‌دوره‌ای سال ۲۰۱۲ صورت گرفت که در نتیجه آن آونگ سان سو چی از حبس خانگی آزاد شد و NLD (National League for Democracy) به رهبری او اجازه یافت در انتخابات شرکت کند. NLD تقریباً تمامی کرسی‌های خالی را به دست آورد و بحران راخین به طور سیستماتیک توسط ملی‌گرایان افراطی ایجاد شد تا به نظر برسد یک درگیری نژادی و دینی خود جوش است. از افراط‌گرایان رادیکال استفاده شد تا مصادره دین برجسته‌تر

---

48 Htet Myet Min Tun, "Beware of False Peace in Myanmar", in *Fulcrum*, 1 June 2022; "Burma's Power Play", *The Irrawaddy*, 1997, vol. 5, no. 7.

۴۹ «چهار نفر در پی شورش مسلمانان روهینگیا در میانمار کشته شدند: دولت» ــ رویترز، ۹ ژوئن ۲۰۱۲.

50 Mon Mon Myat, "Buddhist Morality in Myanmar: Religious Nationalism and Solidarity after the Coup", Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs, 15 March 2021.

51 Tin Maung Maung Tha, "Myanmar's 2012 By-Elections: The Return of NLD", in *Southeast Asian Affairs*, 2013, pp. 204 ff.

شود. مفهوم نیاز به حفاظت از نژاد و دین برای مقابله با جهانی شدن و ایدئولوژی لیبرال آزادی عبادت و چندفرهنگ‌گرایی شکل گرفت.

ماباتا برای انتخابات ۲۰۱۵ با USDP (به رهبری رئیس‌جمهور وقت تین سین) متحد شد و علیه NLD آنگ سان سو چی به مبارزه انتخاباتی پرداخت. شعار انتخاباتی USDP « حفاظت از نژاد (بامار) و دین (بودیسم)» بود. راهبان ملی‌گرای افراطی بودایی که با USDP متحد شده بودند اعلام کردند اگر NLD در انتخابات پیروز شود، میانمار به یک «کشور اسلامی»[۵۲] تبدیل خواهد شد. USDP چهار قانون « حفاظت از نژاد و دین» را در ماه‌های مه و اوت ۲۰۱۵، در آستانه انتخابات نوامبر ۲۰۱۵ به تصویب رساند.[۵۳]

این قوانین که توسط کاردینال چارلز بو[۵۴] به عنوان چهار «قانون سیاه» توصیف شده‌اند، عبارتند از: (۱) قانون کنترل جمعیت (مه ۲۰۱۵)، (۲) قانون ویژه ازدواج زنان بودایی (اوت ۲۰۱۵)، (۳) قانون تغییر دین (اوت ۲۰۱۵)، و (۴) قانون تک‌همسری (اوت ۲۰۱۵). این قوانین توجه بین‌المللی شایانی را به خود جلب کردند زیرا به نظر می‌رسید هدفی تبعیض‌آمیز داشته باشند و مسلمانان را هدف قرار داده باشندو به طور بالقوه نه تنها مقررات قانون اساسی میانمار در مورد آزادی دین و عدم تبعیض، بلکه تعهدات معاهده‌ای آن دولت طبق کنوانسیون‌های حقوق بشر بین‌المللی مختلف را نقض می‌کند.[۵۵]

با این حال، پیروزی اکثریت قاطع NLD در انتخابات ۲۰۱۵ نشان داد که سوء استفاده از دین توسط اکثریت رای‌دهندگان برمه‌ای، که اکثریت بودایی هستند، رد شد. علی‌رغم شکستشان در انتخابات ۲۰۱۵، نظامیان تحت حمایت USDP استراتژی سیاسی کردن دین را ادامه داد. حملات به عبادتگاه‌ها و مدارس دینی مسلمانان و نیز اختلال در مراسم دینی آنها بیش از هر زمان دیگری رخ داد. دولت NLD خود را در موقعیتی سخت یافت: دولت شبه غیرنظامی که کنترل چندانی بر اداره کل و پرسنل امنیتی نداشت، نتوانست به طور مؤثر خشونت‌ها را متوقف کند. دولت NLD همچنین باید مراقب می‌بود که به نظر نرسد جانب جمعیت مسلمان میانمار را گرفته است تا به چنین اتهاماتی که توسط ملی‌گرایان افراطی بودایی در جریان کمپین انتخابات ۲۰۱۵ مطرح شده بودند، اعتبار نبخشد. علاوه بر این، دولت NLD تمام تلاش خود را می‌کرد تا روند آشتی با نظامیان میانمار را که بی‌تردید برای فرایند دموکراسی سازی در آن زمان بسیار حیاتی بود، به مخاطره نیندازد. داو آنگ سان سوچی مجبور شد در انتخاب این مسیر دوستانه فداکاری کند، به این امید که نظامیان هنجارهای فرهنگ متمدن صلح را درک کنند. اما در حال حاضر او قربانی انتخاب خود شده است. سیاست دیپلماتیک و زیرکانه او در مقابله با دیکتاتوری

---

52 Anealla Safdar and Phil Rees, "Myanmar's 'Muslim-free' Election", *Al Jazeera*, 29 October 2015.

۵۳ بودیسم و قدرت حکومتی در میانمار، ۲۰۱۷، صص ۱۲-۱۱، بنگرید به پاورقی ۳۳.

۵۴ همچنین بنگرید به:

H.E. Cardinal Charles M. Bo's statement on the occasion of the Florence conference on 'Religion, Hateful Expression and Violence': "Some Thoughts on Hate Speech in Myanmar", Centre for International Law Research and Policy (CILRAP) Film, 8 April 2022, Yangon (https://www.cilrap.org/cilrap-film/220408-cardinal-bo/).

55 *Ibid.*

نظامی، خشم بسیاری از مسلمانان میانمار از جمله در میان روهینگیاها را برانگیخته است، به دلیل اینکه علناً جنایات نظامیان را محکوم نکرده است.

هرچه که باشد، این وزیر امور دینی NLD، ژنرال سابق و نماینده پارلمان USDP در زمان ریاست جمهوری تین سین (که پس از کودتای ۲۰۲۱ توسط جنتا زندانی شد) بود که در سال‌های ۲۰۱۸–۲۰۱۹ ضربه سنگینی به ما با تا وارد کرد. تناقض‌آمیز است که وزیر ارشد سابق منطقه یانگون، او پیو مین تین، اکنون در جریان دادستانی علیه آنگ سان سو چی در پرونده رشوه که توسط این حکومت نظامی علیه او مطرح شده است، شهادت می‌دهد، در حالی که او نخستین کسی بود که ممنوعیت ما با تا را شروع کرد.[۵۶] به دلیل این حمله، ملی‌گرایان افراطی تحت حمایت نظامیان، سازمان ملی‌گرای بودایی پس از استقلال به نام انجمن جوانان بودایی میانمار (Young Myanmar Buddhist Association) را احیا کردند. پس از کودتای ۲۰۲۱، YMBA بالاترین عنوان دینی را به ژنرال ارشد مین آونگ هلاینگ، فرمانده کل تاتماداو و رئیس شورای اداره دولت (که در زمان نگارش این متن بر میانمار حکومت می‌کند) اعطا کرد و او را به عنوان مقام افتخاری عالی‌رتبه خود منصوب نمود.

فرض می‌شود اکثر رهبران جنتا در جنگ روانی آموزش دیده‌اند زیرا از طرح‌های متعددی برای دستکاری دین استفاده می‌کنند. اخیراً، تاکتیک آنها مانور بر مفهوم همزیستی میان ادیان بوده است. به عنوان مثال، در جریان مبارزات انتخاباتی ۲۰۲۰، ژنرال ارشد مین آونگ هلاینگ به مکان‌های مختلف دینی غیربودایی، از جمله مسلمانان، رفت و به بهانه کمک‌های کووید–۱۹ کمک‌های نقدی و غیرنقدی اهدا کرد. بلافاصله پس از کودتا، او سازمان دولتی دوستی میان ادیان را که در ابتدا توسط رئیس جمهور سابق تین سین در سال ۲۰۱۱ تشکیل شده بود و شامل حامیان USDP از سازمان‌های بودایی، مسیحی، هندو و مسلمان بود، اصلاح کرد و کل تشکیلات آن را با موافقان خود جایگزین نمود. اخیراً، در جریان محاکمه مربوط به ژنوسید ادعایی علیه روهینگیا در دیوان بین‌المللی دادگستری، ژنرال ارشد هلاینگ از دست‌نشانده‌های خود درسازمان دوستی میان ادیان خواست تا گامبیا را به دلیل طرح شکایت علیه میانمار محکوم کنند و روهینگیا را «تروریست‌های دینی افراطی» بنامند.[۵۷]

در عین حال، جنتا ماباتا را احیا کرده و از آنها در نبرد خود علیه نیروهای دموکراتیک استفاده می‌کند. به نظر می‌رسد آنها با کمک پیو ساو هتی (گروه‌های شبه نظامی طرفدار جنتا) کارزار «زمین سوخته» را در منطقه آغاز کرده‌اند، اما ساکنان همچنین می‌گویند که راهبان تندرو ماباتا نیز به انبار ذخیره سلاح نظامی جنتا افزوده‌اند. در ۱۵ مارس ۲۰۲۲، رادیو آزاد آسیا نیز از ارتباط میان راهبان تندرو و گروه‌های شبه نظامی طرفدار جنتا در منطقه ساگاینگ میانمار خبر داد که به شکل‌گیری این گروه‌ها کمک کرده است و حتی آموزش‌های تسلیحاتی دریافت می‌کنند. اخبار تلویزیونی تصاویر ویدئویی از راهبان را نشان می‌دهند که اسلحه به دست می‌گیرند، در کنار گروه‌های شبه نظامی طرفدار جنتا راهپیمایی می‌کنند و بعداً با سلاح‌های خودکار روی

56 "NLD's Ex-Yangon Chief Let Off With Fine After Testifying Against Daw Aung San Suu Kyi", *The Irrawaddy*, 22 February 2023.

57 Republic of the Union of Myanmar, "Statement of Interfaith Friendship Organization (Central)", *The Global New Light of Myanmar*, 27 February 2022, p. 2.

شانه‌شان درون صومعه به موعظه برای روستاییان می‌پردازند. این فیلم‌ها همچنین راهبان را در حال آموزش تیراندازی به هدف نشان می‌دهند.[۵۸]

۴.۵. جمعیت مسلمانان میانمار

۱.۴.۵. شواهد حضور تاریخی مسلمانان در میانمار

پادشاهی کهن آراکان از شمال به هند، از جنوب و غرب به خلیج بنگال و از شرق به کوه‌های بلند و غیر قابل دسترس یوما محدود می‌شد. در شمال و غرب، آراکان مرز مشترکی با بنگال در رود ناف داشت که هنوز هم مرز بین بنگلادش و میانمار است.[۵۹]

علوم جغرافیای سیاسی نشان می‌دهد که مرزها متخلخل و کشسان هستند و بسته به اینکه کدام طرف در یک زمان تاریخی معین قدرتمندتر است، در حال نوسان و تغییر هستند. این بدان معناست که خطوط تقسیم‌بندی یا مرزها در واقع ساخته دست بشر هستند. گهگاه این مرزهای ساخته دست بشر، گروه‌های نژادی یکسان را به دو بخش مجزا از دو ملت مستقل متفاوت تقسیم می‌کنند. به عنوان مثال، خانه رئیس روستای لانگوا، مون، ناگالند، که در مرز هند و میانمار قرار دارد، در قلمرو هر دو کشور واقع شده است. اتاق غذاخوری در سمت برمه و اتاق خواب در سمت هند است. صاحبخانه به شوخی گفته است: «من در هند می‌خوابم و در میانمار غذا می‌خورم».[۶۰] بنابراین، نژادهای قومی میانمار را می‌توان در کشورهای همسایه نیز به عنوان بومیان یافت.

خین مائونگ ساو، در کتاب «پشت نقاب: حقیقت پشت نام روهینگیا» نوشته است:

> همان‌طور که در فصل قبلی ذکر شد، در سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۹۱، دولت برمه بدون در نظر گرفتن تغییرات ژئوپلیتیک قدرت‌ها، آن دسته از مهاجران بنگلادشی که خود را «روهینگیا» نامیده بودند، بیرون راند و به دلیل فشار قدرت‌ها، این به اصطلاح روهینگیاها پس از توافق دوجانبه بین دولت‌های برمه و بنگلادش اجازه بازگشت یافتند. این طبیعت مردمی است که در مرزها زندگی می‌کنند. به عنوان مثال:
>
> (۱) کارن‌ها و شان‌ها در برمه وجود دارند. این مردمان همچنین در تایلند نیز یافت می‌شوند.

---

58 Radio Free Asia, "Nationalist monks participate in closing ceremonies for military training in Myanmar's Sagaing", 15 March 2022 (available on YouTube).

59 Abdul Karim, *The Rohingyas: A Short Account of Their History and Culture*, Arakan Historical Society, Bangladesh, 2000, p. 1.

60 Al-Haj Khalifah U Aye Lwin, "Caring for Our Common Future by Preventing and Transforming Conflicts", presented at Religions for Peace, 10th World Assembly, Asia Regional Consultation, 4–7 March 2019. On the story about Longwa village.

بنگرید به:

"'Sleeping in India and Eating in Myanmar': Nagaland Minister Shares Video of Unique Village", *APB News*, 12 January 2023.

(۲) کاچین‌ها و شان‌ها در برمه وجود دارند. این مردم را می‌توان در چین نیز یافت.
(۳) ناگاها و چین‌ها را می‌توان در برمه یافت. ناگاها و چین‌ها همچنین در هند وجود دارند.
(۴) راخائینگ‌ها و ساک‌ها در برمه سکونت دارند. این مردم همچنین در بنگلادش و هند زندگی می‌کنند.
با این حال، آیا عجیب یا مضحک نیست که اصطلاح «روهینگیا» فقط در برمه وجود دارد اما نه در بنگلادش و نه در هند؟[۶۱]

بعید به نظر می‌رسد خین مائونگ ساو، استاد سابق مطالعات برمه در دانشگاه هومبولت برلین و « محقق مقیم» سابق در دانشگاه اوهایو در آتن، هرگز با شواهد تاریخی زیر برخورد نکرده باشد:

در امتداد مرزهای میانمار که موانع کوهستانی از جابجایی جمعیت جلوگیری نمی‌کنند، گروه‌های اقلیت را می‌توان در دو طرف مرز یافت. گروه قومی کوچکی به نام یانگ که در شمال تایلند، لائوس و شمال ویتنام زندگی می‌کنند، در کیائینتون در ایالت شان جنوبی یافت می‌شوند. گروه کوکانت چینی در شرق رودخانه تانلوین در شهرستان کوکانت یافت می‌شود. در ایالت راخین شمالی، نزدیک به مرز بنگلادش در شهرستان‌های بوتی‌دائونگ و مائونگ‌داو جایی است که روهینگیاها و چیتاگانی‌ها [بنگالی‌ها] زندگی می‌کنند. این گروه‌های اقلیت قومی از روزگاران گذشته در مناطق مرزی ساکن شده‌اند.[۶۲]

دانشنامه میانمار، منتشرشده توسط انجمن ترجمه میانمار، در مورد منطقه مرزی مایو در ایالت راخین چنین می‌گوید:

تقریباً چهارصد تا پانصد هزار نفر جمعیت در منطقه مرزی مایو وجود دارد. اکثر ساکنان به حرفه‌های کشاورزی و ماهی‌گیری مشغول هستند. اکثریت هفتاد و پنج درصد جمعیت را نژاد روهینگیا تشکیل می‌دهند. نژادهای قومی مانند راخین، دای نت، میو و خمی نیز در آن منطقه ساکن هستند. روهینگیاها پیرو آیین اسلام هستند.[۶۳]

---

61 Khing Maung Saw, “Email to the British Prime Minister”, 30 January 2018 (available on Network Myanmar’s web site);

همچنین بنگرید به ساو، ۲۰۱۶، صص ۹۷–۹۸، بنگرید به پاورقی ۱۴.

۶۲ متن مذکور از کتاب درسی سال اول دانشجویان تاریخ می‌باشد،

“Geography of Myanmar”, No. Geog-1004, Department of Higher Education, Ministry of Education, Yangon University of Distance Education, Yangon, 2012.

63 *Myanmar Encyclopedia*, Burma Translation Society, Printing and Publishing Department Ministry of Information, 2015, p. 90.

طبق گفته چارلز پاتون، کمیسر ثانویه آراکان، ارقام جمعیت در آراکان (۱۸۲۶) به شرح زیر بود: ۶۰٬۰۰۰ نفر «مغ» (بوداییان راخین)، ۳۰٬۰۰۰ نفر مسلمان و ۱۰٬۰۰۰ نفر برمه‌ای.[۶۴]

> پس در تاریخ فتح آراکان توسط انگلیسی‌ها، ۳۰ هزار نفر مسلمان در آنجا زندگی می‌کردند و این ۳۰ هزار نفر مسلمان از قبل آنجا زندگی می‌کردند، و اکنون فرزندان و جانشینان آنها به شکل چشمگیری افزایش یافته‌اند.[۶۵]

در زمان حکمرانی پادشاه مین ساو مون، در آغاز سلطنت سلسله مراکو–او بر آراکان، سفرای کشورهای اسلامی مستقر در پایتخت تعدادی مسجد ساختند و از علمای دینی اسلامی از ایران (سرزمین پارس)، عربستان و هند دعوت کردند تا اسلام را تبلیغ کرده و گسترش دهند.[۶۶] در نتیجه، تعداد قابل توجهی از بومیان به اسلام گرویدند. این پدیده مورد توجه یک راهب جوان به نام سایا میا وارقرار گرفت. این راهب جوان درباره فعالیت‌های مبلغ اسلام که منجر به گرویدن این افراد به اسلام می‌شد، به پادشاه و وزیر دربار گزارش داد. به درخواست پادشاه، سایا میا وار با کمک استادش شین مونی، کتابی به نام «شوه باینه داما تت کیان» نوشت تا در برابر اسلامی‌سازی مقابله کند.[۶۷]

حضور مسلمانان در آراکان باستان به وضوح در تاریخنامه مشهور «دانیا وادی سیت کیائونگ (کمپین دانیا وادی)» که توسط راهب بسیار مورد احترام راخین، کاوی تا را به ته ره وایا، که عنوان «استاد پادشاه» را داشت، نوشته شده، توصیف گردیده است.[۶۸] مورخ دیگر راهب دیانیا وادی سایاداو او نیانا، در کتاب تاریخ راخین یار زا وین خود، درباره گرویدن ملی‌گرایان راخین به اسلام نوشته است.[۶۹] روایات مشابهی از پذیرش اسلام توسط بوداییان راخین در روزگاران گذشته توسط محققان راخینی مانند او هلا هتون فیو نیز ارائه شده است.[۷۰] موریس کولیس از مورخ راخینی سان شوه بو نقل قول کرده است که درباره مسلمانان راخین پیش از ظهور مسلمانان کامان که به عنوان نژادی فرعی از راخین پذیرفته شده‌اند، نوشته است.[۷۱]

---

64 Charles Paton, "A Short Report on Arakan", 26 April 1826; A.C. Banerjee, *The Eastern Frontier of British India: 1784–1826*, p. 2.

65 کریم، ۲۰۰۰، ص ۱۰۸، بنگرید به پاورقی ۵۹.

66 Sayar Gyi U Tha Thun Aung, *Rakhine Yar Za Win Daw Gyi (Royal History of Rakhine)*, Sittwe, 1927. The Mrauk-U dynasty, established by Min Saw Mon, begun its reign over Arakan in 1430 AD.

67 *Ibid.*

68 Dhanya Waddy Sit Kyaung (Dhanya Waddy Campaign), Parabaik MS, no. 732, National Library, Yango.

69 Dyanya Waddy Sayadaw U Nyana, *Rakhine Yar Za Win (Rakhine History)*, vol. 2, pp. 161–162.

70 Kyi Ngwe Sakar Ye Lu Pyaw, *Kyi Ngwe Debate*, U Hla Htun Phyu Pyinnya Beikman Press, Yangon, 1981, pp. 47–48.

71 Maurice S. Collis and San Shwe Bu, "Arakan's Place in the Civilization of the Bay: A Study of Coinage and Foreign Relations", in *Journal of the Burma Research Society*, 1925, vol. 15, pp. 41–42.

تعداد دقیق اسرای جنگی مسلمان در مراک-یو-او که بالغ بر ۴۷٬۵۰۰ نفر است، در کتابی در سال ۲۰۰۸ ذکر شده است که برنده جایزه ادبی سارپه بیکمن شد.[۷۲] همین واقعیت تاریخی توسط یان بیار تائونگ کائونگ سایارداو، راهبی در کتاب تاریخ راخین یار زا وین تیت (تاریخ جدید راخین) ذکر شده است.[۷۳]

این واقعیات همچنین توسط ثبت فرانسوا برنیه و دانشنامه کاتولیک پدر دلائونوئیت تأیید شده‌اند.[۷۴] نکته قابل توجه این است که این اسرای جنگی مسلمان که بعدها ساکنان مراک-یو- شدند و از آنها به عنوان اجداد روهینگیا یاد می‌شود، از ۱۶۲۱ تا ۱۶۲۴، بیش از ۳۰ سال پیش از پناهندگی میرزا شاه شجاع، پسر دوم امپراتور مغول میرزا شاهاب‌الدین بایگ محمدخان خرم (یا شاه جهان) در سال ۱۶۶۰ همراه با تیراندازانش، که بعدها به عنوان نژاد قومی کامان راخین شناخته شدند، در آن منطقه حضور داشتند.

مورخ راخینی سارا نگا مه در سال ۱۸۲۶ تاریخنامه‌ای از آراکان نوشت که تا حدودی گزارش‌های مورخان ملی‌گرای راخینی دیگر را تأیید می‌کرد مبنی بر اینکه مسلمانان از روزگاران گذشته در راخین ساکن بوده‌اند.[۷۵] به عنوان مثال، آر.بی. اسمارت، کمیسر معاون منطقه آکیاب، نوشت که در قرن نهم میلادی چندین کشتی در جزیره رامری دچار حادثه شدند و خدمه مسلمان آنها به روستاهای آراکان نقل مکان کردند.[۷۶] مورخ ملی‌گرای راخینی دکتر آیه چان که اتفاقاً مخالف سرسخت علت روهینگیا بود، اظهار داشت:

> با این حال، منظورم این نیست که هیچ جامعه مسلمانی در آراکان پیش از جذب آن به هند بریتانیا وجود نداشته است. برخی از پیروان بنگالی پادشاه ساو مان (حک ۱۴۳۳–۱۴۳۰) که با کمک نظامی سلطنت بنگال تاج و تخت را باز پس گرفت، اجازه یافتند در مناطق حومه‌ای پایتخت جدید مراک-یو- ساکن شوند. آنها قدیمی‌ترین مهاجران مسلمان بودند که به نظر نمی‌رسد تعداد زیادی باشند. حضور اندک مسلمانان عمدتاً متشکل از مزدوران مسلمان، بازرگانان دوره‌گرد از ایران و گلکنده و برخی از اسیران بنگالی دزدان دریایی آراکان و پرتغالی بود که به بردگی فروخته شده بودند. نوادگان آن مردم را می‌توان در نزدیکی پایتخت سلطنتی مراکو-او و شهرستان کیائوکتاو یافت.[۷۷]

72 Maung Moe Yan (Major Myo Thant), *Kissa Pa Na Dee Mha Dyanya Waddy Thoe (From the Kissa Pa Na Dee to the Dyanya Waddy Dynasty)*, Sarpay Beikmam Press, Yangon, 2010.

73 Yan Byar Taung Kaung Sayardaw, *Rakhine Yar Za Win Thit (New Rakhine History)*, vol. 4, Hantha waddy Press, Mandalay, 1931, pp. 350, 352, 353.

74 Godfrey Eric Harvey, *Outline of Burmese History*, Orient Longman, Bombay, 1947, p. 94.

75 Sara Nga Mei, *Rakhine Razawin (Rakhine History)*, 1826, s. 1–5 (preserved in palm leaf in the Oriental and India Office Collection, British Library, Acc-3465(a)).

76 R.B. Smart, "Akyab District: Volume A", *Burma Gazetteer*, Government Printing and Stationery, Rangoon, 1957, p. 87.

77 Aye Chan, "Who Are the Rohingya", Kanda University of International Studies, Ciba City, Japan.

وقتی آیه چان نوشت «آنها قدیمی‌ترین مهاجران مسلمان بودند که به نظر نمی‌رسد تعداد زیادی باشند»، اشاره‌ای به وجود ۳۰٬۰۰۰ مسلمان نکرد که معادل نیمی از جمعیت مغ‌ها (بوداییان آراکان/راخین) در آراکان زمان اشغال برمه پایین توسط انگلیس در ۱۸۲۴ بودند.[۷۸] تعداد فوق‌الذکر شامل پناهندگان مسلمانی که همراه با بوداییان آراکان پس از حمله نیروهای برمه‌ای در سال ۱۷۸۴ به بنگال عبور کرده بودند، نمی‌شد. پس از فتح آراکان، نیروهای برمه‌ای تعداد زیادی از اسرای جنگی از جمله مسلمانان را همراه با مجسمه بودای مهامونی به ماندالای بردند.[۷۹] مسلمانان آراکان که به عنوان اسیر جنگی برده شده بودند، مسجدی به نام «شوه فونه شینه» ساختند که امروز هنوز در نزدیکی پاگودای مهامونی در ماندالای وجود دارد و توسط فرزندان مسلمانان آراکان نگهداری می‌شود. این ارقام در گزارش پاتون ذکر نشده بودند. در غیر این صورت، تعداد مسلمانان از ۳۰٬۰۰۰ تجاوز می‌کرد.

در یکی از مقالات پژوهشی خود، آیه چان نوشته است:

> مسلمانان در ایالت آراکان را می‌توان به چهار گروه مختلف تقسیم کرد: بنگالی‌های چیتاگونگ در منطقه مرزی مایو؛ فرزندان جامعه مسلمانان آراکان در دوره مراکو–او (۱۴۳۰–۱۷۸۴) که در حال حاضر در شهرستان‌های مراکو–او و کیائوکتاو زندگی می‌کنند؛ فرزندان مزدوران مسلمان در جزیره رامری که توسط مردم آراکان به نام کامان شناخته می‌شوند؛ و مسلمانان منطقه میه‌دوی برمه مرکزی که پس از فتح آراکان در سال ۱۷۸۴ توسط مهاجمان برمه‌ای در منطقه ساندووای رها شده‌اند.[۸۰]

قانون شهروندی برمه ۱۹۸۲ شهروندی را به همه افرادی اعطا کرد که بتوانند سکونت خانوادگی خود را در برمه پیش از ۱۸۲۳ اثبات کنند. طبق این قانون، سه دسته‌بندی از شهروندی ایجاد شد و طبق دسته اول، چندین جامعه قومی برمه‌ای و غیربرمه‌ای حاضر در میانمار پیش از ۱۸۲۳ واجد شرایط شهروندی کامل اعلام شدند. با این حال، چند جامعه مسلمان از جمله روهینگیا که در دوره پس از استقلال وضعیت شهروندی دریافت کرده بودند، مستثنی شدند و بدون تابعیت ماندند.[۸۱]

همچنین بنگرید به مقاله‌ای در پیوست کتاب « Khine Mya War's»، نوشته شده در The Union of Burma and Ethnic Rohingyas»، که با عنوان Critique on the Fake History of So-Called Rohingyas Under the Guise of Human Rights» و با هدف گسترش‌طلبی بنگالی آمده است.

With Intention of Bengali Expansionism, p. 269.

۷۸ پاتن، ۱۸۲۶، بنگرید به پاورقی ۶۴.

79 Xu Khin Maung Saw, "The Maha Muni Image and Its Rough Path", in Original Buddhas ('The Maha Muni Image and Its Rough Path') (available on its web site).

80 Aye Chan, "The Development of a Muslim Enclave in Arakan (Rakhine) State of Burma (Myanmar)", in *SOAS Bulletin of Burma Research*, 2005, vol. 3, no. 2, p. 397.

81 Moshe Yegar, *Between Integration and Secession: The Muslim Communities of the Southern Philippines, Southern Thailand, and Western Burma/Myanmar*, Lexington Books, Lanham, Maryland, 2002.

جالب است که در ارجاع به سرشماری ۱۹۳۱ برمه انجام شده توسط اداره بریتانیا در هند، درک تونکین، سفیر سابق بریتانیا در تایلند، ویتنام و لائوس، اظهار داشته است:

> یک گروه که به ویژه در سوابق بریتانیایی توجه مرا را جلب کرد، گروهی بود که سرشماری ۱۹۰۱ آن را «مسلمانان آراکان» توصیف کرده بود. تا سرشماری ۱۹۳۱، که اکنون با عنوان «محمدیان آراکان» توصیف می‌شدند، تعداد آنها به ۵۱٬۶۱۵ نفر رسیده بود در مقایسه با ۲۵۲٬۱۵۲ نفر «چیتاگونیان» و ۶۵٬۲۱۱ نفر «بنگالی»، به علاوه «کامان‌های آراکان» و «میه‌دوها [مسلمانان]» که نیز در آراکان ساکن بودند.
>
> «محمدیان آراکان» شامل ۲۶٬۱۵۳ مرد و ۲۵٬۴۶۲ زن بودند، تعادلی میان دو جنس همان‌طور که در یک جامعه بومی پایدار دیرینه انتظار می‌رود [...].[۸۲]

«گزارش مهاجرت هندی» جیمز باکستر، دبیر امور مالی، که در سال ۱۹۴۰ منتشر شد، به وضوح ذکر کرده است:

> ایراد چندانی به فرض اینکه همه هندوها هندی بودند وارد نیست اما درست نیست که فرض کنیم همه محمدیان هندی بودند. جامعه مسلمانان آراکانی در منطقه آکیاب به قدری استقرار یافته بود که از هر جهت باید آن را به عنوان یک نژاد بومی در نظر گرفت.[۸۳]
>
> سرشماری ۱۹۰۱ بریتانیا برخی از مسلمانان در منطقه آراکان/راخین را «مسلمانان آراکان» توصیف کرده بود که هنگامی که پادشاهی آراکان در سال ۱۷۸۵ به دست نیروهای برمه‌ای سقوط کرده بود، از آراکان «برده شده بودند».[۸۴]

خین مائونگ ساو نوشته است:

> مسلمانان مانند میه‌دو، کامان و فرزندان بردگان بنگالی در طول دوره مراکو- او در آراکان زندگی می‌کرده‌اند، بنابراین می‌توان آنها را «مسلمانان در آراکان» نامید. قرن‌ها تاکنون، این «مسلمانان در آراکان» به طور مسالمت‌آمیز با مردم برمه‌ای و آراکان که بودایی هستند زندگی کرده و می‌کنند.[۸۵]

گازتیر برمه بریتانیا که در سال ۱۸۷۹ منتشر شده، همچنین اظهار داشته است:

---

82 Derek Tonkin, "The 'Rohingya' Identity – British Experience in Arakan 1826–1948", 9 April 2014 (available on Network Myanmar's web site).

83 James Baxter (Commissioner of Inquiry, Government of Burma), "Report on Indian Immigration", 12 October 1940, p. 4.

84 C.C. Lowis (Census Superintendent) (ed.), Census of India, 1901: Burma, vol. 12, The Superintendent of Government Printing, Burma, 1901, para. 157, cited in Tonkin, 2014.

بنگرید به پاورقی ۸۲.

85 Saw, 2016, p. 39.

بنگرید به پاورقی ۱۴.

> حدود ۷۸۸ میلادی، ماها-تاینگ تساندایا به تخت نشست، شهر جدیدی را بر محل راما-وادی قدیم بنا نهاد و پس از ۲۲ سال حکمرانی درگذشت. در دوران او چندین کشتی در جزیره رامری دچار سانحه شدند و گفته شده است که خدمه آنها که محمدی بودند، به آراکان اصلی فرستاده شدند و در روستاها ساکن شدند.[۸۶]

پس از آنکه برمه در سال ۱۷۸۵ بر آراکان چیره شد، پادشاه بودپیار (یو واین)، یو نو (محمد قاسم) را به عنوان فرماندار راماوادی، که در آن زمان کل منطقه آراکان/راخین را پوشش می‌داد، منصوب کرد. یکی دیگر از قدیسان صوفی که برادرزاده امپراتور مغول، محی‌الدین محمد یا اورنگ زیب، بود نیز به عنوان قاضی (یعنی رئیس دادگستری‌های اسلامی) پادشاهی بوداپیار، که شامل منطقه فتح‌شده آراکان/راخین بود، منصوب شد. حکایات مربوط به این دو قدیس صوفی از منظر تاریخی پیشتر در این فصل ذکر شده‌اند.[۸۷]

خین مائونگ ساو، در کتاب خویش، «پشت نقاب»، نیز چنین آورده است:

> روایتی وجود دارد که پادشاه آراکانی، مین ساو مون به دلیل تهاجم برمه‌ای‌ها مجبور شد به بنگال پناهنده شود و با کمک سلطان گائور تاج و تخت آراکان را پس گرفت. آنجا تعدادی سرباز مسلمان برای محافظت از مین ساو مون حضور داشتند و اسکان مسلمانان در آراکان آغاز شد.[۸۸]

اگرچه اظهارات فوق را می‌توان در تواریخ آراکانی با نسخه‌هایی که مقدار اندکی تفاوت با یکدیگر دارند، یافت، حبیب‌الله[۸۹] و سراج‌الدین،[۹۰] مورخان بنگالی، خاطرنشان کرده‌اند که منابع بنگالی در مورد پناهندگی پادشاه آراکانی، مین ساو مون، به سرزمین خود چیزی نگفته‌اند.

خین مائونگ ساو نیز در پاورقی کتاب «پشت نقاب: حقیقت پشت نام روهینگیا» می‌نویسد که:

> ژاک لایدر و آی چان یک فرضیه جدید دارند. آنها در ماجرای تبعید پادشاه نارامیک هلا به گاور تردید دارند، چرا که این منبع بنگالی در رابطه با پناهنده شدن پادشاه کشور همسایه به بنگال کاملا سکوت کرده است.[۹۱]

---

86 Horace R. Spearman, *The British Burma Gazetteer*, vol. 2, 1879, Government Press, Rangoon, p. 7.

87 U Tin (Pagan Commissioner), *Myanmar Min Aoke Choke Pone Sar Tan Nint Bodaw Payar Ei Yaza Thet Khaw A Maint Taw Than Gyi* (Myanmar King Administrative System Paper and the Royal Degree Ordinance of King Bodawpaya), Part 4, Department of Culture, Directorate of Culture Centre, Government Press, 1973, p. 176.

88 Saw, 2016, p. 26.

بنگرید به پاورقی ۱۴.

89 Abu Mohammed Habbibullah, "Arakan in the Pre-Mughal, History of Bengal", in *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, 1945, vol. 11, no. 1, p. 34.

90 Alamgir M. Serajuddin, "Muslim Influence in Arakan and Muslim Names of the Arakanese Kings: A Reassessment", in *Asiatic Society of Bangladesh*, 1986, vol. 31, no. 1, p. 20.

۹۱ ساو، ۲۰۱۷، ص ۲۷، بنگرید به پاورقی ۱۴،

آی چان، که تلاش کرد با «فرضیه» خود واقعیت تاریخی پناهندگی پادشاه آرکانی، مین ساو مون، به بنگال را رد کند، با اعتراف به این موضوع به مغایرت با فرضیه خودش رسید:

> برخی از ملتزمین بنگالی شاه ساو مون (۱۴۳۳–۱۴۳۰) که با کمک نظامی سلطنت بنگال توانستند تاج و تخت را بازپس‌گیرند، اجازه یافتند در منطقه حومه‌ای مرائوک یو، پایتخت سلطنتی جدید، مستقر شوند.[۹۲]

اظهارات مورخان بنگالی فوق‌الذکر، حبیب‌الله و سراج‌الدین، ممکن است توسط دکتر ژاک پی لایدر به اشتباه تفسیر شده باشند، و یا اظهارات لایدر به عنوان یک مورخ آگاه توسط خین مائونگ ساو و آی چان که به سرعت نتیجه‌گیری کردند، تحریف شده باشد. در حقیقت، این امر که سلطان بنگال، جلال‌الدین محمد شاه، پادشاه آراکانی، مین ساو مون، را به سلطنت بازگرداند، یک واقعیت تاریخی است.[۹۳]

به گفته دکتر عبدالکریم،

> ما نمی‌دانیم که نکات مورد توافق میان این دو پادشاه چه بوده است و در صورتی که گزارش مکتوبی وجود نداشته باشد، احتمالا در آینده نیز نمی‌توانیم از این امر مطلع گردیم.[۹۴]

کریم این‌گونه ادامه می‌دهد:

> اگرچه ما هیچ اطلاعاتی در مورد نحوه اداره آراکان در قرن ۱۵ و ۱۶ نداریم، اما می‌دانیم که نه تنها سربازان و زیردستان، بلکه وزرا و قضات نیز اهل جامعه مسلمان بوده‌اند. شاعران مسلمان بنگالی قرن هفدهم در نوشته‌های خود این تصور را ایجاد می‌کنند که پایتخت روشنگ (مروهائونگ یا مرائوک یو) مملو از جمعیت مسلمان بوده است، به طوری که وزرای مسلمان، دربارها یعنی مجامع دینی، اجتماعی و فرهنگی خود را تشکیل می‌داده‌اند. سپس در دسته‌بندی سوم، صنعت‌گران و پیشه‌وران مسلمان، افسران و افراد مرتبط با ضرابخانه و سایر مؤسسات دولتی قرار داشتند. آخرین و اما نه کم‌اهمیت‌ترین دسته، تجار و بازرگانان سرزمین‌هایی بودند که تا آن زمان ناشناس مانده بودند و سرشار از منابع کشاورزی و طبیعی فراوانی بودند.[۹۵]

آی چان و ژاک پی لایدر داستان تبعید شاه مین ساو مون به شهر سلطنتی بنگالی گاور را رد کردند. آن‌ها اظهار داشتند که مکتوبات بنگالی در مورد این امر که پادشاه کشور همسایه

also referring to Jacques P. Leider, "These Buddhist Kings with Muslim Names – Discussion of Muslim Influence in the Mrauk U Period", in Pierre Pichard and François Robinne (eds.), *Etudes birmanes en hommage à Denise Bernot*, École française d'Extrême-Orient, Paris, 1988, p. 198.

۹۲ بنگرید به پاورقی ۷۷.

93 Anthony Ware and Costas Laoutides, "The Rohingya 'Origin' Narrative", in *id*., *Myanmar's 'Rohingya' Conflict*, Oxford University Press, 2018, p. 82.

94 Karim, 2000, p. 32.

بنگرید به پاورقی ۵۹.

95 *Ibid*., p. 42.

به بنگال پناهنده شده است کاملا سکوت اختیار کرده‌اند. با این حال، به‌عکس در مورد شاه مین ساو مون و تأثیر اسلام بر سلسله مرائوک یو گزارش‌های معتبر فراوانی وجود دارد. حتی مبلغان مسیحی مانند فری سباستین مانریک اعتراف کرده‌اند که پیشوای پادشاه آراکانی یک فرد مسلمان بوده است. مانرَیک از یک فرد منزه صحبت می‌کند که حاجی بوده است، یعنی کسی که شهر مقدس مکه و مدینه را زیارت کرده است، اما پادشاه و رعایای مغ او را قدیس می‌دانستند.[۹۶] چندین منبع بنگالی وجود دارد که آغاز سلسله مرائوک یو را از شاه مین ساو مون می‌دانند.[۹۷]

حتی آی چان و ژاک پی لایدر که واقعیت تبعید شاه مین ساو مون را رد می‌کنند، نباید آثار شاعران بنگالی، سید علائول و دوالات کازی را نادیده بگیرند. شعر آن‌ها در ادبیات بنگالی به وضوح در مورد سلسله مورائوک یو و مهاجرت مسلمانان به آراکان در طول تاریخ صحبت می‌کند. نفوذ مسلمانان در آن زمان به قدری زیاد بوده است که ادارات دولتی، منصب وزرا، قضات و سایر مناصب تابعه را اشغال کرده بودند. زندگینامه سه نخست وزیر، سه وزیر دفاع و دو وزیر توسط سید علائول و دوالات کازی و سایر نویسندگانی که در دادگاه‌های مرائوک یو خدمت می‌کردند به خوبی ثبت گردیده است. برای مثال، شریعت نامه که توسط شاعری بنام نصرالله خوندکار، هفتمین نواده برهان‌الدین، در سال ۱۷۴۹ (یا ۱۷۵۵) نوشته شده است، به اولین لشکر وزیر (یعنی وزیر دفاع یا جنگ) آراکان مربوط می‌شود. بنابراین، می‌توان چنین استنباط کرد که برهان‌الدین تا حدود نیمه پایانی قرن شانزدهم زنده بوده است.[۹۸]

به همین ترتیب، دوالات کازی در کتاب خود «لرچاندرانی و ساتی مونا» درباره اشرف خان وزیر لشکر (وزیر دفاع) شاه تیری توهما که از ۱۶۲۲ تا ۱۶۳۸ بر آراکان حکومت می‌کرد، نوشته است.[۹۹] اشرف خان نه تنها یک وزیر، بلکه یک صوفی گروه چیستیا نیز بوده است. او به دلیل رعایت اصل عدم تبعیض و داشتن روحیه بردباری، مورد پسند مردم آراکان و خاندان سلطنتی قرار گرفت. دوالات نوشته است که ملکه، اشرف خان را فردی «بهتر از یک شاهزاده» می‌دانست، و پادشاه نیز اورا پسر خود می‌دانست و به همین علت وی را وزیر کبیر خود کرد. اشرف خان نه تنها به ساختن مساجد پرداخت، بلکه تأسیساتی همانند مخازن آب را نیز به نفع عموم مردم بنا نهاد. این شخصیت تاریخی به قدری برجسته بود که حتی مبلغ مسیحی، فرای

---

96 Fray Sebastien Manrique, *Travels of Fray Sebastien Manrique 1629-1643: A Translation of the Itinerario de Las Missiones Orientales*, vol. 1, translated by C. Eckford Luard and H. Hosten, Hakluyt Society, London, 1926, p. 352.

97 A.P. Phayre, "On the History of Arakan", in *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1844, vol. 13, no. 145, pp. 44–46; Karim, 2000.

بنگرید به پاورقی ۵۹؛

Muhammad Ali Chowdhory (Professor of History, University of Chittagong), *Bangal-Arakan Relations*, Firma KLM, Kolkata, 2004, p. 2; Ramesh Chandra Majumdar, *Hindu Colonies in the Far East*, General Printers and Publishers, Calcutta, 1944, p. 202.

98 Aman Ullah, "The Growth of Muslim Nobility in the Medieval Court of Arakan", in *The Rohingya Post*, 4 April 2019 (available on its web site).

99 Daulat Kazi, *Lor Chandrani O Sati Moyna*, Sahitya Samsad, 1995.

سباستین مانریک، تصدیق کرد که اشرف خان، وزیر گروه مسلمان ارتش را در مراسم تاجگذاری پادشاه تیری تودهما در سال ۱۶۳۵ رهبری کرده است.[۱۰۰]

گزارش‌های تاریخی از سه نخست‌وزیر مسلمان پادشاهان آراکان در قرن هفدهم، مگان تاکور، سید موسی و ناباراج مجلس، نیز در اشعار سید علائول ذکر شده است.[۱۰۱] با وجود دیدگاه‌های آی چان و ژاک پی لایدر، چندین سند دیگر از منابع بنگالی وجود دارد که به مسلمانان در تاریخ مورائوک یو اشاره می‌کنند.[۱۰۲]

بنابراین می‌توان گفت تمامی سنت‌های زنده ناگسستنی، تمدن، وقایع‌نگاری و ادبیات راخین متفق‌القول و واضح تبعید شاه مین ساو مون به بنگال را تأیید می‌کنند. مدیحه سرایی نوستالژیک در مورد تبعید شاه مین ساو مون به بنگال هنوز در ادبیات کلاسیک راخین جایگاه به شدت قابل توجهی دارد. تصور اینکه چنین امر باستانی‌ای بر اساس یک روایت نادرست شکل گرفته باشد، امری دشوار است.

واقعیت مهم دیگری که باید در نظر گرفته شود، تأثیر و نفوذ قوی فرهنگ اسلامی در دربار و سلطنت‌های راخین است. از شاه مین ساو مون (۱۴۳۳–۱۴۳۰) تا تیری تودهاما (۱۶۲۲–۱۶۳۸)، پادشاهان راخین پی در پی القاب مسلمانان را به خود اختصاص می‌دادند. آن‌ها حتی سکه‌هایی با نقوش عربی اسلامی نیز ضرب کرده‌اند.

آی چان این فرضیه را مطرح می‌کند که مین ساو مون به بنگال جنوب شرقی (فالاونگشیک و پانواه کنونی) گریخت، جایی که مردم راخین اکثریت جمَعیت را تشکیل می‌دادند و فتح مجدد آراخان کار دشواری نبود، چرا که طبق تواریخ آراکانی و برمه‌ای، ناوراهتا و شوه پی چان تا (داماد و دختر شاه مینگائونگ از آوا) می‌توانستند بر بزرگترین شهر در همسایگی این قسمت حکومت کنند.[۱۰۳] اگر این فرضیه درست باشد، شاه مین ساو مون به هیچ عنوان زیر دین سلطان بنگال نخواهد بود. بنابراین، می‌توان این فرضیه را ضعیف تلقی کرد، چرا که هیچ توضیحی برای حضور طولانی مدت تعداد زیادی از مسلمانان و تأثیر شگرف فرهنگ اسلامی بر سلسله مرائوک یو که توسط این پادشاه تأسیس شد، ارائه نمی‌دهد. به گفته عبدالکریم، این دلیل می‌تواند به شرح زیر باشد:

> در این مرحله، به یقین می‌دانیم که سلطان بنگال، جلال‌الدین محمد شاه، یک پادشاه آراکانی یعنی شاه مین ساو مون (نارامیخلا) را به تخت سلطنت بازگرداند. این امر می‌بایست از طریق توافق میان دو این دو پادشاه صورت

100 Karim, 2000, p. 58.

بنگرید به پاورقی ۵۹.

101 Karim, 2000, p. 59–72.

بنگرید به پاورقی ۵۹.

102 Abdul Karim and Muhammad Enamul Hoque, *Arakan Rajsobhay Bangla Sahitya*, Som Publishing, Calcutta, 1935; *Sahitya Patrika*, Winter, 1957; Ahmad Sharif, *Alaol Birachita Sikandarnama, Dhaka, 1977; Ahmed Sharif, Bangali O Bangla Sahitya, Naya Udyog, 2014; Abdul Karim, "Alaoler Atma Kahini", in Monthly Muhammadi, 1950, vol. 22, no. 1.*

103 Saw, 2016, p. 27.

بنگرید به پاورقی ۱۴.

> گرفته باشد. در غیر این صورت سلطان بنگال چنین هزینه هنگفتی برای تجهیز یک ارتش را متحمل نمی‌شد.[۱۰۴]

کریم در ادامه توضیح می‌دهد که:

> پادشاهان آراکانی از این هم فراتر رفتند، اسامی مسلمانان را پذیرفتند و این اسامی را با حروف عربی نوشتند. هیچ مدرکی دال بر اینکه پادشاهان آراکانی از دین بودایی خود دست کشیدند و اسلام را پذیرفتند وجود ندارد. پس دلیل پذیرش اسامی مسلمانان به زبان عربی را باید در جای دیگری جستجو کرد.
>
> با بازگرداندن مین ساو مون به تاج و تخت، گروه بزرگی از مسلمانان وارد آراکان شدند. این گروه شامل ارتش بود، نه یک ارتش، بلکه دو ارتش، که اعضای اولین نیروی اعزامی در سراسر کشور پخش و وارد مردم شدند. ارتش دوم نیز باید ارتش بزرگی بوده باشد، چرا که آن‌ها می‌بایست هم با آراکانی‌ها و هم با گروه اول ارتش بنگال می‌جنگیدند. مورد بعدی این بود که این گروه شامل مدیران، افسران و افراد روشنفکر بود.[۱۰۵]

۲.۴.۵. دیدار بودا از راخین و ادعای راخین

بیایید شرح سفر بودا به راخین، ایجاد مجسمه ماهامونی و ادعای راخین مبنی بر ارتباط با نژاد ساکی بودا را در نظر بگیریم. مردم راخین نگران حفظ نژاد پاک خود هستند. بودا نژادپرستی را محکوم کرد و موعظه کرد که انسان فقط از ذهن و ماده ناپایدار تشکیل شده است. وقتی پدرش نسب ساکی‌اش را به او یادآوری کرد، او به سادگی پاسخ داد: «شما و نژادتان ممکن است ادعا کنید که از تبار پادشاهان هستید؛ اما تبار من از بوداهای قدیم است».[۱۰۶]

دانشمندان امروزی راخین مانند خین مائونگ ساو مشاهده کردند که «راخینی‌ها (آراکانی‌ها) به طور سنتی معتقدند که از نسل «ساکیا ساکی» هستند، یعنی نژادی که بودا از آن آمده است».[۱۰۷] با این حال، اکثر مورخان و مردم شناسان معتقدند که آنها به گروه تبتی–برمه‌ای تعلق دارند.

سپس خین مائونگ ساو فرض کرد که «برخی از آراکانی‌های امروزی از نوادگان دورگه‌های نژاد تبتو–برکه و هند و آریایی پس از مهاجرت قبایل مغولی هستند». وی ادامه داد:

---

104 Karim, 2000, p. 41.

بنگرید به پاورقی۵۹.

105 *Ibid*., pp. 41–42.

بنگرید به پاورقی۵۹.

106 Bhimrao Ramji Ambedkar, *The Buddha and His Dhamma*, Siddharth Books, Delhi, 2006, Book II, Part IV (‘Call from Home’), Section 1 (‘Suddhodana and the Last Look’), para. 22.

۱۰۷ بنگرید به:

Khin Maung Saw, “Rakhaing or Rakhine or Arakanese?”, unpublished manuscript, citing U Aung Tha Oo, *A Short History of Arakan (in Burmese)*, Mya Yadana Press, Rangoon, 1954, p. 8.

«زیرا [...] برخی از آراکانی‌ها واقعا دارای ویژگی‌ها و ظواهر هند و مغولی هستند، برخلاف برمه‌ای‌ها که ویژگی‌های خالص نژاد مغولی را دارند».[۱۰۸]

در مورد تمثال ماهامونی، خین مائونگ ساو بر این عقیده بود که «بر اساس افسانه تمثال ماهامونی، آراکان قبلا در زمان بودا یک پادشاهی بودایی بوده است».[۱۰۹] همانطور که قبلا در این فصل به آن اشاره شد، بودا به همراه ۵۰۰ ملتزم به دعوت شاه ساندا توریا (چاندرا سوریا) از آراکان دیدن کرد. در این افسانه آمده است که بودا و پادشاه ساندا توریا زمانی در زندگی گذشته، گاوچران و دوستان صمیمی بودند و به قدری به یکدیگر علاقه داشتند که وقتی یکی از آن‌ها مجبور به سفر می‌شد، تجسمی از خود را در قالب مجسمه یا تمثال به جای خود می‌گذاشت. بنابراین، پادشاه وقتی بودا مجبور به بازگشت به هند شد از او درخواست کرد که مجسمه خود را بجای گذارد و این مجسمه در حدود سال ۵۶۳ پس از میلاد ساخته شد.[۱۱۰]

از سوی دیگر، یو سان شوه بو این طور نوشته است که شاه توریا در سال ۱۴۶ پس از میلاد، ۶۰۰ سال پس از پارینیروانای (نیروانا پس از مرگ) بودا، بر تخت آراکان نشست. بر خلاف این افسانه، وی اظهار داشت که این مجسمه در قرن دوم پس از میلاد ساخته شده است.[۱۱۱]

این امر که آیا تمثال ماهامونی در حدود سال ۵۶۳ پس از میلاد ساخته شده است یا در قرن دوم پس از میلاد که یو سان شون بو بدان اشاره کرده است، در محدوده موضوعات مورد بحث این فصل نیست. با این حال، باید در نظر داشت که گاه در تحقیقات و بررسی‌های تاریخی نوین، باورها، افسانه‌ها و روایت تاریخی واقعی با یکدیگر تفاوت دارند.[۱۱۲]

در مقایسه با خین مائونگ ساو، تون مینت (میان آئونگ) نویسنده امروزی آراکانی با استنادی درایت‌مندانه و دقیق به دانشمندان برجسته بودایی مانند دکتر بیمرو رامجی آمبدکار و دیگر دانشمندان محلی بودایی، به پیشرفت بزرگی دست یافت. او از نظر تاریخی، علمی و منطقی، برای رد این افسانه و اسطوره برمه‌ای‌ها و راخینی‌ها مبنی بر تعلق آن‌ها به نژاد ساکی و افسانه تمثال ماهامونی، شواهد متقنی ارائه می‌دهد و به طرز ماهرانه‌ای این واقعیت را ثابت می‌کند که بودا اصلا از برمه بازدید نکرده است.[۱۱۳]

---

۱۰۸ بنگرید به:
ibid., citing Maurice S. Collis and San Shwe Bu, "Arakan's Place in the Civilization of the Bay", in *Journal of Burma Research Society*, 50th Anniversary Publications no. 2, Rangoon, 1960, p. 488.

109 Khin Maung Saw, "On the Evolution of Rohingya Problems in Rakhine State of Burma", unpublished manuscript, Berlin, 2005, p. 24.

۱۱۰ پیکره ماهامونی و مسیر پرفراز و نشیب آن، بنگرید به پاورقی ۷۹.

111 *Ibid*.

112 Saw, 2016, pp. 23–24.
بنگرید به پاورقی ۱۴.

113 Tun Myint (Myan Aung), *Rakhine Myanmar Nhit Khit Pyaing Kabar (Rakhine Myanmar and Contemporary World)*, Shu Taing Yin Press, March 2014.

۵.۵. بحران روهینگیا

۱.۵.۵. جنایات علیه جمعیت روهینگیا

درباره وضعیت اسفبار گروه اقلیت مسلمان روهینگیا و درمورد اینکه آن‌ها هزاران سال است که در میانمار زندگی می‌کنند، مطالب زیادی نوشته شده است. جنایاتی که گفته می‌شود توسط ارتش برمه علیه روهینگیا صورت پذیرفته است در دادگاه‌ها و دیوان‌های بین‌المللی مختلف مانند دیوان دادگستری بین‌المللی و دیوان کیفری بین‌المللی مورد محاکمه قرار گرفته‌اند. دولت ایالات متحده اعلام کرده است که جنایات ارتکابی علیه روهینگیا یک ژنوسید هستند.[۱۱۴] در واقع، کمیسیون آزادی دینی بین‌المللی ایالات متحده (USCIRF) در سال ۱۹۹۹ برمه را به عنوان «کشور مورد توجه خاص» (CPC) معرفی کرد و هر ساله به این کار ادامه داده است و اخیرا در گزارش سالانه ۲۰۲۲ خود نیز این امر را بیان کرده است.[۱۱۵] این کمیسیون در یافته‌های کلیدی گزارش سالانه ۲۰۲۱ خود بیان می‌کند که:

> در سال ۲۰۲۰، شرایط آزادی دین در برمه ضعیف بود. دولت همچنان به نقض گسترده و فاحش آزادی دین، به ویژه علیه مسلمانان روهینگیا ادامه می‌داد. محرومیت از حقوق اولیه شهروندی و تبعیض سیستماتیک بر اساس وابستگی‌های قومی-دینی، آزادی دین یا اعتقاد این جوامع اقلیت را به شدت محدود می‌کرد.[۱۱۶]

این کمیسیون در توصیه‌های خود به دولت ایالات متحده، اشاره کرد که برمه درگیر «نقض سیستماتیک، مداوم و فاحش آزادی دین، همانطور که توسط قانون آزادی دین بین‌المللی (IRFA) تعریف شده است»، می‌باشد.[۱۱۷]

در آگوست ۲۰۱۷، کمیسیون مشورتی در مورد ایالت راخین (به ریاست کوفی عنان فقید) گزارش نهایی خود را با عنوان «به سوی آینده‌ای صلح‌آمیز، عادلانه و مرفه برای مردم راخین: گزارش نهایی کمیسیون مشورتی در مورد ایالت راخین» منتشر کرد. در این گزارش، ایالت راخین با سابقه‌ای طولانی و پرافتخار به تصویر کشیده شده است که با بحران توسعه، حقوق بشر و امنیت مواجه است. در این گزارش به صراحت اشاره شده است که «مسئله نباید این باشد که آیا راخینی‌ها و مسلمانان با یکدیگر زندگی خواهند کرد یا خیر، بلکه باید این باشد که چگونه با هم زندگی خواهند کرد. ادغام مجدد، و نه جداسازی، بهترین راه برای ثبات و توسعه بلند مدت در ایالت راخین است».[۱۱۸] این گزارش با ۸۸ توصیه خود، توسط گروه‌های منصف و دموکراتیک چه در سطح محلی و چه در سطح بین‌المللی و همچنین از سوی جامعه روهینگیا و

---

114 US Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, "Genocide, Crimes Against Humanity and Ethnic Cleansing of Rohingya in Burma" (available on the US Department of State's web site).

115 USCIRF, "Annual Report, 2022", April 2022, pp. 14–15.

116 *Ibid*.

117 *Ibid*.

118 "Final Report of the Advisory Commission on Rakhine State: Towards a Peaceful, Fair and Prosperous Future for the People of Rakhine", August 2017, pp. 10–11 (https://www.legal-tools.org/doc/c76b63/).

راخین‌های هوشیار و عمل‌گرا مورد ستایش قرار گرفت. با این حال، این گزارش از همان ابتدا مورد انتقاد ملی‌گرایان افراطی از جمله اعضای ارتش قرار گرفت. رهبران حکومت نظامی کنونی به یافته‌ها و توصیه‌های این گزارش اعتراض کرده و آن را به «نقص و کاستی» متهم کرده‌اند.[۱۱۹]

۲.۵.۵. زمینه تاریخی روهینگیای برمه

این بخش تلاش می‌کند تا بحران روهینگیا را خلاصه کند و برخی منابع و مشاهدات را ارائه دهد.

اولا برخلاف تبلیغاتی که توسط دیکتاتورهای نظامی متوالی در میانمار پخش شده‌اند، اکثر محققان تاریخ راخین، از جمله دانشمندان امروزی مانند ژاک پی لایدر، پاملا گاتمن، ریک هیزمن، خین مائونگ آی و آی چان، این دیدگاه را بیان می‌کنند که اصطلاح «روهینگیا»، کلمه جدیدی نبود که توسط فعالان بنگالی مانند محمد طحیرباتا در سال ۱۹۵۰ با انگیزه ایجاد یک نژاد قومی جدید بر اساس دین و با هدف اسلامی‌کردن کشور ابداع شده باشد. با این حال، این محققین موافقند که این اصطلاح، یک کلمه بنگالی برای شناسایی مردم ساکن در روهان (راخین) است. در زبان بنگالی، «جا» به معنای مردم است. بنابراین، هرکسی که در روهان زندگی می‌کند به عنوان «روهینجا» شناخته می‌شود. طبق یک بررسی زبانی که توسط یک جراح اسکاتلندی، دکتر فرانسیس بوکانان، در سال ۱۷۹۹ انجام شد، «مسلمانانی بودند که در آراکان ساکن شده بودند و خود را «روهینگیا یا بومیان آراکان» می‌نامیدند».[۱۲۰] با این حال، برخی از مخالفان جنبش روهینگیا مانند خین مائونگ ساو سعی کردند توضیح دهند که:

> می‌توان این واژه را در بوکان به دو صورت درک کرد: یا مردم از این کلمه به عنوان یک «نام» استفاده می‌کردند یا به عنوان «مکان پیدایش». نظر من این است که از آن به عنوان مکان پیدایش استفاده کرده‌اند. به این معنا که «ما از آراکان آمده‌ایم» که اساسا درست بود. (و نه: «ما یک گروه قومی روئینگا/روسوان هستیم»). ممکن است آن‌ها از این کلمه به عنوان یک نام قومی برای معرفی خود به عنوان یک گروه قومی جداگانه استفاده نکرده باشند.[۱۲۱]

ژاک پی لایدر در مصاحبه با مجله ایراوادی در ۹ ژوئیه ۲۰۱۲، اینگونه گفته است:

> وقتی شما استدلال می‌کنید که ما مسلمان هستیم و چندین نسل است که در راخین زندگی می‌کنیم، هیچ کس نمی‌تواند آن را انکار کند. برای من، روهینگیا واژه‌ای قدیمی است که پس از استقلال میانمار بیش از همه ادعا شده است که یک برچسب سیاسی است.[۱۲۲]

---

119 Moe Myint, "Analysis: The Rohingya Crisis and Kofi Annan's Legacy", *The Irrawaddy*, 24 August 2018 (available on its web site).

120 Francis Buchanan, "A Comparative Vocabulary of Some of the Languages Spoken in the Burma Empire", in *Asiatic Researches*, 1799, vol. 5, pp. 219–240, reprinted in *SOAS Bulletin of Burma Research*, vol. 1, no. 1, 2003.

121 Khin Maung Saw, "Analysis of Francis Buchanan's 'Rooingas' and 'Rossawns'", unpublished manuscript, 2013, p. 2.

122 Jacques P. Leider, "History Behind Arakan State Conflict", *The Irrawaddy*, 9 July 2012.

لایدر همچنین اظهار داشت که اصطلاح «روهینگیا» قبلا در سال ۱۹۳۶ در نام جامعه‌الهدی روهینگیا، اولین انجمن مسلمانان آراکان، به کار رفته است.[۱۲۳]

خین مائونگ ساو در کتاب خود به نام «پشت نقاب: حقیقت پشت نام روهینگیا» به این امر اشاره کرد که کیمون او تاونگ، روزنامه‌نگار کهنه‌کار با نام مستعار آنگبالا، به او گفته است که کمونیست‌های پرچم سرخ نام «روهینگیا» را ابداع کرده‌اند که تا حدی با تاریخ آراکانی‌ها ارتباط دارد. آن‌ها این نام را برای «شورشیان مجاهد» در پایان دهه ۱۹۴۰ در زمانی‌که با هم علیه دولت یو نو می‌جنگیدند، ابداع کرده بودند. او همچنین از مقاله دکتر شوه لو مائونگ (ملقب به نوازخان) با عنوان «نفرین رقابت‌های تاریخی در ایالت آراکان برمه» نقل کرد و در مورد کمونیست راخینی، بوگری کرا هلا آئونگ، رئیس کیاو زان رهی و به رسمیت شناختن سایر اعضای روهینگیایی نوشت.[۱۲۴]

آی چان در حالی که پذیرفته بود که اصطلاح «روهینگیا» ابداع جدیدی از مسلمانان بنگالی در دهه ۱۹۵۰ نیست، اصرار داشت که این کلمه فقط به بوداییان راخین اشاره دارد، نه به مسلمانان آن. با این وجود، او حضور مسلمانان در راخین قبل از الحاق بریتانیا در سال ۱۸۲۴ را مورد انکار قرار نداد.[۱۲۵] موشه یگار، که در اوایل دهه ۱۹۶۰ به عنوان دیپلمات در سفارت اسرائیل در رانگون خدمت می‌کرد، نوشت:

> شورشیان [مسلمانان] ادعا کردند که روهینگیایی‌ها بومی آراکان و بومی این منطقه هستند. آن‌ها (یعنی روهینگیایی‌ها) فرزندان مسلمانانی بودند که صدها سال قبل در آنجا ساکن شده بودند و علیرغم شباهت‌های دینی، زبان و قومیت با جمعیت منطقه مجاور، چیتاگونگ، تفاوت داشتند. این امر صرفا تبلیغاتی از جانب افراط‌گرایان بودایی آراکانی بود که تلاش می‌کردند آن‌ها را در زمره مسلمانان پاکستانی مورد شناسایی قرار دهند (که نشان دهنده بخشی است که امروزه بنگلادش می‌باشد).[۱۲۶]

محققانی مانند جاسمین چیا استدلال کرده‌اند که روهینگیا را نمی‌توان به عنوان یک گروه قومی در نظر گرفت، زیرا «روهینگیا تنوع عظیمی از ریشه‌های قومی و پیشینه‌های اجتماعی را نشان می‌دهد و همانطور که لایدر استدلال می‌کند، مشخص کردن وجود یک «هویت واحد» دشوار است».[۱۲۷]

برتیل لینتنر، مفسر مکرر سوئدی در امور میانمار، این امر را با این عبارات رایج قابل درک بیان کرد:

---

123 Jacques P. Leider, "'Rohingya': A Historical and Linguistic Note", *Network Myanmar*, 26 August 2012, p. 1.

۱۲۴ ساو، ۲۰۱۶، صص ۹۳-۹۴، بنگرید به پاورقی ۱۴

125 Aye Chan, "The Development of a Muslim Enclave in Arakan (Rakhine) State of Burma (Myanmar)", in *SOAS Bulletin of Burma Research*, 2005, vol. 3, no. 2, pp. 396–420.

۱۲۶ یگار، ۲۰۰۲، ص ۳۹، بنگرید به پاورقی ۸۱

127 Jasmine Chia, "The Truth About Myanmar's Rohingya Issue", *The Diplomat*, 5 March 2016.

> اولین مسلمانان در سواحل آراکان موری، عرب و ایرانی بودند که بین قرن نهم و پانزدهم وارد این سرزمین شدند. برخی از آن‌ها ماندگار شدند و با زنان محلی ازدواج کردند. فرزندان آن‌ها اجداد نژاد ترکیبی دیگری شدند که بعدها به روهینگیا معروف شد.[۱۲۸]

مائونگ تا هلا اظهار داشت که اصطلاح «ماغ» به نوادگان راخین اطلاق می‌شود که در زمانی که بخش‌هایی از بنگال تحت حمایت و هدایت راخین بود، با زنان بنگالی ازدواج کرده بودند. آن‌ها بودایی هستند و گویش آن‌ها چیتاگونی است.[۱۲۹] این امر در حقیقت یک فرض معقول است. اگر اینطور باشد، ممکن است مواردی از ازدواج مسلمانان بنگالی چیتاگونیایی با زنان بودایی راخین نیز وجود داشته باشد. راخین‌های چیتاگونیایی که اسلام را به عنوان دین خود اظهار می‌دارند، امروزه نیز وجود دارند.

علوم انسان‌شناسی، جمعیت‌شناسی، تاریخ، زیست‌شناسی، ژنتیک، فرم‌شناسی و علوم نوین مرتبط ثابت می‌کنند که نژادها از ترکیب نژادی پدید می‌آیند. چیزی به نام «نژاد خالص» یا «نژاد مختلط» وجود ندارد. این امر با آزمایش دی‌ان‌ای امروزی نیز نشان داده شده است. همچنین جغرافیای مدرن به ما می‌گوید که مرزها در سراسر جهان ساخته دست بشر بوده و همانطور که در بالا ذکر شد، متخلخل و قابل تغییر هستند. مرزهای بنگالی راخین در طول تاریخ بسته به اینکه کدام طرف قدرتمندتر بوده است، نوسان داشته و دچار تغییر شده‌اند. مسلمانان و جوامع راخین، گاه و بیگاه تحت فرمان یک پادشاه در یک قلمرو و کشور زندگی می‌کرده‌اند. بنابراین قابل قبول به نظر نمی‌رسد که این دو اجتماع توسط محفظه‌های ضد آب و دیوارهای مجزا که آن‌ها را در یک مکان محصور کرده‌اند، جدا شده باشند و نمونه‌های اختلاط نژادی بین آن‌ها وجود نداشته باشد.

مسلمانانی که قرن‌هاست در راخین زندگی می‌کنند و خود را روهینگیا می‌نامند، نسب خود را به ریشه‌های قومی و پیشینه‌های اجتماعی گوناگونی می‌رسانند و هرگز منشأ خود را به یک هویت واحد گره نزده‌اند. آن‌ها ادعا می‌کنند که از نوادگان و نژاد مختلطی از عرب، ایرانی، هندی، بنگالی و راخینی هستند. این ترکیب نژادی منجر به ظهور نژاد «روهینگیا» شده است. آن‌ها همچنین بیان می‌کنند که گویش خود را دارند که با گویش بنگالی و هندی متفاوت است. آن‌ها از مورخانی مانند دکتر داگون (متولد هتای میایینگ)، برنده جایزه ادبی، و یو پیین نیار زاو تا (پژوهشگر راهب با نام مستعار کوپنیا-آماراپورا) در حمایت از ادعاهای خود نقل قول می‌کنند. ۳۰۰ کلمه از گویش ویسالی (دوران آراکان باستان) در کتاب دکتر داگون به نام یازاوین داره ما پونه-نا شرح داده شده‌اند. وی نتیجه گرفته است که ۸۰ درصد گویش عصر ویسالی از کلماتی تشکیل شده است که امروزه توسط ساکنان بومی (که دینشان اسلام است) در ایالت راخین به کار می‌روند. این کلمات از سیاگاسو فیا پارابایک (کتیبه برگ نخل) بودند. این حقیقت توسط

---

128 Bertil Lintner, *Burma in Revolt: Opium and Insurgency Since 1948*, Silkworm Books, Chiang Mai, 1999, p. 45.

129 Maung Tha Hla, *The Rakhaing*, Buddhist Rakhaing Cultural Association, New York, 2004, p. 18.

راهب محقق بودایی برجسته، یو پیینیار زاو تا از صومعه تائونگ تامان تائونگ لی لون در شهر آماراپورا، ماندلای نیز مورد اشاره قرار گرفت.[۱۳۰]

شواهد تاریخی بیشتری که روهینگیاها برای اثبات گویش متمایز خود به آن استناد می‌کنند، از تحقیقات فرانسیس بوکانان به دست آمده است. او این‌طور نوشته است:

> حال، سه گویش را اضافه می‌کنم که در امپراتوری برمه صحبت می‌شوند، اما ظاهرا از زبان ملت هندو نشأت گرفته‌اند.
>
> اولین مورد آن است که توسط محمدان صحبت می‌شود که مدت‌ها در آراکان ساکن شده‌اند و خود را روئینگا یا بومی آراکان می‌نامند.[۱۳۱]

نکته بسیار مهمی که کمتر بدان اشاره شده است این واقعیت است که در راخین به غیر از کامان‌ها، مسلمانان هم زندگی می‌کنند که به عنوان روهینگیا معرفی نمی‌شوند؛ برخی خود را مسلمانان آراکانی می‌دانند. یک سیاستمدار کهنه‌کارراخین، بونپائوک تا کیاو، در مورد یکی از این افراد–سلطان محمود–که وزیر دولت دموکراتیک مستقل گذشته برمه بود، نوشت. بونپائوک تا کیاو افرادی مانند سلطان محمود را اینگونه به تصویر کشیده است:

> آن‌ها معمولا به فرزندان خود و همه مسلمانان آنجا یاد می‌دادند که قدر ایالت آراکان برمه و مردمش را بدانند، زیرا آن‌ها، یعنی بنگالی‌ها، می‌توانستند برای کار به آنجا بیایند، در این کشور بودایی سکونت گزینند و برخی از آن‌ها از این طریق ثروتمند شدند. از این رو، این کشور و مردم آن خیرخواه آن‌ها شده‌اند و نباید به خیرین خود خیانت کنند، همانطور که در قرآن به آن‌ها آموزش داده شده است. در آن‌جا به همه مسلمانان یاد دادند که زبان و فرهنگ بومی را بیاموزند، مانند بومیان رفتار کنند تا جز در دین با بومیان همسان شوند.[۱۳۲]

این دیدگاه بونپائوک تا کیاو بود که تمامی مورخان منصف، بی‌طرف و شایسته راخین با آن موافق نیستند. با این حال، اظهارات مربوط به ادغام مسلمانان در جامعه راخین مورد قبول همگان خواهد بود.

در واقع این نوادگان بنگالی هستند که قرن‌ها در راخین زندگی می‌کنند و با جامعه راخین هماهنگ شده‌اند، اما همچنان بنگالی هستند. حتی در یانگون، مساجد بزرگی را می‌توان یافت که توسط آن‌ها ساخته شده‌اند. معروف‌ترین آن‌ها درست در کنار بتکده تاریخی سوله قرار دارد که «مسجد جامع سنتی بنگالی» نام دارد. مسجد بزرگ دیگری در نزدیکی ساختمان دبیرخانه در یانگون «مسجد آراکاتی» نام دارد. متولیان مسجد باید بتوانند میان شجره‌نامه خود و اجدادشان در بنگال ارتباط برقرار کرده و نام قبیله خود را شناسایی کنند. مسلمانان راخین هنوز هم اصل و

---

130 Dr. Dagon (Htay Myaing), *Yazawin dare Ma Pone-naa ('Pone-naa' Mentioned in History)*, Sar Pae Beikman Press, pp. 172–180.

131 Buchanan, 2003, p. 55.

بنگرید به پاورقی ۱۲۰.

132 Bonpauk Tha Kyaw, *The Rohingyas, The Danger for the Union of Burma*, Sittwe, 1992, p. 2.

نسبشان را از بنگال می‌شناسند و به بنگالی نامیده شدن افتخار می‌کنند، اما در عین حال با فرهنگ راخین/میانمار نیز ادغام شده‌اند و به این کشور و مردمش خدمت می‌کنند.

همچنین شواهدی از گرویدن برخی راخینی‌های بومی به دین اسلام در اوایل دوره مرائوک یو وجود دارد.[۱۳۳] علاوه بر این، میان راخینی‌ها و مسلمانان ازدواج‌های درونی وجود داشت و فرزندان آن‌ها خود را به عنوان مسلمانان آراکانی/راخینی می‌دانند تا کامانی. مخالفت‌های زیادی با این مسئله از سوی ملی‌گرایان راخین وجود داشت. علیرغم این مخالفت‌ها، مسلمانان راخین موفق شدند در انتخابات سراسری دهه ۱۹۹۰ بدون استفاده از نام «مسلمان راکینی» یک حزب سیاسی تشکیل دهند. آن‌ها خود را بنگالی، کامانی یا روهینگیایی نمی‌دانستند. در آن زمان، من به عنوان معاون رئیس جمهور در یک حزب سیاسی مسلمان میانمار به نام «اتحادیه مردم آزاد برمه» (FPL) خدمت می‌کردم که رئیس آن داو خین خین سئین، دختر شهید یو رزاق بود. این حزب بعدها توسط حکومت نظامی پس از انتخابات سال ۱۹۹۰ با استناد به دلایلی که من ساختگی می‌دانم، منحل شد. در جریان مبارزات انتخاباتی در سال ۱۹۹۰، من با رهبران حزب سیاسی مسلمانان راخین که در بالا گفته شد، ملاقات کردم و فرصتی یافتم تا در مورد دیدگاه و اصولشان با آن‌ها گفت‌وگو کنم.

فارغ از این امر که این مسلمانان از چه لقبی استفاده می‌کنند، صدها سال است که در کنار راخینی‌ها در این منطقه زندگی می‌کنند. حتی اگر روایت حکومت نظامی را به دلیل این استدلال و پیشنهاد که مسلمانان از نوادگان کشاورزان کشور همسایه هستند و بعدها در دوره استعمار انگلیس، به صورت مهاجران غیرقانونی وارد راخین شده‌اند، بپذیریم، نمی‌توانیم انکار کنیم که مسلمانان از سال ۱۸۲۴ در راخین ساکن بوده‌اند. اگرچه که این روایت حکومت نظامی نادرست و خلاف واقع است.

تاریخِ بی‌تعصب و بی‌طرف گواهی می‌دهد که این مسلمانان فارغ از القابی که برایشان استفاده می‌شود، نه تنها در منطقه راخین، بلکه در سراسر این کشور به صورت وفادارانه و وظیفه‌شناسانه خدمت کرده‌اند. در زمینه‌های نظامی، اداری، آموزشی، پزشکی و سایر زمینه‌ها منصب‌های بالایی داشتند و با سوابق خوبی به وظایف خود عمل می‌کرده‌اند. این افراد برای منصب‌های متفاوتی در میانمار انتخاب شده‌اند: از دوران استعمار بریتانیا در سال ۱۹۳۶، دوران پیش از استقلال در سال ۱۹۴۷، دوران کوتاه مدت پارلمانی-دموکراسی در سال‌های ۱۹۵۱، ۱۹۵۶ و ۱۹۶۱، دوران به اصطلاح سوسیالیستی پس از کودتای اول (۱۹۶۲) در ۱۹۷۴ و ۱۹۷۸، و پس از کودتای دوم (۱۹۸۸) در سال‌های ۱۹۹۰ و ۲۰۱۰. حزب اتحاد، همبستگی و توسعه مورد حمایت ارتش، که بعدا کارت شناسایی موقت و حقق رأی باقی‌مانده را از مسلمانان راخین سلب کرد،[۱۳۴] آن‌ها را مجبور کرد در سال ۲۰۱۰ عضو این حزب شوند. سلب حق رأی مسلمانان راخین

133 Collis and Bu, 1960, p. 493.

بنگرید به پاورقی ۱۰۸؛

U Aung Tha Oo, *History of Arakan*, Mya Yadanar Press, Yangon, 1954, p. 132; Pandeeta U Tha Htun Aung, *Rakhine Yar Za Win Taw Gyi* (Royal History of Rakhine), Rakhine Press, Sittwe, 1962, p. 74.

134 Minority Rights Group International, 2017.

اکنون یک واقعیت آشکار است. مسلمانان راخین چندین سال است که تحت ظلم، آزار و اذیت قرار گرفته‌اند. آن‌ها یکی از بزرگترین گروه‌های بدون تابعیت روی کره زمین هستند. این افراد از زادگاه خود رانده شدند، روستاهایشان سوزانده شدند و زنان مسلمان مورد تجاوز جنسی قرار گرفتند. اما بقیه جهان به تازگی از وضعیت اسفبار آن‌ها آگاه شده‌اند. حکومت میانمار اکنون باید به یک پرونده ژنوسید در دیوان دادگستری بین‌المللی پاسخ دهد.

برخی از مسلمانان در راخین احساس می‌کنند نمی‌توانند از طریق راه‌های قانونی و مسالمت‌آمیز با موفقیت به حقوق اولیه خود دست یابند، لذا به مبارزه مسلحانه روی آورده‌اند. گروهی موسوم به ارتش نجات روهینگیا آراکان (ARSA)، یک گروه مسلح فعال در منطقه راخین، تحت نوعی آموزش توسط القاعده قرار گرفت. با این حال، این امر نباید منجر به این نتیجه‌گیری عجولانه شود که روهینگیاها توسط تروریست‌ها و سَلفی‌های افراطی، رادیکال شده‌اند. اکثر مسلمانان در ایالات راخین از رهنمودهای امامانی پیروی می‌کنند که از دارالعلوم دئوبند در هند (حوزه علمیه‌ای که جنبش اسلامی سنی دئوبندی در آنجا آغاز شد) فارغ‌التحصیل شده‌اند، آن‌ها متأثر از جنبش «جماعت تبلیغی» هستند که منشأ آن نیز هندوستان است و گرایش خاصی به صوفیسم دارد. بنابراین، با وجود اینکه متأسفانه تعدادی از روهینگیایی‌های گمراه تحت آموزش گروه‌های تروریستی مانند القاعده قرار گرفته‌اند، احتمال کمی وجود دارد که از نظر الهیاتی توسط سلفی‌های افراطی مورد تلقین قرار بگیرند و رادیکال شوند.

مخالفان جنبش روهینگیا ممکن است در مورد سایر مسائل با یکدیگر اختلاف نظرهای گسترده‌ای داشته باشند، اما وقتی صحبت از به رسمیت شناختن روهینگیاها به عنوان یک گروه قومی به میان می‌آید، همگی در دیدگاه خود متحد می‌شوند. لفاظی‌های ضد مسلمان از طریق مطبوعات و رسانه‌های اجتماعی توسط نمایندگان حکومت نظامی (مانند حزب اتحاد، همبستگی و توسعه و احزاب متحد آن) و ناسیونالیست‌های افراطی راخین که با ارتش در مسائل دیگر مخالف هستند، بیان می‌شوند و همان کلیشه‌ها را بازتاب می‌دهند. موارد زیر از نمونه ادعاهای رایج هستند:[۱۳۵]

مسلمانان غیر کامان در راخین از نوادگان کارگران فصلی هستند که برای کار در زمین‌های حاصلخیز راخین از مرز عبور کرده و در دوران حکومت بریتانیا در راخین مانده بودند؛

بنگلادش، کشوری که از نظر وسعت کوچکتر از میانمار است و از فقر و رشد بی‌رویه جمعیت رنج می‌برد، و به زمینی برای زندگی و کار شهروندانش نیاز دارد. به لطف مقامات، بنگالی‌ها مخفیانه وارد راخین شدند و با رشوه دادن به مقامات فاسد میانمار، نوعی کارت شناسایی دریافت کردند و پس از آن بدون هیچ مانعی برای همیشه در سرزمین راخین ساکن شدند؛

حقایقی مانند اعطای موقعیت قانونی به روهینگیا توسط سیاستمداران غیرنظامی (که با نخست‌وزیر یو نو شروع شد)، ارجاع به روهینگیا در دایره‌المعارف میانمار و کتاب‌های آموزشی

بنگرید به پاورقی ۴۱.

135 Khin Maung Saw, "Islamization of Burma through Chittagonian Bengalis as 'Rohingya Refugees'", unpublished manuscript, 2011, pp. 5 ff., quoted in Saw, 2016.

بنگرید به پاورقی ۱۴.

تجویز شده توسط دانشگاه‌های دولتی، و اعطای حق پخش به زبان روهینگیا در ایستگاه رادیو و تلویزیون برمه زیر نظر وزارت اطلاعات برمه، توسط سیاستمداران غیروطن‌پرست و خودخواه با انگیزه سیاسی برای بدست آوردن آراء ایجاد شده‌اند. هیچ اشاره‌ای به این امر نشده است که حزب اتحاد، همبستگی و توسعه تین سین روهینگیاها را (بدون اجازه استفاده از اسم این حزب) برای انتخابات ۲۰۱۰ تحت عضویت این حزب نامزد کرده باشد. این امر در مورد اعضای مسلمان مجلس در دوره سوسیالیستی نه وین (۱۹۸۸-۱۹۷۴) نیز اتفاق نیفتاده است.

ادعای اول، حاوی یک حقیقت جزئی است. با این حال، این ادعا این حقیقت را که حضور نه تنها کامان‌ها، بلکه مسلمانان غیر کامان مربوط به قبل از دوره استعمار انگلیس است را رد می‌کند.[۱۳۶] در مورد ادعای دوم، سطوح فقر و جمعیت بنگلادش داده‌هایی هستند که می‌توانند از منابع موثقی مانند آژانس‌های سازمان ملل متحد به طور شفاف مورد نظارت قرار گرفته و تأیید گردند. در حقیقت، بسیاری استدلال می‌کنند که بنگلادش از نظر فناوری پیشرفته‌تر و از نظر مالی سالم‌تر و امن‌تر از میانمار است. درست است که زمین‌های منطقه مرزی راخین حاصلخیز هستند، اما زمین‌های آن سوی مرز در بنگلادش نیز حاصلخیزند. از آنجایی که مرزهای ملی در سرتاسر جهان طبیعتا متخلخل هستند، امکان تردد افراد در دوطرف مرز وجود دارد. با این حال، برای برخی از ما سخت است که باور کنیم مقامات فاسد در مرز ایالت راخین با دریافت رشوه برای اجازه عبور به منافع ملی میانمار لطمه بزنند، این احتمال با در نظر گرفتن این امر که اکثر افسران مهاجرت در ایالت راخین بومی این منطقه هستند، کمتر نیز می‌شود. علاوه بر این، با توجه به قانون شهروندی برمه در سال ۱۹۸۲ (که به نظر من برای سرکوب مسلمانان تنظیم شده است)، فرار از نظارت برای مهاجران غیر قانونی به شدت دشوار بوده است. به علاوه، مسلمانان ساکن ایالت راخین، از جمله روهینگیایی‌ها، خود نگران مهاجرت غیرقانونی از کشورهای همسایه هستند، که این امر احتمال پناه دادن یا حمایت کردن از مهاجرت غیرقانونی توسط آن‌ها را کاهش می‌دهد.

بعید است که ادعای سوم توسط دانشمندان علوم سیاسی یا مورخان شایسته پذیرفته شود. در واقع، این فقط سیاستمداران غیرنظامی نبودند که سابقا هویت روهینگیاها را به رسمیت شناختند، بلکه خود ارتش نیز این کار را انجام داده بود. سرتیپ آنگ گی پس از سقوط و بازداشت، در جریان انتخابات سال ۱۹۹۰ یک حزب سیاسی تشکیل داد. او در بیانیه حزب خود به تفصیل درمورد نحوه شناسایی روهینگیاها توسط ارتش در آن زمان نوشت. دیکتاتور نظامی، نه وین، با تبار برمه‌ای-چینی، که سعی داشت نسب واقعی‌اش را با مطرح کردن خود به عنوان یک ناسیونالیست بودایی برمه‌ای سرسخت پنهان کند، به طرز ریاکارانه‌ای با لفاظی‌های بیگانه‌هراسانه مخالفت می‌کرد. حزب سوسیالیست او تحت سیستم تک حزبی (۱۹۸۸-۱۹۷۴)، کرسی‌هایی در حوزه‌های انتخاباتی بوتیدائونگ و مائونگداو به مسلمانان اختصاص داد. در واقع، یکی از آشکارترین اعمال ریاکارانه سیاسی توسط حزب اتحاد، همبستگی و توسعه تین سین، زمانی انجام شد که روهینگیا را در ایالت راخین نامزد کرد تا در انتخابات سال ۲۰۱۰ رأی

[136] Melyn McKay, *The Religious Landscape in Myanmar's Rakhine State*, United States Institute of Peace, no. 149, August 2019, pp. 3 ff.

مسلمانان را به دست آورد. با این حال، همانطور که گفته شد، در انتخابات سال ۲۰۱۵، زمانی که آن‌ها موضع سیاسی خود در مبارزات انتخاباتی را تغییر دادند، این حزب کارت شناسایی موقت و حق رأی روهینگیاهای فوق‌الذکر (که در انتخابات تحت عضویت آن شرکت کرده بودند) را از آن‌ها سلب کرد. جالب است که این حقایق هرگز توسط مخالفان جنبش روهینگیا در استدلالاتشان علیه موجودیت روهینگیا به عنوان یک گروه قومی متمایز ذکر نشده است.

بنابراین، کسانی که علاقه‌مند به تحقیق در مورد حقیقت بحران روهینگیا هستند، باید صداقت و صحت نسخه‌ای از حقایق ارائه شده توسط طرفداران جنبش روهینگیا و همچنین منتقدان آن را قبل از اظهار نظر بی‌طرفانه مورد تحلیل قرار دهند.

تا زمان نگارش این مقاله، بخش عمده‌ای از جمعیت میانمار با وضعیت اسفناک روهینگیاها همدردی می‌کنند، حتی این امر با توجه به این واقعیت که کل کشور تحت حاکمیت ظالمانه ارتش است، شدت می‌یابد. این جمعیت شاهد همان سرنوشتی هستند که روهینگیاها و سایر گروه‌های قومی از زمان استقلال برمه در سال ۱۹۴۸ با آن مواجه شده‌اند. بحران روهینگیا نشان داده است که چگونه دیکتاتورها می‌توانند دین را برای دستیابی به اهداف خود دستکاری کنند و باید به عنوان درسی برای شناسایی نیاز به یافتن راه‌هایی برای جلوگیری از این نوع دستکاری‌ها یا کاهش آن‌ها در نظر گرفته شود.

۳.۵.۵. وضعیت کنونی روهینگیاها

در اول فوریه ۲۰۲۱، ارتش میانمار تلاشی برای کودتا به اتهام تقلب در رأی‌گیری و سایر تخلفات در انتخابات عمومی نوامبر ۲۰۲۰ ترتیب داد. آن‌ها مقامات منتخب قانونی و دموکراتیک، از جمله رئیس جمهور یو وین مینت، مشاور ایالتی داو آئونگ سان سو کی، برخی اعضای پارلمان و سایرین را بازداشت کردند و بر اساس آنچه به نظر می‌رسد حقایق ساختگی باشند، به اتهامات مختلف متهم کردند.

مون مون میات، نویسنده و روزنامه‌نگار، اظهار داشت:

> تنها یک نکته مثبت در مورد کودتای اخیر وجود دارد و آن این است که مردم به وضوح مقصر اصلی تمامی درگیری‌های نژادی و دینی را می‌بینند. اقدامات خشونت‌آمیز ارتش میانمار علیه غیرنظامیان و سایر گروه‌های اقلیت قومی در سرکوب خودسرانه اخیر حتی قابل مشاهده‌تر در سراسر کشور است.[۱۳۷]

وی ادامه داد:

> همبستگی میان معترضان ضد کودتا از در حال قوی‌تر شدن از ناسیونالیزم دینی است. هدف نهایی و مشترک معترضان ضد کودتا در سراسر کشور پایان دادن به این دیکتاتوری نظامی است.[۱۳۸]

137 Mon Mon Myat, “Buddhist Morality in Myanmar: Religious Nationalism and Solidarity After the Coup”, *Berkeley Forum*, 15 March 2021 (available on the Berkeley Center for Religion, Peace and World Affairs’ web site).

138 *Ibid*.

او همچنین توصیه‌هایی در مورد دین و ایجاد صلح در میانمار ارائه کرد. بر طبق صحبت‌های وی:

> سنت بودایی، که بخشی از پیشینه و تاریخ فرهنگ ماست، روایتی ممتاز از عدالت و عقلانیت عملی دارد. تأثیر سنت‌های بودایی در رفتار اخلاقی میانمار بسیار حائز اهمیت است. شجاعت اخلاقی و فضیلت، نترسی و عدالت در سنت‌های بودایی و لیبرال مشترک هستند. [...] تنها زمانی که سنت‌های دینی ما بتوانند سه عنصر شجاعت، عدالت و کرامت را به جامعه ببخشند، روند صلح می‌تواند در میانمار آغاز گردد.[۱۳۹]

متن زیر نقل قولی از بیانیه صادر شده توسط سازمان‌های جامعه مدنی، ازجمله «صدای مترقی میانمار»، در ۲۹ مارس ۲۰۲۲ است:

> همان ارتشی که مرتکب ژنوسید علیه روهینگیا شد، مرتکب قتل‌عام، حملات هوایی، قتل‌های غیرقانونی، دستگیری‌های دسته‌جمعی خودسرانه، خشونت جنسی و جنسیتی، خشونت علیه کودکان و آوارگی جمعی پس از تلاش برای کودتا می‌شود- تلاشی که عمدتا به دلیل مقاومت شجاعانه و متحد مردم میانمار در دفاع از دموکراسی خود شکست خورد.
>
> در چهل و نهمین نشست شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد، کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل اعلام کرد که سوءاستفاده‌های سیستماتیک توسط حکومت نظامی ممکن است به جنایات جنگی و جنایت علیه بشریت تبدیل شود، از جمله هدف قرار دادن عمدی غیرنظامیان با حملات هوایی و زنده سوزاندن مردم. معافیت از مجازات ارتش میانمار باید پایان یابد و این امر تنها از طریق عدالت و پاسخگویی سریع و دقیق امکان‌پذیر است.[۱۴۰]

۶.۵. راه پیش‌رو

نقش رهبران دینی به ویژه در یافتن راهی برای برون رفت از معضلات و مخمصه‌های پیش‌روی میانمار بسیار حائز اهمیت است. من معتقدم که مردم میانمار، صرف‌نظر از تعلقات دینی، دارای روحیه تساهل هستند. متاسفانه، دیکتاتورهای نظامی متوالی به طور سیستماتیک از دین‌داری مردم برمه برای برنامه‌های پنهان خود سوءاستفاده کرده‌اند.

این پدیده حتی در دوران حکومت اتحادیه ملی برای دموکراسی از سال ۲۰۱۵ تا ۲۰۲۰ ادامه داشت. حتی در زمان نگارش این مقاله، مؤسسات آموزشی خدمات عمومی در میانمار، درس‌های تبعیض‌آمیز، ملی‌گرایانه و نژادپرستانه را تحت پوشش میهن‌پرستی و ملت-سازی استتار کرده‌اند. یک جراح دندان حتی در رابطه با درس‌های نژادپرستانه‌ای که در طول سخنرانی‌هایش تدریس می‌شد، به افشاگری دست زد. این امر در رسانه‌های اجتماعی منتشر شد

---

139 *Ibid*.

140 "Civil Society Organizations Welcome US Determination of Genocide Against Rohingya", *Progressive Voice Myanmar*, 29 March 2022.

و عموم مردم متوجه شدند که چگونه تلاش‌هایی برای شستشوی مغزی و تلقین به رهبران جوان ملت صورت می‌پذیرد.[۱۴۱] بدتر از آن، کتاب‌های درسی دبستان به نحوی نگاشته شده بودند که تعصب علیه افرادی که از نژاد مختلط بودند را بیان می‌کردند. این اطلاعات بلافاصله در شبکه‌های اجتماعی منتشر شدند و تمام ملت را شوکه کردند.[۱۴۲]

در سال ۲۰۱۷، زمانی که یک سازمان غیردولتی محلی مجموعه‌ای از کتاب‌های درسی آموزش مدنی را منتشر کرد که سواد دینی را ترویج می‌کرد و حاوی اطلاعاتی در مورد اصول اساسی چهار دین اصلی (ازجمله بودیسم) بود، اعتراض یک ملی‌گرا برانگیخته شد به این علت که وی ادعا می‌کرد این امر تلاشی برای «اسلامی‌سازی» و «استعمار دینی به نام آموزش» است. این اعتراض با خواسته‌هایی مبنی بر این که به کودکان فقط باید بودیسم آموزش داده شود، دنبال شد.[۱۴۳]

متاسفانه حتی در میان رهبران دینی نیز شبه صلح‌جویان میان ادیانی وجود دارند. برای مثال، یک راهب به نام دکتر آشین تاو بارتا (یکی از اعضای مرکز آموزش بین‌المللی بودایی) کتابی در مورد بازدید خود از لاهه به منظور مشاهده دفاعیات داو آئونگ سان سوچی در جلسه استماع دیوان دادگستری بین‌المللی نوشت. در این کتاب، او عمدا به قصد بی‌اعتبار کردن مسلمانان مرتکب اشتباهاتی در مورد حقیقت این امر شد× از جمله ادعا کرد که روهینگیایی‌ها (به گفته او «بنگالی‌ها») که در دوره استعمار بریتانیا به برمه آمدند، وام‌دهندگان پولی بودند که نرخ‌های بهره گزافی از کشاورزان برمه یا راخین دریافت کرده بودند.[۱۴۴] اما این امر معروفی است که گرفتن ربا در اسلام حرام است. چنانکه قرآن کریم می‌فرماید:

> آن کسانی که ربا خورند، برنمی‌خیزند مگر به مانند آن که به وسوسه شیطان دیوانه شده‌اند. و آنان بدین سبب در این عمل زشت افتند که گویند: «فرقی بین تجارت و ربا نیست». حال آن که خداوند تجارت را حلال و ربا را حرام اعلام کرده است. پس هرکس که اندرز پروردگارش بدو رسد و تسلیم آن شود، سودهایی که در سابق به دست‌آورده مال خود اوست و عاقبت کارش با خدا باشد؛ و کسانی که دست نکشند، اهل آتشند و جاودانه در آن خواهند بود.[۱۴۵]

141 Swe Win, "Zee Pine Gyi nei Phaung Gyi Mhar Lay Htan Nay Saei Wada Mhaing Sit Sin Yay Myar" (Propaganda Storm Still Going Strong in Zee Pin Gyi and Phaung Gyi), *Myanmar Now*, 25 December 2018.

142 So Myat Mon, "Civics Education in Primary Schools Is a Lesson in Discrimination", *Frontier Myanmar*, 5 February 2019.

143 Tin Htet Paing, "Nationalists Oppose NGO's Curriculum for Including Religious Education", *The Irrawaddy*, 7 March 2017.

144 Ashin Thaw Bartha, *Hman Yar Ko Thit Sar So Myee ICJ Si* (I Will Vow To Tell the Truth in the ICJ), 2020, p. 69.

145 The *Qur'án*, 2:275.

> خداوند سود ربا را نابود گرداند و بر صدقات فزونی می‌بخشد، و خداوند هیچ ناسپاس گناهکاری را دوست نمی‌دارد.[۱۴۶]
>
> کسانی که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند و نماز را برپا داشتند و زکات را پرداختند، اجرشان نزد پروردگارشان است؛ و نه ترسی بر آن‌هاست، و نه غمگین می‌شوند.[۱۴۷]
>
> ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به وظیفه خود در برابر خداوند عمل کنید و آنچه از ربا باقی‌مانده، رها کنید، اگر ایمان دارید.[۱۴۸]
>
> اگر چنین نمی‌کنید، بدانید خدا و رسولش با شما پیکار خواهند کرد! و اگر توبه کنید، سرمایه‌های شما، از آن شماست؛ نه ستم می‌کنید، و نه بر شما ستم وارد می‌شود.[۱۴۹]

آشین تاو بارتا همچنین علیرغم اینکه ظاهرا خود یک صلح‌طلب بین ادیان بوده و سعی در ایجاد هماهنگی بین ادیان دارد و جایزه صلح در استکهلم را نیز دریافت کرده است، مدعی شد که مسلمانان از تروریسم حمایت کرده و آن را نادیده می‌گیرند.[۱۵۰] در واقع، او شاگرد آموزش‌دیده یک راهب بودایی جدلی اما برجسته، آشین نیانیسارا، سیتاگو سایاداو، که همانند ویراتو است، می‌باشد. سیتاگو سایاداو که یکی از بنیانگذاران ما با تا بود و اغلب نفرت برمی‌انگیخت، با ستایش ترور وکیل مشهور مسلمان و مشاور حقوقی اتحادیه ملی برای دموکراسی، یو کو نی، در جریان سخنرانی خود برای پرسنل نظامی در سال ۲۰۱۸، جهان را شوکه کرد.[۱۵۱] او برای توجیه این قتل از دوتاغمانی (قهرمان ملی سیلان) و کشتن تامیل‌ها توسط وی که در واقع کاملا علیه بودیسم بود و یک جنایت شنیع در نظر گرفته می‌شد، نقل قول کرد. سیاداو همچنین از رهبر کودتا، ژنرال مین آئونگ هیلائینگ، به عنوان یک دولتمرد بزرگ که دارای ایمان و عقل زیادی است، تمجید کرده است.

با این وجود، تعداد زیادی راهب بودایی خالص و صلح‌طلب در میانمار وجود دارند که با سیاسی کردن دین موافق نیستند. نهاد ادیان برای صلح، میانمار(RfP-M)، به رهبران روحانی واقعی بودایی نزدیک شده است و به دنبال معرفت و رهبری آن‌ها بوده است، درست مانند سایر رهبران میان دینی. این نهاد با امید و آرزوی یافتن راهی برای آشتی ملی و صلح در میانمار موفق به برگزاری سه مجمع شده است. هدف این بود که فضایی برای برای تمامی ذینفعان ایجاد شود تا نظرات خود را بیان کنند. همانطور که از نام این نهاد مشخص است، این نهاد کاملا مبتنی بر

146 *Ibid.*, 2:276.

147 *Ibid.*, 2:277.

148 *Ibid.*, 2:278.

149 *Ibid.*, 2:279.

150 Bartha, 2020, p. 69.

بنگرید به پاورقی ۱۴۴.

151 Mikael Gravers, “Nationalist Monks Provide Spiritual Support to Myanmar’s Brutal Generals”, in *Asia Portal*, 21 April 2022.

ایمان است. در مجمع سوم، رئیس جمهور یو وین مینت، مشاور ایالتی داو آئونگ سان سو کی، و ژنرال ارشد مین آئونگ هلائینگ حضور داشتند.

مردم میانمار از ایده حل و فصل مسالمت‌آمیز مناقشه دست برنداشته‌اند. با این حال، در شرایط کنونی، اکثریت آن‌ها به ویژه نسل جوان به شدت آسیب دیده‌اند. تظاهرات مسالمت‌آمیز آن‌ها به طرز وحشیانه‌ای سرکوب شده‌اند و محققین علوم سیاسی معتقدند که کشور می‌تواند به یک «دولت شکست‌خورده» تبدیل شود.[۱۵۲] در شرایط حاکم، تنها کاری که می‌توان انجام داد، حمایت از آموزش برای صلح و القای آگاهی از صلح، عشق و عدالت است، در حالی که کمک‌های بشردوستانه به قربانیان نفرت و خشونت دینی و رهبران دینی درگیر این موارد ارائه می‌شود. آنچه مهم است، ارتقاء آموزش درون دینی و میان دینی است. مردم از چیزهایی می‌ترسند که چیزی درموردشان نمی‌دانند و افرادی که با سوءنیت احساسات دینی را ربوده‌اند، خواهان تداوم این جهل هستند. گمان می‌کنم این افراد معتقدند که با ایجاد ترس در ذهن مردم، خواهند توانست برنامه‌های پنهان خود را راحت‌تر اجرا کنند. احتمالا به همین دلیل است که هرگاه تلاش‌هایی برای ارائه آموزش میان دینی و درون دینی صورت می‌گیرد، کسانی که به دنبال دستکاری دین به عنوان یک ابزار سیاسی هستند، به شدت با آن‌ها مخالفت می‌کنند.

۱.۶.۵. حقایقی برای سنجیدن دستیابی به رهایی از ترسی اسلامی‌سازی ادعایی

واضح است که دیکتاتورهای نظامی میانمار روایات منفی در مورد اسلام به کار می‌برند تا اسلام هراسی را در ذهن اکثریت بودایی برمه نهادینه کنند.

این را می‌توان به راحتی در آثار افراد ضد مسلمان از آغاز اسلام یافت. با این حال، اوضاع در طول جنگ‌های صلیبی بدتر شد. حتی در نمایشنامه «رومئو و ژولیت» اثر ویلیام شکسپیر (۱۶۱۶-۱۵۶۴)، زیبایی ژولیت به عنوان «محمت» نشان داده شد. بر اساس نسخه قدیمی فرهنگ لغت انگلیسی آکسفورد، «محمت» به معنای بت و مجسمه است. ریشه این کلمه به این تصور برمی‌گردد که مسلمانان مجسمه‌های طلایی از محمد می‌سازند و او را می‌پرستند.[۱۵۳] ما باید در نظر داشته باشیم که اینها نمونه‌های کلاسیکی بودند از اینکه تا چه حد جهان توسط ادبیات غرب که تأثیرگذارترین منبع اطلاعاتی در آن دوران بود، گمراه شده بود.

واقعیت غم انگیز دیگر این است که روزگاری کار تدوین دایره المعارف اسلام به دانشمندانی با تعصب و جانبداری نسبت به اسلام سپرده شد. یکی از آنها نویسنده ای است که نوشته است «جهاد» به این معناست: «گسترش اسلام با اسلحه یک وظیفه شرعی بر عهده مسلمانان به طور کلی است».[۱۵۴] کلاین در کتاب دین اسلام نیز چنین عبارت مشابهی را بیان می‌کند:

---

152 Joshua Kurlantzick, "Post-Coup Myanmar Could Become a Failed State", in *Council on Foreign Relations*, 19 April 2021; David I. Steinberg, "Myanmar: Failed state or failed nation?", in *Frontier Myanmar*, 11 April 2021.

153 Ahmed A. Galwash, The Religion of Islam: A Standard Book, Misr S.A.E., 1958.

154 Duncan B. MacDonald, "Djihād", in M. Thomas Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset and R. Hartmann (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, 1st ed., Brill Online, 1913–1936.

جهاد – مبارزه با کافران به منظور جذب آنها به اسلام و یا تحت سلطه خود قراردادن و نابودی آنها در صورت امتناعشان از مسلمان شدن و گسترش و پیروزی اسلام بر همه ادیان، وظیفه مقدس ملت مسلمان است.[۱۵۵]

وقتی صحبت از اسلام هراسی رایج امروزه و در این عصر می‌شود، مثال‌های بالا قطره‌ای در دریا هستند. اکنون تلاش خواهم کرد تا برخی از حقایق مرتبط با اسلام را با هدف روشن شدن برخی تصورات نادرست بیان نمایم و بدین ترتیب راه را برای کاهش ترس از اسلامی‌شدن هموار کنم.

هیچ مفهوم رسمی از تغییر دین در اسلام وجود ندارد.[۱۵۶] اسلام، آن طور که من می‌فهمم، از زور، ازدواج یا سلطه اقتصادی به عنوان وسیله ای برای افزودن به جمعیت خود استفاده نمی‌کند. از مسلمانان خواسته می‌شود که با حکمت و موعظه منصفانه دیگران را به «راه حق» دعوت کنند.[۱۵۷] در این صورت این حق شخصی است که دعوت شده که این دعوت را قبول کرده یا رد نماید.[۱۵۸] دعوت به راه حق باید با دلیل قانع کننده، محبت، مهربانی، رحمت، همدردی، همدلی، صمیمیت، احترام، عقل و ادب باشد. حضرت محمد (ص) و همه پیامبران عظام برای انذار و بشارت و مژده به بشر مبعوث شده‌اند. با این حال، حتی آنها نیز حق نداشتند که مردم را بدون اعتقاد آزادانه‌شان به پذیرش حقیقت وادار نمایند.[۱۵۹]

در حقیقت نقل شده است که پیامبر اکرم (ص) زمانی که متوجه شد کسانی که حق را رها کرده‌اند، به سبب اعمال ناشایستشان در دنیا و آخرت با شکست مواجه خواهند شد، بسیار اندوهگین شد. خداوند متعال با درایت بی‌پایان خود از مصیبت پیامبر اکرم (ص) آگاه شد و این پیام را به آن حضرت فرستاد:

---

155 Frederick Augustus Klein, *The Religion of Islam*, London, 1906, quoted Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam*, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd. and Ahmadiyyah Anjuman Ishā'at Islām (Lahore), Delhi, 1994, Chapter 5 ("Jihad"), p. 405.

156 Kim Knott, "Islam: Conversion", Centre For Research and Evidence on Security Threats (CREST), 23 January 2017, p. 2:

اسلام به طور رسمی ایده تغییر دین را به رسمیت نمی شناسد، اما در عوض بر مفاهیم تسلیم (اسلام) و بازگشت تمرکز می‌کند. بر اساس آموزه‌های اسلامی، همه مردم مسلمان به دنیا می‌آیند: به این ترتیب، برای کسی ممکن نیست که به اسلام «بگرود»، بلکه در عوض مسئله «بازگشت» به هویت واقعی خود و تسلیم کامل در برابر خداوند است.

157 Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, 2010, 16:125:

با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت بخوان و با آنان به بهترین وجه مجادله کن. یقیناً پروردگارت به کسی که از راه او منحرف شده داناتر است و به کسانی که به راه راست می‌روند داناتر است.

158 The *Qur'án*, 31:23, 18:29:

و هر که کافر شود، کفر او تو را اندوهگین نسازد. بازگشت آنها به سوی ماست، سپس آنها را از آنچه انجام می‌دادند آگاه می‌کنیم. همانا خداوند به آنچه انجام می‌دادند داناست. همانا خداوند به آنچه در دلهاست داناست.

حق از جانب پروردگار توست. پس هر که بخواهد ایمان بیاورد و هر که بخواهد کافر شود.

159 The *Qur'án*, *inter alia*, 3:19, 5:92–99, 13:40, 16:35, 16:18, 24:54, 29:18, 36:17, 42:48, 50:45 and 64:12.

> [ای پیامبر] و هر که کافر شد، کفر او تو را اندوهگین نسازد. بازگشت آنان به سوی ماست و آنان را از آنچه انجام می‌دادند [حقیقت اعمالشان] آگاه می‌سازیم. زیرا خداوند از آنچه در دلهای [مردم] است به خوبی آگاه است.[۱۶۰]

باز در آیه ای دیگر به پیامبر اکرم (ص) خبر داده شد که:

> اگر خواست پروردگارت بود، همه کسانی که روی زمین هستند، ایمان می‌آوردند! پس آیا مردم را بر خلاف میلشان مجبور به ایمان خواهی کرد؟[۱۶۱]

در قرآن کریم پیام هایی مانند مورد زیر به وفور یافت می‌شود:

> و اگر پروردگار چنین می‌خواست. او قطعاً می‌توانست بشر را امت واحدی [جامعه جمعی مردم اسلامی] قرار دهد، اما آنها از اختلاف دست بر نمی‌دارند.[۱۶۲]

این تصور غلطی است که در میان برخی از غیر مسلمانان وجود دارد که اگر اسلام با استفاده از زور گسترش نمی‌یافت، میلیون‌ها طرفدار در سراسر جهان نداشت. همین بحث در مورد شکوفایی اسلام در هند نیز مطرح شد. با این حال، حقایق ذکر شده در بالا، که در قرآن کریم، سنت و آموزه‌های اسلام به آن اشاره شده است، توسط برجسته ترین رهبران جنبش آزادیبخش ملی هند تصدیق شده‌اند. به عنوان مثال، رهبر سیاسی و معنوی جنبش استقلال هند، مهاتما گاندی (۱۸۶۹–۱۹۴۸) گفته است:

> من می‌خواستم بهترین زندگی متعلق به یک فرد (محمد) را بدانم که امروز بر قلب میلیون‌ها انسان تسلط بی چون و چرا دارد. من بیش از هر زمان دیگری متقاعد شدم که این شمشیر نبود که در آن روزها در رویه زندگی برای اسلام جایگاهی پیدا کرد. بلکه در عوض این سادگی، افتادگی مطلق پیامبر، توجه دقیق به عهد، ارادت شدید او به دوستان و پیروانش، جسارت، نترسی، اعتماد مطلق او به خدا و رسالت خود بود که منتهی به این امر شد. این موارد و نه شمشیر همه چیز را پیش روی خود بردند و بر هر مانعی غلبه کردند. وقتی جلد دوم (زندگی نامه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) را بستم، متاسف شدم که دیگر چیزی برای خواندن آن زندگی بزرگ برایم نمانده بود.[۱۶۳]

ساروجینی نایدو فیلسوف و شاعر مشهور هندی نیز گفته است:

> این اولین دینی بود که دموکراسی را تبلیغ کرد و به آن عمل کرد، زیرا در مسجد هنگامی که [از] مناره [اذان] به صدا در می‌آید و نمازگزاران دور هم جمع می‌شوند، دموکراسی اسلام پنج بار در روز تجسم می‌یابد که دهقان و پادشاه در کنار هم زانو بزند و اعلام کند: «خدا به تنهایی بزرگ است».

160 *Ibid.*, 31:23.

161 *Ibid.*, 10:99.

162 *Ibid.*, 11:118.

163 Mahatma Gandhi, in *Young India*, Lahore, 16 September 1924.

> من بارها و بارها تحت تأثیر این وحدت تجزیه ناپذیر اسلام قرار گرفته ام که یک انسان را ذاتاً برادر می کند.[۱۶۴]

دیدگاه‌های جواهر لعل نهرو یکی از برجسته ترین نخست وزیران هند نیز قابل توجه است:

> محمد مانند بنیانگذاران برخی از ادیان دیگر در برابر بسیاری از آداب و رسوم اجتماعی موجود یاغی بود. دینی که او تبلیغ می کرد، با سادگی و صراحت و طعم دموکراسی و برابری، برای توده‌های کشورهای همسایه که به اندازه کافی توسط خودکامه‌ها و کشیشان مستبد و سلطه گر زمین خورده بودند، جذاب بود.[۱۶۵]

علاوه بر این، سوامی ویوکاناندا (۱۸۶۳-۱۹۰۲)، نماینده برجسته و شاگرد راماکریشنا پاراماهانسا، که یکی از استادان درخشان هندو دارما بود، نوشت:

> آدواتیسم عملی (غیر دوگانگی)، که به همه نوع بشر به عنوان روح خود نگاه می کند و با آنها رفتار می کند، هرگز در میان هندوها به طور جهانی توسعه نیافته است.[۱۶۶]

> من کاملاً متقاعد شده‌ام که بدون کمک اسلام عملی، نظریه‌های ودانتیسم، هر چند خوب و شگفت‌انگیز باشند، برای توده عظیم بشر کاملاً بی‌ارزش هستند.
>
> برای سرزمین مادری خودمان، پیوند دو نظام هندوئیسم و اسلام — به طوری که مغز ودانتا و بدن اسلام باشد— تنها امید است.

کشیش بوسورث اسمیت در مورد «نیروهایی» که در اختیار پیامبر است، و بنابراین ظرفیت واقعی برای اجبار به تغییر دین، خاطرنشان کرد:

> [پیامبر اکرم محمد] رئیس دولت و همچنین کلیسا بود، او سزار و پاپ در یک واحد بود. اما او بدون ادعای پاپ بودن، پاپ بود و سزار بود، بدون لژیون‌های سزار. بدون ارتش ثابت، بدون محافظ، بدون قصر، بدون درآمد ثابت [...].[۱۶۷]

در نهایت کرم تج سینگ سارائو تاریخ‌دان، با توجه به نقش بریتانیا در افزایش اسلام هراسی اظهار داشت:

> اشتراک‌گذاری و تحریف تاریخ هند با مدیریت مورخان راج بریتانیایی آغاز شد که بسیاری از آنها برنامه‌ای پنهان داشتند. آنها برای مشروعیت بخشیدن به حکومت استعماری خود و به دست آوردن وفاداری هندی‌ها، سعی کردند

---

164 Verinder Grover and Ranjana Arora (eds.), *Great Women of Modern India: Sarojini Naidu*, Deep & Deep Publications, New Delhi, 1993, pp. 51–56.

165 Jawaharlal Nehru, *Glimpses of World History*, Penguin Books, 2004, Chapter 49, p. 145.

166 *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. 6, Advaita Ashrama, Kolkata, 1992, pp. 415–416.

167 R. Bosworth Smith, *Mohammed and Mohammedanism: Lectures Delivered at the Royal Institution of Great Britain in February and March 1874*, Smith, Elder & Co., London, 1874, p. 235.

> نشان دهند که سیاست‌های آنها انسانی تر از حاکمان «مسلمان» قبلی است. با عمل به چنین دستور کاری به عنوان یک راهنما، این گونه نشان داده شد که معابد ویرانه توسط متعصبان مسلمان ویران شده و گنج‌ها یا مجسمه‌های مفقود شده توسط مهاجمان مسلمان غارت شده یا توسط هندوها و بودایی‌ها از ترس یورش مسلمانان مخفی گردیده‌اند. حتی زمانی که یک حاکم مسلمان اجازه تعمیر معبد را داد، توضیح داده شد که قبلاً توسط ارتش‌های مسلمان ویران شده است. این نوع تاریخ نگاری عامیانه با اشتباه گرفتن سیاست نظامی با سیاست دینی و کنار زدن انگیزه‌های اقتصادی یا ژئوپلیتیکی، این دیدگاه را تبلیغ می‌کرد که تمام تهاجمات ارتش‌های مسلمان با هدف تبلیغ اسلام و تغییر دین کافرهای هند با شمشیر صورت می‌گرفت. از این رو، فتح با تغییر دین یکی شد و هرگونه قیام بعدی به عنوان تلاشی برای رهایی از اسلام نشان داده شد. به این ترتیب، بسیاری از مورخان زمان استعمار قرن نوزدهم و بسیاری از علاقه مندان به این تاریخ جمعی در هند امروزی، تمام عرب‌ها، ترک‌ها و مغول‌ها را در یک جعبه قرار می‌دهند و بر روی این جعبه برچسب «متجاوزان اسلامی» می‌زنند. چنین رویکردی نسبت به انسان کاملاً این واقعیت را نادیده می‌گیرد که این مهاجمان واحدهای سیاسی منفرد بودند که نه تنها از جهات مختلف با یکدیگر متفاوت بودند، بلکه اغلب با یکدیگر در جنگ بودند. علاوه بر این، اغلب به طور کامل نادیده گرفته می‌شود که «هم دولت‌های هندو و هم دولت‌های مسلمان به همان اندازه که در کنار یکدیگر جنگیدند، با یکدیگر نیز جنگیده‌اند».[۱۶۸]

در همین راستا، می‌توان یافته‌های مورخان سایر نقاط جهان را نیز در نظر گرفت. مورخ مشهور دی لیسی اولری در کتاب خود اسلام در جاده‌های متقاطع: بررسی مختصری از موقعیت و مشکلات کنونی جهان اسلام نوشته است:

> با این حال، تاریخ روشن می‌کند که افسانه مسلمانان متعصب که سراسر جهان را در نوردیده و اسلام را با نوک شمشیر بر نژادهای تسخیر شده تحمیل می‌کنند، یکی از عجیب‌ترین اسطوره‌هایی است که مورخان تا به حال تکرار کرده‌اند.[۱۶۹]

در توصیف یوهان الورسکوگ، دانشیار مطالعات دینی در دانشگاه متدیست جنوبی در تگزاس، در کتاب بودیسم و اسلام در جاده ابریشم آمده است:

> در جهان معاصر، ملاقات بودیسم و اسلام اغلب به عنوان یک رویارویی خشونت‌آمیز تصور می‌شود. در واقع، به نظر می‌رسید که تخریب بوداهای بامیان توسط طالبان در سال ۲۰۰۱ نه تنها تخریب بدنام مسلمانان صومعه نالاندا

168 Karam Tej Singh Sarao, *The Decline of Buddhism in India: A Fresh Perspective*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2012, pp. 151–152.

169 De Lacy Evans O'Leary, *Islam at the Cross Roads: A Brief Survey of the Present Position and Problems of the World of Islam*, 1st ed., Routledge, London, 2017, p. 14.

> در قرن سیزدهم را بازنمایی می‌کرد، بلکه بر کلیشه‌های بودیسم به‌عنوان یک فلسفه صلح‌آمیز، منطقی و اسلام به‌عنوان یک دین خشونت‌آمیز و ذاتاً غیرمنطقی تأکید کرد. اما اگر تاریخ مسلمانان بودایی صرفاً نمونه‌های تکراری از حمله ستیزه جویان مسلمان به تمثال‌های بودا بوده است، چگونه مجسمه‌های بودای بامیان از سیصد سال حکومت مسلمانان جان سالم به در برده اند؟[۱۷۰]

الورسکوگ در کتاب خود، پس از انجام تحقیقات عمیق تاریخی، داستان نادرست حمله به دانشگاه نالاندا توسط سربازان مسلمان در سال ۱۲۰۲ را رد کرد:

> صومعه بودایی نالاندا در اوایل قرن پنجم در شمال شرقی هند تاسیس شد. با گذشت زمان، این دانشگاه به برترین مؤسسه آموزش عالی در آسیا تبدیل شد و مانند دانشگاه‌های پیشرو امروزی، نالاندا دارای یک دانشکده مشهور جهانی بود که بر روی علوم نظری پیشرفته کار می‌کرد و دانشجویانی از سراسر جهان بودایی داشت. این اعتبار همچنین هدایای فراوانی از سوی افراد ثروتمند و قدرتمند به همراه داشت. نه تنها حاکمان محلی در شمال شرقی هند تمام روستاها را برای کمک به اداره نالاندا وقف کرده بودند، بلکه پادشاه سوماترا نیز روستاهایی را برای وقف به صومعه پیشنهاد داده بود و صندوق ویژه ای برای حمایت از دانش آموزان به طور خاص از چین ایجاد شده بود. نالاندا در دوران اوج خود دارای یک هیئت علمی گسترده بود که در یک محوطه زیبا متشکل از صومعه‌های متعدد با مناره‌های رفیع که «شبیه قله‌های برفی کوه سومرو» بودند، به یک هیئت دانشجویی متنوع حدودا سه هزار نفری تدریس می‌کرد. سپس ناگهان آرامش این نهاد بودایی در هم شکست. در پاییز ۱۲۰۲، سربازان مسلمان سوار بر اسب وارد شدند و معلمان و دانش آموزان را در جایی که ایستاده بودند قلع و قمع کردند. ساختمآن‌هایی که زمانی با شکوه بودند، ویران شدند. این بی‌رحمی آنقدر بزرگ بود که نشان دهنده پایان دارما در هند بود.
>
> این داستان پرقدرت، بارها گفته شده است. امروزه این داستان همه جا وجود دارد و در همه چیز از تک نگاری‌های علمی گرفته تا بروشورهای مسافرتی یافت می‌شود. در واقع، این تک اپیزود با فراگیر شدن محض خود، از بسیاری جهات، کل تاریخ سیصد ساله تعامل بودایی‌ها و مسلمانان را در برگرفته و به نمادی از آن تبدیل شده است، و به همین دلیل، هر زمان که موضوع بودیسم و اسلام ذکر می‌شود، تقریباً همیشه حول نابودی دارما توسط مسلمانان می‌چرخد.

---

[۱۷۰] بنگرید به:
the description to Johan Elverskog, *Buddhism and Islam on the Silk Road*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2011.

> این امر به دلایل زیادی مشکل ساز است، از جمله اینکه داستان نالاندا درست نیست. برای مثال، نه تنها حاکمان بودایی محلی با اربابان جدید مسلمان معامله کردند و در نتیجه در قدرت ماندند، بلکه نالاندا نیز به عنوان یک نهاد فعال آموزش بودایی تا قرن سیزدهم به کار خود ادامه داد. برای مثال، یک استاد هندی، قبل از سفر به دربار خوبیلای خان، در نالاندا آموزش دیده و منصوب شد. همچنین می‌دانیم که راهبان چینی در اواخر قرن چهاردهم به سفر به هند و به دست آوردن متون بودایی ادامه دادند. در واقع، برخلاف ایده قبول شده که در داستان فوق مطرح شد مبنی بر اینکه نابودی نالاندا نشانه مرگ بودیسم بود، واقعیت این است که دارما حداقل تا قرن هفدهم در هند زنده ماند. یا به عبارت دیگر بودایی‌ها و مسلمانان تقریباً هزار سال با هم در شبه قاره آسیا زندگی کردند. [...].
>
> برای مثال، انگلیسی‌ها از همان ادعاهای مبنی بر وحشیگری و حکومت نادرست مسلمانان استفاده کردند تا ارائه شکل ظاهراً انسانی‌تر و منطقی‌تر از حکومت استعماری خود را توجیه کنند.[۱۷۱]

بسیاری از موارد دیگر که معمولاً در مورد اسلام گفته می‌شود نادرست است. بسیاری از محققان نشان داده‌اند که حاکمان مسلمان اولیه به‌طور قابل‌توجهی بردبار بودند و تنش کمی در میان گروه‌های دینی مختلف تحت حکومت آنها وجود داشت.[۱۷۲]

پشتوانه یافته‌های پژوهشی علمی و دانشگاهی مذکور در آیه زیر از قرآن کریم است که وظیفه شریف حفاظت از اماکن دینی متعلق به ادیان مختلف را بر عهده مسلمانان گذاشته است:

> و اگر خداوند تجاوز برخی از مردم را به وسیله برخی دیگر دفع نمی‌کرد، صومعه‌ها و کلیساها و کنیسه‌ها و مساجدی که نام خدا در آن بسیار خوانده می‌شود، نابود می‌شد.[۱۷۳]

پس از بیان حقایق فوق، خوانندگان باید بدانند که حکومت مسلمانان در هند آنقدرها که برخی از هواداران مسلمان تصور می‌کنند بی‌مناقشه نبوده است. اگرچه دیدگاه رایج در مورد حکومت مسلمانان در هند خشونت و آزار و اذیت است، اما این دیدگاه توسط دانشمندان منصف و بی طرفی که در این زمینه تحقیق کرده‌اند، رد شده است. با این حال، شواهدی از جنایات متجاوزان مسلمان وجود داشت. اما این غارت‌ها نباید به عنوان بخشی از سیاست دینی مسلمانان تلقی گردد. ما باید در نظر داشته باشیم که آن جنگ سالاران مسلمان فقط ایدئولوژی سیاسی آن دوره، یعنی امپریالیسم را تمرین می‌کردند. در آن دوره از تاریخ، تمام جهان تحت تأثیر توسعه طلبی، استعمار، فئودالیسم و دیگر نظام‌های دیکتاتوری قرار داشت. مسلمانان در آن اعصار به خاطر آرمان‌های دینی نمی‌جنگیدند. بلکه انگیزه‌های آنها بیشتر اقتصادی یا ژئوپلیتیکی بود.

---

171 Elverskog, 2011, pp. 1–2.

بنگرید به پاورقی ۱۷۰.

172 *Ibid*., pp. 1, 2 and 48.

173 The *Qur'án*, 22:40.

> اسلام اجبار در دین را منع می‌کند و اجازه جنگ در اسلام فقط برای اهداف حفاظتی و دفاعی داده می‌شود. در واقع، تجاوز بر خلاف آموزه‌های اسلام است:
>
> و در راه خدا با کسانی بجنگید که با شما می‌جنگند ولی از حدود تجاوز نکنید. به راستی که خداوند تجاوزکاران را دوست ندارد.[۱۷۴]
>
> در دین هیچ اجباری نیست. حقیقت از خطا آشکار است.[۱۷۵]
>
> امید است خداوند بین شما و کسانی که دشمن آنها هستید دوستی برقرار گرداند. و خدا [بر هر چیزی تواناست] و خداوند آمرزنده و مهربان است. خداوند شما را از عدالت و نیکی با کسانی که به خاطر دین با شما نجنگیدند و شما را از خانه هایتان بیرون نکردند، منع نمی‌کند. همانا خداوند عادلان را دوست دارد.[۱۷۶]
>
> آنان کسانی هستند که از خانه و کاشانه خود رانده شدند [بی هیچ دلیلی] جز اینکه گفتند پروردگار ما الله است.[۱۷۷]
>
> اما اگر دشمن به صلح گرایش پیدا کرد، تو نیز به صلح متمایل شو و بر خدا توکل کن.[۱۷۸]

طبق یکی از سخنان حضرت محمد، کل خلقت به عنوان یک خانواده تلقی می‌شود. خداوند کسی را دوست دارد که بیشتر به خانواده خدمت کند. پیامبر اکرم در سخنی دیگر از ما می‌خواهد:

> بر موجودات زمین رحم کن و خداوند متعال از آسمان بر تو رحم خواهد کرد.[۱۷۹]

بسیاری از سخنان دیگر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خشونت، کینه، نفرت، نامهربانی، خودخواهی و سایر افکار و اعمال شیطانی را نهی می‌کند. اینها تنها تعدادی از احکامی است که در اسلام در مورد ارزش هایی مانند عشق، صلح، عدالت، مهربانی، عدم تجاوز، ایثار، بردباری و همزیستی مسالمت آمیز تجویز شده است. با این حال، باید در نظر داشت که هر چقدر هم که آموزه‌های هر دینی خوب باشد، اگر پیروانش این آموزه‌ها را در افکار و اعمال خود پیاده نکنند، نتیجه ای حاصل نخواهد شد. در واقع، آن دسته از پیروان دین هستند که عملاً مرتکب اعمالی می‌شوند که دقیقاً برعکس آنچه دینشان می‌آموزد است. چنین «گوسفندان سیاهی» در هر جامعه ای وجود دارد و اسلام نیز از این قاعده مستثنی نیست.

174 *Ibid*., 2:190.
175 *Ibid*., 2:256.
176 *Ibid*., 60:7–8.
177 *Ibid*., 22:39–40.
178 *Ibid*., 8:61.
179 Sunann at-Tirmidhí, *Ṣáḥíḥ*, Book 27, *ḥadíth* 30.

پس از رهبری مقدس جانشینان هدایت شده، خلفای راشدین (چهار خلیفه ای که جامعه مسلمانان را در پی رحلت حضرت محمد (ص) رهبری کردند، از حضرت ابوبکر (۵۷۳ تا ۶۳۴ میلادی) شروع و به حضرت علی (ع) (۵۹۹-۶۶۱ پس از میلاد)ختم می‌شود)، نظام امت که توسط نماینده مردم یا «خلیفه» رهبری می‌شد، طبق پیش‌بینی پیامبر اکرم به پایان رسید. سلطنت سلاطینی که شاهنشاهی مستبد بودند بر جهان اسلام تسلط پیدا کرد.

بدون شک چند پادشاه عادل مانند هارون الرشید (۷۶۶-۸۰۹ میلادی) و صلاح الدین (صلاح الدین) (۱۱۳۷-۱۱۹۳ میلادی) بودند که خدمات بزرگی به جهان متمدن کرده بودند. برخی دیگر نیز مانند امپریالیست‌های معاصر جنگ‌های توسعه طلبانه به راه انداختند. با این حال، جنگ‌های استعماری که توسط پادشاهان مسلمان انجام می‌شد، توسط دین هدایت نمی‌شد. همانطور که گفته شد در دین هیچ اجباری وجود ندارد. علاوه بر این، نسبت معین فرقه‌های دینی در هند، حداقل باید این تصور غلط را برطرف کند که نزدیک به یک قرن حکومت مسلمانان، همه ادیان را سرکوب کرده و کل منطقه را اسلامی کرده است. آمار به وضوح نشان می‌دهد که ۸۸ درصد از هندی‌ها غیر مسلمان هستند و مسلمانان کمتر از ۱۰ درصد از کل جمعیت هند را تشکیل می‌دهند.[۱۸۰]

۲.۶.۵. افسانه‌ها در مورد ازدواج‌های اسلامی و گرایش‌های دینی

اسلام اغلب متهم به این است که موجب تغییر دین غیرمسلمانان از طریق ازدواج‌های چندهمسری می‌شود. این یکی از رایج ترین تبلیغاتی است که توسط حامیان اسلام هراسی در سراسر جهان پخش می‌شود. برای از بین بردن این باورهای غلط، باید ماهیت واقعی ازدواج را که در اسلام ذکر شده است در نظر گرفت.

۱.۲.۶.۵. مفهوم ازدواج در اسلام

اسلام راه زندگی و راهنمایی برای رفتار با هدف رسیدن به آرامش متعالی در دنیا و آخرت است. آموزه‌های آن شامل رهنمودهایی برای زندگی قبل و بعد از مرگ است. اسلام شأن دنیای مادی فیزیکی و اهمیت قلمرو معنوی بالاتر را تصدیق می‌کند. ماده و ذهن و روح و روان مخلوق حق تعالی هستند که به انسان که «بهترین مخلوقاتش» است عطا کرده است تا به عنوان نماینده خود از آنها در انجام وظیفه زیباسازی دو جهان استفاده کند. بنابراین، آموزه مخفی اسلام نه تنها به رشد روحی انسان، بلکه به رشد اجتماع یا بهتر بگوییم بشریت در کل مربوط می‌شود. دامنه اسلام بسیار گسترده است و کل حوزه روابط انسان با انسان و همچنین رابطه انسان با خالق خود را در بر می‌گیرد. هدف قوانین مربوط به این بخش از زندگی انسان این است که به انسان وظایف و تعهداتش را در قبال دیگران بیاموزد و به او نشان دهد که چگونه در روابط خود با دیگران زندگی سعادتمندی در این دنیا داشته باشد.

مهمترین مقررات محدودکننده اسلام مربوط به ازدواج است که نهاد اساسی تمدن بشری است. لغت عربی برای ازدواج «نکاح» است که در اصل به معنای ادغام یا اتحاد است. ازدواج در

[180] Al-Haj Khalifah U Aye Lwin, *Brief History of Emperor Saint Bahadur Shah Zafar*, Colour Zone Press, November 2019.

اسلام عقد مقدسی است که هر مسلمانی باید آن را ببندد، مگر اینکه دلایل خاصی برای عدم انجام آن وجود داشته باشد. بدین ترتیب در قرآن کریم آمده است:

> و با آنان که در میان شما مجرد هستند و مناسب شما هستند از بردگان و کنیزان خود از دواج کنید، چنانچه محتاج باشند خداوند از فضل خود آنان را از تنگنا درآورده و بی‌نیاز می‌سازد؛[۱۸۱]
>
> و خداوند گشایش‌دهنده و داناست. و کسانی که همتایی نمی‌یابند، عفت و پاکدامنی پیشه کنند تا خداوند آنان را با فضل خویش بی‌نیاز گرداند.[۱۸۲]

در آیه‌ای دیگر به ازدواج اهمیتی به اندازه رابطه خونی داده شده است:

> او کسی است که انسان را از آب آفرید، سپس برای او رابطه خونی و نکاح قرار داد.[۱۸۳]

سنت همچنین بر زندگی در وضعیت تأهل تأکید می‌کند. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که به کسانی که از روزه گرفتن طی روز و اصرار بر بیدار ماندن در شب و مناجات با خدا و پرهیز از ازدواج سخن می‌گفتند، فرمود:

> من روزه می‌گیرم و افطار می‌کنم و نماز می‌خوانم و می‌خوابم و متاهل هستم پس هر که غیر از سنت من به راه دیگری گرایش پیدا کند از من نیست.[۱۸۴]

یکی دیگر از سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر ازدواج تاکید دارد:

> ای مجلس جوانان! هر که از شما امکان نفقه و حمایت از همسر را دارد، باید ازدواج کند، زیرا این [یعنی ازدواج] بهترین وسیله برای حفظ نگاه و نگهداری عفت است. و کسی که توانش را ندارد، روزه بگیرد، زیرا این کار مانند اختگی است.[۱۸۵]

پیامبر به صراحت تجرد (تباطل) را حرام دانسته بود.[۱۸۶] طبق یک حدیث:

> مردی که ازدواج کند، نیمی از دین خود را کامل کرده است.[۱۸۷]

---

[۱۸۱] تنها فقیر بودن دلیلی برای ازدواج نکردن نیست زیرا به نیازمندان گفته می‌شود که اگر ازدواج کنند، خداوند از فضل خود آنان را از نیاز رهایی می‌بخشد. نقل شده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله موجب ازدواج مردی شد که به اندازه یک انگشتر آهنی هم دارایی نداشت. بنگرید به:

al-Bukhári, *Sahih*, Book 67, *ḥadíth* 16.

(ترجمه‌های احادیثی که در این فصل به کار رفته است، توسط نویسنده ارائه شده است، مگر اینکه خلاف آن ذکر شده باشد).

[182] The *Qur'án*, 24:32, 24:33.

[183] The *Qur'án*, 25:54.

[184] Al-Bukhári, *Sahih*, Book 67, *ḥadíth* 1.

[185] Al-Bukhári, *Sahih*, Book 67, *ḥadíth* 2.

[186] Al-Bukhári, *Sahih*, Book 67, *ḥadíth* 8.

[187] Al-Ṭabaráni, Al-Mu'jam al-'Awsaṭ, *ḥadíth* 922 (as translated in Syed Najis Mahmood, "Changing Patterns of Muslim Family in India with Special Reference to the Marriage and Divorce: A Review of the Literature", Master's dissertation, Department of Sociology and

حدیث دیگری می گوید:

اتحادهای زناشویی بیش از هر چیز دوستی را افزایش می‌دهند.[۱۸۸]

۲.۲.۶.۵. ازدواج به عنوان اتحاد دو سرشت که در ذات خود یکی هستند

قرآن کریم مکرراً از یک جفت زن و مرد که از یکدیگر آفریده شده‌اند صحبت می کند:

ای مردم، از پروردگارتان پروا کنید که شما را از یک موجود آفرید و جفتش را از همان [نوع] آفرید و از این دو تعداد زیادی مرد و زن گسترش داد.[۱۸۹]

او کسی است که شما را از یک روح آفرید و همسرش را از همان روح قرار داد تا در او آرامش یابد.[۱۹۰]

هر دو آیه به طور کلی ناظر به خلقت اولین مرد و اولین زن هستند،[۱۹۱] اما اینکه این آیات به طور کلی بر رابطه مرد و زن دلالت دارند، از آیات دیگر روشن می گردد:

و خداوند از جنس خودتان برای شما همسرانی قرار داد و از همسرانتان به شما پسران و دخترانی عطا کرد.[۱۹۲]

و از نشانه‌های او این است که از جنس خودتان برای شما جفت‌هایی آفرید تا با آنها آرام بگیرید.[۱۹۳]

و به این ترتیب، یک وحی مکی در دوره میانی اشاره می کند که:

پدیدآورنده آسمانها و زمین؛ او برای شما از میان خودتان جفت هایی قرار داد [...] و شما را به این وسیله زیاد کرد.[۱۹۴]

بنابراین، ازدواج از نظر قرآن کریم، پیوند دو روح است که در ذات خود یکی هستند.

۳.۲.۶.۵. تکثیر نژاد بشر، جامعه و ازدواج: عشق و خدمت

متذکر می‌شود که در آیات فوق، تکثیر نسل انسان به عنوان یکی از موضوعات ازدواج ذکر شده است. اما ممکن است گفته شود که تکثیر نژاد بدون ازدواج نیز مانند سایر گونه‌های حیوانی ممکن است. یعنی بدون وصلت یک مرد با یک زن برای تمام عمرشان. با این حال، نهاد ازدواج نیز تا حد بسیار زیادی مسئول رشد احساسات عشق و خدمت است که مایه مباهات بشریت

Social Work, Aligarh Muslim University, 2010, p. 38, referring to "MM.13: I-III" (on file with the author)).

188 *Ibid*.

189 The *Qur'án*, 4:1.

190 *Ibid.*, 7:189.

191 در هیچ کجای قرآن کریم و یا هر سند معتبر دیگری از آفریده شدن زن از دنده مرد و یا خلقت حوا از دنده آدم صحبتی نشده است. ادعای مطرح شده این است که خداوند همه انسانها را از یک موجود (نفسین وحدتین) آفرید و زوج (همسر) آن موجود را از همان موجود آفرید. کلمه «وحیده» و همچنین ضمیر شخصی «ها» که دو بار به کار رفته، همگی در جنسیت مؤنث هستند و سه تفسیر ممکن است: آفریده شدن مذکر از مؤنث، آفریده شدن مؤنث از مذکر یا هر دو آفریده شدن از یک جوهر.

192 The *Qur'án*, 16:72.

193 *Ibid.*, 30:21.

194 *Ibid.*, 42:11.

امروزی، سنگ بنای جامعه، است. عشق متقابل زن و شوهر – عشقی که نه بر پایه اشتیاق لحظه ای بلکه بر ارتباط مادام العمر استوار است – و در نتیجه عشق والدین به فرزندان منجر به رشد بسیار زیاد احساس عشق به نوع بشر و در نتیجه خدمت بی غرض به بشریت می‌شود. این محبت در قرآن کریم به عنوان نشانه خداوند معرفی شده است:

> و از نشانه‌های او این است که برای شما زوج‌هایی در میان خودتان آفرید تا در کنار آن‌ها آرامش پیدا کنید و میان شما محبت و مهربانی قرار داد.[۱۹۵]

خانه یا خانواده در واقع اولین زمینه تمرین عشق و خدمت است. در اینجا انسان از خدمت به بشریت لذت واقعی می‌برد و بدین ترتیب حس خدمت به تدریج رشد و گسترش می‌یابد. در واقع، این یک زمینه تمرین برای هر نوع اخلاقی است، زیرا در خانه است که فرد یاد می‌گیرد نسبت به تعهدات و مسئولیت‌های خود شناخت داشته باشد، به حقوق دیگران احترام بگذارد، و مهمتر از همه، از رنج کشیدن به خاطر دیگران لذت واقعی ببرد. از پیامبر اکرم نقل شده است که فرمود:

> بهترین شما کسی است که با همسرش بهترین رفتار را داشته باشد.[۱۹۶]

٤.٢.۶.۵. «فقط با یک نفر ازدواج کن»

به عنوان یک قاعده، اسلام تنها پیوند یک مرد و یک زن را به عنوان شکل معتبر ازدواج به رسمیت می‌شناسد. در شرایط استثنایی ممکن است مرد با بیش از یک زن ازدواج کند، اما زنان مجاز به ازدواج با بیش از یک مرد نیستند (اما بعد از فوت شوهر اول یا طلاق قانونی و شرعی می‌توانند دوباره ازدواج کنند).

بنابراین، در وهله اول باید در نظر داشت که تعدد زوجات در اسلام فقط به عنوان یک استثنا مجاز است. در قرآن کریم به صراحت آمده است:

> و اگر می‌ترسید از اینکه به هنگام ازدواج با دختران یتیم عدالت را رعایت نکنید، با زنانی که به نظرتان خوب می‌آیند، دو یا سه یا چهار زن ازدواج نمایید. اما اگر می‌ترسید که بین آنان عدالت را رعایت نکنید، تنها با یک نفر ازدواج کنید [...].[۱۹۷]

این تنها آیه ای از قرآن کریم است که از تعدد زوجات صحبت می‌کند و مشاهده می‌شود که قرآن به تعدد زوجات دستور نمی‌دهد، بلکه آن را به صورت مشروط و به عنوان علاج بسیاری از مفاسد مدنیت مجاز می‌داند.[۱۹۸] این شرایط بیشتر به رفاه جامعه مربوط می‌شوند تا به نیازهای فرد.

---

195 *Ibid.*, 30:21.

196 Sunann Ibn Majah (translation by the author), 9:50.

197 The *Qur'án*, 4:3.

198 Ali, 1994, pp. 475–476.

بنگرید به پاورقی ۱۵۵.

توجه به شرایط تاریخی زمانی که این قسمت از این سوره مبارکه نازل شد، این نتیجه را تأیید می‌کند، یعنی بعد از جنگ اُحد، زمانی که مسلمانان مجبور به جنگی بی وقفه شدند. در این مدت، اکثر نان‌آوران مجبور به جنگیدن در جنگ‌ها شدند و بسیاری از آنها در نبردهای نابرابر که گروه‌های کوچک مسلمان در برابر یک نیروی عظیم می‌جنگیدند، گم شدند. زنان شوهران خود را از دست داده بودند، همانطور که کودکان خردسال پدران خود را از دست داده بودند، و این زنان بیوه و یتیمان باید تأمین می‌شدند. در این شرایط بود که سوره چهارم نازل شد و اجازه می‌داد مردان بیش از یک همسر اختیار کنند تا بیوه‌ها و یتیمان سرپناهی پیدا کنند. اگر کسی بترسد، همانطور که آیه می‌گوید، که نتواند عدالت را در مورد یتیمان ادا کند، می‌تواند با حداکثر چهار زن ازدواج کند، ولی به شرطی که با همه آنها عادل باشد. منظور از «زنان» در اینجا سایر یتیمان است که در قرآن کریم، آیه ۱۲۷ سوره النساء روشن شده است.

جنگ جمعیت مردان را از بین برده بود و تعداد زنان از مردان بیشتر بود. اگر برای این جمعیت اضافه زنان خانه‌ای فراهم نمی‌شد، به انحطاط اخلاقی منجر می‌شد که بزرگترین خطر برای یک تمدن مبتنی بر اخلاق مانند تمدن اسلامی است. منطق این است در حالی که بدون شک تک‌همسری قانونی عادلانه برای زندگی در شرایط عادی است، وقتی شرایط به دلیل زیادتر بودن جمعیت زنان نسبت به مردان غیرعادی می‌شود، تک‌همسری با شکست مواجه شود و تنها از طریق چندهمسری متعادل می‌توان این مشکل را حل کرد.

قرآن کریم احتمالاً تنها کتاب دینی روی کره زمین است که حاوی عبارت «تنها با یک نفر ازدواج کن» است. در هیچ یک از متون مقدس دینی دیگر، اعم از وداها، رامایانا، باگاواد گیتا، تلمود یا انجیل، تعدد زوجات بدون قید و شرط و واضح رد نمی‌شود و گفتمان دینی تفاسیر متفاوتی در این مورد ارائه می‌دهند. در واقع، تنها بعد از اسلام بود که قانون ازدواج هندوها (۱۹۵۵) توسط پارلمان هند به تصویب رسید و اعلامیه‌های کلیساهای مسیحی تعداد همسران را به ترتیب برای هندوها و مسیحیان به یک زن محدود کردند.[۱۹۹] قبل از نزول قرآن، هیچ حدی برای تعدد زوجات وجود نداشت و بسیاری از مردان تعداد زیادی همسر داشتند، برخی حتی صدها. قرآن کریم محدودیت حداکثر چهار زن را معرفی کرده است. علاوه بر این، قرآن کریم به طور خاص مقرر می‌دارد که کسی که با بیش از یک زن ازدواج کند، تنها به شرطی می‌تواند این کار را انجام دهد که با آنها رفتار عادلانه داشته باشد:

> شما هرگز نمی توانید بین زنان منصف و عادل باشید، حتی اگر این آرزوی شدید شما باشد. ولی به کلی [از زن] روی نگردان تا او را [چنان که] آویزان [در هواست] رها کنی. اگر به تفاهم دوستانه برسید و خویشتن داری کنید، خداوند آمرزنده و مهربان است.[۲۰۰]

اگرچه ممکن است یک مرد بتواند چهار خانه، چهار لباس، چهار وسیله نقلیه و هر نوع وسیله مادی دیگری را برای چهار همسرش فراهم کند، اما هرگز نمی‌تواند محبت خود را به

[199] Stephanie Kramer, "Polygamy is Rare around the World and mostly Confined to a Few Regions", Pew Research Centre, 7 December 2020 (available on its web site).

[200] The *Qur'án*, 4:129.

چهار قسمت مساوی تقسیم کند و در اختیار همسرانش قرار دهد. حتی آن که بشریت و کل جهان‌های فیزیکی نامتناهی و قلمروهای معنوی بیکران را آفریده است، بسیار دقیق اشاره کرده بود که:

شما هرگز نمی توانید میان زنان عادل و منصف باشید [...].[۲۰۱]

پس چگونه یک مخلوق می‌تواند این معیار و شرط سخت را برآورده کند در حالی که خالق به صراحت گفته نخواهد توانست؟ بنابراین تعدد زوجات را باید به عنوان یک استثنا پذیرفت نه به عنوان یک قاعده. بسیاری در این تصور غلط هستند که داشتن بیش از یک زن برای یک مرد مسلمان واجب است. در مقابل، نمی توان گفت مسلمانی که دو، سه یا چهار زن دارد، مسلمان تر از مسلمانی است که تنها یک زن دارد.[۲۰۲]

۵.۲.۶.۵. اسلام تعدد زوجات را آغاز نکرده است

همچنین باید توجه داشت که اسلام تعدد زوجات را معرفی نکرده است. در میان تمام کشورهای شرقی در دوران باستان، تعدد زوجات یک نهاد شناخته شده بود. در میان هندوها، چندهمسری از قدیم الایام رواج داشت. مانند بابلیان، آشوریان و ایرانیان باستان، هیچ محدودیتی هم در مورد تعداد همسران یک مرد وجود نداشت. اگرچه یونان و روم جوامعی چندهمسری نبودند، اما صیغه یک امر عادی بود.[۲۰۳] در واقع، به گفته دیوید موری، انسان شناس، چندهمسری در طول تاریخ بیشتر از تک همسری رایج بوده است.[۲۰۴]

اگرچه مجاز بودن تعدد زوجات در اسلام امری آشکار است، اما عمل واقعی به آن در بسیاری از جوامع مسلمان بسیار نادر است. برخی از محققان تخمین می‌زنند که بیش از دو درصد مردان مسلمان متاهل چندهمسری را انجام نمی‌دهند.[۲۰۵] شاید بتوان تخمین زد که درصد ازدواج‌های چندهمسری و روابط خارج از ازدواج در میان کشورهای مسلمان کمتر از روابط خارج از ازدواج کشورهای غربی است. اگر چنین باشد، در آن صورت مردان در کشورهای مسلمان به شدت «تک‌همسرتر» نسبت به همتایان خود در کشورهای غربی در نظر گرفته می‌شوند.[۲۰۶]

بسیاری از کشورهایی که تعدد زوجات را مجاز می‌دانند اکثریت مسلمان دارند و این عمل در بسیاری از آنها نادر است. کمتر از یک درصد مردان مسلمان با بیش از یک همسر در

201 *Ibid*.

202 Dr. Zakir Naik, "International Da'wah Training Program".

203 Charles G. Herbermann, *The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*, Catholic Way Publishing, 2014.

204 Cheryl Wetzstein, "Traditionalists Fear Same-Sex Unions Legitimize Polygamy", *The Washington Times*, 13 December 2000.

205 Jumah Al-Kholy, "Taaddud al-Zawjaat Wa Hikamatuhu fi Islam" (Multiple Marriages in Islám and Its Wisdom), in *Journal of the Islamic University of Medina*, 2006, vol. 46, pp. 222–231.

206 Robert T. Michael, John H. Gagnon, Edward O. Laumann and Gina Kolata, *Sex in America*, Little, Brown and Co., Boston, 1994, p. 105.

افغانستان، پاکستان، ایران و مصر زندگی می‌کنند.[۲۰۷] گزارش کمیته وضعیت زنان در هند که در سال ۱۹۷۴ منتشر شد، اشاره می‌کند که درصد ازدواج‌های چندهمسری بین سال‌های ۱۹۵۱ تا ۱۹۶۱ در میان هندوها ۰۶ / ۵ درصد و در میان مسلمانان تنها ۳۱ / ۴ درصد بوده است.[۲۰۸] طبق نظام حقوقی هند، تنها مردان مسلمان مجاز به داشتن بیش از یک زن هستند. با این حال، واضح است که علیرغم غیرقانونی بودن آن، تعداد بیشتری از هندوها نسبت به مسلمانان چندین همسر دارند، زیرا طبق سرشماری سال ۱۹۷۱ هند، تقریباً ۴۵۰ میلیون هندو وجود داشت اما تنها ۶۰ میلیون مسلمان در آن زمان در هند زندگی می‌کردند.[۲۰۹]

۶.۲.۶.۵. تعدد زوجات و تمرین یک امرار معاش صحیح جهانی در بودیسم

از نظر بودیسم، برای رسیدن به هدف نهایی نیروانا، باید از همه چیزهای دنیوی، از جمله ازدواج چشم پوشی کرد. کسانی که «مسیر فرادنیایی» (Lokkuttara Samma-ajva) را دنبال می‌کنند باید تجرد را تمرین کنند و وارد راهبگی شوند. کسانی که نمی‌توانند این مسیر را طی کنند، می‌توانند زندگی زناشویی داشته باشند و تا زمانی که آماده باشند از دنیا روی برگردانند، به دنبال یک «معیشت درست دنیوی» (Lokiya-Samma-ajiva) باشند.

در بودیسم، معیشت صحیح دو گونه است:

۱. هنگامی که پیرو اصیل، با اجتناب از زندگی نادرست، با دوری از زندگانی نادرست روزی خود را به دست آورد: به این می‌گویند «زندگی درست دنیوی» (lokiya-sammaa-aajiva) که ثمرات دنیوی به بار می‌آورد و نتایج خوبی به همراه دارد.

۲. امّا پرهیز از رزق و روزی نادرست، پرهیز، دست کشیدن، خودداری از آن – مقدّس بودن ذهن، دور شدن از دنیا، و پیوستن به راه، راه مقدسی که دنبال می‌شود – به این می‌گویند «زندگی درست مافوق دنیایی». (lokuttara-sammaa-aajiva) که از دنیا نیست. اما ماوراء دنیاست، و پیوسته با مسیر.[۲۱۰]

بنابراین، یک بودایی می‌تواند قبل از اینکه از دنیا چشم پوشی کند تا راه مقدس را برای رسیدن به نیروانا دنبال کند، زندگی خانوادگی داشته باشد. بودا توصیه هایی به افراد در رابطه با داشتن زندگی درست و عمل درست کرده است. مثلا:

۳. وی از آمیزش حرام دوری می‌کند و از آن پرهیز می‌کند. او با اشخاصی که هنوز تحت حمایت پدر، مادر، برادر، خواهر یا خویشاوندان هستند، و نه با زنان

---

[۲۰۷] کرامر، ۲۰۲۰، بنگرید به پاورقی ۱۹۹.

[208] Committee of Status of Women in India, "Towards Equality: Report of the Committee on the Status of Women in India", Department of Social Welfare, Government of India, New Delhi, 1974, pp. 66–67.

[209] A. Chandra Shekhar (Registrar General and Census Commissioner of India), *Census of India, 1971: Religion*, Registrar General and Census Commissioner of India, 1972, p. iii.

[210] *Majjhima-Nikaaya*, 117 (here, the number refers to the *Sutta*); Nyanatiloka Mahathera, *The Word of the Buddha: An Outline of the Teachings of the Buddha in the Words of the Pali Canon*, Buddhist Publication Society Inc., Kandy, Sri Lanka, 2001, p. 58.

> متاهل، نه با محکومان زن و نه در نهایت با دخترانی که نامزد دارند، همبستر نمی‌شود. به این رفتار، عمل درست می‌گویند.[۲۱۱]
>
> اکنون، من به شما می‌گویم که عمل درست دو نوع است:
>
> ۱. پرهیز از قتل، دزدی و آمیزش جنسی حرام: به این عمل «عمل صحیح دنیوی» (lokiyasammaa kammanta) می‌گویند که ثمرات دنیوی به بار می‌آورد و نتایج خوبی به همراه دارد.[۲۱۲]

برخی از رهنمودها برای برخورد اجتماعی در زندگی دنیوی را می‌توان در مانگالا سوتای بودا یافت، اما در آن دستورالعمل خاصی در مورد تک همسری یا چندهمسری وجود ندارد. در واقع، بودا قوانین رفتاری را فقط برای راهبان تنظیم کرد و این امر به وضوح در وینا سوتا تصریح شده بود.

بنابراین، بوداییان از قوانین عرفی حاکم در هر کشور در مورد ازدواج پیروی می‌کردند. تا آنجا که به میانمار مربوط می‌شود، همانطور که در بالا ذکر شد، قوانین موسوم به حمایت از نژاد و دین که در ماه مه و اوت ۲۰۱۵ تصویب شدند شامل قانون ویژه ازدواج زنان بودایی (اوت ۲۰۱۵) و قانون تک همسری (اوت ۲۰۱۵) می‌شود.[۲۱۳]

طبق رسم دیرینه بودایی برمه در میانمار، عروس و داماد احتمالی پس از ماندن در کنار هم، قرار است لباس‌های خود را به یک طناب بند رخت آویزان کنند و پس از انجام این کار، عموم مردم آنها را به صورت قانونی زن و شوهری که تزدواج کرده‌اند، تشخیص دهند. علاوه بر این، هیچ محدودیتی برای تعداد همسران یک مرد وجود ندارد. در طول تاریخ میانمار، نه تنها حاکمان، بلکه رعایای آنها نیز تعدد زوجات را انجام داده اند. ضرب المثل رایج در میان برمه ای‌های سنتی این است که «اگر درخت خوب باشد [بزرگ و قوی] ده هزار پرنده می‌توانند در آن پناه بگیرند»، به این معنی که تعدادی از زنان (همسران) می‌توانند به دنبال سرپناه باشند و به یک مرد و شوهر توانا تکیه کنند. یک نمونه دیگر از این نوع جملات واضح تر و دقیق تر است: «هزار زن و صیغه به یک شوهر خوب و وظیفه شناس بستگی دارند» (York kyar kaung” maungma ta taung”).

> مرحوم یو کیاو لوین، مدیر کل وزارت امور دینی میانمار اظهار داشت:
>
> اجداد ما در گذشته که بامارهای بودایی سرسخت بودند، صادق، وفادار، استوار، در وظیفه شناسی پابرجا، شجاع، دلیر و میهن پرست بوده اند. آنها روحیه ناسیونالیستی را حفظ کرده‌اند. الگو گرفتن از آینده، به معنای توجه به بودا و انجام کارهای خوب برای بدست آوردن آنچه سزاوارش هستیم در زندگی آینده خواهد بود. برای کامیابی و شکوفایی نسل بعدی، اجداد ما با بیش از یک زن ازدواج کردند و طبق دستور شریف منگالار، چند همسری را انجام دادند و در عین حال از آنها به خوبی مراقبت کردند. بنابراین، آنها تلاش

211 *Anguttara-Nikaaya*, *X, 176*.

212 *Majjhima-Nikaaya*, 117.

۲۱۳ به مباحث مطرح‌شده در بخش ۵.۳.۲. بالا مراجعه کنید.

> کردند تا جمعیت بودایی را افزایش دهند. به دلیل رفتار درست خود در میانمار کنونی، بودایی‌ها اکثریت را تشکیل می‌دهند. ما اکنون از ثمره عمل صالح و انجام واجبات و شکرگزاری ایشان برخورداریم.[۲۱۴]

بر اساس برخی گزارش‌ها، اکثر پرونده‌های ثبت شده بر اساس قانون ویژه ازدواج زنان بودایی و قانون تک‌همسری، توسط مردان و زنان بودایی علیه سایر مردان و زنان بودایی بوده است.[۲۱۵]

در دوران تصدی ام به عنوان کمیسر در کمیسیون مشورتی ایالت راخین (کمیسیون عنان)، با روهینگیایی‌های مقیم میانمار و برخی از کسانی که در کمپ‌های بازار کاکس پناه گرفته بودند، مصاحبه کرده بودم. در طول مصاحبه هایم متوجه شدم تعداد کمی از روهینگیاها بیش از یک همسر دارند. در حین انجام گفت‌وگوی بین ادیان با شرکت کنندگان غیرمسلمان، من همچنین یک نظرسنجی انجام دادم که آیا شرکت کنندگان از کسی از جامعه مسلمان که بیش از یک همسر داشته باشد، با توجه به اینکه مسلمانان در میانمار در مجاورت اعضای سایرین زندگی می‌کنند، آگاهی دارند یا خیر. ادیان و مساجد تقریباً در هر شهر و روستای کشور وجود دارد. پاسخ معمولاً منفی بود.

بنابراین، اتهام به مسلمانان مبنی بر گسترش اسلام از طریق تعدد زوجات، کاملاً بی اساس به نظر می‌رسد. البته تعداد کمی از مسلمانان دارای تعدد زوجات هستند؛ با این حال، تعداد این مسلمانان به اندازه‌ای زیاد نیست که بتواند هدف تبلیغ دینی را برآورده کند. همانطور که نشان داده شد، چنین اعمال چندهمسری نیز منحصر به اسلام نیست، و در اصل خود، اسلام تغییر اجباری کسانی که ایمان ندارند را رد می‌کند.

پرداختن به این گونه کلیشه‌ها و پیام‌های منفی در مورد اسلام و نیز هر دین دیگری امری ضروری است. عدم انجام این کار، همانطور که نقش بیگانه‌هراسی در وضعیت مسلمانان برمه در میانمار نشان می‌دهد، می‌تواند منجر به از هم گسیختگی هماهنگی جمعی و اجتماعی شود. پیشگیری از تعارضات بین ادیان ممکن است بسیار ساده تر از اصلاح اثرات آن باشد.

۷.۵. نتیجه

این فصل با ارائه مروری بر تحولات تاریخی مرتبط از زمان پادشاهی آراکان و بیان خلاصه نمونه‌های جدیدتر ابراز تنفر، به دنبال درک منشأ و تکامل سخنان نفرت‌برانگیز بر اساس دین در زمینه میانمار بود. در این تحلیل تلاش عاملان بدخواه برای گسترش نفرت در میان جوامع دینی مورد بحث و نقد قرار گرفته است. متأسفانه ظهور ناسیونالیسم بودایی در میانمار طیف وسیعی از نمونه‌های ابراز تنفر در زمینه دینی را ارائه کرده است.

---

214 U Kyaw Lwin, in *Theik Pan Abidhamma Magazine*, vol. 2, June 1991, p. 134 (on file with the author).

215 Melissa Crouch, "Promiscuity, Polygyny, and the Power of Revenge: The Past and Future of Burmese Buddhist Law in Myanmar", in *Asian Journal of Law and Society*, 2016, vol. 3, p. 87.

روند کاهش سخنان نفرت‌برانگیز، به ویژه هنگامی که می‌تواند منجر به رادیکالیزه شدن خشونت‌آمیز شود، مطمئناً رویکردی چند رشته‌ای را ایجاب می‌کند، اما در هر راه حلی باید به احساسات دینی اولویت داده شود و همچنین شامل کمک‌های بشردوستانه در حین ارائه آموزش‌های درون دینی و بین دینی باشد.

فصل دوم:
گفتار نفرت زای انتسابی به نام هندو: وضعیت هند

تأملاتی در باب آزادی بیان، بیان نفرت‌زا و فتنه انگیز در هند

مادن بی. لوکور و شروتی نارایان*

۱.۶. مقدمه

این فصل رویکرد حقوقی هند به قوانین آزادی بیان و چگونگی اجرای آن را ارزیابی می‌کند. رویکردی که بیان نفرت‌زا، تحریک آمیز و فتنه انگیز را مجاز دانسته و همزمان مخالفت و انتقاد را هدف قرار داده است. اجرای ناهماهنگ قانون، اصل حاکمیت قانون را تضعیف کرده و همزمان تضعیف نظام قضایی را نیز بدنبال داشته است. این امر دوقطبی شدن و نابردباری عقیدتی را ترویج کرده و به افراط‌گرایی دینی جسارت بخشیده است. تجزیه تحلیل قوانین و احکام صادره و اجرای آن‌ها در هند در پیشامدهای اخیر، در خصوص اتهام نفرت زایی تصدیق می‌کند که کثریت‌گرایی دینی امنیت اقلیت را تهدید می‌کند و اثری ناامید کننده بر حق آزادی بیان سایر اعضای جامعه مدنی، بویژه روزنامه‌نگاران، دارد.

فتنه‌انگیزی، قانونی استعماری در هند است که برای هدف قرار دادن مخالفان امپراطوری بریتانیا استفاده می‌شد و مکرراً به منظور سوء استفاده به طرز نابه‌جا به بکاربرده می‌شود. از این رو شهروندان را مرعوب و آزادی بیان را سرکوب می‌کند.

۲.۶. قانون اساسی هند و قانونگذاری در حوزه بیان و نفرت

قانون اساسی هند از بیان و جلوه‌های آن به عنوان یک حق مسلم بنیادین حمایت می‌کند. این یک حق بی قید و شرط نیست و قانون اساسی مقرر کرده که پارلمان هند محدودیت‌هایی منطقی را برای این حق بنیادین وضع کند. محدودیت‌های منطقی مذکور باید در راستای حاکمیت و تمامیت هند، امنیت کشور، روابط دوستانه با کشورهای خارجی، نظم عمومی، شرافت یا اخلاق یا در رابطه با اهانت به دادگاه، افترا یا تحریک به ارتکاب جرم باشد.[۱]

---

* **مادان لوکور،** قاضی بلندمرتبه بازنشسته که در سال‌های ۲۰۱۲ تا ۲۰۱۸ قاضی دیوان عالی هند بوده است. او تحصیلات خود را در مدرسه مدرن دهلی نو در الله‌آباد با کسب مدرک اتمام امتحانات به پایان رساند، مدرک تاریخ را از کالج سنت استفان در دانشگاه دهلی و مدرک حقوق را از دانشکده حقوق همان دانشگاه دریافت کرد. در سال ۱۹۷۷ در آزمون ورودی دادگستری ثبت نام کرد و پس از آن در دیوان عالی هند و دادگاه عالی دهلی به کارآموزی پرداخت. او در حال حاضر قاضی دادگاه عالی فیجی است و به طور فعال در موضوعات حقوق بشر هند مشارکت دارد. **شروتی نارایان** در دهلی نو وکیل و دارای مدرک L.L.M از دانشکده حقوق کلمبیا و L.L.B در علوم سیاسی از دانشگاه دهلی است. زمینه های مورد علاقه او حقوق اساسی و حقوق کیفری است. برای مشاهده برنامه ضبط شده از بیانیه لوکور در کنفرانس سیلراپ در فلورانس، آوریل ۲۰۲۲ در زمینه این مجموعه بنگرید به https://www.cilrap.org/cilrap-film/220408-lokur. این فصل توسط سحر صولتی و سارا کیانی ترجمه شده

این محدودیت‌های مورد نظر قانون اساسی، قوانین موضوعه در هند را قادر می‌سازد تا آنچه را که در چارچوب دین، نظام طبقاتی (طبقه- نسل) یا قومیت به عنوان « نفرت‌زایی» توصیف می‌شود، قابل مجازات بداند. بخش ۱۵۳ الف قانون مجازات هند ۱۸۶۰ («IPC»)، ترویج « دشمنی (عداوت) میان گروه‌های مختلف بر اساس دین، نژاد، محل تولد و مانند آن » بوسیله کلمات اعم از گفتار یا نوشتار یا با نشانه‌ها و یا احساس دشمنی، نفرت یا بد خواهی میان گروه‌های ادیان، نژادی یا طبقات و جوامع محلی را به عنوان جرم در نظر گرفته است. بنابراین برای گفتار معنای موسعی در نظر گرفته شده است که هر گونه ارتباط از طریق روش‌هایی بیش از ارتباط کلامی را شامل می‌شود. قوانین مشابه دیگری در بخش‌های دیگر قانون، در قانون مجازات هند[۲] و سایر قوانین نوشته نیز وجود دارد. مانند قانون حمایت از حقوق شهروندی مصوب ۱۹۵۵ که گفتار نفرت‌انگیز علیه طبقه کارگر[۳] را قابل مجازات می‌داند و قانون طبقات اجتماعی و قبایل (پیشگیری از قساوت) مصوب ۱۹۸۹، به طور ضمنی ترویج « احساس دشمنی، نفرت پراکنی، یا بدخواهی علیه اعضای طبقات یا قبایل» را بوسیله گفتار یا نشانه‌ها یا ابراز آشکار جرم‌انگاری می‌کند.[۴]

اما کسانی که به بیان نفرت‌انگیز (نفرت‌گستری) متهم شده‌اند، مدعی حمایت قانون اساسی با تمسک بر آزادی بیان و جلوه‌های آن هستند و این جایی است که محکمه با یک چالش مواجه می‌شود. متهمان ادعا می‌کنند که اتهام نفرت‌گستری آن‌ها با قواعد مبتنی بر ممنوعیت‌های نظم عمومی و یا تحریک به جرم انطباق پیدا نمی‌کند و این اتهام صرفاً بیان یک عقیده و مستند به قانون اساسی مجاز است. آن‌ها توجه را به این نکته جلب می‌کنند که دادگاه‌های هند همواره از مفهوم آزادی حمایت کرده و در صورت نیاز آن را توسعه داده‌اند به گونه‌ای که آزادی مطبوعات[۵] حق انتقاد از سیاست‌های دولت را نیز در برگیرد.[۶] بنابراین دادگاه‌ها در تشخیص یک

است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

[۱] قانون اساسی هند، ۲۶ ژانویه ۱۹۵۰، ماده ۱۹ (https://www.legal-tools.org/doc/9ov6kt).

[۲] قانون مجازات هند (IPC)، ۶ اکتبر ۱۸۶۹، بخش‌های B۱۵۳، A۲۹۵، ۲۹۸، ۵۰۵(۱) و ۵۰۵(۲) (https://www.legal-tools.org/doc/6a8f6b).

[۳] قانون حمایت از حقوق مدنی هند ۱۹۵۵، ۸ مه ۱۹۵۵، بخش ۷(۱)(c)، (https://www.legal-tools.org/doc/kcg70x)

[۴] قانون دسته بندی طبقات و قبایل هند (پیشگیری از جنایات)، ۱۱ سپتامبر ۱۹۸۹، بخش ۳(۱)(u) (https://www.legal-tools.org/doc/57dcde)

[۵] دیوان عالی هند، رأی پرونده Sakal Papers Ltd علیه Union of India ۲۵ سپتامبر ۱۹۶۱، دادخواست های کتبی شماره:
No. 331/1960 and No. 6768/1961, AIR 1962 SC 305 (https://www.legal-tools.org/doc/mvlgup/)
دیوان عالی هند، رأی پرونده شرکت بتمن کلمنت علیه اتحادیه هند، ۳۰اکتبر ۱۹۷۲، دادخواست های کتبی شماره:
Nos. 334/1971 and 175, 186 and 264/1972, (1972) 2 SCC 788 (https://www.legal-tools.org/doc/ca6ys4/).

[۶] دیوان عالی هند، رأی پرونده S. Rangarajan v. P. Jagjivan Ram ۳۰ مارس ۱۹۸۹، رأی تجدیدنظر دادگاه حقوقی به شماره:
1668–1669/1988(1989) 2 SCC 574 (‘Rangarajan’) (https://www.legal- tools.org/doc/io5jdm/).

توازن در به کارگرفتن حقوق کیفری به منظور محدود کردن اتهام نفرت‌گستری، بویژه در غیاب تعریفی کارآمد و قابل مدیریت از آن، با مشکلاتی مواجه می‌شوند. در حقیقت دیوان عالی کارناتاکا از صدور هر گونه حکمی در خصوص ترسیم مشارکت مسلمانان در مراسم جماعت به صورت یک رویداد تبلیغی به عنوان منتشرکنندگان ویروس کوید ۱۹ خودداری کرد. دلیل اصلی ارائه شده توسط دیوان عالی این بود؛ نظر به اینکه نفرت‌گستری تعریف دقیق قانونی ندارد، تحلیل سخنرانی‌های سیاست‌مداران و گزارش‌های رسانه‌های خبری در تعیین این موضوع که آیا این موارد، نفرت‌زایی محسوب می‌شوند یا خیر؟ شایسته نخواهد بود.[۷]

از سوی دیگر، دیوان عالی مدرس، تعریف نفرت زایی را ضروری نمی‌داند، اما بر این باور است که قانون اساسی، سخنان نفرت زایی که « میان جوامع مختلف قومی و دینی اختلاف ایجاد کرده و به شهروند دیگری بر مبنای دین، نژاد، ...طبقه» بی احترامی کند را مجاز نمی‌داند.[۸]

دادگاه‌های عالی، در غیاب تعریفی از نفرت زایی، باید ارائه تفاسیر متفاوت از نفرت زایی را که موجب عدم قطعیت در مواضع حقوقی می‌شود را به زمان دیگری موکول کنند. در نتیجه برای پارلمان هند بسیار ضروری است که تعریف قانونی « نفرت زایی» را تا حد امکان با یکپارچه کردن نظرات بیان شده توسط دادگاه عالی هند و نهادهای بین‌المللی ارائه کند. بدون شک این کار دشوار است اما غیر ممکن نیست. متاسفانه پارلمان هند به عنوان نهاد اصلی قانونگذاری هیچ تلاشی در راستای تعریف نفرت زایی انجام نداده، در واقع از انجام آن غفلت کرده است. در غیاب هر گونه شفافیت در مورد آنچه نفرت‌زایی محسوب می‌شود و چگونگی ایجاد توازن این مفهوم با حق آزادی بیان و گفتار، دیوان عالی و دیگر دادگاه‌های هند، نتوانسته‌اند پاسخ روشن و جامعی[۹] به پرونده‌های مربوط به اتهامان نفرت زایی ارائه دهند و مقامات مجری قانون، بر اساس نظرات شخصی آن طور که مایلند رفتار می‌کنند. آن‌ها خودسرانه صلاحدید شخصی را مبنای بازداشت کسانی قرار می‌دهند که دیدگاه‌هایشان خوشایند مقامات نیست. اما هیچ اقدامی در برابر کسانی که سخنان شفاهی یا ارتباطات غیرکلامی آن‌ها بویژه در حوزه دین تحقیرکننده و فتنه‌انگیز است انجام نمی‌دهند.

در اینجا ذکر این نکته به وضوح ضروری است که نفرت زایی تنها محدود به احزاب و افراد راست گرای هندو نیست. دیگران نیز بابت استفاده از بیان نفرت‌زا در پیش‌برد اهداف خود متهم شده‌اند. اما تفاوت بسیار است. نفرت‌گستری توسط گروه‌ها و افراد راست‌گرای هندو توجه

---

[۷] دیوان عالی کارناتاکا، کمپین علیه نفرت‌زایی، رأی پرونده *Unregistered Organisation and Ors. v. State of Karnataka and Others*، ۱۳ مه ۲۰۲۰ دادخواست کتبی شماره: No. ۶۷۴۹/۲۰۲۰ (GM-RES/PIL) (https://www.legal-tools.org/doc/dwlye/)

[۸] دادگاه عالی مدرس، رأی پرونده *Thirumurugan Gandhi v. State and Others*، ۲۹ جولای ۲۰۱۹، Crl. OP No. ۳۰۰۲۶/۲۰۱۸, ۲۰۱۹ (۳) MLJ (Crl.) ۳۹۷ (https://www.legal-tools.org/doc/2kzy30/).

[۹] دیوان عالی هند، رأی پرونده *Pravasi Bhalai Sangathan v. Union of India*، ۱۲ مارس ۲۰۱۴، دادخواست کتبی شماره: ۲۰۱۳/۱۵۷, (۲۰۱۴) ۱۱ SCC ۴۷۷, para. ۲۵ (https://www.legal-tools.org/doc/6drbwq/): ۲۵.

ایجاد ممنوعیت‌های معقول در برابر اعمال ناروا مطلوب است، اما محدود کردن این ممنوعیت با برخی استاندارد های قابل مدیریت ممکن است مشکلاتی را ایجاد کند و این ممنوعیت‌ها تمامی انواع سخنرانی‌هایی که باید از آن اجتناب شود را دربرگیرد.

بیشتری را جلب و به سادگی بحرانی را ایجاد می‌کند چرا که مخاطبان وسیع‌تری را مورد خطاب قرار می‌دهند. همچنین به نظر می‌رسد آنها رضایت ضمنی تشکیلات برای افراط در نفرت زایی را البته نه به صورت اقدامی آشکار بلکه با سکوت و یا محکوم نکردن رهبران دینی یا سیاسی، دارند.

۳.۶. شناخت نفرت‌زایی: مروری بر تعریف

در مواردی دیوان عالی ضرورت ارائه تعریفی قابل پذیرش از نفرت‌زایی از منظر قانون اساسی را مورد توجه قرارداده است. در این راستا به بند ۲ ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی، سیاسی ۱۹۶۶ (ICCPR) اشاره کرده‌است که مقرر می‌دارد؛ ترویج عداوت‌های ملی، نژادی و دینی که منجر به تبعیض، خصومت یا خشونت می‌شود به موجب قانون باید ممنوع گردد. به همین ترتیب به مواد ۴ و ۶ کنوانسیون بین‌المللی رفع هرگونه تبعیض نژادی ۱۹۶۵ اشاره شده است که تبعیض نژادی را ممنوع و کشورهای عضو را موظف می‌کند تا از طریق فرایند مناسب قانونی، مقرراتی را در راستای ممنوعیت تبعیض نژادی وضع کنند.

همچنین دیوان عالی هند به گزارش شماره ۲۶۷ کمیسیون حقوقی هند اشاره کرده است که توجه را به نظریه مشورتی شماره ۲۰ (۹۷) R کمیته وزرای شورای اروپا در خصوص نفرت‌گستری جلب می‌کند،[۱۰] این نظریه نفرت‌گستری را با اشاره به ماهیت آن، یعنی رویکرد مبتنی بر ویژگی‌های هویتی، تعریف می‌کند. در پیوست نظریه مشورتی آمده است که:

> عبارت «نفرت‌زایی» باید به گونه‌ای درک شود که همه اشکال بیانی که نفرت نژادی، بیگانه هراسی، یهود ستیزی و سایر صورت‌های نفرت ناشی از عدم مدارا از جمله؛ تعصب ابراز شده از مسیر ملی‌گرایی تهاجمی، قوم گرایی، تبعیض و خصومت علیه اقلیت‌ها، مهاجران و افراد دارای ریشه مهاجر را ترویج، تحریک و توجیه می‌کند.

این دیدگاه‌ها که از منظر بین‌المللی نیز پذیرفته شده است با تمهیدات قانون اساسی هند و قانون موضوعه که تحریک به ارتکاب جرم یا ترویج دشمنی و عداوت را قابل مجازات می‌داند، هماهنگ است. این موضوع همچنین به طور کامل در برنامه اقدام سازمان ملل متحد در خصوص نفرت‌گستری که در ماه مه ۲۰۱۹ آغاز شده، نیز بیان شده است.[۱۱] این راهبرد تصدیق می‌کند که هیچ تعریف قانونی از نفرت‌گستری وجود ندارد و توصیف آنچه نفرت‌انگیز است بحث برانگیز و مورد مناقشه است. این راهبرد در پی آن است که نفرت‌زایی به عنوان هر نوع ارتباطی تعریف شود که با شخص یا گروهی با زبان تحقیرآمیز و تبعیض‌آمیز، بر اساس آنچه هستند، به عبارت دیگر بر مبنای ویژگی‌های هویتی برخورد شود. همچنین اشاره می‌کند که حقوق بین‌الملل در پی مجازات گفتاری است که فعالیت‌های آسیب‌زننده مشخصی را برمبنای

---

[۱۰] توصیه شورای اورپا (کمیته وزیران به کشورهای عضو در خصوص نفرت‌زایی) به شماره ۳۰ ۲۰(۹۷)R اکتبر ۱۹۹۷، (https://www.legal-tools.org/doc/rx2ckd).

[۱۱] دبیر کل سازمان ملل متحد، «استراتژی و برنامه اقدام سازمان ملل متحد در مورد سخنان نفرت‌زا»، ۳۱ مه ۲۰۱۹ (https://www.legal-tools.org/doc/5rrb5b).

تعصب‌های هویتی در جوامع مانند تبعیض یا خشونت تحریک می‌کند. این راهبرد بیان می‌کند که:

> تحریک صورتی خطرناک از گفتار است، چرا که به وضوح و عامدانه به دنبال ایجاد تبعیض، خصومت و خشونت می‌باشد که ممکن است منجر و یا شامل تروریسم و جنایات وحشیانه گردد. نفرت‌گستری که به آستانه تحریک نرسد، مورد توجه حقوق بین‌الملل در الزام دولت‌ها به ممنوعیت آن نیست. ذکر این نکته شایان توجه است که نفرت‌زایی حتی در جایی که ممنوعیتی بر آن وضع نشده‌است می‌تواند زیان بخش باشد.

بدیهی است تدوین یک مقرره قانونی دقیق که به طور جامع بیانی را دربرگیرد که نفرت و تفرقه را ترویج می‌کند امری دشوار است. اما همان‌طور که مشهود است، در خارج از مرزهای قانون اساسی، رهنمودهای شایسته‌ای برای برخورد با معایب نفرت‌زایی در دسترس است.

از این بحث دو گزاره قابل برداشت است که گفتاری هدفمند در تعریف نفرت‌گستری را ارائه می‌کند. اولاً، بدیهی است که اتهام نفرت‌زایی، معادل تحریک به جرم از منظر قانون اساسی هند ممنوع است. اتهام نفرت‌گستری ممکن است کلامی یا غیر کلامی‌باشد. ارتکاب جرم تحریک نیازمند وقوع نتیجه جرم یا خشونت فیزیکی یا بر هم زدن نظم عمومی نیست.

گزاره دوم به همان اندازه چشمگیر است از این دیدگاه دیوان عالی هند، از دو حکم دیوان عالی کانادا (که در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت) استفاده کرده است که پیشنهاد می‌کند که اثر نفرت‌زایی فراتر از اثر سریعی در نظر گرفته شود که ممکن است در نتیجه تحریک ایجاد شود. در واقع یک واکنش غیرخشونت‌آمیز مانند تبعیض و یا لطمه به شأن و حیثیت انسان به همان اندازه مولفه‌ای مهم در نفرت‌زایی است که حق برابری و کرامت انسانی را به عنوان مصادیقی از حقوق بشر نقض کرده و باید ممنوع گردد. چرا که این امر تاثیر روان شناختی پایدار و نامطلوبی بر گروه هدف (یا افراد) دارد. بنابراین ضروری است راهکارهای پیشگیرانه پویا و آینده‌نگر برای تایید مجدد تعهد اجتماعی به برابری و کرامت انسانی، همراه با مجازات اقدام به نفرت‌زایی اجرا شود.

تجربه نشان می‌دهد که اتهام نفرت‌گستری در هند در بردارنده ارجاعات یا برداشت‌هایی است که توسط مخاطب بسته به شرایط یا موقعیتی که بیان یا گفتار در آن ارائه شده است، استنباط می‌شود. نمونه‌هایی از سخنان تند، اظهارات تخفیف‌دهنده و تحقیرآمیز وجود دارد که شامل تحریک به نفرت و توهین به یک جامعه یا گروه می‌شود بدون این‌که دعوت به ارتکاب جرم یا خشونت محسوب گردد. چنین مواردی در ژانویه و فوریه ۲۰۲۰ در جریان یک اعتراض مسالمت آمیز در مخالفت با اصلاحیه قانون شهروندی هند (۲۰۱۹) از سوی تعداد زیادی از زنان متعلق به جامعه مسلمان مشاهده شد. به همین ترتیب، جامعه هدفی که مورد توهین قرار گرفته است ممکن است جز به صورت استنباطی شناخته نشود. اگر چه شناسایی آن، هدف و اثر مورد نظر می‌تواند از محتوای سخنان نفرت‌انگیز، متن و موقعیت مشخص گردد. نمونه اخیر آن، دعوت کسانی که حجاب دارند به ترک هند و سکونت در کشوری است که این پوشش را مجاز می‌داند. شناسایی

جامعه دینی نامشخص دشوار نیست و هیچ دعوتی به ارتکاب جرم یا خشونت نیز در این بیان وجود ندارد.

۱.۳.۶. دیوان عالی هند و نفرت‌زایی

در زمینه نفرت‌گستری و دین، لازم به ذکر است که هند کشوری سکولار با قانون اساسی سکولار است که از حق آزادی دین، آزادی بیان و یا تبلیغ دین حمایت و پاسداری می‌کند.[۱۲] حکومت، دین رسمی ندارد و به همه ادیان احترام می‌گذارد و اعضای گروه‌های دینی در انجام فعالیت‌ها برابر تلقی می‌شوند.

چارچوب‌های حقوقی موجود اختیاراتی را برای دولت در راستای پیشگیری از نفرت‌گستری بدون جرم‌انگاری آن فراهم می‌کنند. برای مثال در سال ۲۰۰۴ دیوان عالی هند پرونده ایالت کارناتاکا علیه توگادیا[۱۳] را حل و فصل کرد و با اقدامی پیشگیرانه توگادیا رهبر سیاسی یک گروه دینی از متحدان راست‌گرای هند را از شرکت در هر تجمعی در یک منطقه خاص برای حدود دو هفته محروم کرد. قرار بر این بود که توگادیا در گردهمایی که احتمالاً چندین رهبر دینی شرکت کردند، سخنرانی کند. استدلال ایالت این بود که فضای منطقه تحریک‌پذیر بود و توگادیا اخیراً یک سخنرانی آتشین ایراد کرده که احساسات جمعی را برانگیخته و پیش‌بینی می‌شد که سخنرانی او احتمالاً هم نواختی جمعی را بر هم می‌زند. با این مقدمه، دیوان عالی محدودیت ورود توگادیا به منطقه را تایید کرد. دادگاه این نکته مهم راه خاطر نشان کرد که هرچند تصمیم مقامات محلی «احتمالاً مشتمل بر ضابطه ذهنی بوده»، اما «رفتار سابق فرد بدون شک می‌تواند بستر و مبنای کافی برای عمل فراهم کند، عملی که بر اساس انتظار معقول از وقایع احتمالی در نظر گرفته می‌شود و در راستای منافع عمومی باید از آن اجتناب گردد». دادگاه اعلام کرد اگر چه این محدودیتی بر آزادی بیان است، اما تا زمانی که نظم عمومی با بیانی که در واقع سکولاریسم را تهدید می‌کند در معرض تهدید قرار دارد، قابل توجیه است. دادگاه با دقت تعهدات مثبت حکومت برای حمایت از سکولاریسم را به رسمیت شناخت و اظهار داشت:

> هر فرد متعلق به هر دینی باید از دولت این تضمین را دریافت کند که در پذیرفتن آزادانه یک دین، انجام اعمال و ترویج دینش و آزادی اندیشه از حمایت قانونی برخوردار است. در غیر این صورت استنباط‌های شخصی و جسورانه اشخاص در خصوص نظم اجتماعی سودمند جایگزین حاکمیت قانون خواهد شد.

بدیهی است همان‌طور که حمایت از آزادی بیان ضروری است، نظم عمومی نیز نباید مورد تهدید قرار گیرد و بیان تحریک‌آمیز و فتنه‌انگیزی که می‌تواند تحریک به جرم را بویژه در محیط‌های اجتماعی تحریک‌پذیر در پی داشته باشد، نباید مجاز شمرده شود.

---

[۱۲] قانون اساسی، اصل ۲۵. به پاورقی شماره ۱ مراجعه شود.

[۱۳] دیوان عالی هند، رأی پرونده *State of Karnataka v. Praveen Bhai Thogadia*، ۳۱ مارس ۲۰۰۴، تجدیدنظر کیفری به شماره: ۲۰۰۴/۴۰۱, (۲۰۰۴) ۴ ۶۸۴ SCC، (https://www.legal-tools.org/doc/qpmao9/).

وزارت کشور هند با اشاره به این موضوع و در تلاش برای مقابله با نفرت‌گستری بویژه در فضای تحریک‌پذیر جامعه، دستورالعمل همبستگی اجتماعی ۲۰۰۸ را صادر کرد.[۱۴] این دستورالعمل راهکارهای پیشگیرانه و اجرایی را تدوین کرده است چرا که پیشگیری از یک آشوب جمعی به مراتب مهم‌تر از مهار آن است. نکته مهم این است که دستور العمل بیان می‌کند که:

> کانال‌های ارتباطی با رهبران همه جوامع محلی باید ایجاد شود و در برابر هر کسی که با سخنرانی و اظهارات فتنه‌انگیز و افراطی احساسات را شعله‌ور می‌کند و به تنش‌های جمعی دامن می‌زند، اقدام جدی صورت پذیرد.

این دستورالعمل‌ها همچنین اقداماتی را جهت حمایت و احیای قربانیان آشوب‌های عمومی پیش‌بینی می‌کنند. البته اجرای این دستورالعمل‌ها از موضوع این نوشتار خارج است.

۲.۳.۶. کاربرد هنجارهای بین‌المللی و گسترش حقوق ناظر بر نفرت‌گستری

دیدگاه‌های بین‌المللی در زمینه نفرت‌گستری توسط دیوان عالی در رأی اخیرش در پرونده پراواسی بهلای سانگاتان (سازمان رفاه مهاجران) علیه اتحادیه هند مورد توجه قرارگرفته و تصدیق شده است.[۱۵] این دادخواهی در راستای منافع عمومی و بدنبال اقدام علیه سیاست‌مدارانی اقامه شده بود که سخنان نفرت‌انگیز و از جهات دیگر تحقیرآمیز در راستای دین، اقلیم و تبارهای قومیت بیان می‌کنند. این گونه استدلال شده است که قانون موجود برای مقابله با خطر نفرت‌گستری کافی نیست. دادگاه این لایحه را رد کرد و حکم کرد که راه‌حل‌های موثر و کافی برای اقدام قانونی در برابر نفرت‌گستری وجود داشته است و « ریشه این مشکل فقدان قوانین نیست بلکه عدم اجرای موثر آن‌ها است». دادگاه از صدور هر گونه دستورالعملی برای الحاق به قانون موجود خودداری کرد و توجه را به تعریف نفرت‌گستری و محدود کردن ممنوعیت آن در چارچوب یک استاندارد قابل مدیریت معطوف کرد. با این وجود دادگاه با مرور قوانین داخلی و خارجی از جمله قانون کانادا، تعریفی کاربردی ارائه کرد. این رأی موضوعاتی مهم در خصوص پیگیرد قانونی در برابر نفرت‌گستری را به طور خلاصه بیان کرده است.

دیوان عالی نفرت‌گستری را این چنین توصیف می‌کند:

> تلاش برای به حاشیه راندن افراد بر اساس عضویتشان در یک گروه. استفاده از بیانی که گروه را در معرض نفرت قرار می‌دهد. نفرت‌گستری به دنبال مشروعیت‌زدایی از اعضای گروه در نظر اکثریت و فروکاستن جایگاه اجتماعی و پذیرش آن‌ها در جامعه است. بنابراین نفرت‌گستری رفتاری فراتر از ایجاد ناراحتی برای هر فرد از اعضای گروه است. این امر می‌تواند اثر اجتماعی داشته باشد[...]. نفرت‌گستری همچنین بر قابلیت گروه‌های محافظت

---

[۱۴] وازرت کشور هند، رهنمود های همبستگی اجتماعی مصوب دولت هند، ۲۳ ژوئن ۲۰۰۸، (https://www.legal-tools.org/doc/ra3g6q).

[۱۵] *Pravasi Bhalai Sangatha*n، بنگرید به پاورقی ۹

> شده در واکنش به ایده‌های کلان اساسی مورد بحث، موثر است. بنابراین حد و مرزهای جدی برای مشارکت کامل آن‌ها در دموکراسی، فراهم می‌کند.[۱۶]

این توصیف آسیب روانی به شأن و عزت نفس افراد را به رسمیت می‌شناسد و بستری مفید برای حمایت‌های پایدار از حقوق مدنی در برابر نفرت‌زایی فراهم می‌کند. همچنین تصدیق می‌کند که بیان نفرت‌انگیز عملی غیرقانونی متمایز از «حملات گسترده بعدی» است که خشونت فیزیکی را به همراه دارد.

دیوان عالی به حکم صادره در پرونده کمیته حقوق بشر علیه تیلور[۱۷] در کانادا اشاره کرده است که در آن دادگاه عالی کانادا فرصت این را داشت که اثر سخنرانی ضد یهود و ماهیت بیانی که قابل مجازات است، در واقع گفتاری که بر شأن افراد تاثیر می‌گذارد، را در نظر بگیرد نه صرفاً گفتار تحریک کننده خشونت. از این رو این دادگاه موضع حقوق بشر را اتخاذ کرد و بیان داشت که:

> افرادی که در معرض تنفر نژادی یا دینی قرار می‌گیرند، ممکن است متحمل پریشانی روانی قابل توجهی شوند. این پیامدهای مخرب، از دست دادن عزت نفس، احساس خشم، عصبانیت و برآشفتگی را دربردارد و فشار زیاد که منجر به نادیده گرفتن تفاوت‌های فرهنگی می‌شود که آن‌ها را از دیگران متمایز می‌کند. بدون شک این اثر شدیداً دردناک، قابلیت افراد را در اجرای بخش ۲ قانون (حقوق بشر کانادا)، به این شرح که «برای خود زندگی را بسازد که می‌تواند و خواهان داشتن آن است» تضعیف می‌کند.

تصمیم دادگاه عالی کانادا در ساسکاچوان در پرونده کمیسیون حقوق بشر علیه واتکات[۱۸] که در آن دادگاه رویکردی مناسب در تفسیر نفرت مندرج در قوانین موضوعه را اتخاذ کرد، عنیاً توسط دیوان عالی هند استناد شده است.

بر اساس رأی ساسکاچوان، اولین وجه کاربردی ممنوعیت نفرت‌گستری به طور عینی استفاده از ضابطه انسان معقول است. وجه دوم این است که «نفرت» یا « انزجار یا تحقیر» را این گونه تفسیر کنیم:

> بیان افراطی احساسات با واژه‌های «نفرت» و « اهانت» توصیف می‌شود. این رویکرد بیانی را جدا می‌کند که که نفرت‌انگیز و توهین‌آمیز است اما سطحی از نفرت و مشروعیت‌زدایی و طرد را که خطر تبعیض یا سایر تبعات مضر را در بر دارد، تحریک نمی‌کند.

وجه سوم تعیین اثر احتمالی نفرت‌گستری بر فرد یا گروه هدف است.

---

[۱۶] همان، بند ۷.

[۱۷] دادگاه عالی کانادا، حکم پرونده *Canada (Human Rights Commission) v. Taylor*، ۱۳ دسامبر ۱۹۹۰، پرونده شماره ۲۰۴۶۲، [۱۹۹۰] ۳ SCR ۸۹۲، (https://www.legal-tools.org/doc/375794/).

[۱۸] دادگاه عالی کانادا، ساسکاچوان، رای پرونده *Saskatchewan (Human Rights Commission) v. Whatcott*، ۲۷ فوریه ۲۰۱۳، پرونده شماره ۳۳۶۷۶، [۲۰۱۳] ۱ SCR ۴۶۷، (https://www.legal-tools.org/doc/ojtnu8).

در یک اظهارنظر مهم، دیوان عالی هند اشاره کرد که نفرت‌زایی «زمینه ساز حملات وسیع بعدی به افراد آسیب‌پذیر است که می‌تواند از تبعیض تا طرد و جداسازی خشونت‌وار شدیدترین موارد تا ژنوسید را در برگیرد»[۱۹] همانطور که در ادامه مشاهده خواهد شد، نفرت-گستری طیفی از تبعیض تا خشونت و فراخوان برای پاکسازی قومی و چه بسا ژنوسید را طی کرده است.

۳.۳.۶. شناخت نفرت‌زایی با بررسی پرونده سازمان رفاه مهاجران

گر چه دیوان عالی تفسیری مترقی و لیبرال از انتساب نفرت‌زایی و اثر احتمالی آن در پرونده سازمان رفاه مهاجران ارائه داد، دست کم یک گزاره مبهم نیاز به بررسی دارد. دادگاه به تعریف نفرت‌زایی در فرهنگ لغت حقوقی بلک اشاره کرده که بیان می‌دارد: «بیانی که معنایی جز ابراز نفرت از برخی گروه‌ها، مانند یک نژاد خاص در برندارد. بویژه در شرایطی که این پیام می‌تواند باعث تحریک خشونت شود».[۲۰] در برخی موقعیت‌ها این تعریف ممکن است با هدف مقابله موثر با هر بیان نفرت‌انگیز ناکافی باشد. زیرا اشاره به خشونت، آسیب‌های شناخته شده ناشی از نفرت‌زایی از منظر حقوق بشر نسبت به کرامت انسانی، برابری و تبعیض، که توسط دادگاه به رسمیت شناخته شده است را تضعیف می‌کند. همچنین دادگاه ضمن بحث در مورد قوانین حقوقی موجود برای مقابله با نفرت‌زایی به جرم « فتنه انگیزی» اشاره می‌کند که در ماده ۱۲۴الف از قانون مجازات هند به معنای مشارکت کردن و یا تلاش برای مشارکت یا ایجاد نفرت[...] بوسیله کلمات، اعم از گفتاری یا نوشتاری یا نشانه‌ها و یا بوسیله اجرای نمایش و غیره نسبت به دولتی که به طور قانونی تاسیس شده، تعریف شده است. کاملا واضح است که، فتنه‌انگیزی رفتاری علیه حکومت است و الحاق واژه نفرت در قانون، فتنه‌انگیزی را در معنای نفرت‌زایی آن گونه که از دیدگاه حقوقی توصیف می‌شود، وارد نمی‌کند.

به نظر می‌رسد اشاره دادگاه به فتنه‌انگیزی، ناخواسته فرصتی را برای پلیس فراهم کرده تا اتهام فتنه‌انگیزی را در پرونده‌های مرتبط با نفرت‌گستری مطرح کند. از این رو تفسیر قانون توسط دیوان عالی، توسط نهادهای مجری قانون تحریف می‌شود. این موضوع به طرز بدبینانه‌ای، دیدگاهی که بیان می‌کند؛ « ریشه مشکل فقدان قوانین نیست، بلکه عدم اجرای موثر آن‌ها است» را تایید می‌کند.[۲۱]

دیوان عالی با درخواست از کمیسیون حقوقی که سابقاً در حال بررسی اختیارات کمیسیون انتخابات هند برای اقدام در مورد سیاستمدارانی بود که در نفرت‌گستری مشارکت دارند، بحث را در این حکم خاتمه داد. درخواست دیوان از این قرار بود که کمیسیون حقوقی

---

[۱۹] *Pravasi Bhalai Sanghatan*، بنگرید به بند 7 پاورقی شماره ۹.

[۲۰] برایان آ. گارنر (ویرایش)، فرهنگ لغت حقوقی بلک، ویراست نهم، انتشارات غرب، ۲۰۰۹، ص. ۱۵۲۹، «نفرت‌زایی».

[۲۱] *Pravasi Bhalai Sangathan*، انجمن رفاه مهاجران، بنگرید به بند ۲۷ پاورقی شماره ۹.

مباحث گسترده‌تر نفرت‌گستری را در نظر بگیرد و در صورت صلاحدید تعریف «بیان نفرت‌انگیز» را ارائه و لایحه‌ای برای مهار تهدید نفرت‌گستری صرف نظر از هر زمان که انجام شود،[۲۲] برای تقویت کمیسیون انتخابات به مجلس توصیه کند.

۴.۳.۶. دویست و شصت و هفتمین گزارش کمیسیون حقوقی هند

بیست و یکمین کمیسیون حقوقی در سال ۲۰۱۵ تشکیل شد. از قضا، قاضی صادرکننده حکم در پرونده سازمان رفاه مهاجران، پس از بازنشستگی به سمت ریاست کمیسیون حقوقی منصوب شد. کمیسیون حقوقی در پاسخ به درخواست دیوان عالی کشور گزارشی را تهیه کرد. گزارش ۲۶۷ در مارس ۲۰۱۷ مسئله نفرت‌گستری و موضوعات ارجاع شده توسط دیوان عالی درپرونده سازمان رفاه مهاجران را مورد بررسی قرار داد. گزارش به محوریت حقوق فردی در دموکراسی اشاره دارد و اذعان می‌دارد که:

> در یک دموکراسی متکثر، همیشه تضادی میان روایت‌ها و تفاسیر متفاوت از آنچه منافع عمومی را تشکیل می‌دهد، وجود دارد. دموکراسی در بستر اختلاف‌نظرهایی که مرزهای گفتمان مدنی را خدشه‌دار نمی‌کنند، رشد می‌کند. صداهای منتقد و مخالف برای یک جامعه پویا با اهمیت است. با این حال، باید مراقب بود تا گفتمان عمومی به ابزاری برای ترویج گفتمان علیه نظم عمومی تبدیل نشود.[۲۳]

کمیسیون حقوقی خاطرنشان می‌کند که در حقوق بین‌الملل، تحریک به خشونت و تبعیض به عنوان بستری برای مداخله در آزادی بیان شناخته شده است. این کمیسیون در بررسی مولفه‌های نفرت‌گستری، به این نتیجه رسید که تحریک به خشونت نمی‌تواند عاملی تعیین کننده و یا تنها مولفه در شناسایی نفرت‌زایی باشد. چرا که:

> حتی بیانی که تحریک به خشونت نمی‌کند، قابلیت به حاشیه راندن بخش معینی از جامعه یا فرد را دارد. ایده‌های نادرست و تنفرانگیز همیشه دربردارنده تحریک به خشونت نیست. آن‌ها ممکن است نگرش‌های تبعیض‌آمیز رایج در جامعه را تداوم بخشند. بنابراین تحریک به تبعیض نیز عامل مهمی است که به شناسایی نفرت‌گستری کمک می‌کند.[۲۴]

کمیسیون حقوقی همچنین اذعان می‌کند که نفرت‌گستری می‌تواند باعث تحریک به «اقدامات تروریستی، ژنوسید، پاکسازی قومی» شود و به طور مسلم سخنان توهین‌آمیز تاثیرات واقعی و ویرانگری بر زندگی مردم دارد و سلامت و امنیت آن‌ها را به خطر می‌اندازد. برای جوامع مضر و تفرقه‌انگیز است و مانع پیشرفت اجتماعی می‌شود.[۲۵]

---

[۲۲] همان، بند ۲۸، پاورقی شماره ۶.

[۲۳] کمیسیون حقوقی، گزارش ۲۶۷ در زمینه نفرت‌زایی در هند، بند ۱. ۶، ۲۳ مارس ۲۰۱۷، (https://www.legal-tools.org/doc/l6puhr/).

[۲۴] همان، بند ۲. ۶

[۲۵] همان، بند ۵. ۶.

بررسی تصمیمات قضایی در پرونده‌ها توسط کمیسیون حقوقی، نشان می‌دهد که دادگاه‌ها مجبور شده‌اند به طور مکرر استانداردهای بسیار بالایی که باید پیش از اعمال مقررات قانونی برای پیگرد موفقیت‌آمیز در پرونده نفرت‌گستری رعایت شود را توضیح دهند. برای مثال، دیوان عالی تصریح کرده است که برای استناد به جرایم بخش۱۵۳ الف [۲۶] و ۵۰۵ (۲)[۲۷] از قانون مجازات هند دو گروه باید درگیر باشند. زیرا ماهیت این جرایم، به سادگی منجر به آسیب رساندن به احساسات یک جامعه نمی‌شود اما نفرت را بین گروه‌های مختلف افزایش می‌دهد.[۲۸] این گونه فرض می‌شود که تاثیر بیان نفرت‌انگیز در چارچوب این جرایم در صورتی که دو جامعه مجزا در بیان ذکر نشود، محقق نمی‌شود. از سوی دیگر در عمل بزرگ‌نمایی سیاسی می‌تواند اشارات ضمنی داشته باشد که یک جامعه را در نظر دیگری بدنام یا تحقیر کند. بدون اینکه نیازی به نام بردن هر یک از آن‌ها باشد.

در پایان کمیسیون حقوقی در گزارش خود به این نتیجه رسید که «هیچ چارچوب مشخصی برای مقابله با رفتارهای مختلف مربوط به نفرت‌گستری به عموما با هم هم پوشانی دارند وجود ندارد».[۲۹] کمیسیون حقوقی پیشنهاد می‌کند مقررات قانونی جدید برای مقابله با نفرت‌زایی ارائه شود. پیش‌نویس پیشنهادی لایحه اصلاح قانون کیفری سال ۲۰۱۷ الحاق دو جرم جدید را پیشنهاد می‌کند که صرفاً رفتار ابراز نفرت بدون نیاز به تحریک به خشونت و صرفاً با تاثیر بر هدف مورد نظر را جرم انگاری می‌کند. این یک پیشرفت مهم در نظام حقوقی هند است. که جرم انگاری در این حوزه بدون ضرورت منجر شدن رفتار به تحریک به بی نظمی عمومی، خشونت و یا سایر انواع نقض قانون انجام شود. در بررسی و درک حقوق هند تصدیق‌های کافی نسبت به ماهیت نفرت‌زایی و قابلیت تاثیر نامطلوب آن بر کرامت انسان، موقعیت برابر و ایمنی جسمانی وجود دارد. با این وجود مجلس مطابق با پیشنهادات کمیسیون حقوقی عمل نکرد.

حکم صادره در پرونده سازمان رفاه مهاجران و گزارش کمیسیون حقوقی کاملا روشن می‌کند که خشونت و یا احتمال خشونت عنصری اساسی در نفرت‌زایی نیست. تبعیض، طرد، خصومت، از دست دادن شأن و عزت نفس و سایر اشکال تاثیر روانی غیر خشونت‌آمیز عناصر تشکیل‌دهنده نفرت‌گستری هستند. از دیدگاه نویسندگان این نقطه آغاز خوبی در تعریف نفرت‌زایی است.

---

[۲۶] قانون مجازات هند، بخش A۱۵۳، به پاورقی شماره ۲ رجوع کنید: « ترویج دشمنی بین گروه‌های مختلف بر اساس دین، نژاد، محل تولد، سکونت، زبان و غیره و انجام کارهای تبعیض آمیز برای حفظ هماهنگی».

[۲۷] همان، بخش ۵۰۵(۲)، ۵۰۵: « بیانیه‌های فتنه انگیز.– (۲) اظهاراتی که دشمنی و نفرت یا بدخواهی را ایجاد یا ترویج می‌کنند.»

[۲۸] دیوان عالی هند، رأی پرونده *Bilal Ahmed Kaloo v. State of Andhra Pradesh*، ۶ اوت ۱۹۹۷، دادخواست تجدید نظر به شماره: ۱۹۹۷/۸۱، (۱۹۹۷) ۷ ۴۳۱ SCC.

[۲۹] گزارش. بنگرید به بند 63 پاورقی ۲۳.

۴.۶. تحولات معاصر در حقوق: فرصت‌های از دست رفته

در پرونده جعفر امام نقوی علیه کمیسیون انتخابات هند[۳۰] موضوع نفرت پراکنی سیاسی در جریان انتخابات پارلمانی سال ۲۰۱۴ بار دیگر در دیوان عالی کشور مورد بحث قرار گرفت. در این پرونده، یکی از خواسته‌های خواهان‌ها این بود که کمیسیون انتخابات باید احزاب سیاسی را که به فعالیت‌های غیرقانونی و سخنرانی‌هایی که به تنش‌های دینی دامن می‌زند، متوسل می‌شوند را به رسمیت نشاسند. رای دیوان عالی ادعای خاص خواهان را نادیده گرفت و در عوض بر این استدلال تمرکز کرد که چرا این موضوع نباید وارد حوزه قانونگذاری و صدور دستورالعمل شود. علی‌رغم خطر آشکاری که نفرت‌گستری ایجاد می‌کند، دادگاه اساساً از این موضوع به عنوان مسئله‌ای که صرفاً پس از وقوع قابل بررسی است و عطف به ما سبق نمی‌شود، صرف نظر کرد. این گونه بیان کرد که:

> موضوع رسیدگی به نفرت‌زایی می‌تواند مبحثی از داوری در یک انجمن حقوقی باشد و همین ممکن است در اختلافات انتخاباتی که بر اساس قانون نمایندگی مردم ۱۹۵۱ مطرح می‌شود، اثراتی داشته باشد. بنابراین رسیدگی به این دادخواست به عنوان یک دعوای منافع عمومی و ارائه دستورالعمل نامناسب خواهد بود.[۳۱]

متاسفانه دادگاه فرصتی را برای تدوین محدودیت‌های نفرت‌گستری که در جریان برگزاری انتخابات تشدید می‌شود را از دست داد.

جدیدترین حکم دیوان عالی در موضوع نفرت‌گستری در پرونده آمیش دوگان علیه اتحادیه هند است.[۳۲] دوگان، خبرنگار تلویزیونی، به اتهاماتی کیفری بر اساس مقررات قانون مجازات متهم شد. این اتهامات پس از آن مطرح شد که در یک برنامه تلویزیونی که به میزبانی وی برگزار می‌شد، یکی از اشخاص مقدس در اسلام را به عنوان تروریست متجاوز و دزدی که به قصد مسلمان کردن مردم به هند آمده بود نام برد. دادگاه از رد کردن پرونده‌های کیفری خودداری کرد که این امر تأییدی بر کفایت قوانین کیفری در تشخیص نفرت‌گستری است. حتی اگر بر اساس ادعای دوگان به طور تصادفی یا اشتباه انجام شده باشد. دادگاه در رأی نسبتاً طولانی خود ضمن ارجاع به برخی مقالات دانشگاهی مفید، به بررسی جامع احکام صادر شده در هند و خارج از کشور در خصوص نفرت‌گستری پرداخت.

دیوان به حق تضمین شده برابری در ماده ۱۴ قانون اساسی و جنبه‌های مختلف آن از جمله حق بر کرامت انسانی، اشاره کرد. قانون اساسی هند نه تنها حقوق، بلکه وظایفی چون وظیفه شهروندان به ارتقای همدلی و برادری را تعیین می‌کند. دادگاه خاطر نشان کرد که دین و

---

[۳۰] دیوان عالی هند، رأی پرونده *Jafar Imam Naqvi v. Election Commission of India*، ۱۵ مه ۲۰۱۴، دادخواست مکتوب (مدنی) به شماره ۲۰۱۴/۴۲۹، (۲۰۱۴) ۱۵ SCC ۴۲۰، (https://www.legal-tools.org/doc/7oun1u/).

[۳۱] همان، بند ۱۰.

[۳۲] دیوان عالی هند، رأی پرونده *Amish Devgan v. Union of India*، ۷ دسامبر ۲۰۲۰، شکواییه مکتوب به شماره ۲۰۲۰/۱۶۰، (۲۰۲۱) ۱ SCC ۱، (https://www.legal-tools.org/doc/lrh6yj/).

طبقه باید فراتر از تنوع دینی در نظر گرفته شود. دادگاه میان کرامت انسانی که می‌توان با جرم‌انگاری نفرت‌گستری از آن محافظت کرد و مفهومی فردگرایانه‌تر و گسترده‌تر از کرامت انسانی که با جرم‌انگاری افترا مورد حمایت قرار گرفته است، تمایز قائل شد. در مفهوم پیشین دادگاه کرامت انسانی را به معنای « استحقاق ابتدایی فرد به داشتن شرایط خوب به عنوان عضوی از جامعه، موقعیت او از حیث برابری اجتماعی و حقوق بشر و حقوق اساسی مورد استحقاق» در نظر گرفت. دیوان به کرامت انسانی اهمیت ویژه‌ای اعطا کرده. چرا که با «وحدت و یکپارچگی» ملت پیوند خورده است و معتقد است تفرقه و بیگانگی نه تنها بر کرامت انسانی گروه هدف بلکه بر کثرت‌گرایی و تنوع در کشور اثرگذار است.

دادگاه در بحث از ضابطه‌های ذهنی گوناگون که ارزیابی را برای تصمیم‌گیری در مورد قابل مجازات بودن بیان به عنوان نفرت‌زا را، ضروری می‌کند، به مقالات دانشگاهی در این زمینه از جمله مقاله‌ای با عنوان «تعریف نفرت‌زایی»[۳۳] که به نفرت‌زایی در حوزه‌های مختلف می‌پردازد، ارجاع می‌دهد. دیوان عالی به طور گسترده‌ای پذیرفته است که محتوای بیان باید با قصد گوینده برای تحریک یا ایجاد آسیب همراه باشد. همچنین دادگاه به مقاله‌ای اشاره کرده که به طور خلاصه سه عنصر نفرت‌گستری؛ محتوا، قصد و آسیب یا اثر را بیان می‌کند.[۳۴] به نظر نویسندگان مشکل، برخورد نامطلوبی است که دادگاه در مقابله با آسیب یا اثر نفرت اتخاذ می‌کند.

در بعد محتوایی، دادگاه دیدگاه قبلی را پذیرفت که بیان می‌دارد: «تاثیر کلمات باید با ضابطه انسان منطقی با ذهنی قوی، استوار و شجاع و نه ضابطه انسان ضعیف و متزلزل و نه انسان خطرناک در هر دیدگاه خصمانه قضاوت شود».[۳۵] در خصوص قصد، دادگاه این دیدگاه را پذیرفت که بیان می‌کند:

> عنصر قصد در نفرت‌گستری نیازمند پیام سخنران صرفاً به قصد ترویج نفرت، خشونت یا کینه علیه طبقه یا گروه خاص بدون ارسال پیامی معقول است. این امر مستلزم قصد ذهنی از جانب گوینده برای هدف قراردادن فرد یا گروهی وابسته به طبقه یا گروه خاصی است.[۳۶]

همچنین دیوان عالی به تعاریف مختلفی استناد کرد که سابقاً توسط دیوان یا کمیسیون حقوقی بررسی نشده بود. یکی از تعاریف، نفرت‌زایی را به عنوان توهین نژادی به قصد تحقیر

---

[۳۳] اندرو اف. سلرز، «تعریف نفرت‌زایی»، در مرکز برکمن کلاین برای اینترنت و جامعه در دانشگاه هاروارد، ۲۰۱۶، انتشارات پژوهشی شماره ۲۰۱۶-۲۰.

[۳۴] آلیس ای. مارویک، و راس میلر، «آزار و اذیت آنلاین، افترا، و سخنان نفرت‌زا: درآمدی بر چشم انداز قانونی»، گزارش مرکز قانون و سیاست اطلاعاتی فوردهام، ۲۰۱۴.

[۳۵] دیوان عالی هند، رأی پرونده *Ramesh v. Union of India*، ۱۶ فوریه ۱۹۸۸، دادخواست کتبی شماره ۱۹۸۸/۱۰۷، (۱۹۸۸) ۱ SCC ۶۶۸، (https://www.legal-tools.org/doc/bweb1s/).

[۳۶] آمیش دوگان، پاراگراف ۴۸. بنگرید به پاورقی شماره ۳۲.

یک گروه می‌داند.[۳۷] در حالی که تعریف دیگر نفرت‌گستری را به عنوان بیانی به قصد «بدنام کردن، تحقیر یا تحریک نفرت» علیه یک هدف شرح می‌دهد.[۳۸]

همچنین دادگاه تایید کرد که آزادی بیان نمی‌تواند به طور مطلق با قوانین مربوط به نفرت‌زایی محدود گردد. دادگاه این گونه اظهار نظر کرد در جایی که گوینده اهداف روشنی بیش از صرف گسترش نفرت و قصد آن را داشته باشد دفاع مبتنی بر هدف مشروع وجود دارد. این استنتاجی است از تعریف نفرت‌گستری در واژه نامه حقوقی بلک، که نفرت‌زایی را به عنوان بیانی در نظر می‌گیرد که هدفی جز گسترش نفرت ندارد. دادگاه اعلام کرد که دفاع مبنی بر «هدف مشروع» به ویژه در پرونده‌هایی که هر نشریه هدفی اصیل در راستای منافع عمومی داشته باشد، قابل استفاده است.

۱.۴.۶. نفرت‌زایی و نقد منصفانه دولت

دادگاه در پرونده آمیش دوگان به منظور روشن کردن حقوق مبتنی بر محدود کردن آزادی بیان اعلام کرد؛ بیانی که امنیت دولت را تهدید می‌کند مشابه بیانی نیست که بوسیله سایر مقررات قانون مجازات هند ممنوع شده است. دادگاه مجدداً تاکید کرد که حتی در چارچوب بیانی که با دولت و اداره عمومی مرتبط است، حق بر «تایید یا انتقاد» نسبت به سیاست در چارچوب حق آزادی بیان است و چنین سخنرانی سیاسی به منزله نفرت‌زایی نیست.

در شرایط فعلی، این یک تمایز مهم است که باید توسط پلیس درک شود. سوءاستفاده از این مقررات قانونی برای هدف قراردادن افرادی که اظهار نظرهای سیاسی می‌کنند در پرونده پاتریشیا موخیم علیه ایالت مگالایا شرح داده شده است.[۳۹] حکم این پرونده در تاریخ ۲۵ مارس ۲۰۲۱ توسط دیوان عالی، پس از سه ماه از صدور حکم در پرونده آمیش دوگان صادر شد. موخیم یک روزنامه‌نگار در ایالت مگالایا است، جایی که درگیری بین جوامع قبیله‌ای و غیر قبیله‌ای رخ می‌دهد. در جولای ۲۰۲۰ موخیم با نوشتن پستی در فیس بوک به «بی‌توجهی» مسئولین ایالتی دولت در انجام هیچ اقدامی در خصوص حادثه‌ای که در آن افراد خاصی به افراد غیرقبیله‌ای حمله کردند، انتقاد کرد. او در یک پرونده کیفری به اتهام ترویج دشمنی بین گروه‌ها به دلایل دینی و نژادی و همچنین ترویج نفرت و خصومت محکوم شد.

دادگاه عالی حکم صادره علیه موخیم را لغو و در رأی خود اعلام کرد که این پست فیس بوک تلاشی برای «برجسته کردن» تبعیض علیه افراد غیرقبیله‌ای در ایالت مگالایا و در حقیقت در راستای دفاع از برابری افراد غیرقبیله‌ای در ایالت مگالایا بود. هیچ قصد قابل احرازی برای ترویج نفرت از هیچ جامعه‌ای وجود نداشت. دادگاه در ادامه خاطر نشان کرد که در جامعه

---

[۳۷] ریچارد دلگادو، « واژگانی برای کینه ورزیدن: اقدامی ناشایست برای توهین‌های نژادی، القاب، و نام‌گذاری»، مروری بر آزادی‌های مدنی، هاروارد، ۱۹۸۲، جلد. ۱۷، ص. ۱۳۳.

[۳۸] کنت دی وارد، «آزادی بیان و توسعه فضایل لیبرال: بررسی مناقشات مربوط به آتش زدن پرچم و نفرت‌زایی»، در دانشگاه میامی، بررسی حقوق، ۱۹۹۸، جلد. ۵۲، شماره ۳ ص ۷۳۳.

[۳۹] دیوان عالی هند، حکم پرونده *Patricia Mukhim v. State of Meghalaya*، ۲۵ مارس ۲۰۲۱، دادخواست تجدیدنظر به شماره ۱۴۱ of ۲۰۲۱, ۲۰۲۱ SCC ۲۵۸. (https://www.legal-tools.org/doc/sbc4ep/).

چند فرهنگی هند که شهروندان از حق حرکت آزاد در داخل کشور برخوردار هستند، قابلیت‌هایی برای درگیری وجود دارد که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. دادگاه این چنین حکم کرد:

> دفاعیه محکم تجدیدنظرخواه برای حمایت از افراد غیرقبیله‌ای ساکن در ایالت مگالایا و برابری آن‌ها را نمی‌توان با هیچ تصوری به عنوان نفرت‌زایی پذیرفت. این فراخوانی بود برای عدالت، برای اقدام بر اساس قانون، که هر شهروندی حق دارد که این حق را مطالبه و به وضوح بیان کند. اعتراض به بی توجهی دولت نمی‌تواند به عنوان تلاش در ترویج نفرت میان جوامع محلی مختلف تلقی شود.[۴۰]

۲.۴.۶. آیا تاثیر بیان نفرت‌زا باید خشونت‌آمیز باشد؟

دیوان عالی سابقاً در پرونده سازمان رفاه مهاجران، اعلام کرده بود که اثر بیان نفرت‌زا ممکن است شامل تاثیر روانی غیرخشونت‌آمیز باشد. این نظر توسط کمیسیون حقوقی نیز تکرار شد. با این حال دادگاه در پرونده آمیش دوگان خاطر نشان کرد بیانی که فراتر از انتقاد سیاسی و نسبت به گروه هدف حاوی تهمت، بدنامی و اهانت باشد و خشونت یا نفرت اجتماعی را تحریک کند. دفاع از آزادی بیان محسوب نمی‌شود.[۴۱] دادگاه این گونه استدلال کرد؛ سخنانی که بازتاب «تنفری است که منتج به توهین، تحقیر، برانگیختن نفرت و خشونت علیه هویت گروه هدف می‌شود»[۴۲] قابل مجازات است. به این ترتیب، دادگاه به این دیدگاه گرایش دارد که نفرت‌گستری باید به تحریک به خشونت، نه لزوماً صرف خشونت توسعه یابد. این گونه نتیجه‌گیری شد که در غیاب خشونت عینی و آشوب عمومی به چیزی فراتر از واژگان در قالب خطر آشکار فعلی یا اقدام غیرقانونی قریب الوقوع، خواه توسط ایجادکننده یا بوسیله دیگران به تحریک ایجادکننده، نیاز است.[۴۳]

ضابطه‌های «خطر آشکار و فعلی» و «اقدام غیرقانونی قریب الوقوع»، دو ضابطه متمایز در قانون اساسی ایالات متحده است که توسط دادگاه عالی هند معادل سازی شده است.[۴۴] این عبارات در زمینه آشوب عمومی یا خشونت و نه صرفاً در خصوص ترویج احساسات مبتنی بر نفرت استفاده می‌شود. معادل سازی دو ضابطه متمایز توسط دادگاه عالی هند، طفره رفتن از پاسخ به این سئوال را برای دادگاه‌ها راحت کرد که به طور مثال، آیا تحریم اقتصادی یک جامعه خاص

---

۴۰ همان، بند ۱۵.

۴۱ آمیش دوگان، بند ۵۰. بنگرید به پاورقی ۳۲.

۴۲ همان، بند ۵۵.

۴۳ همان، بند ۵۸.

۴۴ دیوان عالی هند، رأی پرونده *Shreya Singhal v. Union of India*، ۲۴ مارس ۲۰۱۵، شکواییه مکتوب به شماره ۲۰۱۲/۱۶۷، (۲۰۱۵) ۵ SCC ۱, para. ۳۷، (https://www.legal-tools.org/doc/gvk8zj/) پیش از این دیوان عالی در شهرستان رنگرجان این گونه حکم کرده بود که:

> تعهد ما به آزادی بیان ایجاب می‌کند که آزادی قابل سرکوب نباشد مگر اینکه موقعیت‌های ایجاد شده در پی مجاز بودن آزادی منجر به فشار بوده و منافع جامعه را در معرض خطر قرار دهد. خطر مورد انتظار نباید بعید، حدسی و دور از ذهن باشد. این خطر می‌بایست ارتباط نزدیک و مستقیم با بیان داشته باشد. بیان افکار باید ذاتاً برای منافع عمومی خطرناک باشد به عبارت دیگر این بیان می‌بایست به طور جدانشدنی با عمل مانند جرقه‌ای در انبار باروت، در برگرفته شود.

به معنای «خطر آشکار فعلی» یا «اقدام غیر قانونی قریب الوقوع» در زمینه آشوب عمومی است؟دیوان عالی چگونگی کاربرد ضابطه‌های «خطر آشکار فعلی» و «اقدام غیرقانونی قریب الوقوع» در ارزیابی اینکه آیا یک سخنرانی می‌تواند احساسات مبتنی بر نفرت علیه یک جامعه خاص را بدون اینکه به آسیب فیزیکی منتهی شود برانگیزد، را به تفصیل شرح نداده است. دادگاه صرفاً دیدگاه قبلی را پذیرفت که برای جرم‌انگاری بیان، ایجاد یک رابطه تقریبی با ضابطه خطر آشکار فعلی یا اقدام قانونی قریب الوقوع و بی‌نظمی و خشونت عمومی ضروری است. به نظر می‌رسد که دادگاه مشکل را شناخته اما نتیجه‌گیری رضایت بخشی ارائه نمی‌دهد زیرا:

> با تفسیر مقررات مرتبط، متوجه این واقعیت می‌شویم که ما به قاعده منافع نظم عمومی اولویت داده‌ایم و با وابسته بودن به اصل اقدام غیرقانونی قریب الوقوع، وزن مناسبی به تاثیر بلند مدت نفرت‌گستری بر هر دو گروه هدف و غیرهدف به عنوان تبلیغات اعطا نکرده‌ایم. این به معنای تضعیف مفهوم کرامت انسانی که بنیان اساسی تعامل شهروندان با دولت است، نمی‌باشد. به علاوه زمانی که نفرت‌گستری با ضابطه‌های «خطر آشکار فعلی» یا «اقدام غیرقانونی قریب الوقوع» تلاقی کند، لزوماً تاثیر منفی بلند مدتی را به دنبال خواهد داشت. در نهایت با عمل جنایی مواجه‌ایم و از این رو باید میان حق ابراز و گفتار و دادرسی کیفری تلافی جویانه تعادلی برقرار کنیم. همچنین باید از تهمت پیشگیری و سوءاستفاده را متوقف کنیم.[۴۵]

از منظر نویسندگان، دیوان عالی از حکم خود در پرونده سازمان رفاه مهاجران و نظریه کمیسیون حقوقی یک گام به عقب برداشته است. تحریک به واکنش غیرخشونت‌بار در بستر نفرت‌زایی به همان اندازه جرم است. برای مثال، تحریم اقتصادی اعضای یک جامعه اقلیت به منزله رفتار تبعیض‌آمیز به قصد تحقیر است و بنابراین طبق مقررات قانونی موجود قابل مجازات است. چنین اقدامی تجلی مستقیم احساس نفرت است. هر چند دادگاه در پرونده آمیش دوگان چندان به صراحت بیان نمی‌کند، اما سکوت دادگاه بر این امر دلالت دارد که تحریک به خشونت یا احتمال خشونت برای پیگرد بر اساس قانون مورد توجه خواهد بود. چنین تفسیری بر خلاف رویه قضایی حاکم در نفرت‌گستری است که به طور مبهم در حکم آمیش دوگان توضیح داده شده است. برای پرهیز از هر گونه تردید در درک بیان به عنوان نفرت‌زا، ترجیح بر این است که مقررات خاصی نفرت‌زایی را به عنوان جرم معرفی کند، همانطور که کمیسیون حقوقی در گزارش خود بدون در نظر گرفتن آسیب یا تاثیر آن بر جامعه یا جامعه محلی و یا یک فرد پیشنهاد داده است.

---

[۴۵] دیوان عالی هند، رأی پرونده *Shreya Singhal v. Union of India*، ۲۴ مارس ۲۰۱۵، شکواییه مکتوب به شماره ۲۰۱۲/۱۶۷، (۲۰۱۵) ۵ SCC ۱, para. ۳۷، (https://www.legal-tools.org/doc/gvk8zj/) پیش از این دیوان عالی در شهرستان رنگرجان این گونه حکم کرده بود که:

تعهد ما به آزادی بیان ایجاب می‌کند که آزادی قابل سرکوب نباشد مگر اینکه موقعیت‌های ایجاد شده در در پی مجاز بودن آزادی منجر به فشار بوده و منافع جامعه را در معرض خطر قرار دهد. خطر مورد انتظار نباید بعید، حدسی و دور از ذهن باشد. این خطر می‌بایست ارتباط نزدیک و مستقیم با بیان داشته باشد. بیان افکار باید ذاتاً برای منافع عمومی خطرناک باشد به عبارت دیگر این بیان می‌بایست به طور جدانشدنی با عمل مانند جرقه‌ای در انبار باروت، در برگرفته شود.

دادگاه عالی در پرونده سازمان رفاه مهاجران به این نکته اشاره کرده است که مقررات حقوقی موجود، می‌تواند برای پیگرد و مجازات نفرت‌گستری در صورت وقوع مورد استفاده قرار گیرد. در پرونده آمیش دوگان دادگاه از ابطال پرونده کیفری علیه روزنامه‌نگار متهم به نفرت‌گستری خودداری کرد. به نظر می‌رسد که نظام قضایی کاربرد قوانین موجود را برای پیگیرد نفرت‌گستری مورد تایید قرار داده است. با این حال پس از بررسی برخی رویدادهای مهم معاصر در خصوص بیان تفرقه انگیز و نفرت‌گستر به نظر می‌رسد که پلیس در تحقیق و چه بسا تعقیب قضایی چنین وقایعی همیشه کنش گرایانه عمل نمی‌کند.

۵.۶. وقایع معاصر در زمینه نفرت‌زایی و توسل به آن به مثابه سلاح[۴۶]

به طور کلی، نهادهای اجتماعی مبتنی بر دین در طول دهه‌ها، متهم به بکارگیری و آموزش کودکان و جوانان برای پیشبرد آرمان‌های اجتماعی هندو شده‌اند، اما گروه‌های وابسته که بیشتر ستیزه‌جو هستند از تبعیض و گاهی خشونت در راستای دستیابی به اهدافشان حمایت می‌کنند. در سال ۲۰۱۴ یکی از رهبران ویشوا هندو پریشاد، یک سازمان راست گرای هندو، در ایالت گجرات هند در طی یک سخنرانی، از هندوها خواست تا اجازه ندهند مسلمانان در «محله هندوها» ملک بخرند.[۴۷] این سخنرانی مورد استقبال قرار نگرفت و از سوی رهبران جناح راست محکوم شد.[۴۸] اما اقدامات اخیر پیش از آنکه توجیه‌پذیر باشد، آشکار و صریح است. به تبع افزایش نفرت‌گستری، جرایم ناشی از نفرت علیه اقلیت‌های دینی نیز افزایش یافته است.

۱.۵.۶. سابقه شرایط موجود

شاید اولین جرم نفرت‌زای در گذشته نزدیک، قتل عمد محمد اخلاق بود که توسط گروهی متعصب به ظن مصرف و نگهداری گوشت گاو در خانه خود در ایالت اوتارپرادش هند در تاریخ ۲۸ سپتامبر ۲۰۱۵ واقع شد.[۴۹] شایان ذکر است که گاو برای هندوها مقدس است و برای بسیاری هم سنگ مادر است. در حادثه دیگری از جرم نفرت‌گستری در ژوئن ۲۰۱۷ علی الدین به ظن حمل گوشت گاو در وسیله نقلیه خودش به قتل رسید. خودرو بعداً به آتش کشیده شد. یک سال بعد در ژوئیه ۲۰۱۸ متهمان به اتهام قتل عمد متضمن اجرای مجازات اعدام بدون محاکمه، به حبس ابد محکوم شدند. اما دادگاه تجدیدنظر تا صدور رأی، قرار وثیقه صادر کرد. پس از آزادی از حبس، توسط وزیر کشور هند با حلقه گل از آن‌ها استقبال شد.[۵۰] این‌ها فقط موارد معدودی از جرایم نفرت‌زایی است که توسط اوباش علیه اعضای یک اقلیت دینی در هند انجام شده است. بر اساس گزارش فوریه ۲۰۱۹ دیدبان حقوق بشر، حداقل ۴۴ قتل و تعداد زیادی ضرب و جرح

---

[۴۶] چنین مواردی در فصل ۷ توسط خانم مدها داموجیپوراپو با جزییات بیشتر مورد بررسی قرار گرفته است.

[۴۷] *Rahi Gaikwad and Vinay Kumar*، ویدئوی ضبط شده توسط اسکتر EC از سخنان نفرت‌زا توگادیا، ۲۱ آوریل ۲۰۱۴.

[48] Rohit Bhan and Abhinav Bhatt, "Narendra Modi Raps VHP's Pravin Togadia for Alleged Hate Speech: 10 Developments", *NDTV*, 22 April 2014.

[49] Aishwarya S. Iyer, "Dadri Lynching Trial Begins: How Akhlaq's Kin Waited for 5 Years", *The*Quint, 26 March 2021.

[۵۰] « وزیر اتحادیه Jayant Sinha Garlands ۸، به اتهام قتل عمد Ramgarh Mob (Lynching) محکوم شد»، هند امروز، ۶ جولای ۲۰۱۸.

در فاصله بین ماه مه ۲۰۱۵ تا دسامبر ۲۰۱۸ در حملات دینی انجام شده است.[۵۱] بیشتر مهاجمان «مراقبان گاو» هندو بودند که اعمال ممنوعیت بر مصرف، استفاده یا فروش گوشت گاو را به عنوان حرفه خود در نظر گرفته بودند.[۵۲] مرور این وقایع به این معنا نیست که چنین قتل‌هایی فقط در گذشته نزدیک رخ داده است. قتل مربوط به گاو از سال ۲۰۱۰ واقع می‌شود اما برآورد می‌شود که ۹۸ درصد از چنین وقایعی از سال ۲۰۱۴ رخ داده است.[۵۳]

سال ۲۰۱۴ از این جهت مهم است که انتخابات پارلمان هند در آن سال منجر به این شد که حزب بهاراتیا جاناتا («BJP») مسئولیت دولت در هند را در سطح فدرال بر عهده گیرد. از آن زمان نفرت‌گستری و سخنان نفرت‌انگیز علیه اقلیت‌ها رو به افزایش بود.[۵۴] اداره ملی سوابق جرم و جنایت، که بایگانی امور را بر عهده دارد، گزارش داد که حوادث خشونت جمعی تنها در سه سال از سال ۲۰۱۴ تا ۲۰۱۷، ۴۱ درصد افزایش یافته است. این رویدادها در ایالت‌هایی که دولت منتخب در سطح ملی یا فدرال در آن حضور داشت، نرخ بیشتری یافت.[۵۵] ملی‌گرایی دینی تا مرز خطرناکی افزایش یافته است از قتل افراد به ظن حمل گوشت تا شورش‌های تمام عیار و این شرایط، توجه بین‌المللی را به هند جلب کرد.[۵۶]

۲.۵.۶. تبعیض در قانون: قانون شهروندی (اصلاحیه)

در گذشته نزدیک‌تر، رشد تنفر علیه اقلیت‌های دینی و استفاده بی‌حد و حصر از بیان نفرت‌انگیز به دسامبر ۲۰۱۹ برمی‌گردد، زمانی که دولت هند قانون شهروندی را اصلاح کرد. لایحه اصلاح قانون شهروندی (که بعداً در پارلمان تصویب شد CAA) بشدت بحث برانگیز و منجر به اعتراضات سراسری و نمایش تاریخی مخالفت مردمی در سراسر کشور با سیاست دولت شد. راهکار دولت در مواجهه با این اعتراضات ظاهراً مبتنی بر بهره برداری از شکاف‌های دینی بود

---

[۵۱] « هند: گروه پارتیزان‌های (Vigilante) حفاظت از گاو به اقلیت‌ها حمله می‌کنند»، ۱۸ HRWT فوریه ۲۰۱۹. (https://www.legal-tools.org/doc/3xy1e1).

[۵۲] Lauren Frayer، « من در معرض مرگم: اقلیت‌های هند هدف قتل عمد (Lynchings) قرار می‌گیرند»، NPR، ۲۱ آگوست ۲۰۱۹

[۵۳] هارش مندر، « قتل عمد بدون محاکمه (Lynching) تهدیدی برای هند جدید»، هندو، ۱۵ اکتبر ۲۰۱۹.

[۵۴] برات کانچارلا، « بیش از ۴ برابر افزایش تعداد موارد ثبت شده در خصوص نفرت‌زایی بین سالهای ۲۰۱۵ و ۲۰۲۰» *Factly*, 31 December 2021; Rana Ayyub, "What a Rising Tide of Violence Against Muslims in India Says About Modi's Second Term",*Time*, 28 June 2019; Harsh Mander, "New Hate Crime Tracker in India Finds Victims are Predominantly Muslims, Perpetrators Hindus", *Scroll*, 13 November 2018; Radha Kumar,"Rising Incidents of Hate Crimes Point to the Growing Power of the Lumpen", *The Hindu*,10 July 2019.

[۵۵] موکش رانجان، «موارد خشونت جمعی در ۳ سال ۴۱ درصد افزایش یافته است: «NCRB، The Tribune، ۲۷ ژوئیه ۲۰۱۷.

[56] Sabah Gurmat, "'India Must Pass a Law that Specifically Outlaws Genocide, and Provide for Ways to Implement that Law', says Founder of Genocide Watch, Gregory H. Stanton", *The Leaflet*, 23 January 2022; Amom M. Singh, "The BJP and the Rise of Communal Violence", *South Asian Voices*, 7 February 2022; Courtenay J. Werleman, "Rising Violence Against Muslims in India Under Modi and BJP Rule", in *Insight Turkey*, Spring 2021, vol. 23, no. 2, pp. 39–49; Sunita Viswanath, "Modi's Religious Nationalism Hurts India's Hindus, Too", *Foreign Policy*, 26 May 2021; Annie Gowen and Manas Sharma, "Rising Hate in India", *The Washington Post*, 31 October 2018.

که منجر به شورش‌های مرگبار در فوریه سال ۲۰۲۰ در دهلی و سال‌ها زندانی شدن بسیاری از دانشجویان و دیگران شد.

اساساً اصلاحیه قانون شهروندی، مقرر کرد که مهاجران از گروه‌های دینی خاص هندو، سیک، بودایی، جین، پارسی (زردشتی) یا مسیحی از افغانستان، بنگلادش یا پاکستان که پیش از تاریخ معینی به هند وارد شده‌اند، با آن‌ها به عنوان مهاجر غیرقانونی رفتار نخواهد شد. حتی اگر به طور قانونی وارد هند نشده باشند و علی‌رغم ورود غیرقانونی به هند واجد شرایط شهروندی خواهند بود.

بنابراین به نظر می‌رسد اصلاحیه قانون شهروندی منجر به تبعیض علیه مهاجران مسلمان بود و منجر به ثبت ۱۴۴ دادخواست کتبی در دیوان عالی شد که اعتبار قانون اساسی را در خصوص این قانون با چالش مواجه کرد.[۵۷] این دادخواست‌ها هنوز در حال بررسی هستند و دولت از اصلاحیه قانون شهروندی به عنوان قانونی برای حمایت از اقلیت‌های دینی تحت آزار و اذیت در سه کشور همسایه فوق الذکر که اکثریت آنها مسلمان هستند دفاع کرده است. دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل در بیانیه‌ای اعلام کرد که اصلاحیه قانون شهروندی بسیار تبعیض‌آمیز است و تعهدات هند در بر اساس میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و کنوانسیون رفع تبعیض نژادی را تضعیف خواهد کرد.[۵۸]

همزمان دولت در تلاش برای ایجاد فهرستی جامع از همه شهروندان هند، اقداماتی را برای اجرای برنامه‌ای با نام ثبت نام ملی شهروندان انجام داد. این اقدام مبتنی بر صحت سنجی اسناد و مدارک («NRC») است. هدف از برنامه ثبت نام ملی شهروندان، همان‌طور که رئیس اتحادیه آمیت شاه در گردهمایی سراسری دسامبر ۲۰۱۹ بیان کرد، «اخراج همه متجاوزان قبل از سال ۲۰۲۴ از طریق یک برنامه ملی است».[۵۹]

ترکیبی از اصلاحیه قانون شهروندی و برنامه ثبت نام ملی شهروندان (اگر چه این دو بر اساس قانون با هم مرتبط نیستند) تضمین می‌کند که اکثر هندوهای مقیم هند، در برنامه ثبت نام ملی شهروندان، بدون در نظر گرفتن توانایی آن‌ها بر اثبات تابعیت یا ورود قانونی به کشور گنجانده می‌شوند. چرا که اصلاحیه قانون شهروندی استثنایی را برای هندوهایی که ورود آن‌ها از افغانستان، پاکستان یا بنگلادش قابل ردیابی باشد، ایجاد کرده است. همزمان درخواست ساکنان مسلمان برای شهروندی ممکن است از طریق فرایند صحت سنجی بروکراتیک برنامه ثبت‌نام ملی شهروندان رد شود. مسلمانان پس از آن ممکن است بدون حمایت اصلاحیه قانون شهروندی به عنوان مهاجر غیرقانونی در نظر گرفته و در بازداشتگاه نگهداری یا اخراج شوند.

---

[۵۷] مورالی کریشنان، « در ۱۰ مرحله، دیوان عالی دادخواست های مربوط به قانون شهروندی را مورد بررسی قرار داد»، Hindustan Times، ۳۰ اوت ۲۰۲۰.

[۵۸] دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل، «توضیحات مطبوعاتی در مورد هند»، ۱۳ دسامبر ۲۰۱۹.

[۵۹] تمامی مهاجران اخراج خواهند شد: آمیت شاه برای اجرای NRC(ثبت نام ملی شهروندان) ضرب الاجل عمومی تعیین کرده است. هند امروز، ۲ دسامبر ۲۰۱۹.

صحت‌سنجی بر مبنای برنامه ثبت نام ملی شهروندان که در ایالت آسام انجام شده منتهی به گزارش‌هایی شده است که نشان می‌دهد این امر فرایندی معیوب و دلخراش است.[۶۰] دولت هند اعلام کرد که ۱۴۳/۴۶۶ نفر تا ۳۱ دسامبر ۲۰۲۱ به عنوان خارجی اعلام شده‌اند. علاوه بر این ۳۲۹ نفر نیز اخراج شده‌اند. با این حال نقص در سیستم ثبت نام ملی شهروندان با این واقعیت آشکار است که نام ۱۲۱/۵۹۸ نفر به عنوان شهروند در برنامه ثبت نام ملی شهروندان گنجانده نشده است. هر چند آن‌ها توسط دادگاه‌های خارجی شهروند اعلام شده‌اند. با این وجود تا ۳۱دسامبر ۲۰۲۱ پرونده ۱۲۳/۸۲۹ نفر در این دادگاه‌ها در جریان است.[۶۱] گزارش شده که تا ژوئن ۲۰۲۱ حدود ۵۰۰ نفر در بازداشتگاه‌ها زندانی هستند.[۶۲]

تصویب اصلاحیه قانون شهروندی و اخبار مرتبط با برنامه ثبت نام ملی شهروندان و برنامه‌های مرتبط با ثبت ملی جمعیت («NPR») منجر به اعتراضات گسترده اما مسالمت آمیز عمدتاً توسط زنان مسلمان شد. یکی از اولین اعتراضات که به سادگی نیز شناسایی است در شاهین باغ، منطقه‌ای در جنوب شرقی دهلی بود، جایی که زنان مسلمان تحصن نشسته مسالمت آمیز را رهبری کردند و الهام بخش بسیاری دیگر در سراسر کشور شدند.

۳.۵.۶. سخنان نفرت‌زای رهبران سیاسی و شورش‌های فرقه‌ای در دهلی

انتخابات مجلس قانونگذاری دهلی برای ۸ فوریه ۲۰۲۰ برنامه‌ریزی شده بود. در آستانه انتخابات، برخی از رهبران حزب بهاراتیا جاناتا سخنرانی‌های تحریک‌آمیز و تفرقه‌افکنانه‌ای ایراد کردند و معترضان به قانون اصلاح تابعیت/ شهروندی را اهریمنی جلوه دادند.

در ۲۰ دسامبر ۲۰۱۹، یک راهپیمایی با عنوان «صلح» در مرکز دهلی برای مقابله با اعتراضات برگزار شد، کاپیل میشرا نامزد حزب بهاراتیا جاناتا، فریاد زد: «خائنان ملعون ملت را بکشید» (*Desh ke gaddaron ko, goli maaron saalon ko*)[۶۳] و ویدئوی این تجمع را در شبکه‌های اجتماعی منتشر کرد.[۶۴]

میشرا محله شاهین باغ را «پاکستان کوچک» خواند و گفت: «اوباش پاکستانی خیابان‌های دهلی را تصرف کرده‌اند».[۶۵] برخی دیگر از سخنرانی‌های او نیز ظاهراً به‌دلیل محتوای نفرت‌پراکنانه‌شان توسط توئیتر حذف شده و دیگر در دسترس نیستند.

«خائنان ملعون را بکشید» به شعاری محبوب در میان جریان راست‌گرای افراطی تبدیل شد و آنوراگ تاکور، وزیر دولت هند، در یک تجمع از آن استفاده کرد. او سطر اول این شعار

---

۶۰ سوشانتا تالوکدار، « ثبت نام ملی شهروندان در آسام: آسیب های محرومیت»، خط اول، ۱۱ اکتبر ۲۰۱۹.

۶۱ وزیر می‌گوید: « دادگاه‌های مربوط به مهاجران ۱۴۳۴۶۶ نفر را بیگانه اعلام کرده است»، *The Economic Times*، ۱۰ فوریه ۲۰۲۲.

۶۲ Angana P. Chatterji, Mihir Desai، Harsh Mander و Abdul K. Azad، «بازداشت، جرم انگاری، بی تابعیتی: پیامدهای NRC آسام»، *The Wire*، ۹ سپتامبر ۲۰۲۱.

63 Times Now, "Tweet", Twitter, 21 December 2019.

64 "'Goli Maaro Saalo Ko': BJP's Kapil Mishra Posts Video of His 'Peaceful' March Supporting the CAA", *Scroll*, 21 December 2019.

65 "'Pakistan Has Entered Shaheen Bagh': BJP's Kapil Mishra Raises Political Temperature in Delhi", *Hindustan Times*, 23 January 2020.

را سر داد و هوادارانش را تشویق کرد که سطر دوم را سر دهند. او در دفاعی سطحی از خود اظهار داشت که صرفاً از هوادارانش پرسیده است که با خائنان چه باید کرد و آنها خود چنین پاسخی داده‌اند (و بنابراین او مسئول آن نیست).[۶۶] به همین ترتیب، یکی دیگر از نمایندگان حزب، پاروش صاحب سینگ ورما، در سخنرانی‌ای علیه معترضان شاهین باغ آنان را مورد توهین قرار داد و ادعا کرد که آنها «به خانه‌های شما وارد می‌شوند، به خواهران و دخترانتان تجاوز می‌کنند، و آنها را به قتل می‌رسانند».[۶۷] کمیسیون انتخابات هند از اختیارات قانونی خود استفاده کرد و در تاریخ ۲۹ ژانویه ۲۰۲۰ دستور برکناری تاکور و ورما را صادر کرد و آنها را از فهرست چهره‌های برجسته مبارزات انتخاباتی حزب بهاراتیا جاناتا حذف کرد.[۶۸]

دو روز پس از آنکه آنوراگ تاکور شعار «خائنان را بکشید» را، در ۲۷ ژانویه ۲۰۲۰، مطرح کرد، یک نوجوان ۱۷ساله به‌سوی معترضان ضد قانون شهروندی تیراندازی کرد و یک دانشجوی دانشگاه را مجروح کرد.[۶۹] در حادثه‌ای دیگر در ۱ فوریه ۲۰۲۰، مردی در محل تجمع شاهین باغ گلوله‌های هوایی شلیک کرد. پلیس که در پشت سر او مستقر بود اقدام مؤثری برای مهار فوری او انجام نداد. وقتی اسلحه‌اش گیر کرد، فرار کرد، اما بعداً توسط پلیس دستگیر شد.[۷۰]

در ۲۵ دسامبر ۲۰۱۹، یاتی نارسینگه‌آناند ساراسواتی، از رهبران دینی شناخته‌شده، در دهلی سخنرانی کرد که در آن (با اشاره به معترضان قانون شهروندی) اظهار داشت:

> من یک‌بار دیگر از هندوها درخواست می‌کنم که برخیزند امروز زمان آن فرارسیده است. اگر حتی امروز هم برنخیزیم، زنده نخواهیم ماند. می‌خواهم به هندوها بگویم که این نبرد نهایی است، اگر در این نبرد شکست بخورید، هیچ‌چیز باقی نخواهد ماند.[۷۱]

در همان روز، او با چندین کانال مصاحبه کرد و در یکی از آنها گفت:

> این افراد [معترضان به قانون شهروندی] دشمنان کشور هستند، باید زندانی شوند. و اگر پس از زندان اصلاح نشوند، باید به اعدام محکوم شوند.[۷۲]

گزارشی که توسط دیده‌بان حقوق بشر با عنوان «خائنان را بکشید» تهیه شده است، شورش‌های فوریه ۲۰۲۰ را بررسی کرده و خاطرنشان می‌کند که بلافاصله پس از سخنرانی‌های آتشین رهبران سیاسی، جمعیت‌های هندو در بخش‌هایی از شمال شرقی دهلی گرد هم آمدند و «مجهز به شمشیر، چوب، لوله‌های فلزی، و بطری‌های پر از بنزین شعارهای تبلیغاتی ناسیونالیستی

66 Liz Matthew and Abhinav Rajput, "Minister Anurag Thakur Chants Desh Ke Gaddaron Ko, Poll Rally Crowd Completes Goli Maaro …", *The Indian Express*, 28 January 2020.

67 Asian News International ('ANI'), "Tweet", 28 January 2020.

68 Aishwarya Paliwal, "EC Orders BJP to Remove Anurag Thakur, Parvesh Sahib from Star Campaigners List for Delhi Poll", *India Today*, 29 January 2020.

69 "Man Fires Gun at Protestors at Jamia, Shouts 'Yeh Lo Aazadi'", *The Wire*, 30 January 2020.

70 Saurabh Shukla and Deepshikha Ghosh, "Firing at Shaheen Bagh, Delhi's Second in 3 Days at an Anti-CAA Protest", *NDTV*, 1 February 2020.

71 Alishan Jafri, Shehlat M. Wani and Siddharth Varadarajan, "Just Before Delhi Riots, Militant Hindutva Leader Called Repeatedly for Muslims to be Killed", *The Wire*, 3 March 2021.

72 *Ibid*.

سر دادند».[۷۳] این گروه‌های خشونت‌طلب «مسلمانان را کشتند و خانه‌ها، مغازه‌ها، مساجد، و اموال آنها را به آتش کشیدند».[۷۴] گزارش دیده‌بان حقوق بشر خاطرنشان می‌کند که «اوباش هندو مردان را در خیابان‌ها متوقف می‌کردند و خواستار مشاهده کارت شناسایی‌شان می‌شدند. اگر کسی امتناع می‌کرد، مجبور می‌شد نشان دهد که آیا همانطور که در بین مردان مسلمان رایج است ختنه شده است یا خیر».[۷۵] طبق آمار رسمی، در این ناآرامی‌ها بیش از ۵۰ نفر کشته و بیش از ۲۰۰ نفر زخمی‌شدند.[۷۶]

یکی از فعالان سیاسی برای ثبت شکایت علیه پاروش ورما و آنوراگ تاکور به پلیس مراجعه کرد، اما موفق نشد. قاضی دادگاه بدوی نیز درخواست او مبنی بر طرح شکایت علیه این دو نفر را بی‌اساس دانست. در مرحله تجدیدنظر، دادگاه عالی دهلی از مداخله خودداری کرد[۷۷] و اکنون پرونده در دیوان عالی هند در حال بررسی است.[۷۸]

۴.۵.۶. ادعاهای مربوط به همدستی دولت در شورش‌های دهلی

نیروی پلیس در دهلی تحت کنترل دولت مرکزی هند قرار دارد و نه دولت ایالتی. بنابراین، اگرچه دولت حاکم در دهلی از سوی حزب «عام آدمی»، یک حزب سیاسی که از بنیادگرایی هندو حمایت نمی‌کند، تشکیل شده است، کنترل نظم و قانون در منطقه پایتخت ملی در اختیار دولت مرکزی هند قرار دارد. عدم اقدام پلیس و ادعای همدستی در شورش‌های فوریه ۲۰۲۰ در دهلی و امتناع آنها برای اقدام مؤثر علیه جمعیت‌های خشونت‌طلب هندو کاملاً آشکار است. گزارش دیده‌بان حقوق بشر با استناد به گزارش‌های خبری بیان می‌دارد که «شواهد موجود نشان می‌دهد که پلیس نه‌تنها در بسیاری از موارد از مداخله برای توقف حملات گروه‌های هندو خودداری کرده، بلکه در برخی موارد آنان را تشویق کرده یا خود نیز در ضرب و شتم مسلمانان مشارکت داشته است».[۷۹] در یکی از ویدئوهای منتشرشده، مأموران پلیس در حال ضرب و شتم پنج مرد مسلمان که در جریان حمله اراذل و اوباش زخمی‌شده بودند، دیده می‌شوند، درحالی‌که

---

73 "'Shoot the Traitors': Discrimination Against Muslims Under India's New Citizenship Policy", *HRW*, 9 April 2020.

74 Hannah Ellis-Petersen, "Inside Delhi: Beaten, Lynched and Burnt Alive", *The Guardian*, 1 March 2020.

75 "Shoot the Traitors", 9 April 2020.

بنگرید به پاورقی ۷۳.

۷۶ «رسماً اعلام شد: پلیس می‌گوید در ناآرامی‌های دهلی ۵۳ نفر کشته، بیش از ۲۰۰ نفر زخمی و ۲۲۰۰ نفر بازداشت شده‌اند» ــ The Wire، ۸ مارس ۲۰۲۰.

77 Sofi Ahsan, "Hate Speech Case: If Said with Smile, No Criminality, Says Delhi HC", *The Indian Express*, 26 March 2022.

78 ET Bureau, "Supreme Court Seeks Police, Govt Response on Plea for FIR Against Anurag Thakur, Parvesh Verma in Hate Speech Case", *The Economic Times*, 17 April 2023.

79 Jeffrey Gettleman, Sameer Yasir, Suhasini Raj and Hari Kumar, "How Delhi's Police Turned Against Muslims", *New York Times*, 12 March 2020.

آنها را مورد تمسخر قرار داده، و به آنها دستور می‌دهند سرود ملی را بخوانند. یکی از این افراد بعداً درگذشت.[۸۰]

چندین منبع معتبر دیگر نیز به این نتیجه رسیده‌اند که پلیس دهلی در تداوم و دامن‌زدن به خشونت علیه مسلمانان همدست بوده است. سازمان عفو بین‌الملل در گزارشی تحقیقی اعلام کرد که شورش‌ها بلافاصله پس از سخنرانی‌های نفرت‌زای رهبران سیاسی رخ داده است و اقدامات پلیس در جلوگیری از شورش‌ها «ناکافی» بوده، و حتی خود آنها به‌طور فعال در خشونت‌ها شرکت داشته‌اند. همچنین، این گزارش ادعا می‌کند که هَمدستی پلیس شامل «ارائه‌نکردن خدمات پزشکی به قربانیان، نجات‌ندادن آنها، استفاده بیش از حد و خودسرانه از زور علیه معترضان، و رفتار تبعیض‌آمیز با تجمعات» بوده است. درادامه، این گزارش الگوی مشخصی از شکنجه و بدرفتاری را نشان می‌دهد که پلیس دهلی پس از این آشوب علیه بازماندگان شورش و بازداشت‌شدگان اعمال کرده است و به‌دنبال آن آزار و اذیت و ارعاب بازماندگان و معترضان مسالمت‌جو را در پی داشته است.[۸۱]

کمیسیون اقلیت‌های دهلی یک نهاد قانونی است که با هدف نظارت بر رفاه جوامع اقلیت تأسیس شده است. پس از شورش‌های فرقه‌ای در دهلی، این کمیسیون یک کمیته حقیقت‌یاب را مأمور کرد تا درمورد این وقایع گزارش تهیه کند. این کمیته در ژوئن ۲۰۲۰ گزارشی تهیه کرد[۸۲] که نشان می‌داد پلیس دهلی در این خشونت‌ها همدست بوده و در آن نقش‌آفرینی کرده است. همچنین، در این گزارش آمده است که شورش‌ها بلافاصله پس از آن آغاز شد که کاپیل میشرا یکی دیگر از سخنرانی‌های تحریک‌آمیز خود را با عنوان «خائنان را بکشید» ایراد کرد.[۸۳]

بنابراین، کاملاً واضح است که سخنان نفرت‌زای رهبران سیاسی در اواخر ژانویه و اوایل فوریه ۲۰۲۰، مشوق نفرت و خشونت علیه مسلمانان بوده است. بااین‌حال، پلیس تاکنون هیچ اقدام کیفری‌ای علیه میشرا، تاکور، یا دیگر سخنرانان انجام نداده است. در بحبوحه ناآرامی‌ها، فعالان مدنی با مراجعه به دادگاه عالی دهلی ضمن دیگر درخواست‌ها، خواستار ثبت پرونده‌های کیفری علیه این افراد به‌علت سخنان نفرت‌زای آنها شدند.[۸۴] یکی از شعبات دادگاه عالی در تاریخ ۲۶ فوریه ۲۰۲۰ چهار کلیپ ویدیوئی را در جلسه علنی دادگاه پخش کرد که در آنها سخنرانی‌های تاکور، ورما، میشرا، و یکی دیگر از رهبران سیاسی که شعار «خائنان ملعون را بکشید» را تکرار می‌کردند، قابل مشاهده بود. پخش این ویدئوها در پاسخ به اعای دادستان کل

---

۸۰ ناآرامی‌های دهلی: «برادرم پس از ضرب‌وشتم پلیس جان باخت»، بی‌بی‌سی، ۳ مارس ۲۰۲۰؛ عمران ا. صدیقی، «پلیس دهلی سه مأمور پلیس را که پنج نوجوان مسلمان را مجبور به خواندن سرود ملی کرده بودند شناسایی کرد»، تلگراف، ۲۰ اوت ۲۰۲۱.

۸۱ «شش ماه پس از ناآرامی‌های دهلی، پلیس دهلی همچنان از مصونیت برخوردار است با وجود نقض حقوق بشر»، عفو بین‌الملل، ۲۷ اوت ۲۰۲۰.»

82 Delhi Minorities Commission, "Report of the Fact-Finding Committee on the North-East Delhi Riots of February 2020", 1 July 2020, p. 30 (https://www.legal-tools.org/doc/vbvghc/).

83 Aneesha Bedi and Simrin Sirur, "Delhi Police Abetted, Was Complicit in February Riots, Says Minorities Panel Probe Team", *The Print*, 16 July 2020.

84 High Court of Delhi, *Harsh Mander & Anr. v. GNCT of Delhi and Others*, Writ Petition (Criminal) No. 565/2020.

کشور مبنی‌بر بی‌اطلاعی از محتوای ویدئوها انجام شد. دادگاه عالی دهلی به مأموران پلیس حاضر در جلسه دستور داد تا این مدارک را بررسی کنند و تا روز بعد، یعنی ۲۷ فوریه ۲۰۲۰، درخصوص ثبت پرونده کیفری علیه این افراد تصمیم بگیرند.[۸۵]

در اقدامی که به‌نظر می‌رسد با همدستی دولت مرکزی هند در حمایت از رهبران حزب حاکم است، قاضی رسیدگی‌کننده به این پرونده که بی‌عملی دولت را زیر سؤال برده و ویدئوهای نفرت‌پراکنی را در جلسه علنی دادگاه پخش کرده بود، در حکمی بی‌سابقه، که حوالی نیمه‌شب ۲۶ فوریه ۲۰۲۰ صادر شد، به دادگاه عالی دیگری منتقل شد.[۸۶] سپس این پرونده به شعبه‌ای به ریاست رئیس دادگاه عالی دهلی واگذار شد که در تصمیمی تأخیری، به دولت تا ۱۳ آوریل ۲۰۲۰ فرصت داد تا تصمیم‌گیری کند؛ رویکردی که به‌طور قابل توجهی فوریت کمتری داشت و نشان‌دهنده عدم تمایل آن شعبه به پیگیری قضائی بود. این وضعیت باعث شد که دادخواهان به دیوان عالی کشور مراجعه کنند و در ۴ مارس ۲۰۲۰ دیوان عالی کشور به دادگاه عالی دهلی دستور داد تا جلسه رسیدگی را پیش از موعد، یعنی در ۶ مارس ۲۰۲۰ برگزار کند و به دادخواست‌ها «در اسرع وقت» رسیدگی کند.[۸۷] پلیس دهلی در دادگاه عالی دهلی در دفاع از خود دربرابر این اتهامات، مدعی شد که هیچ مدرکی دال بر تحریک یا مشارکت تاکور، میشرا، یا ورما در دست نیست.[۸۸] سرانجام، برخی از طرفین در ۲۷ ژوئیه ۲۰۲۰ شکایت خود را برای ثبت پرونده کیفری از دادگاه عالی پس گرفتند. بااین‌حال، سایر دادخواهان به پیگیری ادامه دادند که حتی تا دسامبر ۲۰۲۱ نیز به آنها رسیدگی نشد و این امر آنان را وادار کرد بار دیگر به دیوان عالی کشور مراجعه کنند.[۸۹] دیوان عالی کشور مجدداً از دادگاه عالی دهلی خواست که به این موضوع در «اسرع وقت» و «ترجیحاً ظرف [...] سه ماه» رسیدگی کند[۹۰] (در زمان نگارش این فصل، بیش از سه ماه از صدور آن دستور گذشته و دادگاه عالی دهلی همچنان از صدور رأی یا دستور جدیدی خودداری کرده است). رویدادهایی از این دست موجب کاهش اعتماد عمومی به دادگاه‌های قانون اساسی و دستگاه قضائی کشور شده است.

گذشته از پرونده‌های مربوط به سخنان نفرت‌زا، چندین دادگاه دیگر نیز موضع پلیس دهلی را در رسیدگی به ۷۵۸ پرونده کیفری ثبت‌شده درباره شورش‌ها «سهل‌انگارانه» و

85 High Court of Delhi, *Harsh Mander & Anr. v. GNCT of Delhi and Others*, Order, 26 February 2020, Writ Petition (Criminal) No. 565/2020 (https://www.legal-tools.org/doc/y6uvv9/).

86 "Centre Notifies Transfer of Justice Muralidhar From Delhi HC to P&H HC", *LiveLaw*, 26 February 2020.

87 Sanya Talwar, "'Long Adjournment Unjustified', SC Requests Delhi High Court to List Riots Cases on March 6", *LiveLaw*, 4 March 2020.

88 Karan Tripathi, "No Evidence to Indicate Role of Anurag Thakur, Kapil Mishra & Parvesh Verma in Delhi Riots: Delhi Police Tells Delhi HC", *LiveLaw*, 14 March 2020.

89 Supreme Court of India, *Mohd. Nazim and Others v. Union of India and Others*, Writ Petition (Criminal) No. 448/2021.

90 Supreme Court of India, *Mohd. Nazim and Others v. Union of India and Others*, Order, 17 December 2021, Writ Petition (Criminal) No. 448/2021 (https://www.legal-tools.org/doc/xts3h5/).

«بی‌رحمانه» توصیف کرده‌اند.[۹۱] در یک مورد مشخص، پلیس باوجود فیلم‌هایی از ضرب‌وشتم و لگدمال‌کردن چهار مرد مسلمان از سوی مأموران، هیچ تحقیق مؤثری انجام نداده است. مادر یکی از قربانیان که در آن حادثه جان باخته است، ناچار شد برای آغاز تحقیق درمورد مرگ فرزندش به دیوان عالی مراجعه کند؛ دادگاه در این خصوص نیز عملکرد پلیس را به‌شدت زیرسؤال برده است.[۹۲] درمقابل، منابع دولتی صَرف تعقیب قضائی چندین رهبر دانشجویی و فعالان ضد قانون شهروندی شد که برخی از آنها بیش از یک سال در بازداشت بوده و برخی دیگر همچنان در زندان به‌سر می‌برند.[۹۳] بسیاری از آنها تحت قانون ضدتروریسم موسوم به قانون پیشگیری از فعالیت‌های غیرقانونی مصوب ۱۹۶۷،[۹۴] و به جرم فتنه‌انگیزی متهم شده‌اند.

متأسفانه، نفرت و خشونتِ همراه با آن در زمان وقوع نتوانست واکنش مؤثر دستگاه قضائی دهلی را برانگیزد.[۹۵]

۵.۵.۶. روزنامه‌نگاران و سخنان نفرت‌زا

یک زن جوان دالیت (متعلق‌به «کاست پایین») در روستایی در ایالت اوتار پرادش هند به‌طرز وحشیانه‌ای توسط مردان جوان یک کاست بالا مورد تجاوز گروهی قرار گرفت. او بعداً درگذشت و جسدش شبانه و بدون اطلاع یا رضایت خانواده‌اش توسط پلیس سوزانده شد. صدیق کاپان، روزنامه‌نگار، در حال عزیمت به‌سمت این روستا برای تهیه گزارش از این ماجرا بود. او در ۵ اکتبر ۲۰۲۰ قبل از رسیدن به محل حادثه توسط پلیس اوتار پرادش دستگیر شد. او به ارتکاب جرم طبق ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند (اَعمال عمدی و خصمانه، با هدف برانگیختن احساسات دینی یک طبقه با توهین به دین یا باورهای دینی آنها) و فتنه‌انگیزی متهم شد. او بیش از دو سال در زندان بود و سرانجام در فوریه ۲۰۲۳ با قرار وثیقه آزاد شد.[۹۶] انجمن روزنامه‌نگاران هند بیانیه‌ای صادر کرد و اظهار داشت که از گزارش‌های مربوط به «رفتار غیرانسانی با روزنامه‌نگار، صدیق کاپان» عمیقاً نگران است. انجمن روزنامه‌نگاران بیان داشت که «تکان‌دهنده است که دیوان عالی هند هنوز در این پرونده برای تضمین محاکمه عادلانه روزنامه‌نگار مداخله

---

91 Nupur Thapliyal, "'Sorry State of Affairs, Lackadaisical': 10 Times When Courts Slammed Delhi Police Over Riots Probe in 2021", *LiveLaw*, 31 December 2021.

92 Nupur Thapliyal, "'Status Report Neither Here Nor There': High Court Questions Delhi Police Probing Death of Man Forced to Sing National Anthem During Delhi Riots", *LiveLaw*, 22 February 2022.

۹۳ برای مثال، بنگرید به:
The Hindu Bureau, "SC Issues Notice to Delhi Police on Bail Plea of Umar Khalid in UAPA Case Related to 2020 Delhi Riots", *The Hindu*, 18 May 2023.

94 India, The Unlawful Activities (Prevention) Act, 1967, 30 December 1967 (https://www.legal-tools.org/doc/41175f/).

۹۵ نویسنده، قاضی لوکور، ریاست کمیته‌ای از شهروندان را برای بررسی علل و مسیر خشونت در شورش‌های ۲۰۲۰ و تحلیل نقش دولت، رسانه‌ها و سیستم عدالت کیفری بر عهده داشت. گزارش این کمیته با عنوان «عدالت نامطمئن: گزارش کمیته شهروندان در مورد خشونت شمال شرقی دهلی ۲۰۲۰» توسط گروه رفتار قانون اساسی (در وب‌سایت آن موجود است) منتشر شده است.

96 Hannah Ellis-Petersen, "Indian journalist freed on bail after being jailed for two years without trial", *The Guardian*, 2 February 2023.

نکرده است، حتی با وجود اینکه دادخواست قرار احضار زندانی برای به‌چالش‌کشیدن دستگیری او شش ماه است که در دادگاه معوق مانده است».[۹۷]

در ۱۹ دسامبر ۲۰۲۱، سورش چاوهانکه، سردبیر ارشد یک کانال خبری تلویزیونی، در رویدادی که توسط هندو یووا واهینی، یک گروه جوانان راست‌گرا، در دهلی نو پایتخت هند، برگزار شده بود، حضور یافت.[۹۸] در این مراسم، چاوهانکه «سوگند» اعضای گروه را ادا کرد که شامل این جمله بود: «برای اینکه این کشور را به یک ملت هندو تبدیل کنیم و آن را به‌عنوان یک کشور هندو حفظ کنیم و به جلو حرکت کنیم خواهیم جنگید، خواهیم مرد، و در صورت لزوم خواهیم کشت». شرکت‌کنندگان در این مراسم به سوگند پاسخ دادند و با دستانی گشوده به‌نشانه احترام ایستادند.

چاوهانکه ویدیوئی از این رویداد را در توئیتر منتشر کرد و یوگی آدیتیانات، وزیر ارشد اوتار پرادش، را تگ کرد. هندو یووا واهینی ادعا می‌کند که این گروه توسط آدیتیانات تأسیس شده است. ارتباطات قوی با رهبران سیاسی و تشکیلات سیاسی مصونیت و مجازات‌نشدن این گروه را توضیح می‌دهد و مهم‌تر از آن، سهل‌انگاری پلیس را در بررسی جرائمی که گفته می‌شود این گروه انجام داده است، به‌وضوح نشان می‌دهد. پلیس، به‌رغم توانایی خود، هیچ گزارش اطلاعات اولیه را ثبت نکرد. درنهایت، شهروندان عادی مجبور به درخواست ثبت پرونده‌های کیفری شدند؛ یک شکایت توسط شهروندان عادی در ۲۷ دسامبر ۲۰۲۱ ثبت و به کمیسیونر پلیس ارسال شد،[۹۹] شکایت دیگری مستقیماً نزد قاضی دادگاه بدوی دهلی[۱۰۰] برای دستور تحقیق از پلیس طبق ماده‌ای در قانون آیین دادرسی کیفری هند که به دادگاه اجازه می‌دهد تحقیقات را هدایت کند، ثبت شد.[۱۰۱] اگرچه این بهتر از عدم تشکیل پرونده است، اما عدم فوریت در چنین مسئله مهمی نگران‌کننده است. قرار بود این پرونده در ۲۹ مارس ۲۰۲۲ مورد بررسی قرار گیرد، اما تأخیر در دادگاه بدوی آسیب ناشی از بی‌عملی دولت را تشدید می‌کند.[۱۰۲]

---

97 "Treatment Meted Out to Siddique Kappan in UP 'Should Stir Nation's Conscience': Editors Guild", *Scroll*, 26 April 2021.

۹۸ «سورش چاوانکه خواستار «جنگ، مرگ و کشتار» برای تبدیل هند به «هندو راشترا» شد»، The Wire، ۲۳ دسامبر ۲۰۲۱؛ «در دهلی، گروه‌های هندوتوا متعهد شدند برای ساختن هند به هندو راشترا «جنگ، مرگ و کشتار» کنند» ــ The Quint، ۲۳ دسامبر ۲۰۲۱.

99 Nupur Thapliyal, "Complaint Filed Against Suresh Chavhanke Over Alleged Hate Speech Against Muslims at Hindu Yuva Vahini Event", *LiveLaw*, 28 December 2021.

100 Nupur Thapliyal, "Suresh Chavhanke's Alleged Hate Speech at 'Hindu Yuva Vahini' Event: Delhi Court to Hear Plea on January 27", *LiveLaw*, 22 January 2022.

101 India, Code of Criminal Procedure, 25 January 1974, Section 156 (https://www.legal-tools.org/doc/29b68e/):

اختیار افسر پلیس برای تحقیق در مورد پرونده‌های قابل شناسایی، (۱) هر افسر مسئول کلانتری می‌تواند بدون دستور قاضی، در مورد هر پرونده قابل اجرایی که دادگاه دارای صلاحیت قضایی در منطقه محلی در محدوده آن کلانتری، طبق مفاد فصل سیزدهم، اختیار تحقیق یا رسیدگی به آن را دارد، تحقیق کند. (۲) [...]. (۳) هر قاضی دارای اختیار طبق بخش ۱۹۰ می‌تواند دستور چنین تحقیقاتی را به شرح فوق صادر کند.

102 Nupur Thapliyal, "Suresh Chavhanke's Alleged Hate Speech at 'Hindu Yuva Vahini' Event: Delhi Court Seeks Action Taken Report", *LiveLaw*, 27 January 2022.

چاوهانکه یک چهره عمومی شناخته‌شده است که به‌دلیل ارتباطات و ایدئولوژی‌های راست‌گرایانه‌اش که از طریق کانال خبری هندی‌زبان خود، «سودارشان نیوز»، منتشر می‌کند معروف و شناخته‌شده است. او عضو دائمی نهاد مشاوره ایدئولوژیک حزب بهاراتیا جاناتا است و هیچ‌گاه ادعای بی‌طرفی به‌عنوان یک روزنامه‌نگار نکرده است، بلکه به‌طور مرتب آزادی مطبوعات را به‌عنوان توجیهی برای اقدامات خود مطرح می‌کند. در سال ۲۰۱۳، وزارت اطلاعات و پخش هند، به‌علت نقض سیاست‌های پخش و تحریک خشونت در منطقه مظفرنگار، منطقه‌ای در اوتار پرادش که در آن زمان درگیر شورش‌های دینی مرگبار بود، به کانال او هشدار داد.[۱۰۳] در آوریل ۲۰۱۷، چاوهانکه به‌علت ترویج دشمنی دینی در منطقه سامبال ایالت اوتار پرادش در کانال خود و اعلام اینکه از این منطقه بازدید خواهد کرد و در آنجا تجمعی را رهبری خواهد کرد، توسط پلیس دستگیر شد.[۱۰۴]

دیوان عالی هند فرصتی برای ارزیابی ادعاهایی مبنی بر اینکه کانال چاوهانکه، و درواقع برنامه‌ای که او اجرا می‌کند، سخنرانی‌هایی را تبلیغ می‌کند که جامعه مسلمانان را هدف قرار می‌دهد، داشته است. در آگوست ۲۰۲۰، چاوهانکه و کانال او شروع به تبلیغ سریالی به‌نام «جهاد UPSC» کردند. این سریال ادعا می‌کرد که آزمون بسیار رقابتی برای پذیرش در خدمات اداری هند از طریق کمیسیون خدمات عمومی مرکزی به‌نفع جامعه مسلمانان است و ادعاهای دروغینی مبنی‌بر اینکه مسلمانان از محدودیت سنی بالاتر و پذیرش بیشتر در این آزمون‌ها بهره‌مند می‌شوند، مطرح شده است.[۱۰۵] بنابراین، ورود مسلمانان به خدمات دولتی «جهاد» و «نفوذ» نامیده شد.[۱۰۶]

درخواست‌هایی برای صدور حکم منع پخش این برنامه مطرح شد به این علت که این برنامه تلاشی برای بدنام‌کردن دانشجویان مسلمان و کل جامعه مسلمانان و ایجاد اختلال در همبستگی اجتماعی انجام داده است. درابتدا، دیوان عالی کشور از صدور دستور «ممانعت پیش از پخش» براساس کلیپی از ویدئوهای تبلیغاتی این برنامه خودداری کرد. درنتیجه، برخی از قسمت‌ها بین ۱۱ تا ۱۴ سپتامبر ۲۰۲۰ پخش شدند. این تصمیم با گرایش کلی دستگاه قضائی به حمایت از حق آزادی بیان رسانه‌ها بود، حتی زمانی‌که ادعاهای افترا مطرح می‌شود. پس از پخش این برنامه‌ها، شاکیان توانستند استدلال‌های دقیقی مطرح کنند که به‌طور آشکارا ماهیت نفرت‌زایی این برنامه را نشان می‌داد. همچنین، اشاره شد که در شبکه‌های اجتماعی، این برنامه به «نقطه کانونی» برای نظرات پر از نفرت علیه جامعه مسلمانان تبدیل شده است.

در ۱۵ سپتامبر ۲۰۲۰، دیوان عالی هند با صدور حکمی مهم در قالب دستور موقت، اعلام داشت:

---

103 Manu Balachandran, "TV Channel under Lens Over Muzaffarnagar Riots", *Business Standard*, 12 September 2013.

104 Ashutosh Bharadwaj, "Held for 'Promoting Enmity', TV Channel Head is Proud of It", *The Indian Express*, 14 April 2017; "Sudarshan TV Channel Editor Suresh Chavhanke Arrested for Inciting Communal Hatred", *India Today*, 13 April 2017.

105 Ayush Tiwari and Anna Priyadarshini, "Sudarshan News Claimed Its 'UPSC Jihad' Show was 'Misquoted'. It Didn't Fly With I&B Ministry", *Newslaundry*, 20 November 2020.

106 Pooja Chaudhuri, "A List of All the False Claims Made in Sudarshan TV's 'UPSC Jihad' Show", *The Wire*, 24 September 2020.

> قصد، هدف، و ماهیت از پخش قسمت‌هایی از این برنامه، آشکارا بدنام‌کردن جامعه مسلمانان است. تلاشی پنهانی صورت گرفته تا القا شود که این جامعه در توطئه‌ای برای نفوذ در خدمات دولتی دست دارد. چندین جمله در قسمت‌هایی که به دادگاه ارائه شده است، نه‌تنها آشکارا اشتباه هستند، بلکه با بی‌توجهی آشکار به حقیقت بیان شده‌اند [...]. جهت‌گیری، لحن، و محتوای این قسمت‌ها درجهت تحریک نفرت عمومی نسبت‌به این جامعه و سلب اعتبار اجتماعی آن تنظیم شده است [...]. هرگونه تلاشی برای بدنام‌کردن یک جامعه دینی باید از سوی این دادگاه، به‌عنوان متولی ارزش‌های قانون اساسی، با نهایت قبح و انزجار نگریسته شود. وظیفه دیوان، در صیانت از ارزش‌های قانون اساسی، اقتضا دارد که هیچ تسامحی در این‌گونه موارد روا داشته نشود.[۱۰۷]

این اظهارات از سوی دیوان عالی کشور امیدبخش است، زیرا نشان می‌دهد که این مرجع قضائی تلاش‌های دولت را برای منحرف‌کردن توجه از موضوع اصلی نادیده گرفت، از ورود به جزئیات واقعیت‌های انحرافی خودداری کرد، موضعی علیه شبکه تلویزیونی اتخاذ نکرد، و بر این نکته تأکید ورزید که دعوای مطروحه بخشی از مسئله‌ای کلان‌تر در حوزه تنظیم‌گری رسانه‌ای است. باتوجه‌به اینکه برنامه موسوم به «جهاد UPSC» ناقض مقررات جاری در حوزه پخش رسانه‌ای (به‌ویژه آیین‌نامه قانون شبکه‌های کابلی و تلویزیونی مصوب ۱۹۹۴ بوده است، تلاش دولت برای منحرف‌ساختن توجه دیوان، آشکارا بیان‌کننده بی‌اعتنایی کامل آن نسبت به اجرای قانون بود. همچنین، شایان ذکر است که دیوان عالی در بیانات خود هیچ اشاره‌ای به پتانسیل این برنامه برای ایجاد خشونت نکرد.

هر دو پرونده «جهاد UPSC» و پرونده آمیش دیوگان بر تعارض میان آزادی بیان و به‌ویژه آزادی مطبوعات و بیان نفرت‌زا متمرکز است. در هر دو پرونده، دیوان عالی کشور از محافظت از عاملان این سخنان در برابر عواقب ناشی از قانون مدنی یا کیفری خودداری کرد. آنچه باید دید این است که چگونه رسانه‌های خبری در واکنش به این قضایا تغییر خواهند کرد. درحال‌حاضر، به نظر می‌رسد که تصمیمات دیوان عالی کشور در این پرونده‌ها نتوانسته است رسانه‌های خبری را از پخش اخبار نادرست درباره جوامع دینی بازدارد. برای مثال، یک کانال خبری برنامه‌ای را پخش کرد که ادعا می‌کرد مسلمانان در غذافروشی‌ها به غذاها تف می‌کنند.[۱۰۸] واضح است که بخش‌های خاصی از رسانه‌های خبری از عواقب کیفری یا مدنی اعمال خود نمی‌ترسند، یا مطمئن هستند که درنهایت پیروز خواهند شد. سخنان نفرت‌زای چاوهانکه در دسامبر ۲۰۲۱ در دهلی نو، نشان‌دهنده اراده‌ای است که او برای گسترش پیام برتری هندوها و استفاده از هر پلتفرم موجود برای انجام این کار دارد. باتوجه‌به این‌گونه وقایع، دادگاه‌های هند باید توجه جدی‌تری به اکوسیستمی که بیان نفرت‌زا در آن جریان دارد داشته باشند و صرفاً به بررسی جزئیات یک پرونده بدون توجه به زمینه آن بسنده نکنند.

---

107 Supreme Court of India, *Firoz Iqbal Khan v. Union of India and Others*, Order, 15 September 2020, (2021) 2 SCC 591 (https://www.legal-tools.org/doc/0rs2yz/).

108 Meghnad S. and Deepanjali Pal, "Bloodlust TV: Aman Chopra Spitting Hate on Minorities with His 'Thook Jihad' Show", *Newslaundry*, 18 November 2021.

۶.۵.۶. سخنان نفرت‌زای هاریدوار، دسامبر ۲۰۲۱

در فاصله ۱۷ تا ۱۹ دسامبر ۲۰۲۱، یک رویداد سه روزه به‌نام «دارام سانساد» (مجلس دینی) در هاریدوار، شهری مقدس برای هندوها در ایالت شمالی اوتاراکند، برگزار شد. «دارام سانساد» عرصه‌ای برای سخنرانی‌های ترویج خشونت علیه جامعه مسلمانان فراهم کرد. یکی از سخنرانان اصلی یاتی نارسینگه‌آناند، کاهن ارشد معبدی بود که پیش از این در پرونده‌های کیفری متعددی متهم شده بود. در این مراسم، نارسینگه‌آناند خواستار «جنگ علیه مسلمانان» شد و از هندوها خواست تا «سلاح به دست بگیرند» تا اطمینان حاصل شود که «یک مسلمان در سال ۲۰۲۹ نخست‌وزیر نشود».[۱۰۹] بنابر گزارش‌ها، او همچنین به شرکت‌کنندگان هشدار داد که «جهاد اسلامی» قصد تسخیر هند را دارد و هندوها باید با تحریم اقتصادی و سلاح واکنش نشان دهند. یکی دیگر از سخنرانان پرابودآناند گیری، رئیس سازمان راست‌گرای «هندو راکشا سنا» (ارتش حفاظت هندو)، صریحاً از هندوها خواست که «یک پاکسازی» مشابه آنچه در میانمار (با اشاره به روهینگیاها) انجام می‌شود، انجام دهند.[۱۱۰] گیری چهره‌ای برجسته است و بارها با اعضای ارشد دولت، ازجمله رؤسای ایالت‌های اوتاراکند (جایی که این رویداد در آن رخ داد) و اوتار پرادش (ایالت همسایه) در مراسم رسمی عکس گرفته است. گیری به رسانه‌ها گفت که از آنچه گفته «خجالت نمی‌کشد»، از پلیس «نمی‌ترسد»، و پای حرفش می‌ایستد.[۱۱۱] یکی دیگر از سخنرانان، پوجا شاکون پاندی، با نام مستعار «سادوی آناپورنا»، خواستار خشونت علیه مسلمانان شد. «اگر می‌خواهید کار آنها را تمام کنید، آنها را بکشید [...]. ما به ۱۰۰ سرباز نیاز داریم که بتوانند ۲۰ لاک (دو میلیون) نفر از آنها را بکشند تا پیروز شویم». پاندی بعداً با تکرار عقیده گیری مبنی‌بر اینکه هیچ کار اشتباهی انجام نشده است، به یک رسانه خبری گفت: «قانون اساسی هند اشتباه است. هندی‌ها باید به ناتورام گودسه [قاتل مهاتما گاندی، یک ناسیونالیست هندوی افراطی] دعا کنند. من از پلیس نمی‌ترسم».[۱۱۲]

ویدئوهای این سخنرانی‌ها بلافاصله پس از این رویداد به‌طور گسترده در شبکه‌های اجتماعی منتشر شد. بااین‌حال، باوجود دردسترس‌بودن مطالب و اعترافات سخنرانان، پلیس به‌کندی واکنش نشان داد. درابتدا، پلیس اظهار داشت که هیچ شکایتی از سوی شخص حقیقی ارائه نشده است و بنابراین این حادثه به‌عنوان جرم ثبت نشده است و پلیس فقط «وضعیت را زیر نظر دارد» اگرچه از ویدئوها مطلع بوده است. بعداً، در شب ۲۳ دسامبر ۲۰۲۱، یک گزارش تخلف کیفری براساس مواد ۱۵۳الف (ترویج دشمنی بین گروه‌های دینی) و ۲۹۵الف (جریحه‌دارکردن احساسات دینی) از قانون مجازات هند ثبت شد. گزارش تخلف کیفری دوم در ۳ ژانویه ۲۰۲۲ با استناد به مواد ۲۹۵الف از قانون مجازات هند (اعمال عمدی و خصمانه با

[109] Avaneesh Mishra, "Haridwar Hate Speeches Target Minorities, Call for Violence; DGP Says Illegal", *The Indian Express*, 24 December 2021.

[110] "India Monks Call For 'Muslim Genocide' in Hate Speech Summit", *TRT World*, 23 December 2021.

[111] Saurabh Shukla and Deepshikha Ghosh, "Hate Speech-Givers in Haridwar Tell NDTV 'Neither Regrets Nor Fear'", *NDTV*, 23 December 2021.

[112] Saurabh Shukla and Anindita Sanyal, "After Massive Outrage Over Haridwar Hate Speeches, Case Filed, 1 Named", *NDTV*, 23 December 2021.

هدف جریحه‌دارکردن احساسات دینی هر طبقه با توهین به دین یا باورهای دینی آن) ثبت شد و دراین‌میان، یک تیم تحقیقات ویژه نیز برای بررسی این حادثه تشکیل شد.[۱۱۳] اولین دستگیری (نفر چهارم) پس از سه هفته در ۱۴ ژانویه ۲۰۲۲ رخ داد.[۱۱۴] شگفت‌آور آنکه نارسینگه‌آناند تا ۱۵ ژانویه ۲۰۲۲، تقریباً یک ماه پس از حادثه، دستگیر نشد و در کمتر از یک ماه، در ۷ فوریه ۲۰۲۲،[۱۱۵] با وجود اینکه او از پاکسازی قومی، اگر نگوییم ژنوسید، حمایت می‌کرد، با قرار وثیقه آزاد شد.

نحوه برخورد دولت و دستگاه قضائی با این پرونده، نشان‌دهنده نزول تدریجی حاکمیت قانون در هند در مقابله با سخنان نفرت‌زا و افراط‌گرایی دینی است.

اول، نارسینگه‌آناند فردی شناخته‌شده و مرتکب جرائم ناشی از نفرت و اقدامات غیرقانونی است. او بیش از ۲۰ پرونده کیفری مختلف علیه خود دارد. در مارس ۲۰۲۱، یکی از مریدان او به‌طرز وحشیانه‌ای به پسر مسلمان ۱۴ ساله‌ای که برای نوشیدن آب وارد محوطه معبد شده بود، حمله کرد.[۱۱۶] او آشکارا از برنامه‌هایش برای آموزش مردان هندو برای جنگیدن و زاد و ولد کودکان به‌منظور «پیشی‌گرفتن از مسلمانان» و اعمال هژمونی هندو سخن گفته است.[۱۱۷] سهل‌انگاری پلیس در اقدام علیه سخنان نفرت‌زای این فرد مشهور، نشان‌دهنده بی‌توجهی آنها نسبت‌به امنیت جامعه مسلمانان است.

دوم، عدم اقدام پلیس گزینشی بوده است و به‌وضوح نشان‌دهنده جانبداری به‌نفع گروه‌های متعلق به جامعه اکثریت، و به‌ویژه گروه‌هایی با ارتباطات سیاسی یا تحت حمایت نهاد حاکم است. اینطور نیست که پلیس در هند عموماً سهل‌انگار یا غیرفعال باشد، اما مقایسه واکنش دولت درمورد توگادیا و نارسینگه‌آناند شایان ذکر است. مورد توگادیا نشان می‌دهد که پلیس و نهاد حاکم از اختیار و قدرت لازم برای اقدام پیشگیرانه و ممنوعیت تجمع یا گردهمایی که احتمالاً نظم عمومی را نقض می‌کند، برخوردارند. بااین‌حال، درمورد نارسینگه‌آناند، هیچ اقدامی در روزهای ابتدایی صورت نگرفت و اعمال قدرت به‌طور گزینشی انجام شد.

سوم، نحوه برخورد قضائی با پرونده و اعطای وثیقه به نارسینگه‌آناند، نمونه‌ای از مشکلات سیستم اعطای وثیقه در هند است. برای جرائم «جدی» طبق قانون مجازات هند، دادگاه‌ها اختیار اعطای وثیقه دارند. وثیقه ممکن است با رعایت چندین شرط اعطا شود که بسیار سلیقه‌ای است. یکی از مشکلات این سیستم اختیاری، غلبه دیدگاه‌های قضائی دیوان عالی کشور و دادگاه‌های عالی درمورد عواملی است که باید قبل از اعطای وثیقه در نظر گرفته شوند.

113 Avaneesh Mishra, “Second FIR filed, SIT Set up to Probe Haridwar Hate Speech Case”, *The Indian Express*, 3 January 2022.

114 “Hate Speech at ‘Dharma Sansad’: Uttarakhand Cops Make First Arrest”, *The News Minute*, 14 January 2022.

115 “Haridwar Dharma Sansad Case: Dasna Temple Chief Priest Yati Narsinghanand Gets Bail”, *The Times of India*, 8 February 2022.

116 Bismee Taskin, “‘Mandir was Open for All Before, Now Drinking Water Also Crime’: Dad of Thrashed UP Muslim Boy”, *The Print*, 15 March 2021.

117 Tenzin Zompa, “Controversial UP Priest Yati Narsinghanand is Now a Top Leader of India’s Largest Akhara”, *The Print*, 22 October 2021.

دادگاه‌های بدوی معمولاً اولین کسانی هستند که پس از دستگیری به درخواست‌های وثیقه رسیدگی می‌کنند و درمورد آنها تصمیم می‌گیرند و باید اصول تعیین‌شده توسط دیوان عالی کشور و دادگاه‌های عالی را اجرا کنند. متأسفانه، الزام به درنظرگرفتن عوامل متعدد، ازجمله شدت جرم، حداکثر مجازات برای جرم، احتمال تکرار جرم، و خطر فرار یا ارعاب شاهدان، درعمل به برداشت‌های متفاوت در پرونده‌های مشابه منجر می‌شود.

در پرونده نارسینگه‌آناند، قاضی دادگاه بدوی تصمیم به اعطای وثیقه گرفت، با این توجیه که جرائم ادعایی حداکثر مجازات سه سال حبس را داشتند و او در هیچ پرونده دیگری محکوم نشده بود. این واقعیت که فیلم‌های ضبط‌شده از این حادثه به‌وضوح نشان می‌داد که او قصد تحریک به پاکسازی قومی، اگر نگوییم ژنوسید، را داشته است، کاملاً نادیده گرفته شد.[۱۱۸] دادگاه بدوی اساساً از اصل «وثیقه قاعده است، زندان استثنا» پیروی کرد، همانطور که قاضی دیوان عالی، کریشنا آیر، در سال ۱۹۷۷ تبیین کرده بود.[۱۱۹] این یک اصل قابل‌تحسین است و بدون‌شک باید رعایت شود. همچنین، رعایت این اصل در وضعیت هند که در آن تعلیق پرونده به‌معنای آن است که محاکمه می‌تواند چندین سال طول بکشد تا به نتیجه برسد، مهم است. بنابراین، اعمال صحیح اختیار قضائی برای وثیقه ارزشمند است، زیرا پیگرد قانونی غیرموجه و خصمانه می‌تواند به زندانی‌شدن افراد برای سال‌ها منجر شود، همانطور که طبق قانون ضدتروریسم که اختیار قضائی را محدود می‌کند، این امر محقق می‌شود. اما اعطای نسبتاً سریع وثیقه به نارسینگه‌آناند این واقعیت را برجسته می‌کند که قوه قضائیه اصول تعیین‌شده را به‌طور یکسان یا منصفانه اعمال نمی‌کند، به‌خصوص در مواردی مانند پرونده روزنامه‌نگار صدیق کاپان[۱۲۰] یا موارد دیگر که جرم بسیار «جدی» نیست، به این معنی که در برخی موارد، جرائم ادعایی حتی رخ نداده‌اند و فاقد انگیزه یا قصد ارتکاب اعمال خشونت‌آمیز بوده‌اند.

سعی پلیس برای سرکوب آزادی بیان و آزادی مطبوعات درمورد کاپان (و دیگران)، به‌وضوح در تضاد با سهل‌انگاری این نهاد در چند مورد دیگر است. این اقدام یا عدم اقدام تبعیض‌آمیز، فعالان راست‌گرا را که اکنون از تحقیقات پلیس نمی‌ترسند جسورتر می‌کند، همانطور که عاملان سخنرانی‌های نفرت‌زای هاریدوار آزادانه اذعان کردند. پلیس گزینشی و جانبدارانه نقش مهمی در گسترش نفرت‌پراکنی و ترور ایفا می‌کند.

۷.۵.۶. فراتر از توهین کلامی: هدف‌قراردادن زنان مسلمان

قانون هند اذعان می‌کند که سخنان نفرت‌زا لزوماً کلامی یا شفاهی نیست، بلکه می‌تواند از طریق کلمات نوشتاری یا علائم یا نمایش‌های قابل‌مشاهده نیز باشد. مثال آن برنامه‌ای است که در ۴ ژوئیه ۲۰۲۱ در پلتفرم گیت‌هاب راه‌اندازی شد با نام «معاملات سولی» که دست‌کم تصاویر ۸۴ زن مسلمان را به‌عنوان «معاملات روز» برای «حراج» منتشر کرد. یکی از قربانیان به بهترین شکل

118 Sparsh Upadhyay, "Local Court Grants Bail to Yati Narsinghanand in Haridwar Dharam Sansad Case", *LiveLaw*, 7 February 2022.

119 Supreme Court of India, *State of Rajasthan, Jaipur v. Balchand alias Baliay*, Judgment, 20 September 1977, (1977) 4 SCC 308 (https://www.legal-tools.org/doc/ag1jyu/).

120 Samar Halarnkar, "The Siddique Kappan Case and the Assault on India's Constitution", *Scroll*, 2 October 2021.

آسیب روحی باورنکردنی‌ای را که یک زن هنگام قرارگرفتن در «حراج» احساس می‌کند، توصیف کرده است:

> مراحل ندانستن، انکار آنچه تازه شروع به فهمیدنش کرده‌ای، امواج وحشت، ناامیدی و سپس خشم، بسیار کند سپری می‌شوند. هر احساس طعم و حسی دارد. به وضوح به یاد دارم که احساس مبهمی داشتم و به‌سختی مکالمات را دنبال می‌کردم. همه‌چیز تار به‌نظر می‌رسید.[۱۲۱]

برخی از تصاویر از پروفایل‌های شبکه‌های اجتماعی این زنان گرفته شده بود که این تجربه را به‌شدت آسیب‌زا توصیف کرده‌اند.[۱۲۲] واژه «سولی» توهین تحقیرآمیزی برای زنان مسلمان است و به‌نظر می‌رسد این اپلیکیشن برای آزار و اذیت، تحقیر، و تخریب آنها ساخته شده است، به طوری که این اپلیکیشن نظرات زننده و تهدید به سوءاستفاده جنسی را در شبکه‌های اجتماعی منتشر کرده بود و دست‌کم ده حساب کاربری توئیتر این محتوا را بازنشر کرده بودند.[۱۲۳] بسیاری از زنان شکایت کیفری ثبت کردند[۱۲۴] و این اپلیکیشن پس از انتشار محتوای آن از دسترس خارج شد، اما تا سال بعد هیچکس بازداشت نشده بود.

با این‌حال، پیش از انجام هر بازداشتی، برنامه مشابه نفرت‌زای دیگری در ژانویه ۲۰۲۲ در گیت‌هاب با نام «بولی بای» کشف شد که تصاویری از زنان مسلمان، ازجمله برخی عکس‌های ظاهراً دستکاری‌شده، را با نظرات تهدیدآمیز و توهین‌آمیز منتشر می‌کرد. یکی از زنان شکایت کرد که تصویر دستکاری‌شده‌اش «در زمینه‌ای نامناسب، غیرقابل قبول، و آشکارا مستهجن» نمایش داده شده بود.[۱۲۵] سرانجام پنج نفر در ژانویه ۲۰۲۲ دستگیر شدند.[۱۲۶]

محتوای توهین‌آمیز و نفرت‌زای این دو اپلیکیشن با فعالیت در اپلیکیشن صوتی اجتماعی دیگری به‌نام «کلاب‌هاوس» دنبال شد. در برنامه‌ای زنده که در فایلی صوتی به‌طور گسترده پخش شد، ده‌ها شرکت‌کننده بحثی را انجام دادند که در آن اظهارات توهین‌آمیز و جنسی صریحی درباره زنان مسلمان مطرح شد[۱۲۷] و خشونت جنسی علیه زنان مسلمان و بخش‌هایی از بدن آنان نیز مطرح

---

۱۲۱ هانا م. خان، «وحشت از کشف این که در اپلیکیشنی هستم که مرا حراج کرده است» ــ *India Today*، ۴ ژانویه ۲۰۲۲.

122 Ivan Mehta, "GitHub Shutters Site 'Auctioning' Muslim Women for Online Abuse", *The Next Web*, 7 July 2021.

۱۲۳ بیسمی تسکین، «پلیس دهلی کیفرخواست‌ها را در پرونده‌های «Sulli Deals» و «Bulli Bai» ثبت کرد و آن‌ها را «غیرقانونی و غیرانسانی» خواند» ــ *The Print*، ۸ مارس ۲۰۲۲.

۱۲۴ «ما گزارش اولیه وقوع جرم نمی‌خواهیم؛ ما بازداشت می‌خواهیم»؛ زنان مسلمان فهرست‌شده برای «حراج» در اپلیکیشن بولی بای می‌گویند» ــ India Today، ۳ ژانویه ۲۰۲۲.

125 "Bulli Bai App Controversy: All You Need to Know", *The Times of India*, 2 January 2022.

۱۲۶ «پلیس دهلی سرکرده پشت اپلیکیشن Sulli Deals را از ایندور بازداشت کرد» ــ *The Economic Times*، ۸ ژانویه ۲۰۲۲.

127 Jignasa Sinha, "Clubhouse Group Targeting Muslim Women: Police Zero in on 4–5 Speakers, Set to Bring Them in for Questioning", *The Indian Express*, 20 January 2022.

گردید.[۱۲۸] به‌نظر می‌رسد زنان هندو که در حمایت از زنان مسلمان ظاهر شدند نیز در این چت هدف قرار گرفتند.[۱۲۹]

گزارشگر ویژه سازمان ملل در امور اقلیت‌ها این حوادث را محکوم کرد و گفت که آنها «شکلی از سخنان نفرت‌زا» هستند.[۱۳۰] به‌نظر می‌رسد، دولت هند با این نظر موافقت کرده است، زیرا پرونده‌های کیفری با استناد به مواد ۱۵۳الف (ترویج دشمنی بین گروه‌های دینی)، ۱۵۳ب (اتهام‌ها یا ادعاهای مغایر با یکپارچگی ملی)، و ۲۹۵الف (اعمال عمدی و خصمانه، با هدف جریحه‌دارکردن احساسات دینی) از قانون مجازات هند ثبت شده‌اند. سایر جرائم ادعاشده شامل آزار و اذیت جنسی، تعقیب، توهین به عفت زن، افترا، و انتشار مطالب مستهجن به‌صورت آنلاین است.[۱۳۱]

این واقعیت که معنای گسترده‌تری از بیان نفرت‌زا پذیرفته شده است، نشانه مثبتی است مبنی بر اینکه این وقایع نه‌فقط موارد آزار جنسی، بلکه نمونه‌هایی از نفرت دینی تشخیص داده شده‌اند. این تجربه نشان می‌دهد که حتی زمانی که این عبارت ممکن است اشاره آشکار یا تحریک به خشونت نداشته باشد، می‌توان نیت اصلی برای بدنام‌کردن یک جامعه را شناسایی کرد. امید است که نتیجه نهایی این پرونده تأیید کند که «سخن نفرت‌زای» غیرخشونت‌آمیز طبق قانون هند قابل‌مجازات است.

۸.۵.۶ نسل جدیدی از افراط‌گرایان

وقایع مربوط به دو اپلیکیشن Suli Deals و Bulli Bai، همچنین نشان می‌دهد که اکنون با نسل جدیدی از افراط‌گرایی نفرت‌زا روبه‌رو هستیم. افراد بازداشت‌شده در این پرونده‌ها همگی جوان هستند و برخی از آنها فقط ۲۰ یا ۲۱ سال سن دارند. دست‌کم دو نفر از متهمان دانشجوی کارشناسی بوده و دو نفر دیگر فارغ‌التحصیل و در اواخر دهه ۲۰ زندگی‌اند. همه آنها دارای چندین حساب کاربری در شبکه‌های اجتماعی هستند، ایمیل دارند، و در فعالیت‌های ناشناس آنلاین متبحر هستند. انگیزه‌های پشت چنین سخنان نفرت‌زای به‌راحتی قابل‌درک نیست. آیا ممکن است جوانان تحصیل‌کرده با دسترسی به اطلاعات و فرصت‌ها ایدئولوژیک شده باشند؟برای جلوگیری از درونی‌شدن نفرت در نسل جوان، رویکردی پیشگیرانه و فعال ضروری است.

128 Naomi Barton, “Clubhouse and the Fantasy of Sexual Violence Against Muslim Women”, *Livewire*, 21 January 2022.

129 *Ibid*.

130 “UN Official Says App Targeting Muslim Women Form of Hate Speech, Must Be Condemned”, *The Indian Express*, 13 January 2022.

131 Sharmeen Hakim, “Bulli Bai App Case: Defence Argues Accused’s Talent Misused by Manipulating Him; Mumbai Police Opposes Bail”, *Livelaw*, 17 January 2022.

۹.۵.۶. سیاست و سخنان نفرت‌زا

در فوریه و مارس ۲۰۲۲، انتخابات مجالس قانونگذاری در پنج ایالت هند برگزار شد. درحالی‌که گزارش‌هایی از سخنرانی‌های تحریک‌آمیز درطول مبارزات انتخاباتی وجود داشت، دو سخنرانی بسیار اعتراض‌آمیز که نامزدها در اوتار پرادش در فوریه ۲۰۲۲ ایراد شد، برجسته است.

دو پرونده کیفری علیه یکی از اعضای فعلی مجلس قانونگذاری که از رهبران جناح حاکم (و نیز از اعضای شاخه اوتار پرادش هندو یووا واهینی) است ثبت شد. طبق گزارش‌ها، این نماینده مجلس در سخنرانی خود هندوهایی را که به او رأی نداده بود «خائن» و دارای «خون مسلمان» خواند، زیرا هیچ مسلمانی به او رأی نمی‌دهد.[۱۳۲] همچنین، ضبط شده است که او گفته است اگر دوباره انتخاب شود، مسلمانان باید از پوشیدن کلاه خود دست بردارند و مجبور شوند «تیلاک» (یک نماد دینی هندو که روی پیشانی کشیده می‌شود) بکشند. او چندین اظهارنظر کرد که جوامع هندو و مسلمان را در مقابل یکدیگر قرار داد و مردان مسلمان را اراذل و جنایتکارانی خواند که حضور زنان و کودکان را در ملأعام ناامن می‌کنند و از اصطلاحی بسیار توهین‌آمیز برای مردان مسلمان استفاده کرد. در مواجهه با برخی خشم‌ها علیه اظهاراتش، او از آنها به‌عنوان «مقابله با تروریسم اسلامی رو به افزایش» دفاع کرد.[۱۳۳] باوجود انتشار اظهاراتش در شبکه‌های اجتماعی، هیچ اقدامی از سوی حزب سیاسی‌ای که به آن تعلق دارد یا کمیسیون انتخابات علیه او صورت نگرفت.

با این‌حال، در ۲۲ فوریه ۲۰۲۲، کمیسیون انتخابات علیه نامزد دیگری به‌نام مایانکشوار سینگ، متعلق‌به حزب سیاسی‌ای که اکنون در قدرت است، به‌دلیل اظهارات نفرت‌زا در جریان مبارزات انتخاباتی برای انتخابات مجلس در اوتار پرادش، اقدام کرد. در یک ویدئو، سینگ در یکی از مبارزات انتخاباتی خود خطاب به جمعیتی از رأی‌دهندگان دیده شد که می‌گفت: «اگر هندوها بیدار شوند، ریش‌هایمان را می‌زنیم و یک چوتیا [نوعی موی دم اسبی که هندوهای برهمن استفاده می‌کنند] درست می‌کنیم. اگر می‌خواهید در هندوستان بمانید، باید بگویید «راده راده»[شعار هندو]؛ در غیر این صورت، درست مانند زمان تجزیه که مردم به پاکستان رفته بودند، شما هم باید بروید».[۱۳۴] او به‌مدت ۲۴ ساعت از مبارزات انتخاباتی محروم شد. همچنین، پرونده کیفری علیه او طبق ماده ۲۹۸ قانون مجازات هند[۱۳۵] و ماده ۱۲۵ قانون نمایندگی مردم، مصوب

---

132 "FIR against BJP Legislator Raghvendra Pratap Singh for Objectionable Remark: Police", *The Indian Express*, 24 February 2022.

133 "UP BJP MLA Says 'No More Skull Caps, Muslims Will Put Tilaks' if He Is Re-Elected", *The Wire*, 15 February 2022.

134 "Hate Speech by Mayankeshwar Singh, BJP MLA From Amethi", *YouTube*, 17 February 2022 (available on YouTube).

135 IPC, Section 298.

بنگرید به پاورقی ۲

گفتن کلمات و غیره، با قصد عمدی جریحه‌دار کردن احساسات دینی. — هر کس با قصد عمدی جریحه‌دار کردن احساسات دینی کسی، کلمه‌ای را بگوید یا هر صدایی را در گوش آن شخص ایجاد کند یا هر حرکتی را در معرض دید آن شخص قرار دهد یا هر شیئی را در معرض دید آن شخص قرار دهد، به حبس از هر دو نوع که می‌تواند تا یک سال باشد، یا جریمه نقدی، یا هر دو مجازات محکوم خواهد شد.

۱۹۵۱، تشکیل شد.[۱۳۶] کمیسیون انتخابات اعلام کرد که اظهارات این نامزد «کاملاً غیرمسئولانه و تحریک‌آمیز است و لحن و تمایل به برهم‌زدن همبستگی دینی جامعه را دارد».[۱۳۷]

۱۰.۵.۶. نفرتِ بی‌پایان

سؤالی که گاه مطرح می‌شود این است که آیا اکنون امور از حد فساد عبور کرده‌اند؟ دو واقعه اخیر فوریه و مارس ۲۰۲۲ را می‌توان در نظر گرفت. در اولین حادثه، دولت ایالتی کارناتاکا در ۵ فوریه ۲۰۲۲ دستوری صادر کرد مبنی‌بر اینکه دانش‌آموزان باید از قوانین پوشش یا یونیفرم تعیین‌شده توسط مدارس و پیش‌دانشگاهی‌ها پیروی کنند. این امر درعمل دختران مسلمان را از پوشیدن حجاب منع کرد. هنگامی که برخی از دانش‌آموزان اعتراض کردند، دانش‌آموزان هندو اصرار داشتند روسری زعفرانی بپوشند، احتمالاً به‌عنوان اقدامی «تلافی‌جویانه» علیه دختران مسلمان و برای خدشه‌دارکردن حیثیت آنها. این موضوع به دادگاه عالی کارناتاکا رسید که حکم داد پوشش حجاب یک عمل دینی ضروری نیست و بنابراین دولت می‌تواند بر رعایت دقیق یونیفرم تعیین‌شده اصرار ورزد.[۱۳۸] آیا اصلاً این مناقشه ضروری بود و چه تأثیری در جامعه اقلیت گذاشت؟ شاید هنوز برای قضاوت خیلی زود باشد.

حادثه دوم در مارس ۲۰۲۲ رخ داد و به همان اندازه یا بیشتر تکان‌دهنده بود. در منطقه‌ای خاص در ایالت کارناتاکا، بازرگانان مسلمان از شرکت در مزایده برای راه‌اندازی غرفه و مغازه در نمایشگاه دینی سالانه پنج روزه منع شدند. این رفتار تبعیض‌آمیز به‌علت فشار گروه‌های راست‌گرای هندو که با حزب سیاسی حاکم بر ایالت همسو هستند، بر مقامات معبد است. بنرها و پلاکاردهای متعددی نصب شده بود که می‌گفت: «مغازه‌ها فقط به هندوها داده می‌شود».[۱۳۹] به‌نظر می‌رسد که این محدودیت به سایر مناطق ایالت نیز گسترش یافته است، با هدف تبعیض علیه بازرگانان مسلمان و منع آنها از برپایی مغازه‌ها و غرفه‌ها در مجاورت معابد هندو در مناسبت‌های دینی.[۱۴۰]

136 India, The Representation of the People Act, 17 July 1951, Section 125 (https://www.legal-tools.org/doc/f9v9qf/).

137 "Inflammatory Speech: EC Bans BJP Candidate in UP From Giving Public Statements for 24 hours", *The Indian Express*, 22 February 2022.

138 High Court of Karnataka, *Smt. Resham v. State of Karnataka and Ors.*, Order, 15 March 2022, Writ Petition No. 2347 of 2022 (https://www.legal-tools.org/doc/n8fjod/); "Hijab Ban: Karnataka High Court Upholds Government Order on Headscarves", *BBC*, 15 March 2022.

139 "Muslim Traders Barred from Temple Fairs: Karnataka Govt Seeks Report", *Hindustan Times*, 23 March 2022.

140 "Karnataka Govt Defends Move by Temples to Ban Muslim Traders From Fairs", *Hindustan Times*, 24 March 2022.

این موضوع با ممنوعیت زنان غیرهندو از اجرای رقص آئینی در معبدی در ایالت کرالا به‌مناسبت جشن‌های دینی تشدید شد.[۱۴۱] همچنین، اعتراض‌هایی به فروش گوشت حلال که به‌عنوان «جهاد اقتصادی» توصیف می‌شود، وجود دارد.[۱۴۲] فهرست این موارد رو به افزایش است.

۶.۶. نفرت‌پراکنی: یک ماده قانونی مورد سوءاستفاده و غیرضروری

مجازات نفرت‌پراکنی و جرائم ناشی از آن (به‌جز جنایات شدید مانند اعدام بدون محاکمه) معمولاً حداکثر سه سال حبس دارد. بنابراین دریافت قرار وثیقه برای متهمان نسبتاً آسان است. بااین‌حال، مخالفت با سیاست‌های دولت نیز اغلب در حقوق هند به‌عنوان ابراز نفرت تلقی می‌شود و افراد (به‌ویژه روزنامه‌نگاران) هدف قرار گرفته و به نفرت‌پراکنی متهم می‌شوند. این جرمی نسبتاً جدی است و همانطور که در ماده ۱۲۴الف قانون مجازات هند آمده است، شامل ایجاد یا تلاش برای «ایجاد نفرت یا تحقیر، یا تحریک یا تلاش برای ایجاد نارضایتی نسبت‌به دولت قانونی موجود» می‌شود. واژه کلیدی در اینجا «نفرت» است. بنابراین، برای پلیس بسیار آسان است که یک صدای مخالف یا دگراندیش را متهم کند که مرتکب جرم نفرت‌پراکنی شده است؛ زیرا او با مخالفت با یک سیاست یا تصمیم خاص، دولت وقت را به «نفرت» می‌کشاند یا تلاش می‌کند آن را تحریک کند؛ به‌خصوص وقتی احتمال مجازات حبس ابد وجود داشته باشد معمولاً قرار وثیقه نیز صادر نمی‌شود، بنابراین فرد درعمل بدون انجام جرمی مجازات می‌شود.

در پرونده کدارنات سینگ علیه ایالت بیهار،[۱۴۳] دیوان عالی کشور حکم داد که فقط اعمالی که «شامل قصد یا گرایش به ایجاد بی‌نظمی، یا اخلال در قانون و نظم، یا تحریک به خشونت» باشند، قابل‌تعقیب تحت این جرم هستند. عنصر خشونت احتمالی در مفهوم نفرت‌پراکنی نهفته است. این محدودکردن جرم نفرت‌پراکنی برای محافظت و حمایت از حق آزادی بیان شهروندان در یک دموکراسی ضروری بود.

در پرونده بالوانت سینگ علیه ایالت پنجاب[۱۴۴] دو مرد به‌دلیل سر دادن شعاری زننده در مکانی عمومی دستگیر و بعداً محکوم شدند، زمینه این شعار ترور نخست‌وزیر وقت هند، ایندیرا گاندی، بود. دیوان عالی کشور محکومیت آنها را لغو کرد و اعلام داشت:

> طرح چند شعار ساده، آن هم چندبار توسط دو نفر، بدون هیچ‌چیز دیگری، برطبق قانون تهدیدی برای دولت هند محسوب نمی‌شود و نمی‌تواند باعث ایجاد احساس دشمنی یا نفرت بین جوامع مختلف یا گروه‌های دینی یا سایر گروه‌ها شود.

141 Rickson Oommen, "Kerala Bharatanatyam Artist Barred From Performing in Temple Over Religion", *India Today*, 28 March 2022.

142 "Halal Food is 'Economic Jehad': BJP Gen Secy C T Ravi", *The Indian Express*, 29 March 2022; "Karnataka: BJP Leader Demands Ban on Halal Meat, Says It Is Part of 'Economic Jihad'", *The Wire*, 30 March 2022.

143 Supreme Court of India, *Kedar Nath Singh v. State of Bihar*, Judgment, 20 January 1962, Criminal Appeal No. 169/1957, AIR 1962 SC 955 (https://www.legal-tools.org/doc/yw74ig/).

144 Supreme Court of India, *Balwant Singh and Others v. State of Punjab*, Judgment, 1 March 1995, Criminal Appeal No. 266/1985, (1995) 3 SCC 214 (https://www.legal-tools.org/doc/vk17yt/).

۱.۶.۶. سوءاستفاده از قانون مقابله با جرم نفرت‌پراکنی

باوجود «تفسیر» جرم نفرت‌پراکنی از طریق احکام دیوان عالی در پرونده‌هایی مانند کدارنات سینگ و بالوانت سینگ، این قانون همچنان به‌صورت آشکار مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد. در اکتبر ۲۰۲۱، سه دانشجوی دانشگاه به اتهام جشن‌گرفتن پیروزی تیم کریکت پاکستان در مقابل هند در مسابقات جام جهانی کریکت تی ۲۰ دستگیر و به نفرت‌پراکنی متهم شدند. آنها پنج ماه را در زندان گذراندند تا اینکه دادگاه عالی با قرار وثیقه آنها را آزاد کرد.[۱۴۵] اتهام نفرت‌پراکنی اغلب علیه روزنامه‌نگاران استفاده می‌شود. شش روزنامه‌نگار ارشد و یک نماینده پارلمان در ژانویه ۲۰۲۱ به اتهام جرم نفرت‌پراکنی به‌علت «انتشار عمدی توئیت‌ها و اخبار جعلی درمورد مرگ یک کشاورز در جریان اعتراضات کشاورزان در دهلی» روبه‌رو شدند.[۱۴۶]

از سال ۲۰۱۰ تاکنون، ۸۶۷ پرونده نفرت‌پراکنی علیه بیش از ۱۳۰۰۰ هندی تشکیل شده است. از سال ۲۰۱۸ تاکنون، ۴۰ روزنامه‌نگار به‌علت گزارش‌هایی ازجمله درباره کووید-۱۹، تجاوز گروهی و قتل، قانون اصلاح تابعیت و انتقاد از دولت، به نفرت‌پراکنی متهم شده‌اند.[۱۴۷]

سوءاستفاده از قانون به‌قدری آشکار است که رئیس دیوان عالی هند، دولت هند را درمورد لزوم باقی‌ماندن این قانون قانون اساسی مورد سؤال قرار داد.[۱۴۸] چندین دادخواست در دیوان عالی کشور ثبت شده است که اعتبار قانون اساسی را در این بخش به چالش می‌کشد.[۱۴۹] دولت در پاسخ به این پرونده‌ها در ماه مه ۲۰۲۲ اعلام کرد که قصد «بازنگری مجدد» را در این قانون دارد. باتوجه‌به موضع دولت، دیوان عالی کشور در اقدامی غیرمعمول دستور داد که «مناسب» است که استفاده از این قانون تا زمان تکمیل بازنگری مجدد دولت متوقف شود.[۱۵۰] این دستور به‌معنای منع ثبت پرونده‌های کیفری جدید به جرم نفرت‌پراکنی و «در تعلیق» نگه‌داشتن تمام مراحل دادرسی در پرونده‌های جاری است.

شایان ذکر است که لحن دستور دادگاه در ماه مه ۲۰۲۲ تاحدودی با دستور توقف کامل قانون متفاوت است. در این دستور آمده است که دادگاه «امیدوار است و انتظار دارد که [...] دولت‌ها از ثبت هرگونه گزارش تخلف، ادامه هرگونه تحقیق یا انجام هرگونه اقدام قهری» درخصوص این جرم خودداری کنند. به‌نظر می‌رسد که همچنان ممکن است که پرونده‌ای ثبت شود، اما مشروط بر اینکه درصورت ثبت پرونده‌ای «جدید»، طرفین حق دارند برای دریافت

---

[۱۴۵] «مردان کشمیر بیش از ۱۰۰ روز را به‌دلیل شادی‌کردن از پیروزی پاکستان در زندان گذراندند» ــ الجزیره، ۱۶ فوریه ۲۰۲۲؛ «پس از ۵ ماه، دادگاه عالی الله‌آباد برای دانشجویان کشمیری که به‌دلیل «جشن‌گرفتن پیروزی تیم پاکستان در مسابقه تی ۲۰» به اتهام فتنه‌انگیزی متهم شده بودند، قرار وثیقه صادر کرد» ــ The Times of India، ۳۱ مارس ۲۰۲۲.

[146] "Sedition in India: Colonial Legacy, Misuse and Effect on Free Speech", *Economic and Political Weekly ('EPW') Engage*, 17 February 2021.

[147] "A Decade of Darkness: The Story of Sedition in India", *Article 14* (available on its web site).

[148] "Colonial-era Sedition Law Misused Often, Why Don't You Scrap It, SC asks Centre", *Firstpost*, 15 July 2021.

[149] "Constitutionality of Sedition: SG Vombatkere v. Union of India", *Supreme Court Observer* (available on its web site).

[150] Supreme Court of India, *S.G. Vombatkere v. Union of India*, Order, 11 May 2022, Writ Petition (Civil) No. 682/2021 (https://www.legal-tools.org/doc/et0fpr/).

«تسهیلات مناسب» به دادگاه مراجعه کنند (که فقط حق قانونی موجود را تأیید می‌کند) و در چنین وضعیتی، دادگاه‌ها باید «کمک‌های درخواستی» را باتوجه‌به موضع دولت و دستور دادگاه بررسی کنند. این متن فاقد یک دستور توقف روشن است که از ثبت هرگونه پرونده جدید جلوگیری کند و در صورت ثبت، پرونده را به‌صورت خودکار معلق نماید. در زمان نگارش این متن، این پرونده هنوز در دست بررسی است و دولت ادعا می‌کند که در مرحله پیشرفته‌ای از روند بازنگری مجدد قرار دارد.[۱۵۱] تا زمان لغو یا ابطال رسمی این قانون، مهم است که با تأثیر آن در آزادی بیان مقابله کنیم.

۲.۶.۶. تمایز بین نفرت‌پراکنی و آزادی بیان

در آگوست ۲۰۱۸، کمیسیون حقوقی یک سند مشورتی را درباره «مزایا و معایب» قانون در جرم نفرت‌پراکنی منتشر کرد.[۱۵۲] این سند مشورتی حق آزادی بیان را تأیید می‌کند و سؤالاتی را در مورد «اهمیت این قانون در یک کشور مستقل و دموکراتیک» مطرح می‌کند. همچنین اشاره شد که بریتانیا در سال ۲۰۰۹ این جرم را لغو کرده است.[۱۵۳]

در این سند مشورتی آمده است که نفرت‌پراکنی جرمی علیه دولت است، نه علیه فرد. بنابراین، مشمول استانداردهای بالاتری برای اثبات محکومیت است که برای «محافظت از انتقادات منصفانه و معقول و نظرات مخالف در برابر سرکوب بی‌مورد دولت ضروری است. باید از بیان مشروع محافظت شود و باید دقت شود که دلایل محدودیت، معقول و عادلانه باشند».[۱۵۴]

نکته ذکرشده در سند مشورتی تمایز بین سخنان نفرت‌زا و قانون نفرت‌پراکنی را از منظر احتمال سوءاستفاده مشخص می‌کند. سخنان نفرت‌زا در قانون مجازات هند به‌عنوان جرمی علیه آسایش عمومی طبقه‌بندی می‌شود، اما دراصل جرمی علیه فرد یا گروهی از افراد است. مخاطبان سخنان نفرت‌زا نمی‌توانند صرفاً با ادعای اینکه این گفتار نفرت‌زا است، به‌طور یکجانبه از قانون برای سرکوب آزادی بیان سوءاستفاده کنند و آزادی بیان را صرفاً با ادعای نفرت سرکوب کنند. بنابراین، وجود قوانین ضد سخنان نفرت‌زا خطری کلی برای آزادی بیان ایجاد نمی‌کند.

ازسوی‌دیگر، دولت هدف بالقوه سخنان نفرت‌پراکنانه است و قادر است هر زمان که صلاح بداند قانون را اعمال کند. همه دولت‌ها تمایلی ذاتی دارند که انتقاد و مخالفت را به حداقل برسانند. نتیجه‌گیری منطقی این است که احتمال سوءاستفاده از قانون مربوط به نفرت‌پراکنی بیشتر است و خطر بزرگ‌تری برای آزادی بیان ایجاد می‌کند. بنابراین، در اتهامات نفرت‌پراکنی، استاندارد بالاتری برای اثبات و درجه بالاتری از آسیب منطقی است.

---

151 Supreme Court of India, *S.G. Vombatkere v. Union of India*, Order, 1 May 2023, Writ Petition (Civil) No. 682/2021 (https://www.legal-tools.org/doc/qnjryb/).

152 Law Commission, "Consultation Paper on Sedition", 30 August 2018 (https://www.legal-tools.org/doc/dx3aom/).

153 Clare Feikert-Ahalt, "Sedition in England: The Abolition of a Law From a Bygone Era", *LOC Blogs*, 2 October 2012 (available on the Library of Congress' web site).

154 Consultation Paper, para. 7.3.

بنگرید به پاورقی ۱۵۲.

گاه دادگاه‌ها این تمایز را در پرونده‌هایی که با مسائل گسترده آزادی بیان سروکار دارند از بین می‌برند (محو می‌کنند). دیوان عالی کشور در پرونده‌های پراواسی بالای سنگاتان و آمیش دوگان حتی با اینکه موضوع اصلی فقط سخنان نفرت‌زا بوده است، جرم نفرت‌پراکنی را نیز مطرح کرده است. در پرونده آمیش دیوگان دیوان عالی کشور مجدداً تأکید کرد که اظهارنظر درباره مسائل سیاسی نباید به‌عنوان نفرت‌پراکنی تعبیر شود و خشونت یا احتمال خشونت را برای تعقیب در این جرم ضروری دانست.

بحث هم‌زمان در مورد نفرت‌پراکنی و بیان نفرت‌زا در یک رأی می‌تواند برای دادگاه‌هایی که فقط در حال رسیدگی به سخنان نفرت‌زا هستند گیج‌کننده باشد. همانطور که پیشتر بحث شد، خشونت عنصر ضروری سخنان نفرت‌زا نیست و نباید به‌طور مصنوعی وارد رویه قضایی مربوط به این جرم شود. اکنون گسترده‌سازی مفهوم سخنان نفرت‌زا برای دربرگرفتن اشکال پویای سخن و رفتار تحقیرآمیز به‌منظور حمایت از برابری و کرامت تمامی افراد ضروری است. این امر فوراً لازم است، زیرا مروری اجمالی فقط بر چند نمونه اخیر از سخنان نفرت‌زا نشان می‌دهد که امروزه با وضعیت بسیار خطیری روبه‌رو هستیم.

۷.۶. نتیجه‌گیری

آزادی بیان تضمین‌شده در قانون اساسی هند در نقطه عطفی قرار دارد. باید اذعان داشت که سخنان نفرت‌زا، صرف‌نظر از صریح یا ضمنی بودن، کلامی یا غیرکلامی بودن، هرگز نمی‌تواند تحت حمایت قانونی قرار گیرد. بنابراین، وجود تعریفی روشن از «سخنان نفرت‌زا» ضرورتی انکارناپذیر است. گرچه دستیابی به تعریفی دقیق ممکن است درعمل دشوار باشد، اما آغاز این فرآیند اجتناب‌ناپذیر است. گفته‌اند که زمان بهترین درمان‌گر است؛ و گذر تدریجی زمان نیز می‌تواند به ایجاد تعادلی در تعریف این مفهوم منجر شود که درک مرز میان آزادی بیان و بیان نفرت‌زا را شفاف‌تر سازد.

دیوان عالی هند سه معیار «محتوا»، «نیت»، و «تأثیر یا آسیب» را به‌عنوان چهارچوبی عملی برای تعریف سخنان نفرت‌زا پذیرفته است. این مسیر باید ادامه یابد، هرچند به‌باور نویسندگان، معیار «تأثیر یا آسیب» در رویه دیوان عالی تفسیر محدود و مضیّقی دارد. وقوع خشونت یا احتمال آن شرط ضروری برای شناسایی یک سخن به‌عنوان سخن نفرت‌زا نیست. چنین گفتاری می‌تواند تعادل روانی فرد هدف‌گرفته‌شده را بر هم زند و به آسیب‌های روانی ـ اجتماعی و ضربه‌های روانی منجر گردد. این آثار هرچند نمود خارجی و فیزیکی ندارند، ولی واقعی‌اند و باید به رسمیت شناخته شوند.

همسو با این موارد، بررسی امکان بهره‌گیری از نظریه «مسئولیت مطلق» در جرم‌انگاری بیان نفرت‌زا قابل‌تأمل است. دیوان عالی تصریح کرده که بیان نفرت‌زا هیچ هدف مشروع یا قابل‌دفاعی جز ایجاد نفرت نسبت‌به یک گروه (یا فرد خاص) ندارد. اگر چنین باشد، با اعمال نظریه مسئولیت مطلق، نیاز به احراز پیامدهای منفی یا آسیب نسبت‌به گروه یا فرد از میان می‌رود. درصورتی‌که آزمون محتوا و آزمون نیت احراز شوند، ممکن است امکان تعقیب کیفری مؤثر گوینده بیان نفرت‌زا فراهم شود.

بیان نفرت‌زا در هند به قطبی‌سازی و شکاف‌های اجتماعی منجر شده است. نبود تعریفی شفاف از این پدیده، به پلیس اجازه داده است که به‌گونه‌ای سلیقه‌ای و بی‌ضابطه نسبت‌به پیگرد یا اغماض درمورد متهمان اقدام کند. این امر، دستگاه قضائی را نیز در صدور تصمیماتی چون آزادی مشروط با چالش مواجه می‌سازد. اگر با پدیده بیان نفرت‌زا به‌صورت فوری برخورد نشود، آثار آن بلندمدت خواهد بود و برای جامعه و حتی کلیت کشور خطرناک خواهد بود. زمان آن فرارسیده است که قوه مجریه و ساختارهای حاکمیتی سیاسی، با درایت و قاطعیت اعلام کنند که دیگر بس است، و جلوی تکرار چنین اظهاراتی را، چه به‌صورت کلامی و چه غیرکلامی، بگیرند.

قوه قضائیه نیز باید نسبت‌به پیامدهای عدم مجازات به‌موقع و مناسب بیان نفرت‌زا هوشیار باشد. غالباً گفته می‌شود که «تأخیر در عدالت به‌معنای انکار عدالت است»، اما آنچه درمورد تأخیر در برخورد با بیان نفرت‌زا نگران‌کننده‌تر است، نه‌فقط انکار عدالت، بلکه لطمه‌زدن به آزادی‌ها در یک جامعه آزاد و تضعیف حقوق گروه‌ها و جوامع هدف است. به‌نظر می‌رسد دیوان عالی هند فوریت نظارت و مقابله با بیان نفرت‌زا را درک کرده است. در اکتبر ۲۰۲۲، در جریان رسیدگی به دادخواستی درباره افزایش سخنان نفرت‌زا، این دیوان به سه نیروی پلیس ایالتی دستور داد که حتی در غیاب شکایت رسمی، به‌فوریت نسبت به ثبت گزارش و تعقیب قانونی این موارد اقدام نمایند.[۱۵۵] در آوریل ۲۰۲۳، این دستور به تمامی ایالات تعمیم یافت.[۱۵۶] هرچند باید دید که آیا مقامات ایالتی از این دستور برای برخورد با مصادیق واقعی بیان نفرت‌زا بهره خواهند برد یا خیر.

هیچ دموکراسی‌ای نمی‌تواند اجازه دهد بخشی از جامعه، آزادی‌های بنیادین خود را از دست دهد و نفرت بر آن غلبه کند. بنابراین، اکنون زمان آن فرارسیده است که هند در این زمینه تأمل کرده و پیشگام شود؛ و این زمان از هم‌اکنون آغاز می‌شود.

155 Supreme Court of India, *Shaheen Abdulla v. Union of India and Others*, Order, 21 October 2022, Writ Petition (Civil) No. 940/2022 (https://www.legal-tools.org/doc/ogaw3i/).

156 Supreme Court of India, *Shaheen Abdulla v. Union of India and Others*, Order, 28 April 2023, Writ Petition (Civil) No. 940/2022.

۷

خطرات و الگوهای نفرت‌پراکنی معاصر دینی در هند

مدها داموجیپوراپو*

۱.۷. مقدمه

فصل پیش رو با بهره‌گیری از نمونه‌های ملموس می‌کوشد ماهیت نفرت‌پراکنی و بیان نفرت‌زا و خشونت به اسم هندوییسم علیه مسلمانان را ترسیم و تبیین کند. هدف این فصل ارائه واقعیاتی است که بر مبنای آن بتوان تهدیدهای واقعی ناشی از سخنان نفرت‌انگیز (مثل خشونت‌انگیزی، تبعیض یا ژنوسید) علیه اکثریت مسلمان هند را ارزیابی کرد. در این مسیر، هم‌چنین می‌کوشیم آن دسته از مضامین گسترده زبانی را بشناسیم که مایه نفرت‌پراکنی علیه مسلمانان در هند معاصر هستند. افزون بر این، نگاهی خواهیم داشت به بسترهای تاریخی و فرهنگی که عامل شکل‌گیری تصاویر کلیشه‌ای از مسلمانان هند بوده‌اند و امروز هم مبنای لفاظی‌های نفرت‌زا علیه مسلمانان هستند. به همین منظور، نویسنده در تحلیل خود صرفاً به بخشی از نفرت‌پراکنی پرداخته که از سال ۲۰۱۴ علیه مسلمانان هند جریان داشته و در این زمینه تأکید نویسنده بیشتر بر مصادیقی است که از سال ۲۰۲۰ به این سو و در دور دوم سیطره حزب بهاراتیا جاناتا بر هند نمود یافته‌اند.

بیان نفرت‌زا و خشونت علیه افراد جامعه مسلمان هند در یک دهه اخیر افزایشی پرشتاب داشته و گسترش رسانه‌های اجتماعی و نفرت‌پراکنی اینتَرنتی هم به این وضعیت دامن زده چون به نفرت‌پراکن‌ها امکان می‌دهد بدون فاش شدن نام و نشان خود به گستره‌ای وسیع از ابزارها و مخاطبان دسترسی داشته باشد.

در تاریخ هند برهه‌های خاصی هست که نشانه شکل‌گیری نوعی از ایدئولوژی است که پایه محتوایی لفاظی همراه با نفرت‌پراکنی علیه مسلمانان را می‌سازد. خط‌کشی میان هویت‌های مشخص دینیَ در دوران حکومت استعماری بریتانیا بر هند در کنار قاعده «تفرقه بینداز و حکومت کن» و ظهور ملی‌گرایی هندو از آن دسته تحولاتی هستند که مرزهای ادعایی بین جوامع هندو و مسلمان را پررنگ‌تر کرده‌اند؛ مرزهایی که پیش از این یا وجود نداشتند یا چنین پررنگ نبودند.

---

* **مدها داموجیپوراپو** عضو سیلراپ و وکیل دادگستری عضوکانون وکلای هند است. او دارای مدرک لیسانس و فوق لیسانس (افتخاری) از دانشگاه حقوق نالسار، حیدرآباد، هند است. او پیش از این به عنوان دستیار حقوقی و پژوهشی قاضی فقید موهان ام. شانتاناگودار در دیوان عالی هند کار کرده است. نسخه قبلی این فصل با عنوان مدها داموجیپوراپو، «زبان و دلالت ضمنی در گفتار نفرت‌پراکنی معاصر در هند»، مجموعه مقالات گاه به گاه شماره ۱۱ (۲۰۲۲)، انتشارات دانشگاهی تورکل اوپسال، بروکسل، ۲۰۲۲ منتشر شده است. این فصل برگرفته از ارائه نویسنده در کنفرانس فلورانس با موضوع «زبان و دلالت ضمنی در گفتار نفرت‌پراکنی معاصر در هند»، CILRAP Film، ۸ آوریل ۲۰۲۲، فلورانس (https://www.cilrap.org/cilrap-film/220408-damojipurapu) است. این فصل توسط دکتر مژگان امراللهی بیوکی و رضا مشتاقی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

نکته هشدارآمیز این که در سال‌های اخیر بیان نفرت‌زا هم‌چون جرقه‌ای آتش خشونت گسترده و نظام‌مند علیه مسلمانان را در هند شعله‌ور کرده است. این وضعیت در کنار مصونیت از نهادهای مجری قانون و بی‌توجهی نمایندگان منتخب مردم باعث شده جو موجود در کشور هند بیش از پیش بار سیاسی و دینی به خود بگیرد و در چنین جوی، اقلیت مسلمان نگران امنیت خود بوده و غالباً با هجمه نفرت، طرد از جامعه و تصویر هیولایی از این جامعه روبه‌رو می‌شود.

در این فصل می‌خواهیم مطالبی را در زمینه گفتمان نفرت‌پراکنی، بیان نفرت‌زا و خشونت علیه مسلمانان هند مطرح کنیم. نگارنده امیدوار است دانسته‌های حاصل از این فصل نهایتاً در یافتن ابزارهایی برای تشویق دین‌داران به پرهیز از همراهی در بیان و گسترش نفرت‌پراکنی به نام دین و ایمان مفید واقع شود.

۲.۷. بار تاریخی و فرهنگی زبان در نفرت‌پراکنی

بررسی زبان مورد استفاده در نفرت‌پراکنی زبانی علیه مسلمانان به نام هندوییسم در هند حاکی از وجود مضامَین مشخص در این زمینه است. نگارنده برای تجزیه و تحلیل و فهم بهتر این دست بیان نفرت‌زا کوشیده است معنا و خواستگاه این مضامین پایه را بررسی کند.

۱.۲.۷. بستر تاریخی

دین هندوییسم شکل ثابت و مشخصی ندارد. اصطلاح «هندوییسم» را نخستین بار خارجی‌ها در اشاره به *برداشت* خود از دین بومی هند به کار بردند.[1] بنابراین، کاربرد دو اصطلاح «هندو» و «هندوییسم» در اشاره به دین بومی هند موضوع تازه‌ای است و از بیرون به هندوها اطلاق شده است. به گفته تاریخ‌دان برجسته رومیلا تاپار، نخستین کاربرد اصطلاح «هندو» کاربردی از جنس *جغرافیایی* بوده است.[2] اصطلاح «هندو» در اصل واژه‌ای هندی–آریایی به معنی «رودخانه» بوده و در جایگاه اسم خاص به رودخانه‌ای بزرگ در شمال غربی شبه‌قاره برمی‌گشته. این رودخانه همان رود سند است که به آن رود ایندوس هم می‌گویند (این رودخانه امروزه در کشور پاکستان قرار دارد). بَنابراین، اصطلاح «هندو» در گذشته به ساکنان سرزمین‌های بالادست سند اشاره داشته است.

لازم به ذکر است که در هند پیشامدرن فرقه‌های دینی گوناگونی حضور داشتند که هر یک خدا، آیین و مراسم، کتاب و موارد دیگر خاص خود را داشتند. هندوییسم به معنای امروزی‌اش سه فرقه دینی مختلف را دربر می‌گرفت و یک دین رسمی واحد نبود.[3] ساختار جامعه هند بر کاست استوار بود و این ساختار به نوبه خود به دین سر و شکل می‌بخشید. از این رو، اصطلاح «هندوییسم» در زبان بریتانیایی‌ها اصطلاحی گسترده بوده که انواع باورها، رفتارهای دینی و آموزه‌ها را در بر می‌گرفته و در گذر زمان تغییر پیدا کرده است. هندوییسم معمولاً خارجی‌ها را گیج می‌کرد به ویژه این که برخلاف سایر ادیان جهان،

1 Shashi Tharoor, *Why I Am a Hindu*, Aleph Book Company, 2018, p. 4.

2 Romila Thapar, *The Past as Present: Forging Contemporary Identities Through History*, Aleph Book Company, 2014, p. 119.

3 *Ibid*., pp. 138–140.

> سیر تحول هندوییسم سیری خطی نیست که از یک بنیان‌گذار شروع شود و به نظامی سازمانی برسد که فِرَق مختلف از آن منشعب می‌شوند. بلکه هندوییسم ترکیبی است از فرقه‌ها، خُدایان، آیین‌ها و انگاره‌های متمایزی که علاوه بر هم‌پوشانی گاه ادیان و فرقه‌های موجود دور و گاه به آن‌ها نزدیک می‌شدند و فقط بر باور و انگاره‌ها متکی نبودند بلکه بر واقعیت اجتماعی-اقتصادی نیز تکیه داشتند.[۴]

از سوی دیگر، سیر ادیانی مثل اسلام، مسیحیت، بوداییسم و آیین جین مبتنی بر تفاسیری است که از آموزه‌های اصلی این ادیان بر آمده و در بخش‌هایی از ساختار سازمان دینی روحانیت و پیشوایان نیرو می‌گیرد. اما فرقه‌های هندوییسم خاستگاهی متمایز و مستقل داشته‌اند. نظام باورهای هر یک از این فرقه‌ها نیز مجزا و متمایز بوده است. هندوییسم در قالب «رسالت، اصول دینی، الهیات، و سازمان دینی مشترک» نمی‌گنجد.[۵] در واقع، هندوییسم عاری از هر گونه اصول خشک و جزمی است و متن مقدس مشترک یا معبد و قبله واحد ندارد.

نخستین تعاملات بین مردم هند و افراد مرتبط با اسلام از مسیرهای گوناگون شکل گرفته؛ مثلاً، در ارتباط با بازرگانان، صوفی‌ها و عرفای هندی و تسخیر بخش‌هایی از هند به دست فاتحان. در ادامه این پیوندها نیز شاهد اشغال این سرزمین به دست حکام مسلمان بوده‌ایم:

> هندی‌ها تا مدت‌ها از آن‌ها با همان نامی یاد می‌کردند که در گذشته برای مردم آسیای غربی و مرکزی به کار می‌بردند و این نشان می‌دهد ورود این افراد را بخشی از یک جریان پیوسته تاریخی می‌دانستند. شواهد تاریخی زیادی هم داریم که این پیوستگی را تبیین می‌کنند. ورود اروپایی‌ها و استعمار هند به دست بریتانیا اتفاقی کاملاً متفاوت بود. این‌ها از سرزمین‌های دوردست آمدند، ظاهری متفاوت داشتند، به زبانی تماماً بیگانه سخن می‌گفتند که فاقد هر گونه پل ارتباطی در گذشته بود؛ آیین‌ها و مراسم و دینشان ناشناخته بود؛ بهره‌کشی آن‌ها از نیروی کار و زمین خیلی بیشتر از دوره‌های گذشته بود؛ مهم‌تر از همه این که در هند ساکن نشدند. از نگاه تاریخی، نمی‌توان به آسانی از فرضیه‌ای دفاع کرد که می‌گوید مداخلات مردمان آسیای غربی و مرکزی پس از قرن هشتم میلادی از نظر مردم هند به اندازه دخالت‌های بریتانیایی‌ها ناشناخته و بیگانه بوده است.[۶]

آن دسته از پیروان صدر اسلام که پا به هند گذاشتند از نبود مفهومی به نام تغییر دین یا گرویدن به دین جدید در جامعه هند آن زمان تعجب می‌کردند، چرا که در هند آن دوران هر کسی از زمان تولد به کاستِ مشخصی تعلق داشت.[۷]

---

4 Romila Thapar, "Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity", in *Modern Asian Studies*, 1989, vol. 23, no. 2, p. 216.

5 *Ibid*., p. 218.

6 Romila Thapar, "The Tyranny of Labels", in *Social Scientist*, 1996, vol. 24, nos. 9–10, pp. 5–6.

۷ ثاپار، ۱۹۸۹، ص ۲۲۳، بنگرید به پاورقی ۴.

امروزه، هندوها و مسلمانان هند را دو جامعه مجزا می‌دانند و این دیدگاه معمولاً به گذشته هم تسری پیدا می‌کند.[۸] درباره وجود هویت‌های مستحکم دینی در دوران پیشااستعماری یا تبلور این هویت‌ها در دوران سیطره بریتانیا بر هند روایت‌های متفاوتی هست.[۹] به علاوه، اختلاف‌نظرهایی هم در این باره وجود دارد که انزجار عمومی این دو گروه از یک‌دیگر نتیجه استعمار بریتانیا در هند و سیاست بدخواهانه «تفرقه بینداز و حکومت کن» بوده یا این که این دو گروه پیش از دوران استعمار بریتانیا در هند نیز با هم رقابت داشته‌اند.[۱۰] در هر صورت، بریتانیا در بخشی از راهبرد استعماری خود به دنبال تقسیم جامعه هند به چند فرقه دینی مجزا بوده است.[۱۱]

۲.۲.۷. اهمیت روزافزون هویت‌های ملموس دینی در دوران استعمار بریتانیا

«جنگ استقلال اول» یا «شورش ۱۸۵۷» (به اختصار «شورش») خیزشی علیه سلطه شرکت بریتانیایی کمپانی هند شرقی بود که در آن دوران به نیابت از سلطنت بریتانیا در جایگاه قدرتی خودمختار در هند عمل می‌کرد. جرقه این شورش جایی شکل گرفت که ارتش بریتانیا فشنگ‌های جدیدی را در تفنگ انفیلد به کار برد. هندوها و مسلمانان بر این باور بودند که ارتش بریتانیا برای روغن‌کاری این فشنگ‌ها از چربی گاو و خوک استفاده می‌کند (مسلمان‌ها خوک را نجس می‌دانند و هندوها گاو را حیوانی مقدس می‌شمارند). سربازها برای پر کردن خشاب خود باید ته فشنگ را به دندان می‌گرفتند و می‌کندند و این کار احساسات دینی مسلمانان و هندوها را جَریحه‌دار می‌کرد و در نهایت همین جرقه آشوب را زد. در نتیجه این آشوب، سلطه کمپانی هند شرقی بر هند به پایان رسید و پس از آن دربار بریتانیا رأسا حکومت هند را در دست گرفت.

پایان سلطه کمپانی هند شرقی نویدبخش تحولاتی در سیاست بریتانیا در هند بود.[۱۲] بریتانیایی‌ها رویکرد الحاق سرزمینی را کنار گذاشتند و در عوض سعی کردند وفاداری شاهزاده‌های هندی را به سلطنت بریتانیا جلب کنند. بریتانیایی‌ها می‌ترسیدند اگر کاست‌ها و فرقه‌های گوناگون هند حس اتحاد و یک‌پارچگی پیدا کنند ممکن است سلطه بریتانیا را به چالش جدی بکشانند.[۱۳] بریتانیایی‌ها چندین راهبرد اجرایی را به کار گرفتند و این راهبردها در عمل مردم را چند دسته کرد و چند هویت سیاسی مختلف در هند به وجود آورد. مثلاً، بریتانیایی‌ها در سرشماری سال ۱۸۷۱ جنبه‌های دینی را نیز وارد کردند و به این ترتیب دسته «هندو» و «مسلمان»

---

8 Cynthia Talbot, "Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Identities in PreColonial India", in *Comparative Studies in Society and History*, 1995, vol. 37, no. 4, pp. 692– 722.

9 Zaheer Babur, "Religious Nationalism, Violence and the Hindutva Movement in India", in *Dialectical Anthropology*, 2000, vol. 25, no. 1, pp. 61–76.

10 Frederic M. Bennett, "Muslim and Hindu: The Sensitive Areas", *The Atlantic*, February 1958; Ajay Verghese, "Did Hindu-Muslim Conflicts in India Really Start with British Rule?", *Scroll*, 5 June 2018.

۱۱ باپور، ۲۰۰۰، ص ۶۴، بنگرید به پاورقی ۹.

12 Neil Stewart, "*Divide and Rule: British Policy in Indian History*", in Science & Society, 1951, vol. 15, no. 1, pp. 49–57.

13 *Ibid*.

در سرشماری شکل گرفت، هر چند در دوران پیشااستعمار، هویت در هند «چندلایه بود نه ثابت.»[۱۴]

هم‌چنین، ورود زبان انگلیسی به هند در جایگاه زبان رسمی و نیز به عنوان ابزار ارتباطی در آموزش عالی تأثیر چشم‌گیری بر شکل‌گیری هویت و سیاست در هند دوران استعمار داشت. هندوها زودتر به آموزش و یادگیری غربی خو گرفتند اما مسلمان‌ها، به‌ویژه نخبگانشان، آموزه‌ها و انگاره‌های بریتانیایی را رد می‌کردند و در عوض دنبال نگاه به درون و احیای اسلام بودند. افزون بر این، نگرش بریتانیایی‌ها به مسلمانان هم در رویگردانی مسلمان‌ها از آموزش مدرن نقش داشت. بریتانیایی‌ها بر این باور بودند که تقصیر مسلمان‌ها در این شورش بیشتر از هندوها است و به وفاداری مسلمان‌ها به تاج و تخت بریتانیا شک داشتند. بریتانیایی‌ها ترجیح می‌دادند هندوها را در سمت‌های اداری و اجرایی به کار بگیرند و عامل دیگری که به این موضوع دامن می‌زد این بود که تعداد دانش‌آموخته‌های غربی هندو بیشتر از مسلمان‌ها بود.[۱۵]

بنابراین، این شورش اگر چه به سرانجام نرسید، ولی نقطه عطفی را در نگرش بریتانیا به هند شکل داد و زمینه را برای خط‌کشی میان هویت‌های دینی فراهم کرد.

۳.۲.۷. ظهور ملی‌گرایی هندو در هند

مبلغان مسیحی با تکیه بر گسترش فعالیت‌ها در هند پس از سال ۱۸۱۳، امور آموزشی و تبلیغ دینی را در دست گرفتند. هم‌چنین، دولت بریتانیا اصلاحاتی را در هندوییسم در پیش گرفت که از آن میان می‌توان به لغو برخی آداب و رسوم هندو اشاره کرد. برخی هندوهای متعلق به کاست‌های برتر در واکنش به این اقدامات که آن را نوعی تهدید می‌دانستند سعی کردند اصلاحاتی را در دین خود ایجاد کنند تا این دین «از یک سو با مدرنیته غربی سازگار شود و از سوی دیگر هسته اصلی‌اش بر مبنای تعاریف برهمنیِ حفظ شود.»[۱۶] آریه سماج یکی از این دسته سازمان‌ها بود که در سال ۱۸۷۵ به دست دایاننده سرَسوَتی تأسیس شد. او می‌خواست از یک سو نظم اجتماعی و فرهنگ هندو را حفظ کند و از سوی دیگر سنت‌ها را با تصویر جامعه غربی سازگار کند. آریه سماج با بخش‌هایی از دین هندو مثل نظام کاست‌ها و بت‌پرستی مخالف بود. اما این جنبش با تبلیغ مسیحیت و نفوذ انگلیسی-غربی و مسلمانان در زبان، فرهنگ و آموزش در تضاد بود. ملی‌گرایی هندو از چنین جنبش‌های اصلاح‌طلبانه اجتماعی-دینی نشأت گرفت.[۱۷]

گروه‌های ملی‌گرای هندی مثل مجمع عمومی هندوها (مهاسابها که سابقاً مجمع ساروادادشاک نام داشت) در اوایل قرن بیستم و زمانی شکل گرفتند که هند خود را زیر سلطه ظالمانه بریتانیا و هم‌چنین فرانسه و هلند می‌دید و می‌خواستند به قول خودشان با «خطر رو به رشد مسلمانان» مقابله کنند. مجمع هندوها را یکی از اعضای محلی طرف‌دار آریه سماج در پنجاب

14 P.P. Abdul Razak, "Census Modality and The Making of Muslim Community of Malabar", in *Proceedings of the Indian History Congress*, 2008, vol. 69, pp. 771–780.

15 Ranbir Vohra, *The Making of India: A Political History*, Routledge, 2013, pp. 99–103.

16 Christophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, Columbia University Press, New York, 1998, p. 14.

17 *Ibid*., p. 11.

بنیان نهاد. سال ۱۹۰۶، مجمع سراسری مسلمانان هند شکل گرفت.[۱۸] در این برهه، بریتانیا دغدغهٔ جلب حمایت و وفاداری مسلمانان را داشت و از همین رو امتیازاتی به مسلمانان داد؛ مثلاً، ایجاد حوزه انتخاباتی جداگانه در سال ۱۹۰۹ (به موجب قانون شوراهای هند، مصوب ۱۹۰۹، مشهور به قانون اصطلاحات مورلی–مینتو، مسلمان‌ها حوزه‌های انتخاباتی جداگانه و کرسی‌های مشخصی داشتند). این دست تبعیض‌ها حس آسیب‌پذیری و حقارت را در برخی هندوها برانگیخت.[۱۹] در چنین وضعیتی بود که مجمع عمومی هندوها در سال ۱۹۱۵ پدید آمد. هدف این مجمع «احقاق حقوق و تقویت هندوها در واکنش به سازمان‌های اشتراکی مسلمانان بود که توجیه و سندی محکم بر طرح حوزه‌های انتخاباتی جداگانه برای سازمان‌های مسلمان به شمار می‌رفت.»[۲۰]

ایدئولوژی ملی‌گرایانه هندو نخستین تلاش برای سازمان‌دهی و بسیج هندوها در قالب گروهی منسجم به شمار می‌رفت. این ایدئولوژی اولین بار در سال ۱۹۲۲ شکل مدون پیدا کرد، یعنی زمانی که ویناياک دامودار سوارکار از چهره‌های برجسته مجمع عمومی هندوها، مبحثی را با عنوان «ایدئولوژی هندو: هندو کیست؟» منتشر کرد و در این مبحث «سازوکار هویت‌سازی ملی‌گرایانه هندو از رهگذر انگ‌زنی و برتری‌جویی بر «دیگرانِ خطرآفرین» را تمام و کمال تشریح کرد.»[۲۱]

چند سال بعد، کشاو بالیرام هجوار سازمان داوطلبانه ملی (با نام اختصاری آراس‌اس) را بنیان نهاد (این سازمان همتای ایدئولوژیک حزب سیاسی حاکم بر هند امروز یعنی حزب بهاراتیا جاناتا است). سازمان داوطلبانه ملی و مجمع عمومی هندوها اصطلاحاً خواهرخوانده بودند و سردمداری جنبش ملی‌گرای هندو را در دست گرفتند. یکی دیگر از رهبران برجسته سازمان داوطلبانه ملی به نام ماداورائو ساداشیورائو گلوالکار (از پیروان هجوار) نیز طرف‌دار برخی انگاره‌هایی است که مبنای نفرت‌پراکنی امروز علیه مسلمانان هند قرار گرفته‌اند. فهم آثار سوارکار و دیدگاه‌های گلوالکار در فهم لفاظی‌های نفرت‌زا امروز علیه مسلمانان به اسم آیین و ایدئولوژی هندو اهمیت به‌سزایی دارد.

۳.۷. مضامین نفرت‌پراکنی معاصر

۱.۳.۷. «دیگری‌سازی» از مسلمانان و نیاز به یکپارچه‌سازی هندوها در مبارزه با دشمن مشترک

ایدئولوژی ملی‌گرای هندو در واکنش به وضعیتی شکل گرفت که آن را «تهدید ناشی از دیگری» می‌دانستند.[۲۲] مفهوم «دیگریِ» مسلمان که امروزه بارها در سخنان راست‌گرایان هندو و در هجمه

---

18 Manu Bhagavan, "Princely States and the Hindu Imaginary: Exploring the Cartography of Hindu Nationalism in Colonial India", in *The Journal of Asian Studies*, 2008, vol. 67, no. 3, p. 884.

۱۹ جفرلوت، ۱۹۹۸، ص ۱۸، بنگرید به پاورقی ۱۶.

20 Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999, p. 77.

۲۱ جفرلوت، ۱۹۹۸، ص ۲۵، بنگرید به پاورقی ۱۶.

22 *Ibid*., p. 81.

به مسلمانان هند طنین‌انداز می‌شود در اصل به نگاهی برمی‌گردد که سوارکار مطرح کرد. او هند را سرزمین هندوها می‌دانست و مسلمانان و مسیحیان را «اشغال‌گران اجنبی» هند می‌نامید:

> ملی‌گرایی هندو (موسوم به هندوتوا) مفهوم لیبرال «ملت‌های» ازلی (یعنی جوامع دارای هویت جامع ذاتی و تفکیک‌ناپذیر) را تا حد افراط پیش برد یا به گفته بعضی‌ها به نقطه ناگزیر رساند؛ این مفهوم از اساس با سرزمین گره خورده بود و از این رو، ملی‌گرایی هندو در پی بازآفرینی نژادی «ناب و باستانی» و رساندنش به سرنوشتش بود؛ یعنی می‌خواست سرزمینی مادری را که ملک طلق این نژاد می‌دانست پس بگیرد و مردمان ناخالص را از این سرزمین بزداید. در چنین بستری، سوارکار مسلمانان و مسیحیان را اشغال‌گران اجنبی هند هندو می‌نامید. رابطه روشن این جهان‌بینی با نازیسم و فاشیسم نمی‌تواند تَصادفی باشد، چرا که سوارکار و همراهانش آشکارا آدولف هیتلر را می‌ستودند.[۲۳]

پیش‌فرض اساسی سوارکار این بود که آریایی‌ها که به باور سوارکار در سرآغاز دوران در هند ساکن شده بودند ملتی را ساختند که امروز در قالب ملت هندو تبلور یافته است. سوارکار در تعریف مفهوم هندو چندان به یک‌دستی دینی توجه نداشت (چرا که با توجه به تفاوت‌های پیچیده دینی در جامعه هندو، این جامعه نمی‌توانست از لحاظ دینی یک‌دست باشد) بلکه بیشتر بر سه ویژگی مشترک تأکید داشت: یک‌پارچگی جغرافیایی، ویژگی‌های نژادی و فرهنگ مشترک. سوارکار طرف‌دار دیدگاهی بود که می‌گفت هندوها از نژاد آریایی‌های هستند و آریایی‌ها نخستین کسانی بودند که در کرانه‌های رود سند سکنی گزیدند (البته تحقیقات تاریخی این نظریه را تأیید نمی‌کنند).[۲۴] سوارکار مفهوم هندو را به این صورت تعریف می‌کرد:

> هندو یعنی کسی که سرزمین بهارات وارشا را از سند تا دریا، سرزمین پدری خود و زمینی مقدس می‌داند و آن را گهواره دین و دین خود می‌شمارد.[۲۵]

بنابراین، سوارکار در این تعریف صرفاً به دنبال تحکیم هویت هندو نبود، بلکه هم‌چنین می‌خواست مسلمانان و سایر غیرهندوها را از این دایره بیرون کند. هندو در این تعریف کسی است که هند را هم سرزمینی مقدس و هم سرزمین پدری خود بداند، اما پیروان سایر ادیان با ریشه‌های غیرهندی باید در پی هویتی دیگر باشند. سوارکار در توضیح این مطلب می‌گوید:

> دایره هندو صرفاً مردم و ملتی را در بر می‌گیرد که نه تنها با این ارض مقدس که زادگاه دینشان است پیوند دارند بلکه فرهنگ، زبان، تاریخ و اساساً سرزمین پدری مشترکی دارند. این دو ویژگی در کنار یک‌دیگر ملت هندو را می‌سازند و این ملت را از سایر مردم جهان تفکیک می‌کنند. به همین خاطر است که مثلاً ژاپنی‌ها و چینی‌ها با هندوها همذات‌پنداری ندارند و نمی‌توانند داشته

---

[۲۳] بهاگوان، ۲۰۰۸، ص ۸۸۵، بنگرید به پاورقی ۱۸.

[۲۴] جفرلوت، ۱۹۹۸، صص ۲۶–۲۸، بنگرید به پاورقی ۱۶.

[25] Amalendu Misra, "Savarkar and the Discourse on Islam in Pre-Independent India", in *Journal of Asian History*, 1999, vol. 33, no. 2, p. 149.

> باشند. هر دوی این‌ها هندوستان را ارض مقدس و زادگاه دین خود می‌دانند، اما نمی‌توانند به هندوستان به چشم سرزمین پدری نیز بنگرند. دین این‌ها با ما یکی است؛ ولی نمی‌توانند هم‌وطن ما هم باشند. ما هندوها نه تنها هم‌کیش هستیم بلکه هم‌وطن هم هستیم.[۲۶]

به گفته سوارکار، اصطلاح «هندو» به همه کسانی برمی‌گردد که دینشان در خاک هند ریشه دارد؛ در نتیجه، بودایی‌ها، سیک‌ها، پیروان آیین جین و سایر فرق هندو همگی در دایره این واژه جای می‌گیرند. اما گویا سایر گروه‌های دینی مثل مسلمان‌ها و مسیحیان که ممکن است تهدیدی سیاسی یا فرهنگی برای هندوها باشند، از این دایره بیرون می‌افتند. در این دیدگاه، مسلمانان و مسیحیان «وفاداری فراسرزمینی» دارند و چون «ارض مقدسشان» خارج از هند است، نمی‌توان آن‌ها را هندو دانست.[۲۷]

تاریخ‌دان مشهور راماچاندرا گوها دیدگاه‌های گلوالکار را به بهترین شکل در چند جمله توصیف کرده است:

> گلوالکار سه تهدید اصلی را پیش روی شکل‌گیری ملت هندو می‌دید: مسلمان‌ها، مسیحیان و کمونیست‌ها. هر سه این‌ها اجنبی بودند و دسته سوم که کلاً بی‌خدا بودند. گلوالکار مسلمانان، مسیحیان و کمونیست‌ها را هم‌ردیف شیطان یا راکشاسا در افسانه‌های هندی می‌دید و هندوها را فرشتگانی منتقم می‌دانست که قرار است این سه دسته را به هلاکت برسانند و نیکی و پاکی را به سرزمین مادری باز گردانند. خود سازمان داوطلبانه ملی هم از نگاه گلوالکار ابزاری برجسته برای احیای ملی و تمدنی هندوها بود.[۲۸]

در دهه ۱۹۳۰، سازمان داوطلبانه ملی علناً از سیاست‌های نازی‌های آلمان تمجید کرد. می‌توان بین انگاره‌های نازی و انگاره‌های گلوالکار تناظر برقرار کرد؛ انگاره‌هایی هم‌چون عشق به سرزمین افسانه‌ای مادری (یعنی هند). گلوالکار طرف‌دار نوعی ملی‌گرایی بود که به آن ملی‌گرایی «خاک و خون» می‌گفتند و بر این اساس، هندوها عاشقان واقعی این ملت بودند و می‌توانستند آن را به دوران پرشکوهش باز گردانند.[۲۹]

از سخنرانی‌های گلوالکار چنین بر می‌آید که او باوری را در سر می‌پروراند و پیش می‌کشید که امروزه پشتوانه قوانین ضد نوکیشی، بازگشت از اسلام به هندوییسم و اسلام‌هراسی (طرح‌های بازگشت از اسلام به هندوییسم) در هند امروز است. در نگاه گلوالکار، مسیحیان و مسلمانان بومی هند نیستند بلکه به اسلام و مسیحیت گرویده‌اند و از این رو عشق و احترامی برای هند قائل نیستند.

---

26 Vinayak D. Savarkar, *Hindu Rashtra Darshan*, 1949, p. 5.

۲۷ هانسن، ۱۹۹۹، ص ۷۹، بنگرید به پاورقی ۲۰.

28 Ramachandra Guha, "The Hindu Supremacist: M.S. Golwalkar", in *The Makers of Modern India*, Penguin India, 2012, p. 371.

29 *Ibid*., p. 372.

این‌ها بی‌شک زاده همین سرزمین هستند. ولی آیا به جوهره این خاک پایبند هستند؟ آیا قدر این خاک را که پرورشگاهشان بوده به درستی می‌دانند؟ آیا خود را فرزند این سرزمین و سنت‌هایش می‌دانند و در خدمت کامیابی این سرزمین هستند؟ آیا خود را موظف به خدمت به این سرزمین می‌دانند؟ خیر! این‌ها به موازات تغییر دین و ایمان خود، عشق و وفاداری به این ملت را نیز کنار گذاشته‌اند.

قضیه به همین‌جا ختم نمی‌شود. این‌ها با دشمنان این سرزمین هم همذات‌پنداری می‌کنند. سرزمین‌های اجنبی را امکان مقدس خود می‌دانند. خود را «شیخ» و «سید» می‌نامند. شیخ و سید از دودمان مشخص عرب هستند. این‌ها چگونه خود را از تبار اعراب می‌دانند؟ چون رگ و ریشه ملی خود را بریده‌اند و به لحاظ ذهنی با متجاوزان درآمیخته‌اند. هنوز فکر می‌کنند به این‌جا آمده‌اند تا این سرزمین را تسخیر کرده و حکومت خود را بنا کنند. پس می‌بینیم که مسئله فقط تغییر دین نیست بلکه تغییر هویت ملی هم هست. این کار اگر اسمش خیانت نیست پس چیست؟ این که پنهانی از سرزمین مادری خود جدا شوی و به اردوگاه دشمن بپیوندی.

همه می‌دانند که صرفاً عده انگشت‌شماری از مسلمانان در این سرزمین متجاوز و دشمن بوده‌اند. مسیحیان تبشیری خارجی هم کم بوده‌اند. حالا شمار مسلمانان و مسیحیان زیاد شده است. این افزایش جمعیت فقط نتیجه ازدیاد نسل نبوده چون این‌ها که ماهی نیستند. این‌ها مردم بومی را به دین خود درآورده‌اند. با نگاهی به خاستگاه مشترک پدرانمان می‌بینیم که بخشی از آن‌ها از دسته هندو جدا شده و مسلمان شده‌اند و گروهی نیز مسیحی شده‌اند. بقیه امکان تغییر دین نداشته‌اند و هندو مانده‌اند.[۳۰]

در سخنرانی‌های گلوالکار هم‌چنین می‌توان رگه‌هایی از بدبینی هندوهای راست‌گرا را دید که می‌گویند مسلمانان نقشه کشیده‌اند تا با برتری جمعیتی بر هندوها از طریق ایجاد اکثریت مسلمان بر هند سلطه پیدا کنند. گلوالکار مسلمانان را متهم کرده که از دو مسیر، راهبردی تهاجمی را در پیش گرفته‌اند؛ یکی از طریق تهاجم مستقیم و تشکیل کشور پاکستان و جدایی آن از سرزمین مادری هندوها و دیگری را وی:

افزایش جمعیت مسلمان در نواحی راهبردی کشور. آن‌ها بعد از کشمیر دنبال آسام هستند. خیلی نظام‌مند از مدت‌ها پیش فوج فوج وارد آسام، پریپورا و بقیه بخش‌های بنگال شده‌اند. بر عکس خوش‌خیالی بعضی از ما، علت این جابه‌جایی جمعیتی به سمت آسام و غرب بنگال، وجود قحطی در شرق

30 Madhav S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, Vikrama Prakashan, Bangalore, 1966, Part II, Chapter XI, Section "Call to Shake Off Slavery".

پاکستان نیست. مسلمان‌های پاکستانی پانزده سال است که به آسام نفوذ کرده‌اند.[۳۱]

با توجه به تحلیل فوق، روشن است که تحولات تاریخی، به‌ویژه ظهور ملی‌گرایی هندو و ایدئولوژی هندوتوا از بستر نفرت‌پراکنی معاصر عامل حذف رواداری دینی و ترویج نفرت و طرد جوامع اقلیت بوده است.

۲.۳.۷. کاربرد افراطی واژه «جهاد»

در نفرت‌پراکنی علیه مسلمانان در هند امروز، شاهد چند اصطلاح یا برچسب با پسوند جهاد هستیم. در نفرت‌پراکنی علیه مسلمانان هند، واژه جهاد را معمولاً به صورت نادقیق به کار می‌برند. از این رو، بررسی معنای این اصطلاح و کاربرد امروزی آن بسیار مهم است.

جهاد از تکالیف اساسی مسلمانان به شمار می‌رود اما اجزا و عناصر دقیق این تکلیف مبهم هستند. غرب و به‌ویژه آمریکا معمولا برداشت نادرستی از جهاد دارند و آن را مترادف «جنگ مقدس» می‌دانند. اما اگر بخواهیم دقیق‌تر ترجمه کنیم، این کلمه در عربی به معنی «جهد و کوشش» است و اهمیت آن در دستور قرآن به «جهد و کوشش در راه خدا» ریشه دارد. مفهوم جهاد صرفاً جهاد بیرونی علیه دشمنان اسلام و بت‌پرستان را در بر نمی‌گیرد (جهاد بیرونی یا جهاد اصغر) بلکه جهاد با نفس برای رشد شخصی را نیز در خود دارد (جهاد درونی یا جهاد اکبر). در برخی موارد، جهاد به معنی ایستادگی در برابر ستم‌گران در نبود گزینه‌های دیگر است.[۳۲] اما جهاد لزوماً به معنی نفی امکان حل و فصل مسالمت‌آمیز مسائل نیست.[۳۳]

بنابراین، جهاد گاهی به معنی جنگ با نامسلمانان است اما گاهی نیز به معنی کوشش بی‌خشونت در راه خدا است. توسل به نیروی نظامی تنها یک بُعد از جهان است.[۳۴] به گفته صاحب‌نظران، قرآن دیدگاه دوگانه درباره جنگ دارد؛ برخی آیات به روشنی جنگ علیه ضعفا را محکوم کرده و می‌گویند مؤمنان فقط باید برای دفاع از خود دست به سلاح ببرند، اما دسته‌ای دیگر از آیات جنگ با کفار را توجیه می‌کنند. معنای جهاد در گذر زمان تحول پیدا کرده و در بستر و وضعیت تاریخی جامعه مسلمانان تغییر یافته است. این سیر از مفهومی صلح‌آمیز آغاز شده و به مفهومی تدافعی رسیده و پس از آن حالتی تهاجمی پیدا کرده که هدفش حذف بت‌پرستی و سایر رفتارهای غیراخلاقی و نیز گسترش نفوذ اسلام بوده است.[۳۵] آیات متناقض قرآن و نبود مرجعیت دینی مرکزی (خلیفه) تعیین حد و مرز جهاد نظامی را دشوار کرده است.[۳۶]

---

31 *Ibid*.

32 Brian Handwerk, "What Does 'Jihad' Really Mean to Muslims?", *National Geographic*, 24 October 2003.

33 *Ibid*.

34 Onder Bakircioglu, "A Socio-Legal Analysis of the Concept of Jihad", in *The International and Comparative Law Quarterly*, 2010, vol. 59, no. 2, p. 423.

35 *Ibid*., p. 433.

۳۶ باکیرسیوگلو، ۲۰۱۰، ص ۴۳۸، بنگرید به پاورقی ۳۴.

چنین به نظر می‌رسد که جنبش‌های اسلام‌گرای امروزی در سرتاسر جهان از جهاد نظامی دفاع کرده و آن را تکلیف دینی خود می‌دانند.[۳۷] این دست جنبش‌ها معمولاً در زمره گروه‌های حاشیه‌ای و سازمان‌های تروریستی جای می‌گیرند که غالباً جهاد را در راستای قالب‌بندی آرمان خود به کار گرفته و اقدامات خود را با فلسفه‌های دینی توجیه کرده‌اند.[۳۸] کاربرد نظامی واژه جهاد باعث ترویج برداشتی شده که جهاد را نزاع مسلحانه با مبنای دینی می‌داند.[۳۹] در نیمه دوم قرن بیستم، چندین ایدئولوژی سیاسی شکل گرفت که مبنای خود را اسلام می‌دانستند و در گذر زمان:

> مفهوم جهاد کاربردهای درست و نادرست داشته است؛ جنبش‌های مقاومت و رهایی‌بخشی این مفهوم را به کار برده‌اند و سازمان‌های تروریستی و افراطی این مفهوم را دزدیده و با استفاده نادرست از آن کوشیده‌اند پیروانی جذب کرده و به آن‌ها انگیزه و مشروعیت ببخشند. سیر جنبش‌های جهادی از سطح ملی به سطح فراملی یا جهانی رسیده است.[۴۰]

در رخدادهای پس از حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ در آمریکا، رسانه‌های غربی معمولاً مرز میان تروریست‌ها، مسلمان‌ها و اعراب را خلط می‌کردند. به علاوه، به باور بعضی، رسانه‌های غربی در «ایجاد تصویر غیرواقعی بنیادگرایی افراطی از همه مسلمان‌ها» نقش داشته‌اند.[۴۱] استفاده مکرر از اصطلاح جهاد در نفرت‌پراکنی علیه مسلمان‌های هند ظاهراً حاصل ترکیب سه عامل است: (۱) نیاز راست‌گرایان هندو به ترسیم تصویری از دشمن مشترک برای بسیج توده هندوها و تقویت یکپارچگی علیه این دشمن مشترک؛ راست‌گرایان هندو برای رسیدن به این هدف با توسل به پروپاگاندا، مسلمان‌ها را در قالب «دیگری» به تصویر می‌کشیدند و آن‌ها را اجنبی و تهدیدی برای امنیت و موجودیت هندوها معرفی می‌کردند؛ (۲) استفاده از اصطلاح جهاد از سوی گروه‌های افراطی اسلامی در راستای توصیف و توجیه رویکردهای نظامی خود که ریشه‌اش به نیمه دوم قرن بیستم برمی‌گردد و (۳) نقش رسانه‌های غربی در ترسیم تصویری تروریستی از همه مسلمان‌ها پس از حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر ۲۰۱۱.

تکرار کلمه جهاد را می‌توان به روشنی در استفاده از این واژه برای اشاره به فعالیت‌های تروریستی ادعایی یا توطئه از سوی مسلمان‌های هند مشاهده کرد. در این فصل می‌بینیم که نفرت‌پراکنی در هند انواع این به‌اصطلاح جهاد را در بر می‌گیرد؛ جهاد ارضی، جهاد حب، جهاد کرونا، جهاد بزاق، جهاد در خدمات دولتی و جهاد دست‌فروشی همگی نمونه‌هایی هستند از اصطلاحاتی که افراط‌گرایان هندو به باور خود در توصیف توطئه‌های مسلمانان علیه هندوهای

---

37 Madeeha Bajwa, "Reconciling Approaches to Terrorism, Militant 'Jihad' and Human Rights", in *Strategic Studies*, 2005, vol. 25, no. 2, pp. 142–168.

۳۸ هندورک، ۲۴ اکتبر ۲۰۰۳، بنگرید به پاورقی ۳۲.

39 Sebastian Kusserow and Patryk Pawlak, "Understanding Jihad and Jihadism", *European Parliamentary Research Service* ('EPRS'), May 2015 (available on the EPRS' web site).

40 John L. Esposito, "Islam and Political Violence", in *Religions*, 2015, vol. 6, pp. 1067–1081.

41 Brendon Tagg, "Jihad, Race and Western Media, Post-September 11", in *Societies Without Borders*, 2009, vol. 4, no. 3, pp. 317–342.

هند به کار می‌برند. در ادامه این فصل بیشتر به موضوع جهاد بزاق و جهاد کرونا خواهیم پرداخت، اما بد نیست همین‌جا سایر اصطلاحات فوق را توضیح دهیم.

جهاد ارضی. در جریان انتخابات مجلس آسام (در بازه ۲۷ مارس تا ۶ آوریل ۲۰۲۱)، از ایالت‌های شمال شرقی هند که می‌گویند سابقه‌ای طولانی در ورود مهاجران غیرقانونی از کشورهای همسایه مثل بنگلادش دارد، حزب بهاراتیا جاناتا در بیانیه مفهوم جهاد ارضی را مطرح کرد. این حزب در بیانیه خود مدعی بود مسلمان‌های هند توطئه‌ای زیرزمینی ترتیب داده‌اند تا زمین‌هایی را در کل کشور به‌ویژه در نواحی اکثراً هندونشین تصاحب کنند و از این طریق «کشور را در دست بگیرند».[۴۲] در راستای همین ادعای جهاد ارضی، برخی مدعی بودند مسلمان‌ها در ایالات راجستان و اوتاراکند نیز همین برنامه را دنبال می‌کنند.[۴۳] جملات زیر را از سواپنانیل باروا، رئیس حزب بهاراتیا جاناتا در آسام، در این زمینه نقل کرده‌اند:

> جهاد ارضی مردم را مجبور می‌کند زمین‌هایشان را بفروشند. هر جا که میاها باشند جهاد ارضی هم هست (میاها مسلمان‌های بنگالی‌تبار در آسام هستند). در این زمینه گزارش‌هایی را از سوربوگ، دوباری و نواحی مرزی اکثراً مهاجرنشین داشته‌ایم.
>
> این‌ها مالک زمین را دوره می‌کنند تا زمینش دیگر جای سکونت نباشد و گاه گاوها را می‌دزدند و سر بریده گاوها را در حیاط می‌اندازند. مالک بالاخره مجبور به فروش زمینش می‌شود. شخص ثالثی وارد داستان می‌شود و به مالک پیشنهاد خرید زمینش را می‌دهد. دلال به ماجرا ورود می‌کند و زمین را از چنگ صاحبش در می‌آورند.[۴۴]

جهاد خدمات دولتی. روز ۱۱ سپتامبر ۲۰۲۰، یکی از شبکه‌های خبری هند به نام سودارشان نیوز، برنامه‌ای را با عنوان «نفوذ مسلمانان» در آزمون کمیسیون خدمات عمومی اتحادیه‌ها (UPSC) پخش کرد. سازندگان برنامه ادعا می‌کردند روند این آزمون به نفع داوطلبان مسلمان است و امتیازاتی دارند که داوطلبان هندو از آن بی‌بهره‌اند.[۴۵] شبکه سودارشان هم‌چنین مدعی بود تعداد قبولی مسلمانان در این آزمون‌ها ناگهان افزایش پیدا کرده است.[۴۶] دیوان عالی هند ابتدا با صدور دستور توقیف موقت پیش از پخش این برنامه و جلوگیری از پخش آن به دلیل عدم تأیید متن کلیپ تبلیغاتی برنامه مخالفت کرد، اما پس از پخش چند قسمت از این برنامه، دیوان عالی ادامه پخش برنامه را ممنوع کرد چون بر این نظر بود که «وضعیت تغییر کرده» و در

---

42 Alishan Jafri, "Is Uttarakhand Government's 'Demographic' Probe of Property Deals a Play on 'Land Jihad' Bogey?", *The Wire*, 5 December 2021.

43 "Now, BJP MLA Claims There is 'Land Jihad' in Rajasthan Town", *The Indian Express*, 18 September 2021.

44 Karishma Hasnat, "What Is 'Land Jihad', and Why BJP Has Promised a Law Against It in Assam Election Manifesto", *The Print*, 26 March 2021.

45 Pooja Chaudhuri, "A List of All the False Claims Made in Sudarshan TV's 'UPSC Jihad'Show", *The Wire*, 24 September 2020.

46 "'UPSC Jihad': Sudarshan News Head Claims 'Sudden' Increase in Muslims Clearing Civil Services Exams", *Scroll*, 27 August 2020.

نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که هدف، مقصود و نیت سازندگان در چند قسمتی که از برنامه پخش شده «اتهام‌زنی به جامعه مسلمان» بوده است. دیوان عالی هم‌چنین به این نکته اشاره داشت که «این برنامه می‌خواسته به تدریج این حس را به بینندگان القا کند که جامعه مسلمان نقشه‌ای توطئه‌آمیز کشیده و می‌خواهد در بخش خدمات دولتی نفوذ کند.»[۴۷] این موضوع در حال حاضر در دست بررسی قضایی است.

جهاد دست‌فروشی. در خبرها آمده که روز ۱۸ ژوئن ۲۰۱۲، میوه‌فروشی مسلمان در منطقه اوتام ناگار در دهلی نو مورد ضرب و شتم وحشیانه مردی قرار گرفت که فریاد می‌زد «درود بر خدای راما». طبق گزارش‌ها، دو روز بعد، کنش‌گران ملی‌گرای هندو در اعتراض به خشونت و تعرض از سوی دست‌فروشان جهادی، جاده اصلی منتهی به این منطقه را بستند. این افراد شعارهایی بر ضد مسلمانان سر می‌دادند و طبق خبرها، کنش‌گران نیز سرود *هانومان چالیسا* را می‌خواندند (سرودی در ستایش هانومان، خدای هندو).[۴۸]

به این ترتیب، کلمه جهاد در نفرت‌پراکنی علیه مسلمانان رواج پیدا کرده و جهاد در این گفتمان امروزه به معنای اشکال گوناگون توطئه‌چینی مسلمانان است که از دید هندوهای راست‌گرا تهدیدی مشروع علیه منافع هندوها در هند به شمار می‌رود.

شایان ذکر است که گروه‌های راست‌گرای هندو معمولاً هندوییسم را در قالب دینی به تصویر می‌کشند که ذاتاً با خشونت مخالف است. اما همین‌ها عموماً خشونت را «در برخی بسترهای مادی، به‌ویژه در مقابله با نیروهای ضد نظم گیتی (دارما)» ضروری می‌دانند.[۴۹]

۴.۷. زبان نفرت‌پراکنی

۱.۴.۷. اعتراض به قانون (متمم) شهروندی و فهرست ملی شهروندی

کشتار روزهای ۲۳ تا ۲۷ فوریه ۲۰۲۰ در دهلی در بستر اعتراضات گسترده علیه تصویب قانون (متمم) شهروندی هند، مصوب ۲۰۱۹ به راه افتاد. این قانون را مجلس هند در ۱۱ دسامبر ۲۰۱۹ تصویب کرد. برای فهم بهتر جو منتهی به کشتار دهلی باید برگردیم به سخنرانی‌ها و حرف‌های فتنه‌انگیزی که در بدو اعتراضات ضد این قانون در دسامبر ۲۰۱۹ مطرح می‌شدند.

قانون شهروندی می‌خواست مسیر تابعیت هند را برای مهاجران غیرقانونی فراری از اذیت و آزار دینی در پاکستان، بنگلادش و افغانستان هموار کند. تحت این قانون، پیروان آیین هندو، بودایی، جین، مسیحیت، پارسی و سیک‌هایی که پیش از سال ۲۰۱۴ از سه کشور فوق به هند مهاجرت کرده بودند دیگر مهاجر غیرقانونی به شمار نمی‌رفتند و می‌توانستند با طی مراحل تابعیت، سریع‌تر شهروندی هند را به دست آوردند.[۵۰] این مصوبه عملاً متمم قانون سال ۱۹۵۵ بود

47 Supreme Court of India, *Firoz Iqbal Khan v. Union of India and Others*, Order, 15 September 2020, (2021) 2 SCC 591 (https://www.legal-tools.org/doc/0rs2yz/).

48 Alishan Jafri, "The 'Hindutva Ecosystem' Has a New Anti-Muslim Narrative: This Time the Street Vendors are the Target", *The Wire*, 28 June 2021.

49 Ankur Barua, "Encountering Violence in Hindu Universes: Situating the Other on Vedic Horizons", in *Journal of Religion and Violence*, 2017, vol. 5, no. 1, pp. 49–78.

50 India, The Citizenship (Amendment) Act, 2019, 12 December 2019 (https://www.legal-tools.org/doc/6tus7j/).

که می‌گفت متقاضیانی که ۱۱ سال در هند زندگی کرده باشند واجد شرایط تابعیت هند هستند. اما این متمم شرط ۱۱ سال را آسان‌تر کرده و آن را به ۵ سال کاهش داد. نکته برجسته متمم شهروندی این بود که امتیاز مذکور را به مسلمان‌ها نمی‌داد چون بنا به استدلال واضعان این قانون، مسلمان‌ها در سه کشور فوق جزء اقلیت‌های دینی نیستند. با این حال، انتخاب این سه کشور آن هم درست زمانی که مسلمان‌ها در کشورهای همسایه هم‌چون میانمار و سری‌لانکا تحت اذیت و آزار هستند، در نگاه اول انگیزه دیگری را پشت این قانون نشان می‌دهد. قانونی که به دنبال ایجاد مسیرهای مختلف برای اعطای شهروندی بر پایه دین یا کشور مبدأ باشد، ذاتاً قانونی تبعیض‌آمیز است:

> تا همین امروز هم این قانون را با قوانین و سیاست‌های نازی مقایسه کرده‌اند که به هولوکاست و ژنوسید میلیون‌ها نفر در دهه ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ در اروپای تحت اشغال آلمان منجر شد. محرومیت پناهندگان مسلمان از این امتیاز جزء نکات برجسته‌ی پایه تقبیح این قانون بوده، به‌ویژه در وضعیتی که مسلمانان از فرق و قومیت‌های مختلف نه تنها در سری‌لانکا، چین و میانمار، بلکه حتی در کشورهایی مثل افغانستان، بنگلادش و پاکستان با اکثریت مسلمان، با ژنوسید و آزار روبه‌رو هستند. حامیان این قانون، به‌ویژه در دولت، بارها (به اشتباه) کشورهای مذکور را مأمنی برای مسلمان آزاردیده در منطقه دانسته‌اند.[۵۱]

در ایالت‌های شمال شرقی هند نیز تظاهرات‌هایی شکل گرفت و معترضان در این نواحی می‌گفتند «این قانون می‌تواند سیل پناهندگان هندوی غیرمسلمان را که قبلاً هم طی چندین دهه در این نواحی ساکن شده‌اند به این مناطق روانه کند، چرا که قبل از این هم بعد از تجزیه برخی مناطق در سال ۱۹۴۷ و جنگ آزادسازی بنگلادش در سال ۱۹۷۱ سیل مهاجرت به راه افتاده است.»[۵۲] عاملی که به این اعتراضات پرجمعیت دامن می‌زد نگرانی از ورود سیل مهاجران و ساکنانی بود که می‌توانست بخشی از جامعه را از لحاظ اقتصادی، سیاسی و اجتماعی به حاشیه براند. از سوی دیگر، تغییرات جمعیتی ناشی از این قانون می‌توانست باعث محدودیت در منابع شود.[۵۳] از نگاه مردم آسام، این قانون به منزله نقض یک‌سویه توافق‌نامه آسام بود. هدف از این توافق‌نامه که به امضای دولت هند، دولت آسام، اتحادیه کل دانشجویان آسام و انجمن جنبش مردمی آسام رسیده بود، مقابله با مسئله مهاجران غیرقانونی در آسام بود. طبق این توافق‌نامه، هر فرد ساکن در آسام در صورتی شهروند هند محسوب می‌شود که بتواند ثابت کند خودش یا نیاکانش پیش از ۲۵ مارس ۱۹۷۱ در آسام حضور داشته‌اند.[۵۴] قانون شهروندی جدید عملاً این تاریخ را برای پذیرش مهاجران غیرقانونی بی‌اثر می‌کرد و به این ترتیب، آسام باید صدها هزار

---

51 D. Parthasarathy, "Citizenship (Amendment) Act: The Pitfalls of Homogenising Identities in Resistance Narratives", in *Economic & Political Weekly*, 2020, vol. 55, no. 25.

52 *Ibid*.

53 Manavi Kapur, "India's New Citizenship Act and National Register of Citizens are Both Inspired by "paranoia"", *Quartz India*, 16 December 2019.

54 "Explained: What CAA+NRC Means to You", *The Indian Express*, 25 December 2019.

مهاجر «غیرقانونی» را که بین سال‌های ۱۹۷۱ تا ۲۰۱۴ وارد کشور شده بودند به شهروندی می‌پذیرفت.[۵۵]

یکی دیگر از نگرانی‌های ساکنان این منطقه موضوع فهرست ملی شهروندی (NCR) است که قرار بود فهرستی جامع از کلیه شهروندان هند باشد. روند احراز هویت برای فهرست ملی در آسام انجام شده و گزارش‌ها نشان می‌دهد حدود چهار میلیون نفر به دلیل نداشتن مدارک لازم در این فهرست جای نگرفته‌اند.[۵۶] هر چند بسیاری از این افراد هندو هستند، اما حمایت تحت قانون شهروندی مانع از اخراج این افراد می‌شود، در حالی که مسلمان‌ها از چنین امتیازی محروم هستند.

برای تبیین حقوقی هر چه بهتر پیامدهای قانون شهروندی و فهرست ملی شهروندی و آثار این دو بر مسلمانان، می‌توان توضیحات زیر را بیان داشت:

> پیامدهای این دو روشن هستند: اگر دولت برنامه خود را برای فهرست ملی شهروندی در کل کشور پیاده کند، کسانی که از این قانون محروم هستند دو دسته می‌شوند: (دسته بزرگ‌تر) مسلمانانی که با اجرای این قانون مهاجر غیرقانونی به شمار می‌روند و دسته دیگری که مهاجر غیرقانونی بوده‌اند ولی حالا به موجب متمم شهروندی از مصونیت برخوردار می‌شود، مشروط بر این که بتوانند اثبات کنند از افغانستان، بنگلادش یا پاکستان آمده‌اند.[۵۷]

آثار تجمیعی قانون شهروندی و فهرست ملی مسلمانان هند را به وحشت انداخت چون مسلمان‌ها می‌ترسیدند (به خاطر نبود مدارک اثبات شهروندی خود یا اجدادشان) از حق ثبت در فهرست ملی محروم شوند و در نتیجه «مهاجر غیرقانونی» محسوب شوند. مفاد تبعیض‌آمیز قانون شهروندی نیز امکان اخذ تابعیت هند را از آن‌ها سلب می‌کرد.

اعتراضات به قانون شهروندی و فهرست ملی از میانه دسامبر ۲۰۱۹ آغاز شد و در نقاط گوناگون کشور ادامه پیدا کرد. نیروهای پلیس، به‌ویژه در دهلی، برای سرکوب این اعتراضات غالباً مسالمت‌آمیز شدیداً به زور متوسل شدند و به دانشگاه جامعه ملی اسلامی (جامعه) در دهلیَ و دانشگاه اسلامی آلیگار در اوتار پرادش وارد شدند (اکثریت دانشجوهای هر دو دانشگاه مسلمان بودند) و با اعمال خشونت و استفاده از باتون و گاز اشک‌آور به جان دانشجویان معترض به قانون شهروندی افتادند که این حرکت تخریب اموال پردیس دانشگاه را به دنبال داشت.[۵۸] روز ۲۶ دسامبر ۲۰۱۹، آمیت شاه وزیر کشور هند حزب مردم عامه را که حزب حاکم در منطقه

---

55 Chandan Kumar Sarma and Obja Borah Hazarika, "Anti-CAA Protests and State Response in Assam: Identity Issues Challenge Hindutva-Based Politics", in *Economic & Political Weekly*, 2020, vol. 55, no. 14.

56 Angana P. Chatterji, Mihir Desai, Harsh Mander and Abdul Kalam Azad, "Detention, Criminalisation, Statelessness: The Aftermath of Assam's NRC", *The Wire*, 9 September 2021.

57 Gautam Bhatia, "A Bill that Undercuts Key Constitutional Values", *The Hindu*, 7 October 2019.

58 Sidharth Ravi, "Video of Police Brutality in Jamia Milia Islamia Library Goes Viral", *The Hindu*, 16 February 2020; "60 AMU Students Injured in Police Violence, University Closed Till January 5", *The Wire*, 16 December 2019.

ملی پایتخت بود به تشویش افکار عمومی درباره قانون شهروندی متهم کرد و اظهار داشت، «وقتش رسیده به جدایی‌خواهان و اغتشاش‌گران درس خوبی بدهیم و این کار هم بر عهده خود مردم است.»[۵۹] منظور آمیت شاه از اغتشاش‌گران کسانی بود که به قول او می‌خواستند کشور را دوپاره کنند.

پس از سرکوب اعتراضات به دست پلیس در دانشگاه جامعه ملی اسلامی، اعتراضات به قانون شهروندی شدت گرفت. همان شب چندین دانشجوی دانشگاه جواهر لعل نهرو و دانشگاه دهلی جلوی مرکز پلیس در حوالی اداره مالیات بر درآمد دهلی تجمع کردند. دانشجویان دانشگاه‌های سراسر کشور هم خیلی زود به تجمعات پیوستند.

اعتراضات شاهین باغ در دهلی از جنس تحصن مسالمت‌آمیز بود که روز ۱۵ دسامبر ۲۰۱۹ با تجمع گروهی از زنان شروع شد و به مدت ۱۰۱ روز تا ۲۴ مارس ۲۰۲۰ ادامه یافت و در این روز بود که پلیس به بهانه قرنطینه کرونا وارد شاهین باغ شد و جمعیت را از آن‌جا بیرون راند.[۶۰] به موازات سخنان تحریک‌آمیز و نفرت‌پراکنی رهبران احزاب سیاسی و سازمان‌های راست‌گرای هندو، تلاش‌هایی نیز برای ارعاب و آسیب به معترضان قانون شهروندی در دهلی صورت گرفت. روز ۳۰ ژانویه ۲۰۲۰، فردی که خود را فدایی رام (خدای هندو) می‌دانست به سمت معترضان در ورودی دانشگاه جامعه ملی اسلامی شلیک کرد که در اثر این شلیک یکی از دانشجویان زخمی‌شد. روز ۱ فوریه ۲۰۲۰، کسی که خود را قاتل دشمن می‌خواند دو گلوله به سمت محل تحصن در شاهین باغ شلیک کرد؛ اما کسی در این حادثه آسیب ندید.[۶۱] فرد اول (فدایی رام) با این که در محاصره پلیس بود پیش از شلیک، تا حدود دو دقیقه تفنگش را در هوا تکان می‌داد و با هیچ مقاومتی از سوی پلیس روبه‌رو نشد. این حرکت نشانه افول نظم و قانون در کشور و همراهی مسئولان پلیس با این حرکت بود.[۶۲]

شماری از اعضای حزب بهاراتیا جاناتا و دیگر سازمان‌های دست راستی علیه معترضان به قانون شهروندی سخنرانی‌های آتشین ایراد کردند و آن‌ها را تهدید کردند که در صورت اعتراض به این قانون با پیامدهای هولناکی روبه‌رو خواهند شد. یکی از اعضای حزب بهاراتیا جاناتا به نام سوماشکار ردی، نماینده مجلس قانون‌گذاری (MLA) از حوزه بلاری در کارناتاکا، در تظاهراتی به طرف‌داری از قانون شهروندی سخنان زیر را با لحنی هشدارآمیز مطرح کرد:

> فقط می‌خواهیم به معترضان به قانون شهروندی هشدار دهیم. ما ۸۰ درصدیم و شما (مسلمان‌ها) ۱۸ درصد. فکرش را بکنید اگر زمام امور دست ما بیفتد چه خواهد شد. شمایی که ساکن این کشورید باید حواستان به اکثریت جامعه باشد. این کشور مال ماست. اگر می‌خواهید در این کشور زندگی کنید، باید

59 "People in Delhi Must Teach 'Tukde-Tukde' Gang a Lesson: Amit Shah", *The Quint*, 26 December 2019.

60 "Shaheen Bagh's 101-Day Protest: Timeline of Sit-In Against CAA", *The Indian Express*, 24 March 2020.

61 Somya Lakhani, "Delhi: Two Days After Jamia, Firing in Shaheen Bagh as Well", *The Indian Express*, 2 February 2020.

62 Deepshikha Ghosh, "As Teen Pulls Gun at Jamia, Police Watch, Don't Rush into Action",*NDTV*, 30 January 2020.

> به قول نخست‌وزیر استرالیا سنت‌های کشور را رعایت کنید. پس به شما هشدار می‌دهم قانون شهروندی و فهرست ملی کار مودی و آمیت شاه هستند. مخالفت با این قوانین کار خوبی نیست. اگر مخالفید بروید به پاکستان. ما مشکلی نداریم. خودمان چنین قصدی نداریم که شما را به کشور دیگر بفرستیم. ولی اگر مثل دشمن رفتار کنید، ما هم باید مثل دشمن واکنش نشان دهیم.[۶۳]

سخنان فوق نشان می‌دهد جو دهلی و نقاط دیگر هند تا همین‌جا هم در بستر اعتراضات و حمایت‌ها از قانون شهروندی جوی فرقه‌ای بود. چشم‌انداز انتخابات دهلی در آینده این وضعیت را در دهلی تشدید می‌کرد.

۲.۴.۷. انتخابات ۲۰۲۰ مجلس دهلی

هم‌زمان با شدت گرفتن اعتراضات به قانون شهروندی در بسیاری از نقاط کشور، احزاب سیاسی خود را برای انتخابات مجلس دهلی در تاریخ ۸ فوریه ۲۰۲۰ آماده می‌کردند و کارزار انتخاباتی به راه می‌انداختند. در روزهای منتهی به انتخابات دهلی، چندین سخنرانی با نگاه فرقه‌ای و اسلام‌هراسانه برگزار شد. این چند سخنرانی آکنده از رقابت میان دو حزب بزرگ سیاسی بود که می‌خواستند دولت محلی دهلی را در دست بگیرند. یکی از این احزاب جاناتا بهارتیا و دیگری حزب مردم عامه بود.

خشونت‌های فوریه ۲۰۲۰ در دهلی برخاسته از بسیج گروه‌های ملی‌گرای هندو بود که مشغول نفرت‌پراکنی علیه معترضان به تصویب قانون شهروندی بودند.[۶۴] بعضی می‌خواستند تصویری منفی از اعتراضات شاهین باغ ترسیم کنند. تجمعات انتخاباتی به عرصه مبارزه با احساسات ضد مسلمانان تبدیل شدند و احزاب امید داشتند با تشدید انتخابات فرقه‌ای آرای بیشتری را از آن خود کنند.

کمیسیون انتخابات هند از توییتر خواست توییت کاپیل میشرا، از نمایندگان پیشین مجلس و عضو حزب جاناتا بهارتیا را حذف کند. او در توییتی در تاریخ ۲۳ ژانویه ۲۰۲۰ انتخابات آینده دهلی را به مسابقه کریکت هند و پاکستان تشبیه کرده[۶۵] و مدعی بود هند و پاکستان (که به ترتیب استعاره از هندوها و مسلمانان هستند) در خیابان‌های دهلی به مصاف هم خواهند رفت. میشرا در توییتی دیگر اماکن برگزاری اعتراضات به قانون شهروندی را «پاکستان کوچک» نامیده بود:

> حزب عامه و کنگره در نقاطی مثل شاهین باغ چند پاکستان کوچک ساخته‌اند. هندوستان روز ۸ فوریه به مصاف این‌ها می‌رود. هر جا در هند که ضدملی‌ها پاکستان ساخته باشند باید با هندوهای ملی‌گرا روبه‌رو شوند.[۶۶]

---

63 "BJP MLA 'Warns' Anti-CAA Protesters, Says 'We Are 80% and You Just 17%'", *India TV*, 4 January 2020

64 Sagar, "Delhi Violence Unmasked: Part One", *The Caravan*, 1 March 2021.

65 "Delhi Elections: India vs Pakistan Match on February 8, Tweets BJP Leader Kapil Mishra", *Scroll*, 23 January 2020.

66 *Ibid*.

روشن است که هدف از این دست اظهارات معرفی پاکستان به عنوان دشمن بود؛ یعنی، هر کس حامی حزب جاناتا نباشد حامی دشمن همیشگی هند یعنی پاکستان است.

روز ۲۷ ژانویه ۲۰۲۰، در جریان تجمعی انتخاباتی در دهلی، دوربین‌ها تصویری را از آنوراگ تاکور، عضو حزب جاناتا و وزیر دارایی، ثبت کردند که پیشاپیش جمعیت حرکت می‌کرد و شعار می‌داد «به خائن به ملت» و جمعیت هم در پاسخ شعار می‌داد «شلیک باید گردد.»[۶۷] به بیان ساده، یکی از وزرای کشور از مردم حاضر در تجمع انتخاباتی می‌خواست «خائنان» را بکشند. تاکور آشکارا به مسلمان‌ها اشاره نمی‌کرد، اما روشن است که منظورش معترضان به قانون شهروندی بود که اکثراً مسلمانان هند بودند. شعار «شلیک باید گردد» رواج پیدا کرد و پس از آن این شعار را در کل کشور بارها علیه معترضان به قانون شهروندی فریاد زدند.[۶۸]

کمی بعد، پاروش وارما، نماینده مجلس و از اعضای حزب جاناتا، اعلام کرد که رأی‌دهندگان در دهلی باید در انتخاب دولت مورد نظر خود برای در دست گرفتن قدرت دقت کنند:

> آروینند کجریوال می‌گوید من با شاهین باغ همراهی می‌کنم؛ مانیش سیسودیا معاون وزیر می‌گوید من همراه معترضان شاهین باغ هستم. مردم دهلی از آتشی که روزی در کشمیر در گرفت خبر دارند و می‌دانند آن اتفاقات با تجاوز به خواهران و دختران پاندیت‌های کشمیر همراه بود. همین آتش در اوتار پرادش، حیدرآباد و کرالا هم در گرفت و حالا به سراغ این گوشه از دهلی آمده‌اند. هزاران نفر در شاهین باغ جمع شده‌اند. مردم دهلی باید با دقت و بررسی کامل تصمیم بگیرند. این آدم‌ها روزی به خانه‌تان می‌آیند، خواهران و دخترانتان را می‌برند و به آن‌ها تجاوز می‌کنند و آن‌ها را می‌کشند. امروز وقتش رسیده. فردا مودی نمی‌آید نجاتتان دهد، آمیت شاه نمی‌آید نجاتتان دهد. مردم دهلی فقط تا زمانی امنیت دارند که مودی نخست‌وزیر هند باشد.[۶۹]

وارما در سخنانش به خشونت علیه پاندیت‌ها (هندوهای) کشمیر در گیرودار شورش در منطقه تحت کنترل هند در کشمیر یا حوادث جامو و کشمیر در دهه ۱۹۹۰ اشاره دارد و می‌گوید همان شورشیان پشت اعتراضات شاهین باغ هستند. او اعتراض دموکراتیک و مسالمت‌آمیز به قانونی تبعیض‌آمیز در مجلس هند را به شورش گروه‌های تروریستی در جامو و کشمیر تشبیه کرده است.

---

67 "Order Regarding Removal of Sh. Anurag Thakur and Sh. Parvesh Sahib Singh from the List of Star Campaigners of BJP", *Election Commission of India*, 29 January 2020; Aishwarya Paliwal, "EC Orders BJP to remove Anurag Thakur, Parvesh Sahib from Star Campaigners List for Delhi Poll", *India Today*, 29 January 2020; "Anurag Thakur Leads Crowd to Chant 'Shoot the Traitors'", *The Wire*, 27 January 2020.

68 "Watch: 'Goli maaro saalon ko' Slogans Repeated at Pro-Citizenship Act Rally in Nagpur", *Scroll*, 22 December 2019; Rohit Khanna, "After Delhi, 'Goli maaro...' Slogans Now in Kolkata", *Times of India*, 2 March 2020; "BJP MLA Abhay Verma Leads East Delhi March with 'Goli maaro saalo ko' as Mob Violence Continues", *Scroll*, 26 February 2020.

۶۹ «معترضان شاهین‌باغ خواهند گفت که خواهند آمد و خواهران و دختران شما را مورد تجاوز قرار خواهند داد»، نماینده پارلمان از حزب بی‌جی‌پی درباره اعتراضِ زنان‌محور می‌گوید» Scroll، ۲۸ ژانویه ۲۰۲۰.

روز ۲۸ ژانویه ۲۰۲۰، در یکی دیگر از کارزارهای انتخاباتی حزب جاناتا در روستای رانهولا در غرب دهلی، پاروش وارما علناً مخالفت خود را با معترضان به قانون شهروندی اعلام کرد و وعده داد در صورت پیروزی این حزب در انتخابات، شاهین باغ را از لوث معترضان پاک خواهد کرد و همه مساجد را در حوزه انتخابیه خود نابود خواهد کرد.[۷۰] کمیسیون انتخابات هند در واکنش به خشم ناشی از این فیلم و شکایات علیه سخنرانی‌های نفرت‌زا، به حزب جاناتا دستور داد نام تاکور و وارما را از فهرست افراد برجسته در کارزارهای انتخاباتی خود حذف کنند.[۷۱]

روز ۲۹ ژانویه ۲۰۲۰، آقای توران چاگ، دبیر کل حزب جاناتا، با اشاره به معترضان شاهین باغ (که اکثراً زنان مسلمان بودند) و انسداد جاده اصلی جنوب شرقی دهلی به سمت نویدا به دست این معترضان، در توییتی نوشت:

> نمی‌گذاریم دهلی سوریه شود و این‌ها در این منطقه با زنان و بچه‌ها مثل داعش رفتار کنند. این‌ها می‌خواهند با بستن راه‌ها ترس به دل اهالی دهلی بیندازند. نمی‌گذاریم این اتفاق بیفتد (نمی‌گذاریم دهلی بسوزد) #ShaheenBaghSach[۷۲]

روز ۲ فوریه ۲۰۲۰، آقای آجای بیشت (معروف به یوگی آدیتیانات)، وزیر ایالت اوتار پرادش هند، طی سخنرانی در دو تجمع انتخاباتی در دهلی آروینده کجریوال، رهبر حزب عامه و رقیب انتخاباتی جاناتا، را به باد هجمه گرفت و او را متهم کرد که برای معترضان شاهین باغ بیرانی می‌برد (بیرانی از غذاهای سنتی مسلمانان است) و به جای همکاری برای رشد و توسعه مردم دهلی، عامل ناآرامی و هرج و مرج شده است:

> (آروینده) کجریوال و گروهش تلاش می‌کنند با حمایت از معترضان شاهین باغ به هرج و مرج و ناآرامی دامن بزنند. این اعتراضات چیزی نیست جز تلاش بعضی از مردم برای اعتراض به حذف ماده ۳۷۰ و ساخت معبد بزرگ خدای رام در آیودیا.[۷۳]

یوگی آدیتیانات در این سخنان غیرمستقیم به مسلمانان هند حمله کرده، از جمله به اهالی کشمیر که به اقدام دولت هند در حذف ماده ۳۷۰ قانون اساسی ۱۹۵۰ هند («قانون اساسی هند») اعتراض داشتند (این ماده به جامو و کشمیر خودمختاری ویژه اعطا می‌کرد). هم‌چنین مسلمان‌ها به رأی دیوان عالی در پرونده م. صدیق علیه ماهانت سورش و دیگران[۷۴] (معروف به رأی آیودیا) اعتراض داشتند. به موجب این رأی، دیوان عالی به اتفاق آرا مجوز ساخت معبد هندوها در زمین

---

70 "'Will Remove Shaheen Bagh Protestors, Mosques on State Land': West Delhi BJP MP Parvesh Verma's Poll Promise", *Firstpost*, 28 January 2020.

71 "ECI Orders Removal of Anurag Thakur, Parvesh Verma from BJP Star Campaigners List",*The Hindu,* 29 January 2020.

72 "Won't Allow Delhi to Become Syria, says BJP Leader Tarun Chugh on Shaheen Bagh Protest", *National Herald*, 30 January 2020.

73 Neelam Pandey and Regina Mihindukulasuriya, "Shaheen Bagh, Biryani, Bullets, Pakistan – What Yogi Adityanath said at Delhi Rallies", *The Print*, 2 February 2020.

74 Supreme Court of India, *M. Siddiq (D) Through Lrs. v. Mahant Suresh Das and Others,* Judgement, 9 November 2019, (2020) 1 SCC 1 (https://www.legal-tools.org/doc/7lrgi2/).

مورد اختلاف را صادر کرد. هندوها مدعی بودند این زمین زادگاه خدای راما است اما مسلمانان می‌گفتند قرن‌ها در این سرزمین مشغول عبادت بوده‌اند ولی حالا باید به زمینی دیگر می‌رفتند. یوگی آدیتیانات از مردم می‌خواست که در انتخابات دهلی به حزب جاناتا رأی دهند تا همه ادیان ترویج یابند اما هشدار می‌داد که هر جا کلمه کارگر نباشد، گلوله کارگر است.[۷۵]

روز ۵ فوریه ۲۰۲۰، تجاسوی سوریا، نماینده مجلس و عضو حزب جاناتا، اظهاراتی اسلام‌هراسانه را علیه معترضان شاهین باغ بیان کرد:

> نکته بسیار مأیوس‌کننده و دردسرساز این است که اپوزیسیون این کشور به خوبی می‌دانند که این مصوبات، به‌ویژه متمم قانون شهروندی، هیچ ربطی به سلب تابعیت از افراد ندارد، اما در کل کشور دوره افتاده‌اند و در کارزارهای خود به دروغ، تهمت و کذب متوسل می‌شوند...اتفاقات امروز شاهین باغ به وضوح نشان می‌دهد اگر اکثریت کشور هشیار نباشند، اگر هندی‌های وطن‌پرست به پا نخیزند، دوباره به روزگار حکم‌رانی راج مسلمان برمی‌گردیم و دهلی به زودی شاهد آن روزگار خواهد بود. آقایان، اتفاقات امروز شاهین باغ از جنس اسلام‌گرایی افراطی در پوستین سکولاریسم در قانون اساسی است. از این رو، باید هشیار باشیم تا کشور در مسیر سکولاریسم واقعی قرار گیرد.[۷۶]

این جنس تشبیه مبارزات انتخاباتی به مبارزه هندوها با مسلمانان از خشونت علیه مسلمانان در ماه‌های آینده خبر می‌داد.

۳.۴.۷. کشتار دهلی

روز ۲۳ فوریه ۲۰۲۰ خشونت فرقه‌ای در شمال شرق دهلی بین اوباش هندو و معترضان به قانون شهروندی شعله کشید و این حادثه آغاز سه روز خشونت فرقه‌ای بود. آتشی که در این بخش افروخته شده بود خیلی زود به سایر نقاط شهر سرایت کرد.[۷۷] این کشتار به مرگ ۵۳ نفر انجامید (که اکثرشان مسلمان بودند) و حدود ۲۵۰ نفر زخمی و ۲۰۰۰ نفر بی‌خانمان شدند.[۷۸] شب قبل از آن، گروهی از زنان مسلمان بومی معترض به قانون شهروندی جاده جعفرآباد به ماجپور را در دهلی بسته بودند. صبح روز ۲۳ فوریه ۲۰۲۰، آنوپام پاندی، از رؤسای بخش حزب جاناتا در دهلی، در پیامی فیسبوکی جامعه هندوی کشور را به خاطر انفعال در برابر معترضان به قانون شهروندی سرزنش کرد:

---

75 Neelam Pandey and Regina Mihindukulasuriya, "Shaheen Bagh, Biryani, Bullets, Pakistan – What Yogi Adityanath said at Delhi Rallies", *The Print*, 2 February 2020.

76 "'Mughal Raj Not Far Away If…': BJP's Tejaswi Surya on Anti-CAA Protestors", *NDTV*, 5 February 2020.

77 "Delhi Violence Unmasked: Part One", 1 March 2021.

بنگرید به پاورقی ۶۴.

78 Aiman Khan and Ishita Chakrabarty, "Why the 2020 Violence in Delhi Was a Pogrom", *Al Jazeera*, 24 February 2021.

> آن‌قدر در خانه بنشینید که همه راه‌های رسیدن به خانه را ببندند. شرم بر شما مردم یک کروری![۷۹]

او با انتشار چند مطلب دیگر در فیسبوک در صبح همان روز از «برادران هندو» خواست به هر تعداد که می‌توانند در میدان ماجپور جمع شوند.

طی آن روز، پاندی از تجمع خود و هم‌حزبی‌هایش پخش زنده می‌گذاشت. در این فیلم‌ها تجمعی با حضور شمار زیادی از اعضای جناح‌های چندگانه حزب جاناتا به چشم می‌خورد؛ اعضای احزابی مثل کیسان مورچا (جناح کشاورزان) و بهاراتیا جانتا یووا مورچا (جناح جوانان حزب) در تجمع حضور داشتند و شعارهای «هندو هندو اتحاد» و «زنده باد خدای راما» سر می‌دادند.[۸۰] چند ساعت بعد همان شب، آکاش ورما، از مدیران منطقه‌ای جناح جوان حزب جاناتا، هم پخش زنده را در حساب فیسبوک خود از ماجپور شروع کرد. در این فیلم‌ها، انبوه جمعیت به مسلمانان ناسزا می‌گویند و کلماتی توهین‌آمیز مثل «ملّا» و «آلت‌بریده» به کار می‌برند. خیلی‌ها از مودی می‌خواستند با معترضان برخورد کند و به خائنان شلیک کند.[۸۱]

نکته مهم این فیلم‌ها و پخش زنده در این است که تجمع اوباش هندو در ماجپور خودجوش نبود، بلکه هندوهای افراطی با توسل به ادعاهایی مثل نیاز به وحدت هندوها و حفاظت و دفاع از کشور علیه معترضان به قانون شهروندی، این جمعیت را بسیج کرده و آن‌ها را به خشونت ترغیب می‌کردند.

روز ۲۳ فوریه ۲۰۲۰، کاپیل میشرا تظاهراتی را در حمایت از قانون شهروندی در منطقه جعفرآباد دهلی نو در فاصله‌ای کمتر از یک کیلومتر از محل تحصن زنان مسلمان معترض به راه انداخت.[۸۲] او با ارسال مطلب در توییتر از مردم می‌خواست در این نقطه جمع شوند و از جلوی شکل‌گیری «شاهین باغی دیگر» را بگیرند. او هم‌چنین از طریق توییتر به پلیس دهلی ضرب‌الاجل داد تا معترضان به قانون شهروندی را از جاده‌ها جمع کنند.[۸۳] میشرا (در حضور پارکاش سوریا، معاون رئیس پلیس منطقه شمال شرق دهلی) خطاب به حاضران در این تجمع گفت:

> خودشان این را می‌خواستند. برای همین راه‌ها را بسته بودند. این وضعیت پرآشوب نتیجه کار همین‌ها است. ما حتی یک سنگ هم پرتاب نکرده‌ایم. معاون رئیس پلیس کنار ما است. از طرف همه شما می‌گویم تا وقتی ترامپ [رئیس جمهور آمریکا] [از هند] برگردد، مسالمت‌آمیز جلو می‌رویم. ولی بعد از آن، اگر پلیس ظرف سه روز خیابان‌ها را از وجود معترضان پاک نکند، دیگر به حرف پلیس گوش نمی‌کنیم. وقتی ترامپ برود، پلیس باید جاده‌ها

79 "Delhi Violence Unmasked: Part One", 1 March 2021.

بنگرید به پاورقی ۶۴. یک کرور برابر است با ۱۰ میلیون.

80 *Ibid*.

81 Sagar, "Delhi Violence Unmasked: Part Two", *The Caravan*, 1 March 2021.

82 Delhi Minorities Commission, "Report of the Fact-Finding Committee on the North-East Delhi Riots of February 2020", p. 30 ('Delhi Minorities Commission, "Fact-Finding Committee Report 2020"') (https://www.legal-tools.org/doc/vbvghc/).

83 "BJP's Kapil Mishra Has Issued an 'Ultimatum' to the Delhi Police. But Who Is He?", *The Wire*, 24 February 2020.

> جعفرآباد و چندآباد را از حضور این‌ها خالی کرده باشد. بعد از آن، خودمان جاده‌ها را می‌گیریم. پیروز باد سرزمین مادری هند! با احترام به سرزمین مادری![۸۴]

ظرف چند ساعت پس از سخنرانی کاپیل میشرا، آتش خشونت در چندین نقطه از شمال شرق دهلی زبانه کشید.[۸۵] خیلی‌ها سخنرانی‌های تحریک‌آمیز او را عامل بروز خشونت و خون‌ریزی روزهای ۲۳ تا ۲۷ فوریه ۲۰۲۰ در دهلی می‌دانند.[۸۶] طی این چند روز، مسلمان‌ها هدف خشونت سازمان‌یافته، نظام‌مند و هدفمند قرار گرفتند. اوباش در دسته‌های ۱۰۰ تا ۱۰۰۰ نفره همه جا به مسلمان‌ها، فروشگاه‌ها، خانه‌ها، مساجد، خودروها و اموال حمله می‌کردند و شعار می‌دادند «زنده باد خدای راما»، «مودی، مسلمان‌ها را تکه تکه کن»، «امروز آزادتان می‌کنیم».[۸۷] بنا به گزارش کمیته حقیقت‌یاب اقلیت دهلی در سال ۲۰۲۰، این خشونت خودجوش نبود، بلکه ظاهراً نقشه‌ای دقیق پشتش بوده و شواهد نشان می‌دهند اوباش نقاط راهبردی را در مناطق مسکونی در اختیار گرفته‌اند و چوب‌دستی و باتون، میله آهنی، گاز اشک‌آور و غیره داشته‌اند و مشخصاً افراد را بنا به عقیده دینی (یعنی اسلام) هدف قرار می‌داده‌اند، در حالی که مسلمان‌ها مسلح نبوده‌اند و فقط برای دفاع از خود خشونت به خرج می‌داده‌اند.[۸۸] اوباش نمادهای دینی مثل قرآن را آتش می‌زدند و وارد مساجد و مدارس می‌شدند ولی به پرستشگاه سایر ادیان (در همان منطقه) کاری نداشتند.[۸۹]

همکاری و همراهی چندباره پلیس با خشونت‌های فرقه‌ای در هند را می‌توان در چند موردی مشاهده کرد که نفرت‌پراکنی و بیان جملات نفرت‌آلود در ملأ عام در حضور مقامات ارشد پلیس با مصونیت همراه بوده و باعث بروز خشونت شده است. مقامات پلیس بارها شکایات علیه رهبران حزب جاناتا و سایر افراد دخیل در رهبری و تطمیع اوباش برای ارتکاب خشونت در دهلی را نادیده گرفته‌اند.[۹۰]

روز ۱۱ مارس ۲۰۲۰، «گروهی از جامعه روشن‌فکری و دانشگاهی» که قرار بود مجمعی برای زنان حرفه‌ای متعهد به جامعه باشد اما عملاً گروهی متقلب و حامی دولت برای حمایت و مشروعیت‌بخشی به اقدامات مودی و حزب سازمان داوطلبانه ملی از آب در آمد، گزارشی

---

84 "Won't Listen After 3 Days: Kapil Mishra's Ultimatum to Delhi Police to Vacate Jafrabad Roads", *India Today*, 23 February 2020; "Kapil Mishra Among These 4 Videos Delhi High Court Made Police Watch on Hate Speeches by Politicians", *YouTube*, 27 February 2020 (available on *YouTube*).

85 Delhi Minorities Commission, "Fact-Finding Report 2020", p. 33.

بنگرید به پاورقی ۸۲.

86 *Ibid*., p. 99.

87 *Ibid*., p. 100.

88 *Ibid*.

89 *Ibid*., pp. 40–60.

90 Prabhjit Singh, "Dead and Buried: Delhi Police Ignored Complaints Against Kapil Mishra, Other BJP Leaders for Leading Mobs in Delhi Violence", *The Caravan*, 21 June 2020.

به‌اصطلاح حقیقت‌یاب را درباره کشتار دهلی به آمیت شاه وزیر کشور تقدیم کرد. این گزارش مدعی بود:

> شورش‌های دهلی از جنس ژنوسید یا کشتار با هدف‌گیری بخش مشخصی از جامعه نیستند. این‌ها پیامد تأسف‌بار افراطی‌گری بابرنامه و نظام‌مند اقلیت‌ها از سوی شبکه‌ای از گروه‌های چپ شهری فعال در دانشگاه‌های دهلی هستند. هر دو بخش جامعه از این پیامدها آسیب جدی دیده‌اند. حضور سازمان‌های جهادی مثل جبهه مردمی هند در برخی نقاط تظاهرات مسالمت‌آمیز مشهود است.[۹۱]

این گزارش در ادامه ادعا می‌کند این اغتشاشات نتیجه کشتار جامعه مشخصی نبوده بلکه نتیجه «افراطی‌سازی نظام‌مند اقلیت‌ها به دست شبکه‌ای از گروه‌های شهری چپ افراطی ناگزالی فعال در دانشگاه‌های دهلی» بوده است.[۹۲] به ادعای این گزارش، شواهد نشان می‌دهند شبکه‌ای از گروه‌های جهادی شهری ناگزالی این اغتشاشات را برنامه‌ریزی و اجرا کرده‌اند.

روز ۲۹ مه ۲۰۲۰، گزارش مشابه دیگری با نام «اغتشاشات دهلی: افشای توطئه» به عنوان گزارش کمیته حقیقت‌یاب اغتشاشات شمال شرق دهلی در بازه ۲۰ تا ۲۳ فوریه ۲۰۲۰ از سوی گروهی با نام فراخوان عدالت تهیه شد و در اختیار وزارت کشور قرار گرفت. این گزارش ادعا می‌کرد اغتشاشات دهلی با حملات هدفمند به جامعه هندوها همراه بوده است:

> جامعه هندو از این حملات کاملاً بی‌خبر بوده در حالی که مهاجمان مسلمان به دقت تمام نه تنها نیروی انسانی و سایر امکانات لازم را برای این حملات تدارک دیده‌اند بلکه اغتشاشات را زمان‌بندی کرده و اهدافی را از پیش تعیین کرده‌اند.[۹۳]

ادعاهای مطرح‌شده در دو گزارش مذکور کاملاً با یافته‌های گزارش کمیسیون اقلیت دهلی و شواهد برگرفته از فیلم‌ها و گزارش‌های منتشرشده در زمان کشتار دهلی مغایرت دارند. به نظر می‌رسد تنها هدف این دو گزارش تحریف واقعیات و ترتیب وقایع حین کشتار دهلی و نیز گرداندن انگشت اتهام خشونت فرقه‌ای دهلی به سوی اقلیت مسلمان هند بوده است. پخش اطلاعات نادرست از مسیرهایی که در نگاه اول مشروع به نظر می‌رسند (مثل گزارش‌های به‌اصطلاح مطمئن و حقیقت‌یاب) یکی دیگر از حربه‌های حزب جاناتا برای نفرت‌پراکنی در میان هندوها و سلب اعتماد از جامعه مسلمانان هند است که به نفرت‌پراکنی‌های قبلی در جامعه هندو دامن می‌زند و این تصور را ایجاد می‌کند که هندوها در معرض خطر هجمه و حمله مسلمانان قرار دارند.

---

91 Group of Intellectuals and Academicians, "Delhi Riots 2020: Report from Ground Zero – The Shaheen Bagh Model in North-East Delhi: From Dharna to Danga", p. 1.

92 *Ibid*.

93 Call for Justice, "'Delhi Riots: Conspiracy Unraveled' – Report of Fact-Finding Committee on Riots in North-East Delhi During 23.02.2020 to 26.02.2020", 2020, pp. 8–10.

در اکتبر ۲۰۲۲، کمیته‌ای شهروندی متشکل از قضات بازنشسته و کارکنان پیشین دولت به ریاست مادان ب. لوکور، قاضی بازنشسته دیوان عالی هند)، گزارشی را با عنوان «قضاوت نامطمئن: گزارش کمیته شهروندی درباره خشونت‌های شمال شرق دهلی در سال ۲۰۲۰» منتشر کرد. موضوع تحلیل این گزارش نقش اساسی برخی رسانه‌ها و سیاست‌مداران خاص در پخش پیام‌ها و سخنانی بود که «هدفشان گسترش بدگمانی و سوءظن درباره نیت معترضان به قانون شهروندی و نیز مسلمانان بود» و همین پیام‌ها «بنیان محکم ساختاری را تشکیل می‌دادند که موجب نفرت‌پراکنی می‌شد.»[۹۴] در این گزارش هم‌چنین در نقد این وضعیت آمده است:

> نبود هر گونه اراده محکم نهادی و سازمانی برای مقابله با نفرت‌پراکنی، به‌ویژه نفرت‌پراکنی عامدانه رهبران سیاسی حین انتخابات بسیار نگران‌کننده است. کمیسیون انتخابات هند می‌تواند در جلوگیری از تبدیل انتخابات به سکوی نفرت‌پراکنی و عادی‌سازی آن نقشی برجسته ایفا کند.

از آن‌جا که قرار است انتخابات سراسری هند در مه ۲۰۲۴ برگزار شود، از صمیم قلب امیدواریم نهادهای مجری قانون و کمیسیون انتخابات بتوانند وظایف قانونی خود را در صیانت از این انتخابات در بزرگ‌ترین دموکراسی جهان به انجام برسانند.

۴.۴.۷. نفرت‌پراکنی و خشونت علیه کشمیری‌ها

منطقه سابقاً شاهنشاهی جامو و کشمیر از زمان تجزیه هند در سال ۱۹۴۷، از مناطق مهم مورد مناقشه هند و پاکستان بوده است. هند و پاکستان دهه‌ها بر سر این منطقه مورد مناقشه نزاع بین‌المللی مسلحانه داشته‌اند و هر یک از این دو کشور بخشی از این منطقه را اشغال کرده است. از سه جنگ هند و پاکستان، دو جنگ بر سر کشمیر بوده است.

منطقه تحت کنترل هند که پیش‌تر به آن دولت جامو و کشمیر می‌گفتند در قانون اساسی هند از جایگاه ویژه و خودمختاری برخوردار بوده است. در گذر سال‌ها، این خودمختاری کم‌رنگ شده و در این خصوص فرمان‌هایی برای الحاق جامو و کشمیر به هند و اجرای قوانین ملی در این منطقه صادر شده است.[۹۵]

کمی پس از برگزاری انتخابات سال ۱۹۸۷ (که به باور بعضی با تقلب گسترده همراه بود)، شورش‌ها در دره کشمیر آغاز شد و مسلمانان این منطقه جنبش جدایی‌طلبی از هند را به راه انداختند. نقطه شروع این شورش جایی بود که مهم‌ترین سازمان شورشی در جامو و کشمیر موسوم به جبهه آزادی‌بخش جامو و کشمیر، دختر وزارت امور داخله هند را گروگان گرفت و از این طریق می‌خواست در قبال آزادی این دختر تعدادی از اعضای گروه خود را آزاد کند.[۹۶]

---

94 Constitutional Conduct Group, "Uncertain Justice: A Citizens' Committee Report on the North East Delhi Violence", 18 October 2022 (https://www.legal-tools.org/doc/whh08c/).

95 Sameer P. Lalwani and Gillian Gayner, "India's Kashmir Conundrum: Before and After the Abrogation of Article 370", *U.S. Institute of Peace*, 2020.

بنگرید به:

Constitution of India, 26 January 1950, Article 370 (https://www.legal-tools.org/doc/9ov6kt/).

96 "The Kashmiris' Problem", in *Economic and Political Weekly*, 1989, vol. 24, no. 50, p. 2743.

دولت هند در واکنش به شورش کشمیر سیاست سرکوب همگانی را در پیش گرفت.[۹۷] خشونت ناشی از شورش انبوهی از پاندیت‌های کشمیر (هندوها) را در اوایل دهه ۱۹۹۰ وادار به مهاجرت کرد که علتش دلایل مختلفی مثل ترور هدفمند و هراس از این وضعیت بود.[۹۸] از زمان بروز شورش در سال ۱۹۸۹ به این سو، کلیشه‌های قومی نیز در این منطقه شکل گرفته و به همین خاطر پاندیت‌های کشمیر مسلمان‌های این منطقه را وحشی و غارت‌گر می‌دانند و از سوی دیگر مسلمان‌ها نیز به پاندیت‌ها بی‌اعتماد هستند.[۹۹]

اگر چه دیدگاه‌های متفاوتی درباره نقش مستقیم پاکستان در بروز این آشوب‌ها یا حمایت صرف این کشور از آشوب‌ها وجود دارد، دولت هند پاکستان را مقصر شورش می‌دانست. در مقابل، پاکستان هم ظاهراً از این وضعیت در جامو و کشمیر بهره‌برداری کرده و با آموزش، تسلیح، پناه دادن و ورود نیروی رزمنده غیرمستقیم از جنبش جدایی‌طلب حمایت کرده است.[۱۰۰] این شورش با حضور برخی سازمان‌های افراطی مثل حزب‌المجاهدین (با حمایت پاکستان) و لشکر طیبه همراه بوده است.[۱۰۱]

دخالت پاکستان نیروهای امنیتی هند را بر آن داشت که با سرکوب و سبعیت بیشتری به این وضعیت واکنش نشان دهند تا نه تنها خطر جنبش ملی‌گرای کشمیر را دفع کنند بلکه جلوی اشغال‌گری بالقوه پاکستان را نیز بگیرند. در چنین نگاهی، کشمیری‌ها جامعه‌ای خائن و بدعهد بودند که «با کشور دشمن هم‌بستر می‌شدند.»[۱۰۲] خاستگاه این احساسات از سوی دیگر به تجزیه سال ۱۹۴۷ و اکثریت مسلمان کشمیری‌ها برمی‌گردد.[۱۰۳] انگ‌زنی دینی به شورش کشمیر و واکنش حکومت به این وضعیت را می‌توان در پرتو این واقعیت دید که شورش کشمیر با تخریب مسجد بابری در آیودیا و آشوب‌های فرقه‌ای پس از آن در دسامبر ۱۹۹۲ در بمبئی هم‌زمان شده بود. تا به امروز،هند نزاع استقلال‌طلبانه کشمیر را در قالب جنبشی افراطی و دینی و نوعی جهاد علیه هند به تصویر می‌کشد؛ تصویری که مسئله کشمیر را به «تروریسم» گره می‌زند.[۱۰۴]

در گذر سال‌ها، هند در برخورد با کشمیری‌ها شدیداً حقوق بشر را نقض کرده و به نیروهای مسلح خود اختیارات گسترده‌ای برای سرکوب اعتراضات در این منطقه داده که اغلب با توسل به خشونت همراه است. نقض حقوق بشر در جامو و کشمیر، به‌ویژه از سوی مسئولان

---

97 Ahsan I. Butt, *Secession and Security: Explaining State Strategy Against Separatists*, Cornell University Press, Ithaca, 2017, p. 109.

۹۸ لالوانی و گاینر، ۲۰۲۰، پاورقی ۹۵.

99 Sumit Ganguly, "Explaining the Kashmir Insurgency: Political Mobilization and Institutional Decay", in *International Security*, 1996, vol. 2, no. 2, pp. 87–88.

۱۰۰ بات، ۲۰۱۷، ص ۱۱۵، بنگرید به پاورقی ۹۷.

101 *Ibid*., p. 116.

102 *Ibid*., p. 118.

103 *Ibid*.

104 Idrisa Pandit, "India Is Escalating Kashmir Conflict by Painting It as Terrorism", *Open Democracy*, 2 December 2019 (available on Open Democracy's web site).

دولتی، پیش از اوت ۲۰۱۹ در بسیاری از اسناد از جمله دو گزارش کمیساریای عالی حقوق بشر دفتر سازمان ملل به چشم می‌خورد.[۱۰۵]

وضعیت در اوت ۲۰۱۹ زمانی رو به وخامت گذاشت که دولت هند ماده ۳۷۰ قانون اساسی (در خصوص جایگاه ویژه جامو و کشمیر) و هم‌چنین بند الف از ماده ۳۵ (در خصوص اختیارات قانون‌گذاران منطقه جامو و کشمیر برای تعیین اقامت دائم در این منطقه) را ملغی کرد. دولت جامو و کشمیر منحل شد و به دو منطقه تقسیم شد و این یعنی اختیار مستقیم هر دو منطقه به دست دولت مرکزی هند افتاد.

در روزها و هفته‌های منتهی به لغو این دو ماده از قانون اساسی، دولت هند حدود ۳۰,۰۰۰ تا ۴۰,۰۰۰ نفر از نیروهای امنیتی خود را به منطقه اعزام کرد تا به ۵۰۰,۰۰۰ نفر نیروی قبلی بپیوندند[۱۰۶] و برگزاری مراسم آمارتات یاترا (مراسم سالانه هندوها) را فوراً متوقف کنند و تروریست‌ها را به بهانه احتمال حمله از سوی نظامیان مستقر در پاکستان از این منطقه بیرون کنند.[۱۰۷] دولت هند اندکی پیش از اعلام تصمیم خود مبنی بر لغو ماده ۳۷۰، با قطع اینترنت و خدمات تلفن ثابت و همراه، ارتباطات در منطقه جامو و کشمیر را به شکل بی‌سابقه‌ای مسدود کرد.[۱۰۸] به علاوه، دولت هند محدودیت‌هایی را طبق بند ۱۴۴ آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۹۷۳ اعمال کرد تا از تجمعات جلوگیری کند. به این ترتیب، لغو ماده ۳۷۰ قانون اساسی هند با حکومت نظامی، محدودیت در آزادی تجمع، نظامی‌گری گسترده و قطع ارتباطات همراه بود و وضعیت سال‌های گذشته را تشدید می‌کرد.[۱۰۹]

به موجب قانون امنیت عمومی جامو و کشمیر مصوب ۱۹۷۸ (موسوم به قانون بی‌قانون)[۱۱۰] چندین نفر از سیاست‌مداران، اعضای جامعه مدنی، کنش‌گران حقوق بشر و اهالیَ کسب‌وکار دستگیر شده یا در بازداشت خانگی قرار گرفتند و حدود ۲۴۰ نفر به زندان‌های خارج از ایالت منتقل شدند.[۱۱۱]

---

105 OHCHR, "Report on the Situation of Human Rights in Kashmir: Developments in the Indian State of Jammu and Kashmir from June 2016 to April 2018, and General Human Rights Concerns in Azad Jammu and Kashmir and Gilgit-Baltistan", 14 June 2018 (https://www.legal-tools.org/doc/4z0mih/); OHCHR, "Update of the Situation of Human Rights in Indian-Administered Kashmir and Pakistan-Administered Kashmir from May 2018 to April 2019", 8 July 2019 (https://www.legal-tools.org/doc/xiskxp/).

106 "India Jailed Thousands in Kashmir Crackdown – Official Data", *TRT World*, 12 September 2019 (available on TRT World's web site).

107 Claire Parker, "India's Clampdown on Kashmir Continues: Here's What You Need to Know", *The Washington Post*, 13 August 2019.

108 Sarbani Sharma, "Chicaneries of Power and Subterfuge: Constitutional Laws on Kashmir", *Association for Political and Legal Anthropology*, 5 August 2020.

109 Anuradha Bhasin Jamwal, "The Inheritance of Loss Progression", *The Caravan*, 5 August 2020.

110 "India: A 'Lawless Law': Detentions Under the Jammu and Kashmir Public Safety Act", *Amnesty International*, 21 March 2011.

111 Ather Zia, Haley Duschinski and Mona Bhan, "A Year of Siege: Politics of Annexation and Settler Colonialism in Kashmir", *Association for Political and Legal Anthropology*, 30 July 2020.

جدای از نقض آشکار حقوق بشر کشمیری‌ها، مسلمانان کشمیر با نفرت‌پراکنی علنی نیز مواجه هستند. مثلاً، ویکرام رانداوا، از قانون‌گذاران پیشین حزب جاناتا از منطقه جامو، خواستار خشونت علیه مسلمانان کشمیر شده بود (گفته بود «مسلمان‌ها را پوست بکنید») و مدعی بود این افراد در جام جهانی ۲۰۲۱ در امارات متحده عربی هوادار تیم کریکت پاکستان بوده‌اند.[۱۱۲] افزون بر این، خبرنگاران حاضر در جامو و کشمیر برای گزارش واقعیات این منطقه معمولاً با اتهام ضدیت با ملت روبه‌رو می‌شوند و بعضی آن‌ها را تحت قانون منع فعالیت‌های غیرقانونی مصوب ۱۹۶۷ تروریست می‌نامند و از حقوقشان محروم می‌کنند.[۱۱۳] کمی بعد از لغو ماده قانونی یادشده، مختار عباس نقوی، وزیر امور اقلیت، در اظهار نظری گفت جدایی‌طلب‌ها و تروریست‌ها ماده ۳۷۰ قانون اساسی هند را سپر خود کرده و در کشمیر «وحشت جهنمی» به راه انداخته‌اند و با لغو ماده ۳۷۰ مقابله با تروریسم در دره کشمیر آسان‌تر خواهد شد.[۱۱۴]

شایان ذکر است در مارس ۲۰۲۰ فیلمی هندی با نام «پرونده‌های کشمیر» پخش شد که خروج پاندیت‌ها را از دره کشمیر در دهه ۱۹۹۰ نشان می‌داد و پخش این فیلم موجی تازه از اسلام‌هراسی، تحریف واقعیات تاریخی و هیولاسازی از مسلمانان کشمیر را به راه انداخت. گروه‌های ملی‌گرای هندو و حتی مودی، نخست‌وزیر هند، این فیلم را تأیید می‌کردند و فیلم در بسیاری از ایالات تحت حاکمیت حزب جاناتا از مالیات معاف شد.[۱۱۵] با این حال، بینندگان درباره درستی محتوای فیلم دیدگاه‌های متفاوتی داشتند. دسته‌ای این فیلم را به خاطر ترسیم تصویری درست از خشونت علیه پاندیت‌ها و خروج آن‌ها در اوج درگیری‌های نظامی جامو و کشمیر تحسین می‌کردند، اما جامعه مسلمانان کشمیر فیلم را تقبیح کرده و آن را «دور از واقعیت» می‌دانستند چون به باورشان فیلم نتوانسته بود مشکلات مسلمان‌ها و سیک‌ها را حین این درگیری‌ها نشان دهد و هدفش دامن زدن به تنش‌های فرقه‌ای بود.[۱۱۶] پس از پخش این فیلم، گزارش‌هایی از شعارهای خواهان ژنوسید علیه مسلمانان در اماکن پخش فیلم منتشر شد؛ شعارهایی هم‌چون «به خائن مملکت شلیک باید گردد» و «پیروز باد مام وطن هند» و «درود بر سرزمین مادری».

یکی از بینندگان در ویدئویی کوتاه از مخاطبان خود می‌خواهد فیلم‌های بالیوودی به‌ویژه آن‌هایی که عاملانشان مسلمان هستند تماشا نکنند.[۱۱۷] برخی می‌گفتند گروهی متشکل از یازده نفر مردی دالیتی را به خاطر انتقاد از این فیلم کتک زده و بینی‌اش را به زور به سکوی یکی از

---

112 Rifat Fareed, "'Skin Them Alive': Kashmir BJP Politician Booked for Hate Speech", *Al Jazeera*, 2 November 2021.

113 Shakir Mir, "Use of UAPA Against Journalists is Last Nail in Coffin for Press Freedom in Kashmir", *The Wire,* 26 April 2020.

۱۱۴ «کشمیر تحت ماده ۳۷۰ به «جهنم وحشت» تبدیل شده بود»؛ مختار عباس نقوی، *India Today*، ۱۲ اکتبر ۲۰۱۹.

115 Umang Poddar, "How the BJP Is Promoting 'The Kashmir Files': Modi's Endorsement, Tax Breaks, Leave from Work", *Scroll*, 17 March 2022.

116 "The Kashmir Files Far from Truth: Omar Abdullah", *Maktoob Media*, 18 March 2022.

117 "Genocidal Slogans Raised at Kashmir Files Screening", *Maktoob Media*, 14 March 2022.

معابد مالیده‌اند.[۱۱۸] روشن است که این فیلم جامعه دینی را قطبی‌تر کرده و به خشونت و نفرت‌پراکنی در هند دامن زده است.

۵.۴.۷. جماعت تبلیغی و جهاد کرونا

جماعت تبلیغی (مبلغان اسلام) از سازمان‌های خواهان احیای اسلام در هند است که مولانا محمد الیاس دهلوی، از علمای اسلامی دیوبندی، در سال ۱۹۲۶ تأسیسش کرد. هدف این سازمان احیای اسلام از طریق آموزش باورها و شعائر دینی به مسلمانان بومی است.

جماعت تبلیغی گردهمایی‌هایی را در سرتاسر جهان برگزار می‌کند. یکی از این مراسم‌ها را در اواسط مارس ۲۰۲۰ در مرکز نظام‌الدین دهلی برگزار کردند که مرکز جماعت تبلیغی است. چند روز بعد در همان ماه، گزارش‌هایی از شیوع ویروس جدید کرونا در این گردهمایی به گوش رسید.[۱۱۹] در هفته‌ها و ماه‌های بعد، رسانه‌های خبری جماعت تبلیغی را به توطئه‌چینی برای شیوع کرونا در کشور متهم کردند.

در بازه ۸ تا ۱۵ مارس ۲۰۲۰، بیش از ۲,۰۰۰ فدایی از سرتاسر جهان در مرکز نظام‌الدین گرد هم آمدند. این گردهمایی تا دو روز پس از صدور فرمان دولت دهلی در ۱۳ مارس ۲۰۲۰ مبنی بر «ممنوعیت کلیه گردهمایی‌های ورزشی [لیگ برتر هند]، همایش‌ها و سمینارها با حضور بیش از ۲۰۰ نفر در منطقه پایتخت جهت مهار و جلوگیری از شیوع کووید ۱۹» ادامه یافت.[۱۲۰] فرمان مورخ ۱۳ مارس ۲۰۲۰ دستوری مبهم بود و گویا صرفاً ممنوعیت گردهمایی‌های ورزشی را شامل می‌شد. پس از آن، دولت دهلی روز ۱۶ مارس ۲۰۲۰ با صدور فرمانی دیگر مشخصاً گردهمایی‌های دینی را نیز ممنوع کرد.[۱۲۱] تا تاریخ صدور این فرمان، چندین نفر از نمایندگان جماعت تبلیغی در اقصی نقاط کشور پخش شده بودند و گروهی دیگر در مرکز نظام‌الدین ماندند.[۱۲۲]

دولت مودی روز ۲۴ مارس ۲۰۲۰ قرنطینه سراسری اعلام کرد ولی تا آن روز چندین نفر از حاضران در مرکز نظام‌الدین به نقاط مختلف کشور رفته بودند تا در مجامع کوچک‌تر در مساجد محلی شرکت کنند. حدود ۹۶۰ نفر از اتباع خارجی ماه‌ها در مراکز قرنطینه دهلی ماندگار شدند. در برخی ایالت‌های دیگر مثل اوتار پرادش، جارخند، ماهاراشترا، کارناتاکا و تمیل نادو،

118 "Criticised Kashmir Files, Dalit Man Assaulted on Temple Platform", *Maktoob Media*, 24 March 2022.

119 Vidya Krishnan, "Modi Government's Targeting of Minorities for COVID Repeats Old Mistakes of HIV Pandemic", *The Caravan*, 2 May 2020.

120 India, Government of National Capital Territory ('NCT') of Delhi, "Delhi State Health Bulletin for Containment of Covid-19", No.10/13 March 2020 (https://www.legal-tools.org/doc/wd07w6/); Aditya Menon, "Covid-19 in Nizamuddin: Who's to Blame – Govt. or Tablighi Jamaat?", *The Quint*, 1 April 2020.

121 India, Government of NCT of Delhi, "Delhi State Health Bulletin for Containment of Covid-19", 16 March 2020, no. 13 (https://www.legal-tools.org/doc/65k10m/).

122 Seema Chisthi, "The Nightmare: The Modi Government's Persecution of the Tablighi Jamaat", *The Caravan*, 30 January 2021.

شرکت‌کنندگان را مستقیم به زندان فرستادند.[۱۲۳] انبوه گزارش‌ها نشان می‌دهد آزمایش کرونای ده‌ها نفر از نمایندگان اعزامی حاضر در همایش‌ها در نقاط مختلف کشور مثبت شده است.[۱۲۴]

روز ۳۰ مارس ۲۰۲۰، آروینند کجریوال، سروزیر دهلی، به مسئولان دستور داد با مدیریت مرکز نظام‌الدین برخورد کنند.[۱۲۵] پلیس در چندین ایالت گزارش‌هایی را علیه نمایندگان جماعت تبلیغی حاضر در گردهمایی‌ها به ثبت رساند که بسیاری از آن‌ها خارجی بودند و به موجب چند بند از قانون کیفری ۱۸۶۰ هند، قانون بیماری‌های همه‌گیر ۱۸۹۷، قانون مدیریت ملی بیماری ۲۰۰۵ و قانون اتباع خارجی ۱۹۴۶ اتهاماتی را به این افراد وارد کرد. پلیس می‌گفت این افراد از ممنوعیت‌های دولتی سرپیچی کرده و شرایط ویزای ورود به هند را نقض کرده‌اند. دیوان عالی در ایالات مختلف هند مدتی بعد برخی یا تمام این گزارش‌ها را ابطال کرد.[۱۲۶]

تلویزیون جمهوری (ریپابلیک) که از شبکه‌های خبری راست تندرو تحت مدیریت خبرنگاری جنجالی به نام آرناب گوسوامی است، در محکومیت جماعت تبلیغی و توسعاً کل جامعه مسلمانان نقشی فعال ایفا کرد. روز ۳۱ مارس ۲۰۲۰، گوسوامی در برنامه‌ای زنده به مدت شش دقیقه از جماعت تبلیغی بدگویی کرد:

> مرکز جماعت تبلیغی نظام‌الدین در دهلی حالا بزرگ‌ترین کانون شیوع کرونا است ولی برگزارکنندگان این جلسات هنوز هم از کارشان پشیمان نیستند. این‌ها همه قوانین کشور را زیر پا گذاشته‌اند، علیه قرنطینه نفرت‌پراکنی کرده‌اند و به پیروان خود گفته‌اند هر کاری لازم است برای دهن‌کجی به قرنطینه سراسری و شکست قرنطینه بکنند و الآن در این لحظه دست کم ۱۱۸ مورد با کرونای مثبت فقط از گردهمایی اسلامی داریم. در این گردهمایی احتمالاً ۳,۰۰۰ نفر دیگر هم کرونا دارند. همه قانون‌شکن‌ها و آن‌هایی که در مرکز جماعت تبلیغی در گردهمایی روحانیون ۱۶ کشور جهان حضور داشته‌اند، خیلی‌ها کرونا گرفته‌اند و این افراد در ۱۹ ایالت دور هم جمع شده‌اند و نه تنها قرنطینه را زیر پا گذاشته‌اند بلکه از پیروان خود هم خواسته‌اند هر جا هستند قرنطینه را بکشنند...این‌ها به اقدامات ملی کشور دهن‌کجی کردند و با سوءاستفاده از آموزه‌های دینی مدعی شدند قرنطینه اعلامیِ نارندرا مودی باید شکست بخورد...این‌ها آدم‌های خطرناکی هستند و به همه ما ضربه زده‌اند.

123 Sukanya Shantha and Mukul Singh Chauhan, "Tablighi Jamaat: A Year On, Some Attendees Still Await Trial, Others Struggle to Return Home", *The Wire*, 9 March 2021.

124 Chisthi, 30 January 2021.

بنگرید به پاورقی ۱۲۲.

125 "Nizamuddin Congregation: Arvind Kejriwal Orders FIR Against Maulana", *India Today*, 30 March 2020.

126 "'Chosen to Make Them Scapegoats': Bombay HC Quashes FIRs Against Tablighi Jamaat Members", *The Wire*, 23 August 2020; Arushi Thapar and Zaid Wahidi, "'Unjust and Unfair': What Three High Courts Said About the Arrests of Tablighi Jamaat Members", *Scroll*, 24 August 2020.

> چیزی نمانده بود موفق شویم ولی این‌ها همه کار کردند که شکست بخوریم. حالا نوبت ما است که این قرنطینه‌شکن‌ها را شکست دهیم.[۱۲۷]

او در ادامه در همین برنامه می‌گوید:

> جبهه خلق هند کدام گوری است تا دست آدم‌هایی را که به آن‌ها می‌گویند کافر و تروریسم را گسترش می‌دهند قطع کند؟ این‌قدر پررو شده‌اند که می‌گویند جماعت تبلیغی قربانی هستند و قضیه نوعی شکست در سطح نظام است. بیایید امشب به جبهه خلق بگوییم اگر آن‌ها هم جرأتش را ندارند که کروناپخش‌کن‌های مرکز جماعت تبلیغی را معرفی و رسوا کنند، پس خودشان هم دیگر حق ندارند در خاک هند بمانند. دولت مودی باید سیاست‌های بسیار سخت‌گیرانه‌ای را پیش بگیرد و بدون هر گونه گذشت به گروه‌هایی مثل این مرکز درس عبرت بدهد، آن‌ها را به سزای عملشان برساند، پایگاه‌های مالیشان را نابود کند، جریمه‌های سنگین برایشان ببرد، رهبرشان را به زندان بیندازد، ولی شما را به خدا نگذارید این‌ها بیشتر از این از دموکراسی در هند سوء استفاده کنند. آمبولانس‌ها در شاهین باغ نمی‌توانند جم بخورند و شهروندان خسته و درمانده هند ماه‌ها است که در راه‌بندان ناشی از تجمع شاهین باغ زجر می‌کشند و دارند می‌میرند فقط به خاطر مشتی جماعت تبلیغی که کرونا را در کشور پخش کرده‌اند.[۱۲۸]

آرناب گوسوامی طوری با آب و تاب حرف زده که انگار جماعت تبلیغی علیه هند توطئه کرده و مرتکب جرم شده‌اند، در حالی که معلوم نیست مرکز این جماعت اصلاً دستورهای مصوب دولت دهلی یا دولت هند را نقض کرده باشد. اعضای جماعت تبلیغی را طوری «مشکوک به کرونا» می‌نامند که گویی ابتلا به کرونا جرم است.

سورش چاوانکه، رئیس شبکه خبری سودارشان که یکی دیگر از شبکه‌های راست‌گرا است، روز ۳۱ مارس ۲۰۲۰ برنامه خود با نام گفت‌وگوی بی‌پرده را با جملات زیر آغاز کرد:

> امروز در برنامه امروز گفت‌وگوی بی‌پرده می‌خواهم موضوع بسیار مهمی را مطرح کنم و از دولت نارندرا مودی درخواست کنم فعالیت جماعت تبلیغی را ممنوع کند. اگر قرار باشد مساجد هند برای مردم کشور خطرساز شوند و کرونایی‌ها مثل آدم‌هایی که مواد منفجره دارند آزادانه بچرخند، به نظرتان اسم این کار جهاد کرونا نیست؟ باید خیلی حواسمان به این جهادی‌ها باشد و این جهادی‌ها باید طبق قانون شدیداً مجازات شوند.

در روزهای پس از گردهمایی جماعت تبلیغی، چندین مسئول دولتی مرتباً این گردهمایی را علت شیوع کرونا در هند می‌دانستند. خیلی‌ها قبول دارند که برگزاری مراسم در چنین وضعیتی غیرمسئولانه بوده و جان بسیاری را به خطر انداخته، اما اتهامات و انتقاداتی که به

127 "Arnab Goswami's Lead Story – Markaz Lockdown Violation: How Can One Group Put All at Risk?", *Republic World*, 31 March 2020 (available on *YouTube*).

128 *Ibid*.

این مراسم و به طور کلی به مسلمانان وارد شده مبالغه‌آمیز بوده‌اند. مختار عباس نقوی، وزیر امور اقلیت که اتفاقاً خودش هم مسلمان است، گفته جماعت تبلیغی مرتکب جرمی از جنس «جرایم طالبان» شده است.[۱۲۹] آمیت مالویا، مسئول خبررسانی ملی حزب جاناتا، جملات زیر را در توییتر منتشر کرده:

> کانون جرم‌خیز دهلی دارد منفجر می‌شود! ۳ ماه گذشته شاهد چند نوع آشوب اسلامی بوده‌ایم؛ اول به اسم اعتراضات به قانون شهروندی از شاهین باغ تا جامعه و از جعفرآباد تا سیلامپور. حالا هم گردهمایی غیرقانونی جماعت تبلیغی افراطی در مرکز. باید با این‌ها برخورد کرد![۱۳۰]

سانگیت سوم، عضو مجلس و حزب جاناتا، گفته گردهمایی اعضای جماعت تبلیغی در مرکز نظام‌الدین به رغم هشدارهای دولت را می‌توان «تروریسم کرونایی» نامید و این موضوع باید بررسی شود. او با اشاره به گزارش‌های پلیس دهلی و اتهامات وارده به مولانا سعد، رهبر گردهمایی جماعت تبلیغی در دهلی، و سایر اعضای این جماعت گفته مجازات این افراد باید در حد مجازات تروریست‌ها باشد.[۱۳۱] او حتی اعضای جماعت تبلیغی را متهم کرده که در مساجد جای جای کشور پنهان شده‌اند تا با توطئه‌چینی گسترده‌تر کرونا را در کل کشور پخش کنند. این را هم گفته که اعضای جماعت تبلیغی می‌خواستند با انداختن آب دهان و کارهای دیگر کرونا را شیوع دهند و این نوع جدیدی از توطئه‌چینی و جهاد است.[۱۳۲]

رنوکاچاری، عضو مجلس و حزب جاناتا، در این باره گفته:

> شرکت‌کنندگان در گردهمایی جماعت تبلیغی که از درمان گریخته‌اند نباید از حمایت‌های دولت برخوردار شوند. اگر کسی به این افراد شلیک کند کار اشتباهی نکرده است.[۱۳۳]

این دست اظهارات در تشدید احساسات ضد مسلمانان در جو فرقه‌زده هند نقش داشته‌اند. چندین شبکه خبری هند با پخش اخبار جعلی و اطلاعات نادرست به اسلام‌هراسی دامن زده‌اند و مسلمانان را عامل بدبختی معرفی کرده‌اند.[۱۳۴] مدتی بعد ویدئویی پربازدید در اینترنت پخش شد که مدعی بود چندین نفر از اعضای جماعت تبلیغی که در بیمارستان قاضی‌آباد بستری بوده‌اند برهنه در بیمارستان می‌گردند و با کارکنان بیمارستان بدرفتاری می‌کنند.[۱۳۵] با بررسی

---

129 "This is a 'Talibani' Crime by Tablighi Jamaat: Naqvi on Nizamuddin Markaz Gathering", *The Print* (available on *YouTube*).

130 Amit Malviya, tweet @amitmalviya, 1 April 2020 (last accessed on 6 June 2022).

131 "'This is Corona Terrorism', Says BJP's Sangeet Som over Nizamuddin Markaz", *ABP Live*, 1 April 2020.

132 *Ibid*.

133 "Not Wrong to Shoot Hiding Tablighi Jamaat Attendees, Says Karnataka BJP MLA", *News18*, 7 April 2020.

134 Shawn Sebastian, "After Covid-19 Outbreak at Tablighi Jamaat Conference, Fake News Targeting Muslims Abounds", *The Caravan*, 4 April 2020.

135 "Shocking! Tablighi Jamaat Patients Make Vulgar Signs, Roam Naked, Demand Cigarettes in Ghaziabad Hospital", *ABP Live*, 2 April 2020.

بیشتر این ویدئو مشخص شد این فیلم بریده‌ای از یک ویدئوی دیگر از مسجدی در کراچی پاکستان در اوت ۲۰۱۹ است.[۱۳۶]

روز ۴ آوریل ۲۰۲۰، روزنامه هندی *آمار اوجالا* با انتشار مقاله‌ای مدعی شد اعضایی از جماعت تبلیغی در مراکز قرنطینه منطقه ساهرانپور در اوتار پرادش غذای غیرگیاهی می‌خواسته‌اند و ظرف‌های غذا را چپه کرده و در اعتراضی علنی روی غذاهای مرکز قرنطینه مدفوع کرده‌اند. یکی دیگر از روزنامه‌های معروف به نام *پاتریکا* هم ماجرای مشابهی را نقل کرده است. پلیس ساهرانپور پس از بررسی این ادعاها متوجه نادرستی آن‌ها شده است. این دو روزنامه پس از آن مطالب خود را پاک کرده‌اند.[۱۳۷] توییتر هم با توییت‌هایی با هشتگ BioJihad، CoronaJihad و Corona-Terrorism پر شده بود و بسیاری از کاربران این توییت‌ها را هم‌رسانی می‌کردند.[۱۳۸]

بر این اساس، واژگان کاملی پدید آمد که به هر ترتیب شیوع کرونا در هند را به مسلمانان گره می‌زد. رسانه‌ها هم به این واژگان و تصاویر اسلام‌هراسانه و نفرت‌زا درباره کرونا دامن زده و آن‌ها را پخش می‌کردند و اصول خبررسانی بی‌طرفانه را زیر پا می‌گذاشتند.[۱۳۹]

۶.۴.۷. جهاد بزاق

روز ۱۵ نوامبر ۲۰۲۱، فیلمی از کارگر مسلمان یک غذاخوری در لونی قاضی‌آباد در اوتار پرادش در شبکه‌های اجتماعی و رسانه‌های راست‌گرا پخش شد. این فیلم ظاهراً کارگری مسلمان را در غذاخوری نشان می‌داد که هنگام آماده کردن غذا آب دهانش را روی غذا می‌انداخت. این فیلم با هشتگ #ThookJihad بسیار پربازدید شد (کلمه thook به معنی آب دهان است). فیلم را یکی از اعضای راکاشا دال گرفته بود که از گروه‌های افراطی راست‌گرا خارج از قاضی‌آباد است و با حزب جاناتا همکاری تنگاتنگ دارد.[۱۴۰]

روز ۱۶ نوامبر ۲۰۲۱، آمان چوبرا مجری برنامه *کشور همیشه سربلند* در شبکه خبری کانال ۱۸ هند، مناظره‌ای را درباره این ویدئو برگزار کرد و ضمن چندین اظهار نظر اسلام‌هراسانه مدعی شد این حرکت آب دهانی توطئه کارگران مسلمان در غذاخوری‌ها علیه هندوها بوده و می‌خواسته‌اند غذای هندوها را آلوده کنند.[۱۴۱] این شبکه خبری بعداً توییت‌ها و ویدئوی خود را از یوتیوب و توییتر پاک کرد.

---

136 Jignesh Patel, "Old Video from Pakistan Falsely Viral as Tablighi Jamaat Member Roaming Naked in Isolation Ward", *AltNews*, 8 April 2020.

137 *Ibid*.

138 Rana Ayyub, "Opinion: Islamophobia Taints India's Response to the Coronavirus", *The Washington Post*, 6 April 2020; Billy Perigo, "It Was Already Dangerous to Be Muslim in India. Then Came the Coronavirus", *Time*, 3 April 2020.

139 Equality Labs, "Coronajihad: An Analysis of Covid-19 Hate Speech and Disinformation", 2020 (https://www.legal-tools.org/doc/99bd0t/).

140 Alishan Jafri, "'Thook Jihad' is the Latest Weapon in Hindutva's Arsenal of Islamophobia", *The Wire*, 20 November 2021.

141 Meghnad S and Deepanjana Pal, "Bloodlust TV: Aman Chopra Spitting Hate on Minorities with His 'Thook Jihad' Show", *Newslaundry*, 18 November 2021; Alishan Jafri, "'Thook Jihad' is the Latest Weapon in Hindutva's Arsenal of Islamophobia", *The Wire*, 20 November 2021.

در همین راستا، هندوهای راست‌گرا هجمه به شاهرخ خان، بازیگر و ستاره بالیوود، را آغاز کردند چون او در ویدئویی در مراسم خاک‌سپاری لاتا مانگشکار، خواننده مشهور بالیوود، برای این خواننده دعا و طلب آمرزش کرده بود. در این ویدئو، در کسری از ثانیه می‌توان شاهرخ خان را دید که ماسکش را برمی‌دارد و به سمت پیکر خواننده خم می‌شود و به بدن او فوت می‌کند. حرکت فوت کردن به بدن بعد از دعا یک سنت اسلامی در مراسم خاک‌سپاری برای دفع شرّ است.[۱۴۲] خیلی‌ها به اشتباه فکر می‌کردند شاهرخ خان فوت نکرده بلکه به بدن خواننده آب دهان انداخته است.

۷.۴.۷. هجمه به زنان مسلمان

در آوریل ۲۰۲۲، ویدئویی در شبکه‌های اجتماعی دست به دست می‌گشت که یک روحانی هندو ملبس به جامه‌ای به رنگ زرد زعفرانی را در مراسمی در سیتاپور اوتار پرادش نشان می‌داد که تهدید می‌کرد اگر مردان مسلمان به دختران هندو در این ناحیهَ تعرض کنند او هم زنان مسلمان را خواهد ربود و در ملأ عام به آن‌ها تجاوز خواهد کرد.[۱۴۳] زن‌ستیزی و تحقیر زنان مسلمان از ویژگی‌های بارز نفرت‌پراکنی علیه مسلمانان در هند بوده است. تأکید بر بُعد جنسی و هجمه به زنان مسلمان ابزاری برای سرکوب و خاموش کردن صدای آن‌ها است. به نظر می‌رسد جو مصونیت در بحث نفرت‌پراکنی، ارعاب و خشونت علیه مسلمانان و سایر اقلیت‌ها در هند نفرت‌پراکنان را در این دست حرکات تبلیغاتی جسور و گستاخ کرده است. در ادامه به چند نمونه اخیرِ نفرت‌پراکنی علیه زنان مسلمان در هند اشاره می‌کنیم.

۱.۷.۴.۷. ردیف حجاب

در اواخر دسامبر ۲۰۲۱، یک گروه شش نفره‌ی دانشجوی زن مسلمان که حجاب (روسری‌هایی که توسط بسیاری از زنان مسلمان پوشیده می‌شود) داشتند با این ادعا که دستورالعمل پوشش را نقض کرده‌اند از کلاس خود در یک کالج دولتی پیش‌دانشگاهی در منطقه اودوپی کارناتاکا بیرون انداخته شدند.[۱۴۴] این دانشجویان به این محدودیت اعتراض کرده، دادخواستی را نزد دیوان عالی کارناتاکا مطرح کردند و شکایت خود را نزد کمیسیون حقوق بشر ملی بردند.[۱۴۵] تعدادی از دانشجویان هندو، در واکنش به مقاومت در حال شکل‌گیری در برابر محدودیت‌های نسبت به حجاب، اعتراضات متقابلی را برگزار کرده، روسری‌ها و شال‌های زعفرانی (رنگ زعفرانی با ملی‌گرایی هندویی مرتبط است) -لباس‌هایی که معمولا توسط آن‌ها پوشیده نمی‌شود[۱۴۶]- بر سر

142 Nootan Sharma, "Shah Rukh Khan Didn't Spit at Lata Mangeshkar's Funeral. This Is What His Gesture Meant", *The Print*, 7 February 2022.

143 Alok Pandey, "Hatemonger's Rape Threat to Muslim Women, UP Cop Files Case After 6 Days", *NDTV*, 8 April 2022.

144 Rushda Fathima Khan, "What's Behind the Escalating Row Over Hijabs in India?", *Al Jazeera*, 15 February 2022.

145 Mekhala Saran, "'Hijab Case Verdict Today: What Did Petitioners Argue? What Did State Say?", *The Quint*, 15 March 2022.

146 Muhammed Sabith, "'Saffron Controversy, Not Hijab Controversy': Muslim Women Protest Across Karnataka", *The Wire*, 8 February 2022.

کردند و خواستار ممنوعیت حجاب شدند.[۱۴۷] بسیاری از این دانشجویان هندو خودشان را به عنوان اعضای آکیل بهاراتیا ویدیارتی پریشاد («ای‌بی‌وی‌پی»، شاخه‌ی دانشجویی بی‌جِی‌پی) و هندو جاگارانا ویدیکه (یک سازمان مرتبط با آرَاِس‌اِس).[۱۴۸]

متعاقب این دعوا، چندین موسسه‌ی آموزشیِ حکومتی دیگر در کارناتاکا دانشجویان زن مسلمان را از پوشیدن حجاب منع کردند.[۱۴۹] دانشجویان مسلمانی که با پوشش حجاب وارد این موسسات آموزشی شدند با تاخیر اجازه‌ی ورود پیدا کردند اما مجبور شدند در اتاق‌های جداگانه‌ای بنشینند. این موضوع نگرانی‌هایی را در مورد تفکیک دانشجویان برانگیخت.[۱۵۰] همچنین گزارش‌هایی دریافت شد حاکی از این‌که دانشجویان زن مسلمانی که حجاب داشتند از سوی مردان هندویی که روسری‌های زعفرانی پوشیده بودند مورد بدزبانی قرار می‌گرفتند.[۱۵۱]

ادعا شد که فرم‌های پذیرش شش دانشجوی زن مسلمان که در آغاز به ممنوعیت حجاب اعتراض کرده بودند از سوی کالج به بیرون نشت داده شده است. این فرم‌ها شامل نشانی منزل، شماره تلفن و اسامی والدین این دانشجویان می‌شدند. همچنین ادعا شد که بعد از این نقض حریم خصوصی، این دختران شروع به دریافت تماسی‌های تلفنی و پیام‌های تهدیدآمیز کردند.[۱۵۲] در یک ویدئو که به نحو گسترده‌ای منتشر شد دیده می‌شد که یک کنش‌گر ای‌بی‌وی‌پی در ویجایپورا دارد به کشتار مسلمانان دعوت می‌کند. این خانم در سخنرانی‌ای که علَنی انجام شد و بسیار برای‌اش کف زدند گفت:

> اگر در سرتاسر هند حجاب می‌خواهید، ما شما را با شمشیر شیواجی تکه‌تکه می‌کنیم.[۱۵۳]

در ۱۵ مارس ۲۰۲۲ دیوان عالی کارناتاکا حکم کرد که پوشیدن حجاب «رفتار دینی ضروری» اسلام نیست بلکه به آن توصیه شده است. در نتیجه، دیوان عالی ممنوعیت پوشیدن حجاب در موسسات آموزشی را تایید کرد و اعلام داشت که محدودیت پوشیدن حجاب در تطابق با دستورالعمل پوشش مدارس بوده و در نتیجه حقوق مورد حمایت قانون اساسی خواهان‌ها

147 "Hijab Ban in Indian State Violates Religious Freedom: US Official", *Al Jazeera*, 12 February 2022.

148 "Karnataka Hijab Ban: CM Suspends Classes for Three Days", *Maktoob Media*, 8 February 2022.

149 Muhammed Sabith, "'Saffron Controversy, Not Hijab Controversy': Muslim Women Protest Across Karnataka", *The Wire*, 8 February 2022.

150 "Udupi: Hijab Wearing Students Allowed into College, Made to Sit in Separate Room", *The Wire*, 7 February 2022.

151 "Hijab-wearing Student Heckled by Boys Wearing Saffron Scarves in Manday College", *The Hindu*, 8 February 2022.

152 Nikhila Henry, "Karnataka Hijab Row: College Leaks Addresses, Numbers of Protesting Muslim Girls", *The Quint*, 9 February 2022.

153 Priyanka Rudrappa, "'Will Cut Them Into Pieces': ABVP Activist Calls for Genocide Against Muslims in Karnataka", *NewsNine*, 26 February 2022.

را نقض نکرده است زیرا نسبت به همه‌ی دانشجویان فارغ از زمینه‌های دینی‌شان اعمال می‌شود.[۱۵۴] در ۱۳ اکتبر ۲۰۲۲ یک شعبه‌ی دیوان عالی هند با دو قاضی رایی با دو تصمیم متعارض در مورد تجدیدنظرخواهی از تصمیم دیوان عالی کارناتاکا صادر کرد. در نتیجه‌ی این اتفاق، ضرورت پیدا کرد که پرونده به شعبه‌ای با تعداد قضات بیشتر ارجاع شود تا از این بن‌بست خارج شوند.[۱۵۵]

یک مراقب امتحان مسلمان بابت پوشیدن حجاب در یک امتحان در سطح ایالت تعلیق شد.[۱۵۶] ممنوعیت حجاب آخرین حلقه از یک زنجیره اقدامات بود که رویه‌های دینی مسلمانان را هدف گرفته‌اند و نمادی‌اند از عدم تسامح رو به افزایش در جامعه‌ی هند. اخیرا در مورد استفاده از بلندگو برای پخش اذان توسط مساجد که پنج بار در روز انجام می‌شود نیز شکایاتی مطرح شده است.[۱۵۷] استفاده از اصطلاحات اردو (اردو یک زبان مسلمانی دانسته می‌شود) در ارتباط با یک فستیوال هندوها (دیوالی) در یک تبلیغ موجب برانگیختن خشم هندوهای راست‌گرا شد.[۱۵۸]

۲.۷.۴.۷. اپلیکیشن‌های بولی بایی و سولی دیلز

در بحث توهین و انسانیت‌زدایی نظام‌مند از مسلمانان هندی، زنان مسلمان متحمل رنج مضاعف ابژه‌ی جنسی شدن، هدف قرار گرفتن و تحقیر شدن می‌شوند. «بولی بایی» اپلیکیشنی است که در ۱ ژانویه ۲۰۲۲ روی گیت‌هاب (سکوی متعلق به مایکروسافت که مختص توسعه دادن و میزبانی نرم‌افزارها و پروژه‌های با متن باز است) از آن رونمایی شد. پروفایل و تصاویر حدود ۱۰۰ زن مسلمان، که شامل روزنامه‌نگاران زن برجسته و کنش‌گران جامعه‌ی مدنی می‌شدند، روی این وب‌سایت در دسترس قرار گرفت. این پروفایل‌ها که بدون رضایت زنان مورد بحث ساخته شده بودند برای به حراج گذاشتن این زنان و گرفتن قیمت پیشنهادی مورد استفاده قرار گرفتند.[۱۵۹]

شش ماه پیش‌تر در جولای ۲۰۲۱ اپلیکیشن دیگری به نام «سولی دیلز» برای به حراج گذاشتن زنان مسلمان ایجاد شده بود. هر دوی این اپلیکیشن‌ها روی «گیت‌هاب» قرار داشتند و زنان مسلمانی که صدایی داشتند را هدف می‌گرفتند تا تحقیرشان کنند و تخفیف‌شان دهند.[۱۶۰] اشاره به این نکته نیز خالی از وجه نیست که «سولی» و «بولی» هر دو اصطلاحات تحقیرآمیزی‌اند

154 High Court of Karnataka, *Smt. Resham v. State of Karnataka and Others*, Order dated 15 March 2022, Writ Petition No. 2347 of 2022, 15 March 2022 (https://www.legal-tools.org/doc/n8fjod/).

155 Supreme Court of India, *Aishat Shifa v. the State of Karnataka and Ors*., Judgment, 13 October 2022, (2023) 2 SCC 1 (https://www.legal-tools.org/doc/atvz99/).

156 "Muslim Invigilator Suspended for Wearing Hijab in Karnataka SSLC Exams", *Maktoob Media*, 28 March 2022.

157 "MP: Hindu Right Groups Threaten to Drown Out Azaan with Loudspeaker Music", *The Wire*, 14 February 2022.

158 Bilal Kuchay, "Hate Campaign in India Against Urdu for Being a 'Muslim' Language", *Al Jazeera*, 27 October 2021.

159 "Bulli Bai: Sulli Deals 2.0? All You Need to Know About the Online 'Auction' of Muslim Women", *Outlook*, 3 January 2022.

160 Unnati Sharma, "After 'Sulli Deals', Now 'Bulli Bai' App Lists Muslim Women 'for Sale'. Delhi Police Lodges FIR", *The Print*, 2 January 2022.

که در زبان عامیانه‌ی محلی برای زنان مسلمان استفاده می‌شوند.[۱۶۱] این اصطلاحات شکل تغییریافته‌ی واژه‌ی «مالی» اند. این واژه اغلب توسط راست‌گرایان برای توهین به زنان مسلمان هندی مورد استفاده قرار می‌گیرد.[۱۶۲]

متعاقب شکایت مطرح شده توسط روزنامه‌نگاری به نام عصمت آرا در دهلی نو، صورتجلسه‌ای توسط واحد جرایم سایبر پلیس دهلی به طرفیت اشخاص ناشناس تنظیم شده و به مواد متعددی از قانون مجازات هند از جمله ماده‌ی ۱۵۳ الف (ترویج خصومت بر پایه‌ی دین) و ماده‌ی ۱۵۳ ب (دادن نسبت‌هایی که برای تمامیت ملی زیان‌آورند) به علت آزار دادن زنان مسلمان و توهین به آن‌ها در سکوهای رسانه‌های اجتماعی با استفاده از تصاویر دستکاری‌شده استناد شد.[۱۶۳] در بمبئی نیز شکایتی علیه سازندگان این اپلیکیشن‌ها مطرح شد. با این حال، ظاهرا این زنان نگران بودند که مسئولان احتمالا هیچ کاری نخواهند کرد زیرا هنوز در مورد شکایت‌هایی که شش ماه قبل علیه سالی دیلز ثبت شده بودند اقدامی صورت نگرفته بود.[۱۶۴]

۸.۴.۷. دعوت به ژنوسید و پاکسازی قومی مسلمانان

هند شاهد یک افزایش نگران‌کننده در بیان‌های نفرت‌آمیز و تحریک به ارتکاب خشونت علیه اقلیت‌ها، به ویژه مسلمانان، در فضای عمومی است. تعدادی از چنین وقایعی به شرح ذیل بیان شده است.

۱.۸.۴.۷. برنامه‌ی ۱۹ دسامبر ۲۰۲۱ سازمان‌دهی‌شده توسط گروه‌های راست‌گرای هندو در دهلی

یکی از این برنامه‌ها که دعوت به خشونت علیه مسلمانان می‌کنند توسط گروه‌های راست‌گرای هندو از جمله هندو یوا واهینی و سردبیر سودارشان‌نیوز، سورش چاوانکه، برای برگزاری در روز ۱۹ دسامبر ۲۰۲۱ در دهلی برنامه‌ریزی شد. در یک ویدئوی ضبط‌شده از این برنامه، چاوانکه و دیگر حاضران در تجمع سوگند خوردند که «بجنگند، بمیرند و اگر لازم شد بکشند» تا به هر قیمت ممکن هند را به یک رشترای هندو بدل کنند.[۱۶۵] وقتی عمران پراتاپگاری، رئیس واحد اقلیت حزب کنگرس، این سخنان نفرت‌آمیز را محکوم کرد، چاوانکه این چنین واکنش نشان داد که پراتاپگاری یکی از «آن کسانی که سوگند اورنگ‌زیب را خورده» است.[۱۶۶]

---

161 Srishti Jaiswal, "Bulli Bai: India's Muslim Women Again Listed on App for 'Auction'", *Al Jazeera*, 2 January 2022.

162 Mariya Salim, "'Bulli Bai', 'Sulli Deals': On Being Put Up for 'Auction' as an Indian Muslim Woman, *The Wire*, 16 January 2022.

163 *Jaiswal*, 2 January 2022.

بنگرید به پاورقی ۱۶۱.

164 *Ibid.*; Asmita Bakshi, "Sulli Deals: Indian Muslim Women Offered for Sale in 'Auction'", *Al Jazeera*, 12 July 2021.

165 "In Delhi, Hindutva Groups Vow to 'Fight, Die & Kill' to Make India Hindu Rashtra", *The Quint*, 23 December 2021.

166 Ayesha Jain, "Delhi Hate Speech: 5 Days Since Vow to 'Kill' for Hindu Nation, No Police Action", *The Quint*, 24 December 2021.

اورنگ‌زیب عالمگیر ششمین امپراتور گورکانی هند بود که -کمی پیش از مستعمره‌ی بریتانیا شدن هند- برای دوره‌ای نزدیک به ۴۹ سال بر تقریبا تمام شبه‌قاره‌ی هند حکومت کرد. در تلقی عمومی، اورنگ‌زیب به عنوان یک متعصب متنفر از هندوها، یک قاتل و یک خشک‌اندیش دینی شناخته می‌شود. باوری عمومی وجود دارد که اورنگ‌زیب یک سرکوبگر خشن هندوها بوده که تلاش کرده آن‌ها را مسلمان کند و وقتی در رسیدن به مقصود خود شکست خورده، میلیون‌ها نفر از آن‌ها را قتل عام کرده است. جای تعجب نیست که اورنگ‌زیب در تصور عمومی به مثابه یک پادشاه مسلمان دیندار(تصویری که احتمالا در واقعیت همواره صادق نیست) به تصویر کشیده می‌شود؛ این تصویر در خدمت یک هدف خاص است:

> از یک منظر تفرقه‌افکنانه‌ی ملی‌گرایانه‌ی هندو، بابر و اورنگ‌زیب به مثابه فاتحان مسلمان سرکوبگر تا درجاتی معادل یکدیگر انگاشته می‌شوند. در این معنا، اورنگ‌زیب نماد تمام «مسلمانان سنتی» است که ظاهرا در جنبه‌های ناخوشایند گذشته‌ی هند شریک جرم بوده‌اند و در نتیجه، در اکنون هند خواستنی نیستند. این اتفاقی نیست که اورنگ‌زیب به شکل گسترده‌ای به عنوان دیندارترین پادشاه گورکانیان دانسته می‌شود. بر این اساس اورنگ‌زیب در مجموع مصداقی از مسلمانان متعصب -در گذشته و اکنون- است که ادعا می‌شود جامعه‌ی هندی را به سبب تعصب دینی‌شان تهدید می‌کنند. در این صورت‌بندی، فرهنگ‌های هندی و هندو در یک موجودیت واحد و یک‌دست‌شده که فضای تنفس کمی را در اختیار دیگر گروه‌های دینی می‌گذارد قرار می‌گیرند.[۱۶۷]

خاستگاه معرفی اورنگ‌زیب به عنوان یک حاکم وحشی و بی‌رحم تا اندازه‌ای به بریتانیایی‌ها برمی‌گردد. آن‌ها در تلاش برای این‌که پروژه‌ی استعماری‌شان در هند متمدنانه و قابل قبول به نظر بیایید اقدام به بدگویی و تهمت‌زنی نسبت به امپراتوری گورکانیان می‌کردند.[۱۶۸]

تصویر و رتوریک دوران استعمار در مورد امپراتوران گورکانی، به خصوص در مورد بابر و اورنگ‌زیب، که توسط بریتانیایی‌ها ایجاد شد هنوز در جامعه‌ی هند به حیات خود ادامه می‌دهد و اغلب برای ترور شخصیت و بدنام کردن مسلمانان هندی مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنا بر ادعای ملی‌گرایان هندو، مسلمانان نسبت به هویت هند به مثابه یک ملت اساسا هندو یک تهدیدند.[۱۶۹] در نتیجه، آن‌ها مسلمانان هندی را به اورنگ‌زیب، که بنا بر تصویرسازی آن‌ها یک شکنجه‌گر متعصب و بدنام اسلام‌گرا و شخصی متنفر از هندوها است، تشبیه می‌کنند. همچنین این باور عمومی وجود دارد که اورنگ‌زیب به نحو نظام‌مندی هزاران معبود هندوها را غارت و نابود کرد[۱۷۰] و به این ترتیب هندوئیسم را مورد تهدید قرار داد. اصطلاحاتی مانند «بابر کی اولاد»

---

167 Audrey Truschke, *Aurangzeb: The Life and Legacy of India's Most Controversial King*, Stanford University Press, 2017, p. 16.

168 Audrey Truschke, "A Much-Maligned Mughal", *Aeon*, 5 April 2017 (available on Aeon's web site).

169 *Ibid.*

170 *Ibid.*; Truschke, 2017, p. 17.

(فرزندان بابر) و «اورنگ‌زیب کی اولاد» (فرزندان اورنگ‌زیب) اغلب، به ویژه در اواخر دهه ۱۹۸۰ و اوایل دهه ۱۹۹۰ و در زمان تخریب مسجد بابری در آیودیا توسط اوباش راستگرای هندوتوا، به عنوان واژگانی برای بدزبانی کردن با مسلمانان هندی استفاده شده‌اند.[۱۷۱]

۲.۸.۴.۷. رویداد هاریدوار (ردیف دارام سانسد)

از ۱۷ تا ۱۹ دسامبر ۲۰۲۱ یک دارام سانسد (یک گردهمایی دینی) در شهر هاردیوار در ایالت اوتاراکند هندوستان در حال برگزاری بود. در این گردهمایی چندین راهب، کنش‌گر و رهبر راست‌گرای هندو حضور یافتند. این دارام سانسد توسط یک راهب هندوی جنگ‌طلب به نام یاتی نارسینگانند سازماندهی شده بود. یاتی نارسینگانند، که رئیس معبد داسنا دوی در اوتار پرادش است، سابقه‌ای طولانی در بیان سخنان نفرت‌آمیز اسلام‌هراسانه در برابر عموم را دارد. او، مدت‌ها قبل از دارام سانسد هاریدوار، در واکنش به چاقو خوردن رهبر ستیزه‌جوی هندوتوا کاملش تیواری در لکهنو در اکتبر ۲۰۱۹، تهدید به ریشه‌کن کردن اسلام از هند کرد:

> مسلمانان در سراسر دنیا دارند جشن می‌گیرند چون یک شیر هندو کشته شده است و همه‌ی خانه‌های ما در حال سوگواری‌اند. من دارم به همه‌ی آن حرامزاده‌ها می‌گویم، به مسلمانان می‌گویم، اگر من کاری نکنم که شما همان‌طور که خانه‌ی کاملش تیواری امروز در حال سوگواری است عزادار نشوید، من پسر پدرم نیستم. تا زمانی که من زنده‌ام از سلاح‌ها استفاده خواهم کرد. من دارم به تک تک مسلمانان می‌گویم، ما یک روز اسلام را از این کشور ریشه‌کن خواهیم کرد.[۱۷۲]

ویدئوهای این رویداد سه‌روزه نشان داد که چندین مورد سخنان نفرت‌آمیز، حملات کلامی هدفمند، توهین و تمسخر علیه باهمستان مسلمانان هندی در این رویداد ارتکاب یافته است. در این رویداد حدود ۱۵۰ نفر، از جمله ۵۰ ماهاماندالشوار (راهب) حضور داشتند.[۱۷۳] آشوینی اوپادیای، سخنگوی سابق بی‌جی‌پی دهلی نیز در این رویداد حاضر بود. این رویداد بابت دعوت به خشونت‌هایی که در حد ژنوسید[۱۷۴] بودند و فراخوان به قتل‌عام مسلمانان هند[۱۷۵] به سرعت توجهات بین‌المللی را به خود جلب کرد.

بنگرید به پاورقی ۱۶۷.

171 Teesta Setalvad, “We Can’t Let Hindu Nationalists Rewrite India’s History”, *Alternet*, 13 January 2018 (available on Alternet’s web site).

172 Alishan Jafri, Shehlat Maknoon Wani and Siddharth Vardharajan, “Just Before Delhi Riots, Militant Hindutva Leader Called Repeatedly for Muslims to Be Killed”, *The Wire*, 3 March 2021.

173 Waquar Hasan, “‘Can Kill 20 Lakh of Them’: Call for Muslim Genocide at Haridwar Event Attended by 50 Hindu Monks”, *Maktoob Media*, 23 December 2021.

174 “Militant Hindutva Leader Yati Narasinghanand Arrested in 2 Cases, Sent to 14-Day Judicial Custody”, *The Wire*, 17 January 2022.

175 Dhirendra K. Jha, “Unholy Orders: The Haridwar Dharma Sansad is a Reflection of the RSS’s New Strategy with Sadhus”, *The Caravan*, 1 March 2022.

یکی از ماهاماندالشوارهای حاضر در رویداد، آناپورنا ما، که دبیرکل هندو ماهاسبها نیز است، گفت:

> بدون سلاح‌ها هیچ چیز ممکن نیست. اگر می‌خواهید جمعیت‌شان را حذف کنید پس بکشیدشان. آماده باشید که بکشید و آماده باشید که به زندان بروید. حتی اگر صد نفر از ما حاضر باشد که ۲۰ لک از آن‌ها (مسلمانان) را بکشد، پس ما پیروز خواهیم بود، و به زندان می‌رویم [...]. مثل [ناتورام] گودسه، من حاضرم که بدنام شوم اما سلاح بر می‌دارم تا از هندوتوا در برابر هر اهریمنی که تهدیدی برای دین من است دفاع کنم.[۱۷۶]

سوامی پرابودهنَند، رئیس هندو رکشا سنا، سازمانی هندوتوا که مرکزیت آن در اوتاراکند است، از جمعیت خواَست:

> ما باید تمهیدات خود را انجام دهیم. و من به شما می‌گویم آن تمهیدات چیستند. صریح می‌گویم، راه حل این است، و اگر شما از این راه حل تبعیت کنید، راه برای‌تان آماده خواهد بود... در میانمار هندوها را دنبال می‌کردند و فرار می‌دادند. سیاستمدارها، حکومت و پلیس فقط می‌ایستادند و نگاه می‌کردند. هندوها با کشتن کسانی که آزارشان می‌دادند و بریدن گلوی‌شان شروع کردند و صرفا به این کار اکتفا نکردند بلکه شروع کردند به کشتن آن‌ها در خیابان‌ها و خوردن‌شان. آدم‌هایی که نگاه می‌کردند فکر می‌کردند ما قرار است بمیریم، ما زنده نمی‌مانیم.[۱۷۷]

در ویدئویی از این رویداد –که بعدها حذف شد– پوجا شاکون پاندی، یک عضو ارشد حزب سیاسی راست‌گرای هندو ماهاسبها، گفت:

> اگر ۱۰۰ نفر از ما سرباز شویم و آماده‌ی کشتن ۲ میلیون (مسلمان) باشیم، پیروز خواهیم شد ... از هند محافظت کرده و آن را به یک ملت هندو بدل کنید.[۱۷۸]

در همان رویداد، در مصاحبه با کانال خبری راست‌گرای سودارشان نیوز، یاتی ناراسینگانند گفت:

> این دومین دارم سانسد ما است. پیام ما این است که هند، که به سرعت در حال بدل شدن به یک کشور اسلامی است، باید سریعا به حال سابق خود برگردد و باید به یک رشترای ودایی سناتان بدل شود.[۱۷۹]

---

176 Hasan, 23 December 2021.

بنگرید به پاورقی ۱۷۳.

177 *Ibid.*

178 Rhea Mogul and Swati Gupta, "India's Hindu Extremists are Calling for Genocide Against Muslims. Why is Little Being Done to Stop Them?", *CNN*, 15 January 2022.

179 "Yati Narasinghanand Offers Rs 1 Crore Award to Become 'Hindu Prabhakaran'", *The Wire*, 22 December 2021.

یاتی ناراسینگانند حاضران تجمع را در ادای یک سوگند رهبری کرد. در این سوگند او و دیگر حاضران قسم خوردند که از دین‌شان حفاظت کنند:

> همگی دست‌های‌تان را بلند کرده و پس از من تکرار کنید. من، (اسم‌تان را بگویید)، این جا در کرانه‌ی رودگنگ، برای سناتان دارم و برای خانواده‌ام این سوگند را می‌خورم تا از خواهران و دخترانم محافظت کنم. هر چیزی در این دنیا، هر مسئله‌ای، هر شخصی، حتی فکر آسیب زدن به دین من، خانواده‌ام و فرزندانم و زنانم به سرش بزند زنده‌اش نخواهم گذاشت. ما برای دین‌مان زندگی خواهیم کرد. ما برای دین‌مان خواهیم مرد. جهاد اسلام پایان خواهد یافت. زنده باد سناتان دارم. باشد که دشمنان سناتان نابود شوند.[۱۸۰]

در این تجمع، ناراسینگانند همچنین هندوها را تشویق کرد که گرد هم آیند تا از هندوئیسم در برابر تهدید ادعایی مبنی بر بدل شدن به یک کشور اسلامی دفاع کنند و پیروانش را ترغیب کرد که اگر لازم بود مرتکب خشونت شوند تا تکالیف‌شان برای حفاظت از دین‌شان را به جا بیاورند. او علنا جایزه‌ای نقدی را برای هر جوان هندویی که مشتاق بود تا پیش بیاید و به یک «پرابهاکاران هندو» بدل شود پیشنهاد داد. ناراسینگانند داشت به ولوپیلای پرابهاکاران، بنیانگذار و رهبر ببرهای آزادی‌بخش تامیل ایلام (ال‌تی‌تی‌ایی)، یک سازمان مسلح که خواهان دولتی مستقل برای تامیل‌های سری‌لانکایی بود و در هند ممنوع است، اشاره می‌کرد. ال‌تی‌تی‌ای و رهبرش پرابهاکاران مسئول ترور نخست‌وزیر سابق هند، راجیو گاندی، بودند.[۱۸۱] دلالت‌های چنین فراخوانی -اگر بخواهیم دست پایینش را بگوییم- جدی است: یک راهب هندو علنا همکیشان هندوی‌اش را تشویق می‌کند تا در مسیر ادعایی حفاظت از دین خود از فعالیت‌های یک سازمان مسلح و جنگ‌طلب تقلید کنند.

ناراسینگانند بعدها در پرونده‌ی دارما سانسد دستگیر شد. او مدت کوتاهی بعد از این که با قرار تامین آزاد شد در رویدادهایی در دهلی‌نو و شهر اونای ایالت هیماچال پرادش که در آن‌ها سخنرانی‌های ضدمسلمانان انجام می‌شد شرکت کرد. این رفتار، نقض صریح شرایط قرار تامین او بود.[۱۸۲]

بیش از یک ماه بعد از دارام سانسد هاریدوار، کمیته‌ی مرکزی دارام سانسد هاریدوار یک سنت سمّلن (گردهمایی مقدسین) در پرایاگراج اوتار پرادش برگزار کرد. در این تجمع سخنرانان دوباره سخنان نفرت‌آمیزی علیه مسلمانان بیان کردند و خواستار آن شدند که هند به عنوان یک «رشترای هندو» اعلام شود.[۱۸۳] آن‌ها خواهان آزادی ناراسینگانند و جیتندرا تیاگی که

---

180 *Ibid.*

181 *Ibid.*

182 Alishan Jafri and Naomi Barton, "With Call for Violence Against Muslims at Burari, Yati Narasinghanand Violates Bail Conditions", *The Wire*, 4 April 2022; "Yati Narasinghanand Violates Bail Conditions Again, Makes Provocative Remarks in Una", *The Wire*, 18 April 2022.

183 Waqar Hasan, "Declaring India Secular State a 'Constitutional Mistake': Hindu Priests at the Prayagraj Sammelan", *Maktoob Media*, 30 January 2022.

هر دو در ارتباطا با دارام سانسد هاریدوار دستگیر شده بودند شدند. سوامی آنانند سواروپ که یک رهبر هندو بود نیز برای آزاد شدن آن‌ها اتمام حجت کرد:

> سومین مطالبه‌ی ما این است که اگر رزمنده‌های دینی ما (یاتی ناراسینگانند و جیتندرا تیاگی) ظرف یک هفته آزاد نشوند، این پویش پرخاشگرانه خواهد شد. نه صرفا پرخاشگرانه، نتایج آن وحشتناک خواهد بود. شاید حبس این دو رزمنده سبب شود ما آن کاری را کنیم که بهاگات سینگ با مجمع کرد (یعنی بمب‌گذاری).[۱۸۴]

سواروپ داشت به بمبگذاری در مجمع قانونگذاری مرکزی در سال **۱۹۲۹** توسط مبارز آزادی‌خواه هندی بهاگات سینگ که در اعتراض به سلطه بریتانیا بر هند انجام شد اشاره می‌کرد. او همچنین گفت که اعلام هند به عنوان یک دولت سکولار یک «خطای از منظر قانون اساسی» است؛ خطایی که نخست وزیر (مودی) موظف به اصلاح آن است.[۱۸۵]

دارام سانسد هاریدوار اولین موردی نبود که فیلمی از آن به دست آمد که نشان می‌داد یاتی ناراسینگانند مشغول سخنرانی نفرت‌آمیز و تحریک دیگران به اقدام علیه مسلمانان است. اخیرا ناراسینگانند به یک جور نماد هندوتوا تبدیل شده است.

ناراسینگانند حین سخنرانی در یک کنفرانس مطبوعاتی سازمان‌دهی شده توسط آکیل بهاراتیا سنت پریشاد (غازی‌آباد) در پرس کلاب هنددر آوریل **۲۰۲۱** سخنان توهین‌آمیزی نسبت به حضرت محمد بیان کرد. در یک کلیپ ویدئویی دیده می‌شود که او دارد خطاب به جمعیت سخنران می‌کند و به آن‌ها می‌گوید که:

> اگر مسلمانان جهان از حقیقت درباره‌ی محمد پیامبر آگاه شوند، از مسلمان بودن شرمنده می‌شوند... وقتی مسلمانان دریابند که پیامبری که از او تبعیت می‌کنند یک غارتگر، سارق و راهزن بوده است، وقتی بفهمند که او یک متجاوز بوده و به خرید و فروش زنان اشتغال داشته... آن‌ها شرمسار خواهند شد... این سیاستمداران هندند که اسلام ناپاک را گرامی نشان داده‌اند... تا زمانی که هند هندو است، آن‌ها که اکنون در لباس مسلمانانند در آن لباس باقی خواهند ماند. آن‌ها مانند حیوانات خواهند بود و هدف‌شان سوءاستفاده از دختران دیگران خواهد بود. اما وقتی مسلمانان حقیقت اسلام را دریابند، تغییر خواهند کرد...[۱۸۶]

در ویدئویی که روی اینترنت منتشر شده است دیده می‌شود که او می‌گوید:

> وضعیت امروز این است که جهادی‌های اسلامی دارند ما را به شیوه‌های مختلف می‌کشند. آن‌ها دارند به خواهران و دختران ما تجاوز می‌کنند. در تمام عالم هیچ کس نیست که به صدای ما گوش دهد زیرا جهادی‌های اسلامی پول

184 *Ibid.*

185 *Ibid.*

186 "Yati Narsinghanand Saraswati Sparks Another Controversy, Abuses Prophet Muhammad in Press Conference", *The Logical Indian*, 3 April 2021 (available on *YouTube*).

> و قدرتی دارند که توسط سیاستمداران به آن‌ها اعطا شده است. هیچ کس نیست که به شکایت ما گوش دهد. آن‌ها دارند جمعیت‌شان را به عنوان بخشی از یک توطئه‌ی بزرگ‌تر گسترش می‌دهند. احتمال دارد که تا سال ۲۰۳۹، هند یک نخست وزیر مسلمان داشته باشد.[۱۸۷]

متعاقب سخنان کفرآمیز مطرح‌شده توسط ناراسینگانند در پرس کلاب هند، امانت‌الله خان، عضو حزب عام آدمی و نماینده مجمع قانون‌گذاری دهلی و رئیس هیئت وقف دهلی شکایتی را علیه ناراسینگانند نزد پلیس مطرح کرد. به موجب مواد ۱۵۳ الف (ترویج خصومت بین گروه‌های مختلف) و ۲۹۵ الف (رفتارهای عامدانه و شرورانه به قصد تحریک احساسات دینی) قانون مجازات هند صورتجلسه‌ای توسط پلیس دهلی علیه ناراسینگانند تنظیم شد.[۱۸۸]

۳.۸.۴.۷. سخنرانی‌های نفرت‌آمیز مطرح‌شده در جنتر منتر دهلی (اوت ۲۰۲۱)

در ۸ اوت ۲۰۲۱ در جنتر منتر دهلی در فاصله‌ی چند کیلومتری محل برگزاری پارلمان هند، سخنان نفرت‌آمیز و شعارهای خشونت‌باری علیه مسلمانان سر داده شد. این حرف‌ها و شعارها در یک جلسه‌ی علنی سازمان‌ها و هوادارانی که در نتیجه‌ی فراخوان آشوینی اوپادیای، سخنگوی سابق بی‌جی‌پی، گرد هم آمده بودند فریاد زده شدند.[۱۸۹] ویدئوهایی که روی اینترنت منتشر شدند شعارهایی را که در رویداد سر داده شدند نشان دادند. اوتّام اوپادیای، یک ساکن ۲۶ ساله‌ی شهر غازی‌آباد در ایالت اوتار پرادش، در ویدئویی در حالی که داشت شعار می‌داد «با شکوه باد خداوندگار راما. مسلمانان در حالی که دارند نام خداوندگار راما را می‌خوانند تکه‌تکه خواهند شد» دیده می‌شد.[۱۹۰] اوتّام اوپادیای در مصاحبه‌ای با رسانه‌ی خبری نیوزلاندری مردم را تشویق کرد که «مبادرت به تحریم اقتصادی مسلمانان کنید... تا کشور را نجات دهید. خرید کالا از آن‌ها را متوقف کنید. فقط آن موقع ما می‌توانیم آن‌ها را در هم بشکنیم.»[۱۹۱] در آن جلسه سوشیل تیواری، عضو گروهی به نام ارتش هندو، نیز حضور داشت و گفت «هر کسی که می‌گوید «مرگ بر هند» باید گلوله‌ای در سینه‌اش بنشیند.»[۱۹۲] بعدها شش نفر در ارتباط با سخنرانی‌های انجام شده در جنتر منتر بازداشت شدند.[۱۹۳]

---

187 *Ibid.*

188 Ismat Ara, "FIR Filed After AAP MLA's Complaint Against Hardline Dasna Priest for 'Blasphemous' Speech", *The Wire*, 3 April 2021

189 Shivangi Saxena, "'Population Jihad Must Be Stopped': Meet the Men Who Shouted AntiMuslim Slogans in Delhi", *Newslaundry*, 10 August 2021.

190 *Ibid.*

191 *Ibid.*

192 *Ibid.*

193 "Communal Sloganeering at Jantar Mantar: BJP's Ashwini Upadhyay Among 6 Arrested by Delhi Police", *India Today*, 10 August 2021.

۴.۸.۴.۷. دیگر سخنرانی‌های حاکی از قصد حذف باهمستان مسلمانان در هند

در سال ۲۰۱۴ راجشوار سینگ، رئیس گروه هندویی به نام «دارم جاگران مانچ» گفت که «ما تا الان از گهر واپسی (دوباره به آیین هندو درآمدن) سه لک مسلمان و مسیحی اطمینان حاصل کرده‌ایم. تا سال ۲۰۲۱، ما به اسلام و مسیحیت پایان خواهیم داد.»[۱۹۴]

هاریبوشان تاکور، عضو بی‌جی‌پی و مجمع قانونگذاری ایالت بیهار، در ۲۵ فوریه ۲۰۰۲ به خبرنگاران گفت «از آن‌جا کهَ در زمان تجزیه هند در سال ۱۹۴۷ به مسلمانان کشور جداگانه‌ای داده شده است، آن‌ها باید هند را به مقصد پاکستان ترک کنند. و اگر آن‌ها در هند به زندگی ادامه دهند، باید مانند شهروندان درجه دو زندگی کنند. ما از حکومت درخواست می‌کنیم که حق رای مسلمانان را از آن‌ها سلب کند.»[۱۹۵]

در تاریخ ۵ ژوئیه ۲۰۲۱، در یک ماهاپانچایات (گردهمایی مردم) که توسط ویشوا هندو پریشاد (وی‌اچ‌پی)، یک سازمان راست‌گرای هندو، در شهر پاتودی ایالت هاریانا علیه آن‌چه ادعا می‌شد «جهادَ عشق» است و موارد تبدیل دین در منطقه، سازماندهی شده بود، بنا بر برخی ادعاها مرد جوانی نوجوانان و جوانان حاضر در رویداد را تشویق کرد که به عنوان انتقامی برای جهاد عشق (این مفهوم پایین‌تر توضیح داده شده است) «زنان مسلمان را بربایند.»[۱۹۶] در همان رویداد، سورج پال امو، سخنگوی واحد هاریانای بی‌جی پی، در سخنرانی‌اش با اشاره به مسلمانان گفت «آن‌ها سبیل‌های‌شان را می‌بُرند، ما می‌توانیم گلوی‌شان را ببریم... ما آن‌ها (مسلمانان) را یک به یک از میان بر می‌داریم.»[۱۹۷] او ادامه داد:

> هند مادر ما است، و ما پدر پاکستانیم، و ما خانه‌های‌مان را به این سگ‌های پاکستانی اجاره نخواهیم داد. این اراذل را از این کشور بیرون بیاندازید، این طرح را تصویب کنید.[۱۹۸]

۹.۴.۷. جهاد عشق، *گهر واپسی* و قوانین تبدیل دین در هند

سنگ پریوار (یک اصطلاح عام که به تمام سازمان‌های ملی‌گرای هندو که با آراس‌اس مرتبطند اشاره دارد) همواره باور داشته است که هند متعلق به هندوها است و غیرهندوها (بهَ ویژه مسیحیان و مسلمانان) خارجی‌هایی‌اند که باید هند را به هندوها واگذراند. گروه‌های دینی دیگر مثل جینی‌ها، بودایی‌ها و سیک‌ها جزئی از دایره‌ی گسترده‌تر هندوئیسم دانسته می‌شوند و در نتیجه از قرَار گرفتن در طبقه‌ی غیرهندوها معافند. باهمستان پارسیان نیز کوچکتر از آن که اهمیتی داشته

194 "Hindu Outfit Plans to 'Finish' Islam, Christianity by 2021", *The Indian Express*, 19 December 2014. هر لک معادل صد هزار است.

195 "Hate Speech: Bihar BJP MLA Says Take Away Muslims' Voting Rights", *Maktoob Media*, 25 February 2022.

196 "Teenager Makes Provocative Speech at Pataudi 'Mahapanchayat'", *The Hindu*, 5 July 2021.

197 "After 'Can Cut Throats' Speech by Haryana BJP Official, No Police Action", *NDTV*, 9 July 2021.

198 Prabhjit Singh, "Muslims Advocate Restraint, Peace, Question Police Amid Haryana 'Mahapanchayat' Hate Speeches", *The Caravan*, 31 July 2021.

باشند در نظر گرفته می‌شود.[۱۹۹] اصطلاح *گهر واپسی* در معنای لفظی خود به «بازگشت به خانه» ترجمه می‌شود و به ایده‌ی (باز)داخل کردن اعضای دیگر ادیان به دایره‌ی هندوئیسم اشاره دارد. در نتیجه، ایده‌ی *گهر واپسی* این مفهوم را تقویت می‌کند که اقلیت‌های دینی به *گهر* یا کشور، که منحصرا متعلق به هندوها است، تعلق ندارند.[۲۰۰] طرح گهر واپسی این ایده را تولید می‌کند که آن‌هایی که جزئی از ادیان اقلیتند فرزندان فراری‌ای‌اند که فقط باید به خانه بازگردند تا مورد پذیرش قرار گیرند.[۲۰۱] ترویج این طرح برای ملی‌گرایان هند دو هدف را تامین می‌کند: به عنوان شیوه‌ای برای برخورد کردن با اقلیت‌های نامطلوب عمل می‌کند (و به عنوان جایگزین بادوام‌تری نسبت به کشتارهای گسترده و پاکسازی قومی اقلیت‌ها به نظر می‌رسد)، و در عین حال جمعیت هندوها را از طریق تبدیل دین اشخاص افزایش می‌دهد.[۲۰۲]

مفهوم *گهر واپسی* را به بهترین شکل می‌توان آن‌طور که در ادامه می‌آید توصیف کرد:

> در واقع، این طرح حتی به عنوان تبدیل دین شناخته نمی‌شود زیرا به جای تبدیل دین به عنوان شکلی از شودهی یا «تزکیه» بازنمایی می‌شود: به این ترتیب، اعضای اقلیت‌ها به عنوان کسانی که توسط دین «دیگر» آلوده شده‌اند و نه به عنوان اعضای آن دین فهم می‌شوند. بنابراین آن‌ها، از طریق گهر واپسی صرفا دارند به دین «حقیقی» خود باز می‌گردند، اما آن‌ها محتاج به این هستند که از دین دیگر «پاک شوند»، نه این که صرفا از آن به دین دیگر درآیند. این گویای نگرش باهمستان اکثریت‌گرا نسبت به اقلیت‌ها است. آن‌ها صرفا به طریقی خنثی و فروتنانه اعضای یک دین دیگر نیستند. آن‌ها حتی صرفا، به شیوه‌ای اساسا سازش‌ناپذیر اما در عین حال به شکل وسیعی خنثی، «دیگری» و بیگانه نیز نیستند. آن‌ها به شکل کسانی که اساسا آلوده‌کننده، ناخالص، ذمّی بر حرمت «هندو»، و فعالانه نیازمند حذف شدن‌اند دیده می‌شوند و در نتیجه، نیاز به تزکیه‌ی آن‌ها است و نه صرفا تبدیل دین‌شان.

تمایل به حفظ و حتی اثبات برتری عددی و، در نتیجه، قدرت سیاسی هندوها در کشور یکی از عوامل محرک اصلی است که طرح گهر واپسی را مورد تاکید قرار می‌دهد.[۲۰۳] در واقعیت، طرح‌های گهر واپسی در سراسر کشور با ارعاب، خشونت و خون‌ریزی برای چندین دهه تعریف شده‌اند. هدف این طرح‌ها چندان درآوردن تدریجی افراد (یا بازدرآوردن، طبق نگاه ملی‌گرایان هندو) به هندوئیسم با دانش نسبت به اصول، متون و باورهای دین هندو نیست بلکه تضمین یک اسلام‌زدایی یا مسیحیت‌زدایی از باهمستان‌های هدف گرفته شده است.[۲۰۴]

---

199 Prem K. Vijayan and Karen Gabriel, "Hindutva's Psychological Warfare: The Insidious Agendas of 'Ghar Wapsi'", in *Economic and Political Weekly*, 2015, vol. 50, no. 11, pp. 22–24.

200 *Ibid.*

201 *Ibid.*

202 *Ibid.*

203 Manjari Katju, "The Politics of Ghar Wapsi", in *Economic and Political Weekly*, 2015, vol. 50, no. 1, pp. 21–24.

204 *Ibid.*

جهاد عشق مثالی است از این‌که در هند چگونه عشق دارد تسلیحاتی می‌شود و عاملیت زنان بزرگسال، به‌ویژه در ارتباط با انتخاب شریک زندگی و دین یا دین‌شان، به طور نظام‌مندی تضعیف می‌شود. طبق اظهارات گروه‌های حاشیه‌ای هندویی مثل شری رام سینا، وی‌اچ‌پی و بجرنگ دال، جهاد عشق یک تهدید در حال ظهور برای هندوها است. نظریه‌ی آن‌ها این است که زنان هندو دارند از سوی مردان مسلمان ربوده می‌شوند، مورد تعرض جنسی قرار می‌گیرند و استفاده می‌شوند تا جمعیت‌شان و قدرت‌شان بر جامعه‌ی هند را افزایش دهند. ادعا شده است که فریفتن زنان معصوم هندو و ازدواج کردن با آن‌ها و سپس واداشتن آن‌ها به داشتن تعداد زیادی فرزند و در نتیجه افزایش دادن جمعیت مسلمانان در هند یک توطئه‌ی در سطح وسیع از جانب مردان مسلمان است.

در یک مستند تولید شده توسط الجزیره با عنوان «عشق و دین در هند– ۱۰۱ شرق»، این کانال خبری تصاویر مستند یک جلسه از یک اردوگاه آموزشی را که توسط بجرنگ دال (یک سازمان جوانان هندو که ارتباطاتی با بی‌جی‌پی دارد) در سهاران‌پور، شهری در ایالت اوتار پرادش، اداره می‌شود نشان می‌دهد.[۲۰۵] طبق گفته‌های کاپیل مودا، که مدیریت اردوگاه بجرنگ دال را بر عهده دارد، «جهاد عشق یک توطئه‌ی عظیم است برای تبدیل کردن هند به یک کشور مسلمان تا سال ۲۰۵۰».[۲۰۶] این اردوگاه که توسط بجرنگ دال اداره می‌شود مدعی است به دختران و پسران هندو می‌آموزد که چگونه از خودشان در برابر جهاد عشق محافظت کنند. مودا ادعا می‌کند زنان از سوی مردان مسلمانی که خودشان را هندو جا می‌زنند و دختران هندو را طعمه قرار می‌دهند به مثابه ماشین‌های بچه‌سازی مورد رفتار قرار می‌گیرند.

در این مصاحبه دیده می‌شود که کاپیل مودا برای گروهی از پسران هندو، که به عنوان بخشی از اردوگاه آموزشی گرد هم آمده‌اند، توضیح می‌دهد که مسلمانان و مسیحیان در چندین کشور در سراسر جهان پراکنده‌اند در حالی که هند تنها کشور متعلق به هندوها است. او بیان می‌دارد که جهاد عشق یک توطئه علیه ۹۰۰ میلیون هندوی باقی‌مانده در هند است. این رتوریک است که به طور خاص آسیب‌زا است و سخن نفرت‌آمیز محسوب می‌شود: این هراس را ایجاد می‌کند که جمعیت هندوها در خطر و در معرض تهدید حاشیه‌ای شدن است. یکی از حاضران با اشاره به مسلمانان گفت که «این خائنان عاشق طالبان باید از این کشور بیرون انداخته شوند».[۲۰۷]

چندین مقام رسمی به مسلمانان درباره‌ی عواقب وخیمی که در صورت مشارکت در جهاد عشق در انتظارشان است هشدار دادند. در ویدئویی دیده می‌شد که یوگی آدیتیانات، سروزیر اوتار پرادش، در یک راهپیمایی می‌گوید اگر مردان مسلمان یک زن هندو را بربایند، مردان هندو در پاسخ صد زن مسلمان را خواهند ربود.[۲۰۸]

---

205 "Love and Faith in India|101 East", *Al Jazeera*, 27 January 2022 (available on *YouTube*).

206 *Ibid.*

207 *Ibid.*

208 "Love Jihad: BJP's Yogi Adityanath Hate Speech Caught on Camera", *NewsExpress*, 27 August 2014 (available on *YouTube*).

ماجرای یک زن هندوی ۲۵ ساله به نام آکیلا که به اسلام گرویده و نام جدید هادیه را برای خودش انتخاب کرده اخیرا توجهات را در سطح ملی به خود جلب کرده است.[۲۰۹] در حالی که هادیه اصرار داشت که داوطلبانه به دین اسلام درآمده و سپس با مردی مسلمان به نام شفین جهان ازدواج کرده است، دادگاه عالی کرالا بر اساس دعوایی که توسط پدر هادیه طرح شد دستور حبس او در خانه‌ی پدری‌اش را صادر کرده و ازدواج را ملغی اعلام کرد.[۲۱۰] پرونده به دیوان عالی هند کشیده شد و دیوان در نهایت عاملیت هادیه را به رسمیت شناخت و دستورات دادگاه عالی را نقض کرد.[۲۱۱]

در اکتبر ۲۰۲۰، تبلیغ یک برند جواهرات معروف هندی، *تانیشق*، به خاطر به تصویر کشیدن یک ازدواج بین دینی و ادعای ترویج جهاد عشق با واکنش شدید راست‌گرایان هندو مواجه شد. این تبلیغ نشان‌دهنده‌ی یک حمام زایمان بود که توسط خویشان سببی مسلمان یک عروس هندو برگزار می‌شد.[۲۱۲] این تبلیغ توسط آن برند جواهرات پایین کشیده شد. این برند در توضیح دلایل انجام این کار به «احساسات جریحه‌دار شده» و ایمنی کارمندانش استناد کرد.[۲۱۳] چندین تبلیغ، در سال‌های اخیر، به خاطر به تصویر کشیدن اتحاد هندو–مسلمان با انتقاد مواجه شده‌اند.[۲۱۴]

با وجود این‌که اصل ۲۵ قانون اساسی هند از حق بر «ترویج» دین حفاظت می‌کند،[۲۱۵] چندین ایالت در هند قوانین ضد تبدیل دین تصویب کرده‌اند که تبدیل دین را جرم‌انگاری می‌کند. اگرچه این قوانین خاص هر ایالتند، محتوا و مقصودشان بسیار مشابه یکدیگر است. این قوانین به طرز کنایه‌آمیزی قوانین «آزادی دین» نامگذاری شده‌اند و قصد ممنوعیت تبدیل دین‌هایی را دارند که متاثر از روش‌های «متقلبانه» یا «قهرآمیز» هستند یا با «تطمیع» یا «تشویق» شکل گرفته‌اند. اودیسا اولین ایالت هند بود که یک قانون ضد تبدیل دین تصویب کرد؛ قانون آزادی دین اودیسامصوب ۱۹۶۷. در حال حاضر، نه ایالت از ۲۹ ایالت هند قوانین ضد تبدیل دین تصویب کرده‌اند: اودیسا، آروناچال پرادش، مادیا پرادش، چتیسگر، گجرات، هیماچال پرادش، جارکند، اوتاراکند و اخیرا، کارناتاکا.

209 Rahul Bhatia, "The Year of Love Jihad in India", *The New Yorker*, 31 December 2017

210 "A Welcome Quietus: On Hadiya Case Verdict", *The Hindu*, 12 March 2018 (available on The Hindu's web site); High Court of Kerala, *Asokan K.M. v. The Superintendent of Police*, Judgement, 24 May 2017, Writ Petition (Criminal) No. 297 of 2016 (S) (https://www.legal-tools.org/doc/ztjrey/).

211 Supreme Court of India, *Shafin Jahan v. Asokan K.M.*, Judgement, 9 April 2018, Criminal Appeal No. 366 of 2018 (https://www.legal-tools.org/doc/arikp3/).

212 "Tanishq: Jewellery Ad on Interfaith Couple Withdrawn After Outrage", *BBC*, 13 October 2020.

213 *Ibid.*

214 Surbhi Gupta, "Tanishq Pulls Down Ad After Social Media Uproar", *The Indian Express*, 14 October 2020.

215 Constitution of India, Article 25.

بنگرید به پاورقی ۹۵.

ضمانت اجرای قضایی برای این قوانین را می‌توان تا رای دیوان عالی در پرونده‌ی پدر استینیسلاوس علیه ایالت مادیا پرادش (معروف به پرونده‌ی پدر استینیسلاوس) ردیابی کرد. در سال ۱۹۷۷ دیوان نظر داد که اصل ۲۵ قانون اساسی هند که به آزادی دین می‌پردازد شامل حق بر درآوردن فرد از دینی به دین دیگر نمی‌شود.[۲۱۶] اصل ۲۵ مشتمل بر دو شاخه از آزادی دین است: آزادی وجدان و حق بر آزادانه اظهار کردن دین، عمل کردن به آن و ترویجش.[۲۱۷] دیوان تفسیر خود از واژه‌ی «ترویج» که در اصل ۲۵ آمده است توضیح داد و چیزی را بنا نهاد که می‌تواند یک تمایز خودسرانه میان گسترش دادن اصول یک دین و وارد کردن شخص دیگر به آن دین به نظر بیاید:

> آن‌چه این اصل اعطا می‌کند حق بر درآوردن شخصی دیگر به دین یک نفر نیست بلکه رساندن یا گسترش دادن دین یک نفر با شرح دادن اصول آن است. باید به یاد داشته باشیم که اصل ۲۵ (۱) «آزادی وجدان» را برای هر شهروندی تضمین می‌کند و نه صرفا پیروان یک دین خاص و، به نوبه‌ی خود، مفروض می‌داند که هیچ حق بنیادینی برای درآوردن یک شخص به دین شخص دیگر وجود ندارد زیرا اگر کسی از روی قصد دیگری را به دین خود درآورد –و این متمایز است از تلاش‌های او برای رساندن یا گسترش دادن اصول دین خود– این در تعارض با «آزادی وجدان» که برای تمام شهروندان کشور یکسان تضمین شده است خواهد بود.[۲۱۸]

با وجود انتقادهای شدید به رای دیوان عالی در پرونده‌ی پدر استینیسلاوس بابت بیش از حد موسع و مبهم بودن و ایجاد این خطر که حتی تبدیل دین‌هایی را که داوطلبانه انجام شده‌اند داخل دایره‌ی تبدیل دین‌های ممنوعه قرار دهد، این رای حتی امروزه نیز پابرجا است. رای پرونده‌ی پدر استینیسلاوس به قوانین ضد تبدیل دین مصوب ایالت‌های مختلف مشروعیت می‌بخشد. این قوانین اغلب با این ادعا که ازدواج‌های بین دینی با تبدیل قهری دین یا به عبارت دیگر جهاد عشق ملازمه دارند برای ممنوع ساختن چنین ازدواج‌هایی مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد.[۲۱۹] در این حالت، قوانین ضد تبدیل دین سراسر کشور از یک الگوی تبعیض قانونی‌شده تبعیت می‌کنند. تحلیل این موضوعات، با توجه به این‌که هندوها از لحاظ جمعیت اکثریت مبهوت‌کننده‌ای دارند، سوال جالبی را درباره‌ی ادراک تهدید از جانب ادیان اقلیت که محرک تصویب قوانین ضد تبدیل دین در هند شده است ایجاد می‌کند.

---

216 Supreme Court of India, *Rev. Stainislaus v. State of Madhya Pradesh*, Judgement, 17 January 1977, (1977) 1 SCC 677 ('Rev. Stainislaus') (https://www.legal-tools.org/doc/uc7djo/).

217 Constitution of India, Article 25.

بنگرید به پاورقی ۹۵.

218 Rev. Stainislaus.

بنگرید به پاورقی ۲۱۶.

۲۱۹ «قوانین ضدتغییر دین مرتبط با جهاد عشق در هند با هدف سرکوب بیشتر اقلیت‌ها وضع شده‌اند ــ و این هدف در حال محقق‌شدن است» The Conversation، ۳ سپتامبر ۲۰۲۱ (در وب‌سایت The Conversation در دسترس است.)

۱۰.۴.۷. اجرای خودسرانه‌ی عدالت در حمایت از گاوها در هند

هند با مصادیق در حال افزایشی از خشونت علیه مسلمانان به نام حفاظت از گاوها، که از قدیم از سوی هندوها به عنوان حیواناتی مقدس دانسته می‌شوند، روبه‌رو است. برخی از مصادیق برجسته‌ی کشتارهای گروهی انجام‌شده توسط اوباش به نام حفاظت از گاوها ارزش اشاره در این جا را دارند.

در ۲۸ سپتامبر ۲۰۱۵، محمد اخلاق از خانه‌اش (تنها خانه‌ی مسلمان‌نشین در محله‌ی راجپوت‌ها در شهر دادری ایالت اوتار پرداش) بیرون کشیده شد و توسط یک گروه خشمگین با این ظن که او گوشت گاو در خانه‌اش ذخیره و مصرف می‌کند کشته شد.[۲۲۰] پسرش نیز حین این حمله شدیدا کتک خورده و زخمی‌شد.[۲۲۱] این حمله بعد از این که یک معبد هندوی محلی اعلام کرد که در منطقه یک گاو کشتار شده است اتفاق افتاد.[۲۲۲] درباره‌ی ماجرای قتل اخلاق، ساکشی مهاراج، نماینده‌ی مجلس عضو بی‌جی‌پی، با اشاره به گاوها به عنوان «مادر» هندوها، گفت: «ما خاموش نمی‌مانیم اگر کسی تلاش کند مادرمان را بکشد. ما آماده‌ایم بکشیم و کشته شویم.»[۲۲۳]

در اول آوریل ۲۰۱۷، پهلو خان، مردی ۵۵ ساله، از روستای‌اش به نام نوح در ایالت هاریانا برای خرید احشام بیرون آمد. چند ساعت بعد او و پسرانش توسط گروهی از اوباش در شهر الوار ایالت راجستان بابت انتقال گاو کشته شدند.[۲۲۴] در ۲۱ آوریل ۲۰۱۷ یک گروه از اوباش در منطقه‌ی جامو به پنج نفر از اعضای یک خانواده‌ی دامپرور عشایر، با این ظن که دارند گاوهای‌شان را برای کشتار می‌برند، به طرز وحشیانه‌ای حمله کردند. یک دختربچه‌ی نه ساله از جمله‌ی بزه‌دیدگان بود. ویدئویی از این واقعه روی رسانه‌های اجتماعی منتشر شد. در این ویدئو، در حالی که اوباش بی‌رحمانه پیرمردی را با چوب و چماق می‌زنند و شعار می‌دهند و در نهایت سکونتگاه خانواده را خراب کرده و آتش می‌زنند، دو زن دارند التماس می‌کنند تا به آن‌ها رحم کنند.[۲۲۵] یک روز پیش از عید سال ۲۰۱۷، پسری ۱۵ ساله به نام جنید در یک قطار محلی در دهلی با ضربات چاقو به قتل رسید. درست پیش از واقعه، او به خاطر مسلمان و «گوشت گاوخور» بودن مسخره شده بود.[۲۲۶]

---

220 Sukrita Baruah and Abhishek Angad, "Dadri Lynching: No Question of Returning Home, Just Hope Case Moves Quickly, Says Akhlaq's Kin", *The Indian Express*, 28 September 2018.

۲۲۱ آیشواریا اس. آیر، «آغاز محاکمه لینچینگ دادری: چگونه خانواده اخلاق پنج سال انتظار کشیدند» ــ The Quint، ۲۶ مارس ۲۰۲۱.

۲۲۲ Abhimanyu Kumar، «قتل دسته‌جمعی [lynching] که هند را تغییر داد» ــ *Al Jazeera*، ۱۵ اکتبر ۲۰۱۷.

223 "BJP MP Sakshi Maharaj Says Ready to Kill and Get Killed for Our Mother, Calls SP's Azam Khan a 'Pakistani'", *News18*, 6 October 2015.

224 "No One Killed Pehlu Khan", *Maktoob Media*, 14 August 2019.

225 "Chilling Video Seems to Show How Jammu Cow Vigilantes Brutally Attacked a Family of Nomadic Herders", *Scroll*, 23 April 2017.

226 Apoorvanand, "What is Behind India's Epidemic of 'Mob Lynching'?", *Al Jazeera*, 6 July 2017.

گاو امروزه از سوی اغلب هندوها و به‌ویژه برهمن‌ها به عنوان حیوانی مقدس تلقی می‌شود. گروه‌های راست‌گرا از این باور به عنوان وسیله‌ای برای تفاوت قائل شدن علیه گروه‌هایی که به این حیوان مقدس آسیب وارد می‌کنند -یعنی دالیت‌ها، مسیحیان و مسلمانان- استفاده می‌کنند.[۲۲۷] با این حال، همان‌طور که هندشناس آمریکایی وندی دانیگر در کتابش «درباره‌ی هندوئیسم» به آن اشاره کرده است، متون دینی اولیه‌ی هندو اشاراتی به گاوها به عنوان غذا داشته‌اند و در استقبال از مهمان‌ها گاو قربانی می‌شده است.[۲۲۸] رویه‌ی خودداری کردن از خوردن گاوها در متون متاخر ایجاد شد. همان‌طور که رومیلا تاپر به آن اشاره می‌کند:

> در نهایت خودداری از خوردن گوشت گاو به مسئله‌ی جایگاه افراد بدل شد و ممنوعیت آن با احکام دینی مختلف تقویت شد. به طرز معناداری، ممنوعیت بین طبقات بالاتر رایج بود.[۲۲۹]

احکام دینی رو به افزایش در ارتباط با گوشت گاو و چشم‌پوشی از این گوشت به نمادی از تحرک اجتماعی و اقتصادی رو به بالا در میان هندوها به ویژه برهمن‌ها بدل شد. در سال‌های بعد، باور هندوها به تقدس گاو به ترفندی برای ممکن ساختن «دیگری‌سازی» از مسلمانان و مسیحیان که این حیوان را کشته و مصرف می‌کنند بدل شد. کسانی که به وطن هندوها «تعرض» کرده بودند، یعنی حاکمان مسلمان و امپریالیست‌های بریتانیایی، گوشت گاو مصرف می‌کردند و در نتیجه گاو در جنبش‌های سیاسی و دینی به نمادی از مبارزه برای حفاظت از وطن در برابر مهاجمان بیگانه بدل شد.[۲۳۰]

در دوران جدید، موضوع گوشت گاو به یک موضوع جدی محل نزاع میان هندوها و مسلمانان تبدیل شده و به خشونت‌های گسترده و اجرای خودسرانه‌ی عدالت از سوی اوباش راست‌گرای هندو منجر شده است. در هند، واژه‌ی «بیف» معمولا اصطلاح عامی است که شامل گوشت گاو، بوفالو یا گاو نر می‌شود. در ایالت جنوبی هند، کرالا، و در بسیاری از ایالت‌های شمال شرقی، بیف یکی از اجزای اساسی غذای روزانه است. همچنین ایالت‌هایی وجود دارند که در حال حاضر استفاده از بیف در آن‌ها ممنوع نیست.[۲۳۱]

از زمانی که بی‌جی‌پی در سال ۲۰۱۴ در سطح ملی به قدرت رسید، تحریکاتی در رتوریک جمعی در کشور وجود داشته که باعث بالا گرفتن گروه‌های خودسر شده است. این گروه‌ها ادعای اقدام برای حفاظت از گاوها را دارند و علیه مسلمانان و دیگرانی که مشکوک به

---

227 Mohammed Sinan Siyech and Akanksha Narain, "Beef-Related violence in India: An Expression of Islamophobia", in *Islamophobia Studies Journal*, 2018, vol. 4, no. 2, pp. 181–194.

228 Wendy Doniger, *On Hinduism*, Aleph Book Company, New Delhi, 2013, pp. 502–503.

229 Romila Thapar, *The Penguin History of Early India: From the Origins to 1300*, Penguin Books, London, 2002, p. 115.

230 Siyech and Narain, 2018, pp. 181–194.

بنگرید به پاورقی ۲۲۷.

۲۳۱ کومال دئول، «حفاظت از گاو حتی هنگام تدوین قانون اساسی در هند موضوع حساسی بود»، اسکرول، ۷ ژوئیه ۲۰۲۱.

مصرف، خرید یا فروش بیف هستند مرتکب خشونت شده‌اند.[۲۳۲] طبق یک گزارش دیده‌بان حقوق بشر با عنوان «حفاظت خشونت‌بار از گاو در هند: گروه‌های خودسر به اقلیت‌ها حمله می‌کنند»، بین ماه‌های مه ۲۰۱۵ و دسامبر ۲۰۱۸، در خشونت‌های مرتبط با گاو، حداقل ۴۴ نفر، که اکثریت بزرگی از آن‌ها مسلمانانند، در ۱۲ ایالت هند کشته شده‌اند و حدود ۲۸۰ نفر در سراسر کشور مجروح شده‌اند.[۲۳۳] به گفته‌ی کمیسیون ایالات متحده درباره‌ی آزادی دینی بین‌المللی:

> از زمان به قدرت رسیدن بی‌جی‌پی در سال ۲۰۱۴، حدود صد حمله انجام شده است که معادل ۹۸ درصد چنین حمله‌هایی از سال ۲۰۱۰ است. اغلب بزه‌دیده‌های این حملات، به جای مرتکبانش، به موجب این قوانین دستگیر شده‌اند.[۲۳۴]

موارد متعددی از سخنان نفرت‌آمیز علیه کسانی که گاو را مقدس تلقی نمی‌کنند و گاوها را برای مصرف می‌کشند وجود دارد که در واقع حمله‌های در لفافه‌ای به دالیت‌ها، آدیواسی‌ها، مسلمانان و مسیحیان هند است:

> مسلمانان می‌توانند به زندگی در این کشور ادامه دهند اما باید از خوردن بیف دست بردارند. گاو در این جا یک اصل دین است.[۲۳۵]
>
> ما کسانی را که گاوها را می‌کشند آویزان خواهیم کرد.[۲۳۶]
>
> من قول داده‌ام که دست‌ها و پاهای کسانی را که گاوها را مادران خود حساب نمی‌کنند و آن‌ها را می‌کشند خواهم شکست.[۲۳۷]

رتوریک جمعی درباره‌ی حفاظت از گاوها از سوی نخست‌وزیر مودی و معاونانش نیز در سال ۲۰۱۴ در مسیر انتخابات عمومی در سطح ملی استفاده شده است:

> به مودی رای بدهید، به گاوها زندگی ببخشید. پیام بی‌جی‌پی این است: گاوها نجات داده خواهند شد، کشور نجات داده خواهد شد.[۲۳۸]

حفاظت از گاوها یکی از شروط کلیدی‌ای بود که بر اساس آن وی‌اچ‌پی و آرِاس‌اِس موافقت کردند از مودی به عنوان نامزد نخست وزیری حمایت کنند.[۲۳۹]

---

232 "India: Vigilante 'Cow Protection' Groups Attack Minorities", Human Rights Watch, 18 February 2019 (https://www.legal-tools.org/doc/3xy1e1/).

233 *Ibid.*

234 United States Commission on International Religious Freedom, "Annual Report, 2020", April 2020 (https://www.legal-tools.org/doc/3o8jz4/).

۲۳۵ وارِیندر باتیا و نیروپاما سوبراهمانیان، «مسلمانان می‌توانند در این کشور زندگی کنند، اما باید از خوردن گوشت گاو دست بردارند، به گفته مانوهار لال خطار، وزیر ایالت هاریانا» *Indian Express*، ۱۶ اکتبر ۲۰۱۵.

۲۳۶ «آنهایی را که گاو را می‌کشند به دار خواهم آویخت»، وزیر ارشد چتیس‌گر، رامان سینگ می‌گوید» *India Today*، ۲ آوریل ۲۰۱۷.

۲۳۷ «آنیْندیتا سانیال، «دست‌وپای قاتلان گاو را خواهم شکست»؛ اظهارات قانون‌گذاری که در پرونده مظفرنگر متهم است» ــ NDTV، ۲۷ مارس ۲۰۱۷.

۲۳۸ «گاوهای مقدس و سیاستِ گوشت گاو در هند» ــ الجزیره، ۲۰ آوریل ۲۰۱۴.

239 *Ibid.*

۱۱.۴.۷. خشونت‌های جمعی در زمان جشن‌های رام ناوامی در هند (آوریل ۲۰۲۲)

در هند یک گرایش نگران‌کننده در حال ایجاد است: فستیوال‌ها و راهپیمایی‌های دینی دارند به عنوان زمین‌های بازی‌ای برای تشدید تنش‌های جمعی و نابردباری نسبت به اعمال و عادات دینی استفاده می‌شوند. این گرایش، بار اضافه‌ای را بر دوش مقامات انتظامی و اداری محلی قرار می‌دهد. آن‌ها باید کانون‌های چنین خشونتی را منزوی کرده و مانع از گسترش آن شوند؛ مسئولیتی که مقامات محلی در اغلب ایالات هند نتوانسته‌اند از عهده‌ی آن برآیند یا صرفا از قبول آن خودداری کرده‌اند.

رام ناوامی یک فستیوال هندو است که میلاد خداوندگار راما را –که باور دارند تجسم خدای هندو، خداوندگار ویشنو است– جشن می‌گیرد. جشن‌های رام ناوامی در آوریل ۲۰۲۲ در هند با وقوع مواردی از خشونت جمعی بدنام شدند. در حداقل شش ایالت هند –دهلی، بنگال غربی، گجارات، جارکند، مادیا پرادش و کارناتاکا– حین راهپیمایی‌هایی که به منظور گرامی‌داشت رام ناوامی برگزار می‌شدند درگیرهای گروهی ایجاد شد. گزارش شد که در گجارات، هندوهایی که فستیوال را جشن می‌گرفتند راهپیمایی‌ها را به داخل مناطق با اکثریت مسلمان هدایت کرده و –بنا بر ادعاها– شعارهای توهین‌آمیزی علیه مسلمانان محلی سر داده و آن‌ها را متهم به تمسخر جشن‌های رام ناوامی‌کردند که این موضوع باعث برخوردهایی خشونت‌بار میان هندوها و مسلمانان شامل پرتاب سنگ و آتش‌افروزی شد. مغازه‌های مسلمانان، مساجد و دیگر املاک آن‌ها به آتش کشیده شد و به نظر می‌رسید که تلاشی عامدانه و آگاهانه برای تحریک مسلمانان وجود دارد. وی‌اچ‌پی و بجرنگ دال در ظاهر فراخوان‌هایی را برای دعوت هندوها به چنین راهپیمایی‌هایی روی رسانه‌های اجتماعی‌شان منتشر کردند. بنا بر گزارش‌ها پوسترهایی که مشتمل بر این دعوت‌ها بودند این نوشته‌ها را داشتند: «پیروزی ملت هندو» و «بیایید آرمان حکومت خداوندگار راما را واقعیت ببخشیم.»[۲۴۰]

در شهر خرگون ایالت مادیا پرادش، یک راهپیمایی رام ناوامی در منطقه‌ی با اکثریت مسلمان تالاب چوک برگزار شد. خشونت‌های جمعی میان اعضای راهپیمایی و ساکنان مسلمان منطقه واقع شد.[۲۴۱] این خشونت‌ها مشتمل بر پرتاب سنگ و آتش‌افروزی بود و پلیس را واداشت که در منطقه یک محدودیت رفت و آمد ایجاد کند.[۲۴۲] وقوع خشونت‌های مشابه، سنگ‌اندازی

240 Tarushi Aswani, "'Organised Violence': How Mosques, Dargahs, Muslim Houses Were Van dalised in Gujarat on Ram Navami", *The Wire*, 12 April 2022.

241 "Madhya Pradesh: Curfew in Khargone City After Stone-Pelting at Ram Navami Process Triggers Arson", *The New Indian Express*, 11 April 2022.

۲۴۲ The Print، «ایالت مادیا پرادش: پنج نفر به‌دلیل کشتن یک مرد در جریان خشونت‌های فرقه‌ای بازداشت شدند؛ سه نفر دیگر متواری‌اند» ــ ۲۲ آوریل ۲۰۲۲

و آتش‌افروزی در راهپیمایی رام ناوامی منطقه‌ی واسکوی گوا[۲۴۳] و منطقه‌ی کُلار کارناتاکا نیز گزارش شد.[۲۴۴]

در دهم آوریل ۲۰۲۲ به خاطر آن‌چه که ادعا شده بود یک عدم موافقت درباره‌ی سرو شدن غذاهای غیرگیاه‌خوارانه در خوابگاه‌ها بوده است، خشونت در محوطه‌ی دانشگاه جواهرلعل نهرو دهلی شعله‌ور شد و چندین دانشجوی مجروح به جا گذاشت. چند روایت متفاوت درباره‌ی این‌که چه چیزی جرقه‌ی خشونت را زده است وجود دارد. گروهی از دانشجویان عضو ای‌بی‌وی‌پی ادعا کردند که برخی «چپ‌گرایان» می‌خواستند مانع از برگزاری «هَون» رام ناوامی (یک مناسک هندویی که در آن پیشکش‌هایی مانند یک نوع کَره‌ی شفاف و غَلات در یک مناسبت خاص سوزانده می‌شوند) شده و در آن اخلال ایجاد کنند. گروه دیگری از دانشجویان ادعا کردند که دانشجویان عضو ای‌بی‌وی‌پی به دستفروشی که حین هون رام ناوامی ای‌بی‌وی‌پی مرغی را برای پخته‌شدن در خوابگاه به آن‌جا آورده بوده اعتراض کرده بودند و این جرقه‌ی درگیری‌ها را زده بود.[۲۴۵]

۱۲.۴.۷. درگیری‌های جهانگیرپوری و طرح تخریب بولدوزری

در ۱۶ آوریل ۲۰۲۲ بعد از این‌که صدهانفر از جمله تعدادی از اعضای سازمان‌های راستگرای هندو برای جشن گرفتن هانومان جایانتی (میلاد خدای هندو هانومان) در یک راهپیمایی شُبها یاترا در منطقه‌ی جهانگیرپوری دهلی شرکت کردند خشونت‌های گروهی در این منطقه شعله‌ور شدند. ساکنان محله‌ی جهانگیرپوری دهلی عمدتا مسلمانان بنگالی‌زبان هستند رهبران محلی بی‌جی‌پی ادعا می‌کردند که بخش بزرگی از جمعیت آن‌ها متشکل از مهاجران غیرقانونی بنگلادشی است.[۲۴۶] در حالی که هندوها و مسلمانان یکدیگر را بابت این درگیری‌ها مقصر قلمداد می‌کنند، گزارش شده است که حین راهپیمایی‌های هانومان جایانتی در جهانگیرپوری، مردان هندوها در حالی که لباس‌های زعفرانی‌رنگ پوشیده بودند، شمشیرهای‌شان را می‌چرخانده‌اند و شعار سر می‌داده‌اند دیده شده بودند. ادعا شده است که حاضران در راهپیمایی هانومان جایانتی یک پرچم زعفرانی‌رنگ را برابر مسجدی در جهانگیرپوری می‌چرخانده‌اند و همین موضوع جرقه‌ی خشونت‌ها را زده است.[۲۴۷]

در آغاز این درگیری‌های گروهی، رهبر بی‌جی‌پی کاپیل میشرا ادعا کرد که جهانگیرپوری به خاطر پناه دادن به «نفوذی‌های بنگلادشی» شهرت دارد و این آدم‌ها حین شورش‌های دهلی در سال ۲۰۲۰ از آن منطقه بسیج می‌شدند. بنا به گزارش‌ها، او پیشنهاد داد که این واقعه باید به عنوان یک حمله‌ی تروریستی در نظر گرفته شود. او گفت که:

---

۲۴۳ هالد گوا، «تنش در باینا پس از درگیری گروه‌های متعلق به دو جامعه بالا گرفت» ــ ۱۱ آوریل ۲۰۲۲.

۲۴۴ «خشونت در هفت ایالت در روز رام ناوامی: یک نفر در گجرات کشته شد و یک نفر در جارکند» The Quint، ۱۱ آوریل ۲۰۲۲.

245 "Violence in JNU After ABVP Allegedly Tried to Stop Non-Veg Being Cooked on Ram Navami", *The Wire*, 11 April 2022.

۲۴۶ «جهانگیرپوری: شوک و خشم در دهلی پس از خشونت‌های دینی» *BBC News*، ۱۸ آوریل ۲۰۲۲.

۲۴۷ افرا خانم شروانی، «تماشا کنید: چگونه در جهانگیرپوری دهلی درگیری‌های قومی آغاز شد» The Wire، ۲۱ آوریل ۲۰۲۲.

آن‌ها باید شناسایی شوند و خانه‌های‌شان باید با بولدوزر ویران شود.[۲۴۸]

متعاقب تنش‌های گروهی در محله‌ی جهانگیرپوری دهلی، نهاد شهری محلی، یعنی شهرداری دهلی (که با حاکمیت بی‌جی‌پی اداره می‌شد)، برنامه‌ای را اجرا کرد که آن را یک طرح معمولی ضدتخلف در جهانگیرپوری به منظور پاکسازی تمام ساخت‌وسازهای غیرقانونی در منطقه نامید.[۲۴۹] شهرداری شمال دهلی در منطقه چندین مغازه، خانه، گاری دستی و حتی دروازه‌ی بیرونی یک مسجد را –که در مرکز درگیری‌های گروهی هفته‌ی گذشته در محله قرار داشت– تخریب کرد. هیچ اخطار یا ابلاغی پیش از طرح تخریب برای متخلفین ادعایی ارسال نشده بود.[۲۵۰] ادعا شده است که تخریب‌ها نتیجه‌ی نامه‌نگاری رئیس بخش دهلی بی‌جی‌پی، آدش گوپتا به شهردار دهلی و درخواست شناسایی ساخت‌وسازهای غیرقانونی «آشوبگران» و تخریب آن‌ها بوده است.[۲۵۱] طرح تخریب، با وجود آن‌که از سوی شهردار دهلی یک «برنامه‌ی معمولی» نام گرفته بود، همراه با استفاده‌ی سنگین از پلیس و نیروهای شبه‌نظامی اجرا شد. دیوان عالی پذیرفت که به دادخواستی که طرح ضدتخلف را به چالش می‌کشید رسیدگی کند و فعالیت‌های نهاد شهری دهلی را متوقف کرد.[۲۵۲]

یک طرح تخریب نیز توسط حاکمان عضو بی‌جی‌پی در ایالت مادیا پرداش و از جمله در شهر خرگون اجرا شد که بنا بر ادعاها به هدفگیری گزینشی خانه‌ها و املاک کسانی که فکر می‌کردند در درگیری‌های گروهی در جشن‌های رام ناوامی در منطقه در ۱۰ آوریل ۲۰۲۲ مشارکت داشتند می‌پرداخت. بنا بر گزارش‌ها، منطقه‌هایی که بیشترین آشوب در آن‌ها اتفاق افتاده بود شناسایی شدند و مدیریت منطقه کوشیده بود که «ساخت‌وسازهای غیرقانونی» بنا شده در زمین‌های حکومتی مورد تعرض واقع‌شده در آن مناطق را تخریب کند تا به آشوبگران «پیامی بدهد». هرچند مقامات ادعا کردند که هیچ ارتباطی بین تخریب‌ها و خشونت‌های گروهی وجود ندارد،[۲۵۳] بولدوزرها خانه‌های مسلمانانی را که متهم (اما نه محکوم) به سنگ انداختن به سمت هندوها حین حوادث خرگون بودند تخریب کردند.[۲۵۴] مدت کمی بعد از شروع خشونت‌های گروهی، وزیر امور داخلی ایالت مادیا پرادش، ناروتام میشرا، گفت که «خانه‌هایی که از آن‌ها سنگ پرتاب شده است به مخروبه بدل خواهند شد.»[۲۵۵] میشرا در ادامه مستقیما مسلمانان را بابت

248 "Jahangirpuri Violence: Arvind Kejriwal Appeals for Calm, Kapil Mishra Calls It Terror Attack", *The Indian Express*, 17 April 2022.

249 Nitin Srivastava, "Jahangirpuri: How Religious Violence Razed Homes and Dreams", *BBC News*, 21 April 2022.

250 Akhil Kumar, "14 Teams, 9 Bulldozers, 1500 Cops: How Delhi Demolition Was Carried Out", *NDTV*, 20 April 2022.

251 *Ibid.*

252 "Jahangirpuri Eviction Drive Updates: Demolition Drive Stopped After Supreme Court's 'Status Quo' Order", The Hindu, 20 April 2022.

۲۵۳ نیلام پانده، «سنگ‌پرانی‌کنندگان با بولدوزر مواجه خواهند شد»: بی‌جی‌پی از اقدام دولت ایالت مادیا پرادش در شورش خارگون دفاع می‌کند» *The Print*، ۱۴ آوریل ۲۰۲۲.

254 Gerry Shih and Anant Gupta, "How Bulldozers in India Became a Symbol of Hindu Nationalism", *The Washington Post*, 27 April 2022.

255 Bismee Taskin, "'Message to Rioters' or 'Anti-Encroachment Drive' – What Exactly Happened in Khargone After Riot", *The Print*, 16 April 2022.

خشونت‌های گروهی حین جشن‌های رام ناوامی مقصر دانست و گفت که «اگر مسلمانان چنین حملاتی انجام دهند نباید انتظار عدالت داشته باشند.»[۲۵۶]

طرح ضدتخلف در دهلی به زودی به دیگر محلات نیز گسترش پیدا کرد.[۲۵۷] قرار بود یک طرح تخریب در محله‌ی شاهین باغ اجرا شود اما به خاطر مقاومت و اعتراضات ساکنین، کنش‌گران و اصحاب رسانه متوقف شد.[۲۵۸] دو هفته بعد از طرح تخریب در جهانگیرپوری، شهرداری جنوب دهلی که توسط بی‌جی‌پی اداره می‌شد تخریب‌های مشابهی را در منطقه‌ی طغلک‌آباد دهلی اجرا کرد.[۲۵۹]

در نتیجه بولدوزر به نمادی از نیروی خشن دولت هند، شریک جرم بودنش در هدف گرفتن اقلیت‌ها به ویژه مسلمانان (چرا که طرح‌های تخریب در درجه‌ی اول محلات با اکثریت مسلمان را هدف گرفتند) و بی‌تفاوتی نسبت به موارد رو به افزایش خشونت‌های گروهی در کشور بدل شده است. گزارش‌های خبری آکنده‌اند از تصاویر بولدوزهایی که دارند مغازه‌ها و خانه‌ها را با خاک یکسان می‌کنند و محلی‌هایی که چنان مبهوب و بیچاره‌اند که نمی‌توانند واکنشی نشان دهند.[۲۶۰]

۱۳.۴.۷. ممنوعیت مستند بی‌بی‌سی

در هفدهم ژانویه ۲۰۲۳ بنگاه خبررسانی بریتانیا (بی‌بی‌سی) اولین قسمت از یک مستند تحقیقی دو قسمتی با عنوان «هند: مسئله‌ی مودی» را منتشر کرد. این مستند آشوب‌های جمعی شدیدی را که در سال ۲۰۰۲ در ایالت غربی هند، گجرات، آغاز شدند بررسی می‌کند. در آن زمان نارندرا مودی سروزیر گجارات بود. آشوب‌ها با حادثه‌ای در ۲۷ فوریه ۲۰۰۲ شروع شدند. در این حادثه واگن‌های قطار سابارماتی اکسپرس که حامل چندین زائر هندو بود در ایستگاه راه آهن گادهارا به آتش کشیده شدند که منجر به مرگ ۵۹ نفر شد. اقلیت مسلمان بابت این حادثه مقصر تلقی شد و در تلافی، یک جمعیت سازمان‌یافته‌ی اوباش سه روز پشت سر هم حدود ۱۱۸۰ نفر را که اکثرشان مسلمان بودند کشت.[۲۶۱] آن مستند به یک گزارش تحقیقی تا آن زمان منتشرنشده‌ی وزارت خارجه بریتانیا ارجاع داد که در آن نتیجه گرفته شده بود مودی «مستقیما مسئول جو مصونیت از مجازاتی که خشونت‌های جمعی را ممکن ساخته بود است.» این گزارش آن خشونت‌ها را در حد پاکسازی قومی توصیف کرده بود. این گزارش همچنین گفته بود که برای

256 Anurag Dwary, "Madhya Pradesh Home Minister Blames Muslims for Ram Navami Clashes", *NDTV*, 12 April 2022.

257 "Anti-Encroachment Demolition Drive Underway in Several Parts of Delhi Today", *Livemint*, 20 May 2022.

258 Shreya Basak, "The Demolition Drive at Shaheen Bagh that Never Happened, but Did It Give a Message?", *Outlook*, 10 May 2022.

۲۵۹ «عملیات تخریب در منطقه تغلق‌آباد دهلی در جریان است» *Scroll*، ۴ مه ۲۰۲۲.

260 Zoya Mateen, "Madhya Pradesh: Why an Indian State Is Demolishing Muslim Homes", *BBC News*, 15 April 2022.

261 Vidya Krishnan, "What the BBC's "Modi Question" Reveals About India", *The Caravan*, 28 January 2023.

خشونت‌ها از سوی وی‌اچ‌پی زمینه‌سازی شده بود و «حمله به قطار در گادهارا در ۲۷ فوریه بهانه‌اش را فراهم کرد. اگر آن اتفاق نیافتاده بود، بهانه‌ی دیگری پیدا می‌شد.»[۲۶۲]

بر اساس گزارش‌ها تحقیقات انجام شده توسط حکومت بریتانیا همچنین می‌گفت که:

> میزان خشونت بسیار بیشتر از آن‌چه گزارش شده است. حداقل ۲۰۰۰ نفر کشته شدند. به زنان مسلمان به صورت نظام‌مند و به گستردگی تجاوز شده است. ۱۳۸۰۰۰ پناهنده‌ی داخلی ایجاد شده است. تمام کسب‌وکارهای مسلمانان در مناطق هندونشین و هندو-مسلمان‌نشین به صورت هدفمند نابود شده است.[۲۶۳]

مودی مدت‌ها است به قصور در محافظت از باهمستان اقلیت مسلمان در برابر اوباش هندوی راست‌گرا و حتی حمایت ضمنی از اقدامات آن‌ها حین آشوب‌های گجارات متهم است. روایت‌های متعددی وجود دارد که زمانی که آشوبگرها به بزه‌دیدگان مسلمان آسیب می‌زدند، خانه‌ها و کسب‌وکارشان را هدف می‌گرفتند و حتی به زنان مسلمان تجاوز می‌کردند مقامات پلیس کنار می‌ایستادند. در سال ۲۰۰۸ دیوان عالی هند یک تیم تحقیقات ویژه با ریاست آر. کی. راگهاوان (رئیس سابق دایره‌ی مرکزی تحقیقات) برای تحقیق درباره‌ی واقعه‌ی گادهارا و نیز کشتار متعاقبش تشکیل داد. در سال ۲۰۱۲، تیم تحقیقات ویژه یک گزارش نهایی ارائه داد و در آن مودی و دیگران را بی‌گناه دانست و اعلام کرد که هیچ ادله‌ی قابل تعقیبی علیه آن‌ها وجود ندارد. در ژوئن ۲۰۲۲، دیوان عالی درخواستی را که علیه تصمیم تیم تحقیقات ویژه مطرح شده بود رد کرد[۲۶۴] و در اصل مودی را از هرگونه مسئولیتی در آشوب‌های سال ۲۰۰۲ گادهارا مبری دانست.

پاسخ حکومت بی‌جی‌پی به مستند بی‌بی‌سی نشان‌دهنده‌ی مرگ دردناک آزادی بیان در هند، بزرگ‌ترین «دموکراسی» دنیا، است. آریندام باگچی، سخنگوی رسمی وزارت امورخارجه‌ی هند، مستند را «یک اثر پروپاگاندایی که برای تحمیل یک روایت بی‌اعتبارشده‌ی خاص طراحی شده است» نامید و اعتراض کرد که «جانبداری، فقدان بی‌نظری، و -صادقانه بگویم- یک ذهنیت استعماری ادامه‌دار آشکارا در آن قابل مشاهده است.»[۲۶۵] ریشی سوناک، نخست‌وزیر بریتانیا، گفت که او با «شخصیت‌پردازی» مودی در مستند بی‌بی‌سی موافق نیست.[۲۶۶]

با وجود این که مستند از سوی بی‌بی‌سی در هند ارائه نمی‌شد، کلیپ‌های غیرمجازی از آن در یوتیوب و توییتر منتشر شدند. وزارت اطلاعات و خبررسانی به اختیارات اضطراری ذیل قواعد فناوری اطلاعات ۲۰۲۱ استناد کرد تا به یوتیوب و توییتر دستور دهد که لینک‌هایی را که

---

262 Hartosh Singh Bal, "BBC Row: UK Report States VHP Planned Gujarat Violence in Advance, Godhra a 'Pretext'", *The Caravan*, 23 January 2023.

263 Ashis Ray, "New BBC Documentary Puts Narendra Modi Back in the Dock", *Frontline*, 19 January 2023.

264 Supreme Court of India, Zakia Ahsan Jafri v. State of Gujarat and Anr., Judgment, 24 June 2022, (2022) SCC OnLine SC 773 (https://www.legal-tools.org/doc/uvc22o/).

265 "India Government Criticises BBC's Modi Documentary", *BBC News*, 20 January 2023.

266 "Rishi Sunak Defends PM Modi in UK Parliament Over BBC's Gujarat Riots Doc", *The Indian Express*, 22 January 2023.

مستند را به اشتراک می‌گذارند مسدود کنند.[۲۶۷] تلاش‌های برای اکران مستند در دانشگاه جواهرلعل نهرو دانشگاه جامعه بنا بر ادعاها از سوی مقامات با قطع برق و دسترسی به اینترنت متوقف شد.[۲۶۸]

با تامل درباره‌ی آشوب‌های گادهارا در سال ۲۰۰۲ و حوادثی که در دهه‌ی گذشته در سراسر کشور اتفاق افتاده‌اند مثل حمله به مسلمانان توسط خودسرهای محافظ گاو، کشتار دهلی در فوریه ۲۰۲۰، دعوت‌های به پاکسازی قومی مسلمانان و طرح تخریب بولدوزری، که تنها موارد معدودی از این دستند، یک الگوی بازتکرارشونده‌ی خشونت هدفمند و دیگری‌سازی از اقلیت‌های مسلمان پدیدار می‌شود. پیامی که امروزه در هند به مسلمانان داده می‌شود این است که آن‌ها در اختیار اکثریت هندو زندگی می‌کنند؛ اکثریتی که از مصونیت بی‌قید و بند برای ارتکاب جنایت علیَه آن‌ها برخوردار است، از آن‌ها انسانیت‌زدایی می‌کند و وفاداری‌شان به ملت را زیر سوال می‌برد. وقتی در اوت ۲۰۲۲ حکومت هند آزادی زودرس ۱۱ مرد را که بابت تجاوز دسته‌جمعی به یک زن مسلمان حامله به نام بلقیس بانو و کشتن چندین نفر از اعضای خانواده‌اش (از جمله دختر سه ساله‌ی او) حین آشوب‌های گجارات مجرم شناخته شده و به حبس ابد محکوم شده بودند به علت حسن رفتار تایید کرد، پیام رسا و واضح شنیده شد.[۲۶۹]

۵.۷. چارچوب قانونی در هند

بعد از نشان دادن موارد اخیری از خشونت جمعی و اظهارات نفرت‌آمیز علیه مسلمانان به نام هندوئیسم، اهمیت دارد که توجهات را به چارچوب قانونی سخنان نفرت‌آمیز در هند جلب کنیم. تعریفی قانونی برای سخنان نفرت‌آمیز در هند وجود ندارد. در چارچوب قانونی بین‌المللی نیز هیچ تعریف پذیرفته‌شده‌ی جهانی‌ای از سخنان نفرت‌آمیز وجود ندارد. تبصره‌ی ۱ اصل ۱۹ قانون اساسی هند به تمام شهروندان هندی حق آزادی سخن و بیان اعطا می‌کند. با این حال، این حق موضوع محدودیت‌های متعارف «در جهت منافع حاکمیت و تمامیت هند، امنیت دولت، روابط دوستانه با دولت‌های خارجی، نظم عمومی، عفت یا اخلاق یا در رابطه با توهین به دادگاه، افترا یا تحریک به ارتکاب جرم» است.[۲۷۰]

۱.۵.۷. قانون مجازات هند مصوب ۱۸۶۰

قانون مجازات هند شامل مواد متعددی است که به سخنان نفرت‌آمیز می‌پردازد. ماده‌ی ۱۵۳ الف قانون مجازات هند «ترویج خصومت میان گروه‌های مختلف برپایه‌ی دین، نژاد، محل تولد، اقامت‌گاه، زبان و... و انجام رفتارهای آسیب‌رسان به حفظ همسازی» را جرم‌انگاری می‌کند. روش‌های ترویج یا تلاش برای ترویج چنین خصومتی شامل طیف وسیعی از رفتارها مانند «با

---

267 Rhea Mogul, Manveena Suri and Aliza Kassim Khalidi, "India Bans BBC Documentary on PM Modi's Role in Gujarat Riots", *CNN*, 23 January 2023.

268 "Jamia, JNU: India Students Angry After Screenings of BBC Modi Documentary Blocked", *BBC News*, 25 January 2023.

269 "Bilkis Bano Case: SC Promises to Form New Bench to Hear Plea Against Early Release of Convicts", *The Hindu*, 8 February 2023.

۲۷۰ قانون اساسی هند، ماده (۲)۱۹، بنگرید به پاورقی ۹۵.

استفاده از الفاظ، نوشته یا شفاهی، یا با نشانه‌ها یا با نمادهای آشکار یا طرق دیگر» یا با ارتکاب رفتارهایی که»آسیب‌رسان به حفظ همسازی بین گروه‌ها یا طبقات یا باهمستان‌های مختلف دینی، نژادی، زبانی یا منطقه‌ای‌اند و در آرامش عمومی اختلال ایجاد می‌کنند یا احتمال ایجاد اختلال را دارند» در صورتی که نتیجه‌ی چنین رفتارهایی ترویج «ناهمسازی یا احساس خصومت، نفرت یا سوءنیت میان باهمستان‌ها، طبقات یا گروه‌های مختلف دینی، نژادی، زبانی یا منطقه‌ای» باشد می‌شود.[۲۷۱] مجازات جرایم فوق‌الذکر باید یا حبس تا سه سال یا جزای نقدی یا هر دو باشد. اگر چنین جرمی در یک عبادتگاه ارتکاب یابد، مرتکب باید با حبس تا پنج سال و نیز جزای نقدی مجازات شود.

ماده‌ی ۱۵۳ب قانون مجازات هند نسبت دادن و طرح ادعاهای علیه اعضای هر یک از گروه‌های دینی، نژادی، منطقه‌ای یا زبانی را که آسیب‌رسان به تمامیت ملی باشد ممنوع می‌کند.[۲۷۲] مجازات جرم به موجب این ماده همان مجازات جرایم به موجب ماده ۱۵۳ الف است.

ماده‌ی ۲۹۵الف قانون مجازات هند اقدامات عامدانه و شرورانه‌ی به قصد تحریک احساسات دینی هر گروهی با توهین به دین یا باورهای دینی آن گروه را جرم‌انگاری می‌کند.[۲۷۳] مجازات این جرم حبس است که می‌تواند تا چهار سال به درازا بکشد یا جزاز نقدی یا هر دو.

ماده‌ی ۲۹۸ قانون مجازات هند جریحه‌دار کردن احساسات دینی هر شخصی را با بیان هر لفظی یا ایجاد هر صوتی در گوش آن شخص یا با در آوردن هر گونه ایما و اشاره‌ای در برابر دیدگان او یا قرار دادن هر گونه شیئی در دیدرس آن شخص جرم‌انگاری می‌کند.[۲۷۴] مجازات ارتکاب جرم موضوع ماده ۲۹۸ تا یک سال حبس یا جزای نقدی یا هر دو است.

ماده‌ی ۱۲۴الف قانون مجازات هند به جرم فتنه‌انگیزی (نفرت، بی‌احترامی و بی‌علاقگی نسبت به حکومت هند)[۲۷۵] می‌پردازد در حالی که تبصره ۲ ماده‌ی ۵۰۵ شیطنت عمومی را جرم‌انگاری می‌کند: هر کسی بیانیه یا گزارشی را که شامل شایعه یا اخبار هشداردهنده می‌شود با «قصد ایجاد یا ترویج احساس خصومت، نفرت یا سوءنیت بین باهمستان‌ها، طبقات یا گروه‌های دینی، زبانی، نژادی یا منطقه‌ای مختلف یا با احتمال ایجاد یا ترویج آن، بر پایه‌ی دین، نژاد، محل تولد، اقامتگاه، زبان، طبقه یا باهمستان یا بر هر پایه‌ی دیگری» بسازد، بچرخاند یا منتشر کند مستحق مجازات تا سه سال حبس یا جزای نقدی یا هر دو است.[۲۷۶]

ماده‌ی ۸، تبصره‌ی ۳الف ماده‌ی ۱۲۳ و ماده‌ی ۱۲۵ قانون نمایندگی مردم مصوب ۱۹۵۱ به سوءرفتارهای انتخاباتی می‌پردازد.[۲۷۷] ماده‌ی ۸ این قانون به عدم صلاحیت اشخاصی که به ارتکاب جرایم ذیل ماده‌ی ۱۵۳الف و تبصره‌ی ۲ و ۳ ماده‌ی ۵۰۵ قانون مجازات هند یا برخی

271 Indian Penal Code, 6 October 1860, Section 153A (https://www.legal-tools.org/doc/6a8f6b/).

272 *Ibid.*, Section 153B.

273 *Ibid.*, Section 295A.

274 *Ibid.*, Section 298.

275 *Ibid.*, Section 124A.

276 *Ibid.*, Section 505.

277 India, The Representation of the People Act, Sections 8, 123(3A), and 125, 17 July 1951 (https://www.legal-tools.org/doc/f9v9qf/).

جرایم دیگر محکوم شده‌اند می‌پردازد. ماده‌ی ۱۲۳ این قانون آن‌چه را که در زمینه‌ی انتخابات‌ها در هند باعث تشکیل «اعمال فاسدانه» می‌شود تعریف می‌کند. تبصره‌ی ۳ الف ماده‌ی ۱۲۳ «عمل فاسد» را این‌گونه تعریف می‌کند: «ترویج یا تلاش برای ترویج احساس خصومت یا نفرت بین دسته‌های مختلف شهروندان هند برپایه‌ی دین، نژاد، طبقه، باهمستان یا زبان، توسط یک نامزد انتخابات یا کارگزاران او یا هر شخص دیگری با رضایت یک کاندیدا یا کارگزار انتخاباتی‌اش برای پیشبرد چشم‌انداز انتخاب آن نامزد یا برای آسیب‌زدن به انتخاب هر کاندیدایی». ماده‌ی ۱۲۵ این قانون مقرر می‌دارد که جرایم ذیل تبصره‌ی۳الف ماده‌ی ۱۲۳ باید با تا سه سال حبس یا جزای نقدی یا هر دو مجازات شوند.

ماده‌ی ۹۵ قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۹۷۳ به حکومت‌های ایالات این اختیار را می‌دهد تا هر روزنامه، کتاب یا مدرکی را که شامل موضوعاتی می‌شود که انتشار آن‌ها ذیل مواد ۱۲۴–الف، ۱۵۳–الف یا ۱۵۳–ب قانون مجازات هند قابل مجازات است توقیف‌شده اعلام کنند.[۲۷۸] ماده‌ی ۱۰۷ این قانون به عنوان یک ابزار عدالت پیشگیرانه عمل می‌کند و به یک قاضی اجرایی این اختیار را می‌دهد که از نقض آرامش و اختلال در نظم عمومی که ممکن است در حوزه‌ی صلاحیت قضایی او اتفاق بیافتد (از جمله در نتیجه‌ی سخنان نفرت‌آمیز) پیشگیری کند.[۲۷۹] همین‌طور، ماده‌ی ۱۴۴ قانون آیین دادرسی کیفری به قاضی ناحیه، قاضی شعبه یا هر قاضی اجرایی دیگری که به طور خاص از جانب حکومت ایالت در این موضوع اختیارات دارد این اجازه را می‌دهد که در موارد فوری مزاحمت یا خطر درک‌شده نسبت به جان، سلامتی یا ایمنی انسان، یا اختلال در آرامش عمومی، یا یک آشوب، یا یک نزاع، قرارهایی صادر کند.[۲۸۰] همان‌طور که می‌توان از این مقررات قانون آیین دادرسی کیفری متوجه شد، حکومت‌های ایالات هند در تصمیم‌گیری در مورد این‌که چه آثار منتشرشده‌ای شامل محتویاتی‌اند که ذیل مقررات سخنان نفرت‌آمیز قانون مجازات هند قابل مجازات است و نیز چه موقعیت‌هایی متضمن تهدید نسبت به نظم عمومی و حیات آدمی است اختیارات گسترده‌ای دارند.

۲.۵.۷. تفسیر دیوان عالی کشور درباره‌ی معنای سخنان نفرت‌آمیز

در پرونده‌ی رامجی لال مودی علیه ایالت اوتار پرادش[۲۸۱] در دیوان عالی، خواهان استدلال کرده بود که تبصره‌ی ۲ اصل ۱۹ قانون اساسی هند صرفا محدودیت آزادی بیان را در موقعیتی که در جهت منافع نظم عمومی‌باشد اجازه داده است و با این حال، دامنه‌ی ماده‌ی ۲۹۵الف بسیار گسترده‌تر است زیرا این ماده تمام سخنانی را که به قصد تحریک احساسات دینی مطرح شده‌اند جرم‌انگاری کرده است. دیوان عالی منطق پشت ممنوعیت سخن گفتن به موجب ماده ی ۲۹۵ الف را این‌طور که در ادامه می‌آید شفاف کرد:

278 India, Code of Criminal Procedure, 25 January 1974, Section 95 (https://www.legal-tools.org/doc/29b68e/).

279 *Ibid.*, Section 107.

280 *Ibid.*, Section 144.

281 Supreme Court of India, *Ramji Lal Modi v. State of Uttar Pradesh*, Judgement, 5 April 1957, AIR 1957 SC 620 (https://www.legal-tools.org/doc/bi400l/).

اولا تبصره‌ی ۲ اصل ۱۹ از قانونی که «در جهت منافع» نظم عمومی محدودیت‌های متعارف بر اجرای حق آزادی سخن و بیان تحمیل می‌کند حمایت می‌کند که بسیار موسع‌تر از «برای حفظ» نظم عمومی است. بنابراین اگر رفتارهای مشخصی گرایش به ایجاد بی‌نظمی عمومی داشته باشند، نمی‌توان قانونی را که چنین رفتارهایی را جرم‌انگاری می‌کند قانونی که محدودیت‌های متعارف «در جهت منافع نظم عمومی» تحمیل می‌کند دانست اگرچه در برخی موارد آن اقدامات ممکن است در واقع منجر به نقض نظم عمومی نشوند. در درجه‌ی بعد، ماده‌ی ۲۹۵-الف هر توهین یا تلاش برای توهین به دین یا باورهای دینی یک دسته از شهروندان را جرم‌انگاری نمی‌کند بلکه صرفا آن نوع از توهین‌ها یا تلاش برای توهین‌ها به دین یا باورهای دینی یک دسته شهروندان را جرم‌انگاری می‌کند که با عمد و قصد شریرانه‌ی تحریک احساسات دینی آن دسته ارتکاب یافته‌اند. توهین‌های به دین که ناخواسته یا بر اثر بی‌احتیاطی یا بدون هرگونه عمد یا قصد شریرانه برای تحریک احساسات دینی آن دسته مطرح شده‌اند در دایره‌ی شمول این ماده قرار نمی‌گیرند. این ماده صرفا شکل شدید توهین به دین را وقتی با عمد و قصد شریرانه‌ی تحریک احساسات دینی آن دسته ارتکاب می‌یابد مجازات می‌کند. گرایش محاسبه‌شده‌ی این شکل شدید از توهین واضحا به سوی اخلال در نظم عمومی است و این ماده، که چنین رفتارهایی را جرم‌انگاری می‌کند، به عنوان قانونی که محدودیت متعارف بر اجرای حق آزادی سخن و بیان تضمین‌شده توسط پاراگراف الف تبصره‌ی ۱ اصل ۱۹ تحمیل می‌کند، کاملا در حمایت تبصره ۲ اصل ۱۹ قرار دارد. با توجه به عناصر جرم ایجاد شده از سوی ماده‌ی مورد بحث، به نظر ما هیچ امکانی وجود ندارد که این قانون برای مقاصدی که مورد تایید قانون اساسی نیست به کار برود. به دیگر سخن، زبان به کار رفته در این ماده به قدری موسع نیست که محدودیت‌های داخل و خارج محدوده‌ی اقدامات تقنینی از نظر قانون اساسی مجازی را که بر حقوق بنیادین تضمین‌شده در پاراگراف الف تبصره‌ی ۱ اصل ۱۹ تاثیر می‌گذارند پوشش دهد و در نتیجه، مسئله‌ی تفکیک‌پذیری مطرح نمی‌شود و تصمیماتی که وکیل فرهیخته‌ی خواهان به آن‌ها استناد کرده است در این پرونده قابلیت اعمال ندارند. بر اساس دلایل فوق‌الذکر، ماده‌ی مورد بحث کاملا درون دایره‌ی حمایت تبصره‌ی ۲ اصل ۱۹ قرار می‌گیرد و بنابراین این دادخواست باید رد شود.[۲۸۲]

بنابراین، هر سخنی که گرایش به ایجاد بی‌نظمی عمومی دارد می‌تواند مجازات شود. بر اساس تفسیر فوق‌الذکر، می‌بینیم که دیوان عالی یک «فرض حقوقی» ایجاد کرده است.[۲۸۳] دیوان

[282] *Ibid.*, para. 9.

[283] Gautam Bhatia, "'Blasphemy law' and the Constitution", *Mint*, 19 March 2016.

فرض کرده است که توهین به یک دین که با عمد و قصد شریرانه‌ی تحریک احساسات دینی یک دسته از شهروندان بیان شده است الزاما گرایش به ایجاد بی‌نظمی عمومی دارد و در نتیجه، باید مجازات شود.

در پرونده‌ی بلال احمد کالو علیه ایالت آندرا پرادش[۲۸۴] دیوان عالی بین مفاد مواد ۱۵۳الف و تبصره‌ی ۲ ماده‌ی ۵۰۵ قانون مجازات هند تمایز قائل شد. دادگاه اعلام داشت که عنصر مشترک بین هر دو ماده ترویج احساس خصومت، نفرت یا سوءنیست بین باهمستان‌ها، طبقات یا گروه‌های منطقه‌ای یا دینی مختلف است. در حالی که به موجب ماده‌ی ۱۵۳الف، تروجی چنین احساساتی توسط یک شخص یا استفاده از الفاظ، مکتوب یا شفاهی، یا با نشانه‌ها یا با نمادهای آشکار صورت می‌پذیرد، به موجب تبصره‌ی ۲ ماده‌ی ۵۰۵ چنین احساساتی با ایجاد یا انتشار یا چرخاندن اظهارات یا گزارش‌هایی که شامل اخبار هشداردهنده یا شایعاتند ترویج می‌شوند.[۲۸۵] عنصر روانی یک عنصر ضروری هر دو جرم است.[۲۸۶] علاوه بر این، هر دو ماده به ترویج احساس خصومت، نفرت و سوءنیت «بین گروه‌های مختلف» دینی، نژادی، زبانی یا منطقه‌ای اشاره دارند و در نتیجه دیوان نتیجه گرفت که «لازم است که حداقل دو عدد از چنین گروه‌ها یا باهمستان‌هایی در پرونده موجود باشند. صرف تحریک احساسات یک باهمستان یا گروه بدون هیچ‌گونه اشاره‌ای به باهمستان یا گروه دیگر نمی‌تواند باعث شمول هیچ یک از این دو ماده بر رفتارها شود.»[۲۸۷] دیوان تمایز بین این دو ماده را به شرح ذیل توضیح داد:

> تمایز اصلی بین این دو جرم این است که در حالی‌که انتشار الفاظ یا نمادها الزاما موضوع ماده‌ی قبلی نیست، چنین رفتاری ضرورتا موضوع ماده‌ی ۵۰۵ است. عبارات «هر کسی بسازد، منتشر کند یا بچرخاند» که در ترکیب تبصره‌ی ۲ ماده‌ی ۵۰۵ به کار رفته است نمی‌توانند جدا از هم تفسیر شوند بلکه صرفا باید به عنوان مکمل هم تفسیر شوند. اگر این عبارات را جدا از هم تفسیر کنیم هر کسی که اظهاراتی را بیان دارد که موضوع ماده‌ی ۵۰۵ قرار می‌گیرد، بدون انتشار یا چرخاندن آن، محکوم خواهد شد. اما اثر ماده‌ی ۱۵۳الف نیز همین است و در نتیجه آن ماده حشو خواهد بود. قصد قانونگذار از مقرر داشتن دو ماده‌ی متفاوت درباره‌ی یک موضوع این بوده است که دو حوزه‌ی متفاوت را که شبیه همند پوشش دهد. این واقعیت که هر دو ماده در یک بسته‌بندی در تصویب واحد وجود داشته‌اند تفسیر گفته شده را بیشتر تقویت می‌کند.[۲۸۸]

تعریف سخنان نفرت‌آمیز همچنان هم درون چارچوب قانونی هند و نیز درون چارچوب قانونی بین‌المللی مبهم و نامعین باقی مانده است. در پرونده‌ی پراواسی بالای سانگاتان علیه

---

284 Supreme Court of India, *Bilal Ahmed Kaloo v. State of Andhra Pradesh*, Judgement, 6 August 1997, (1997) 7 SCC 431 (https://www.legal-tools.org/doc/n4aknu/).

285 *Ibid.*, para. 10.

286 *Ibid.*, para. 11.

287 *Ibid.*, para. 15.

288 *Ibid.*, para. 12.

اتحادیه‌ی هند (پرونده‌ی پراواسی بالای)،[۲۸۹] دیوان عالی هند از فهمی از سخنان نفرت‌آمیز که توسط دیوان عالی کانادا در پرونده‌ی سسکاچوان (کمیسیون حقوق بشر) علیه واتکت مورد تایید قرار گرفته بود و معنای سخنان نفرت‌آمیز را به شرح ذیل توضیح می‌داد استفاده کرد:

> سخن نفرت‌آمیز تلاشی است برای به حاشیه راندن افراد بر پایه‌ی عضویت‌شان در یک گروه خاص. سخنان نفرت‌آمیز با استفاده از اظهاراتی که یک گروه را در معرض نفرت قرار می‌دهد به دنبال مشروعیت‌زدایی از اعضای آن گروه در چشم اکثریت، تقلیل جایگاه اجتماعی آن‌ها و پذیرش‌شان در اجتماع است. بنابراین سخن نفرت‌آمیز فراتر از سبب ناراحتی افراد عضو این گروه‌ها شدن می‌رود. این پدیده می‌تواند آثار اجتماعی داشته باشد. سخن نفرت‌آمیز زمینه را برای حمله‌های گسترده‌ی بعدی روی آسیب‌پذیران که می‌تواند از تبعیض تا طرد کردن، تفکیک، اخراج از کشور، خشونت، و در شدیدترین حالات، ژنوسید دامنه داشته باشد فراهم می‌کند. سخن نفرت‌آمیز همچنین بر توانایی یک گروه تحت حفاظت برای پاسخ دادن به ایده‌های اساسی در مناظرات و مباحثات اثر می‌گذارد و در نتیجه مانعی جدی در برابر مشارکت کامل‌شان در دموکراسی ما ایجاد می‌کند.[۲۹۰]

این فهم از سخنان نفرت‌آمیز تاکید را روی سخنی قرار می‌دهد که می‌تواند از طریق حاشیه‌ای‌سازی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی یک باهمستان سبب ضرر مادی واقعی شود. این چیزی است که بر ایجاد یک زمینه‌ی گسترده‌تر تبعیض اثر می‌گذارد. همان‌طور که بالاتر توضیح داده شد ایده‌ی تبعیض در قلب سخنان نفرت‌آمیز نهفته است. این تعریف از سخنان نفرت‌آمیز همچنین از این جهت اهمیت دارد که بر سخنانی که جایگاه اجتماعی یک گروه را هدف می‌گیرند تمرکز می‌کند و روی موضوع موجب ناراحتی افراد شدن متوقف نمی‌شود.[۲۹۱]

دیوان عالی هند در پرونده‌ی پراواسی بالای از کمیسیون قانون هند نیز خواست که، در میان چیزهای دیگر، تعریفی را برای سخنان نفرت‌آمیز مورد بررسی قرار دهد.[۲۹۲] کمیسیون قانون هند در گزارش خود درباره‌ی سخنان نفرت‌آمیز در سال ۲۰۱۷ مفهوم سخنان نفرت‌آمیز را به شرح ذیل توضیح داد:

> سخن نفرت‌آمیز به طور کلی یک نوع تحریک به تنفر است که عمدتا گروهی از اشخاص را که با نژاد، قومیت، جنسیت، گرایش جنسی، باورهای دینی و موارد مشابه آن تعریف می‌شوند هدف می‌گیرد (مواد ۱۵۳ الف و ۲۹۵الف

289 Supreme Court of India, *Pravasi Bhalai Sangathan* v. *Union of India,* Judgement, 12 March2014, (2014) 11 SCC 477, para. 8 (‘*Pravasi Bhalai Sangathan*’) (https://www.legal-tools.org/doc/6drbwq/).

290 Supreme Court of Canada, *Saskatchewan (Human Rights Commission) v. Whatcott*, Judgment, 27 February 2013, [2013] 1 S.C.R (https://www.legal-tools.org/doc/ojtnu8/).

291 Gautam Bhatia, *Offend, Shock, or Disturb: Free Speech under the Indian Constitution*, Oxford University Press, 2018, pp. 137–173

292 Pravasi Bhalai Sangathan, para. 29.

بنگرید به پاورقی ۲۸۹.

> که همراه با ماده ۲۹۸ قانونی مجازات هند خوانده شوند). بنابراین، سخن نفرت‌آمیز هر لفظ نوشته یا شفاهی، نشانه، نماد آشکار در دیدرس یا دامنه‌ی شنوایی یک شخص با قصد سبب ترس یا نگرانی شدن، یا تحریک به ارتکاب خشونت است.[۲۹۳]

کمیسیون قانون پیشنهاد داد مقرارت جدیدی در قانون مجازات هند قرار داده شود تا به طور مفصل به موضوع سخنان نفرت‌آمیز پرداخته شود. بر این اساس کمیسیون قانون، پیش‌نویس لایحه‌ی متممی را با عنوان لایحه‌ی قانون جزا (متمم) ۲۰۱۷ ارائه داد که پیشنهاد می‌کرد ۲ ماده‌ی جدید در قانون مجازات هند قرار گیرد: ماده‌ی ۱۵۳پ (ممنوعیت تحریک به تنفر) و ماده‌ی ۵۰۵الف (عامدانه موجب ترس، نگرانی یا برانگیختن خشونت در موارد معین شدن).[۲۹۴] در این معنا، به نظر می‌رسد کمیسیون قانون متوجه خطرات سخن نفرت‌آمیز از لحاظ قابلیت آن برای برانگیختن خشونت و تنفر بوده است. با این حال، توصیه‌های کمیسیون قانون تا به این تاریخ پذیرفته نشده‌اند.

در پرونده‌ی جدید آمیش دوگان علیه اتحادیه‌ی هند و دیگران (معروف به پرونده‌ی آمیش دوگان)،[۲۹۵] دیوان عالی هند تفسیر خود درباره‌ی سخن نفرت‌آمیز را تحلیل کرد و مجددا بر اهمیت «نظم عمومی» به عنوان منطق پشت محدودیت آزادی بیان تاکید کرد. دیوان عالی همچنین تاکید کرد که یکی از اهداف پشت جرم‌انگاری سخن نفرت‌آمیز «کرامت» است:

> در این مرحله، لازم است تصریح کنیم که معنای لفظ «کرامت» در بحث «سخن نفرت‌آمیز» چیست، چرا که اگر یک معنای گسترده به آن داده شود آزادی بر اظهار دیدگاه‌ها، نظر دادن و به چالش کشیدن باورها، ایده‌ها و اقدمات را سرکوب و ممنوع می‌کند. کرامت، در بحث جرم‌انگاری سخنان موضوع بحث ما، اشاره دارد به حق بنیادین یک شخص به عنوان عضو یک اجتماع بر موقعیت خوب و وضعیتش به عنوان یک فرد از نظر اجتماعی برابر با دیگران و دارنده‌ی حقوق انسانی و استحقاقات به موجب قانون اساسی. کرامت، برابری مشارکتی در روابط بین فردی میان شهروندان و میان دولت و شهروندان را تضمین می‌کند و در نتیجه عزت نفس را می‌پروراند. کرامت در این معنا اشاره به هیچ سطح خاصی از شرافت یا احترام یک فرد، آن‌گونه که در بحث افترا فردگرایانه است، ندارد. دیوان عالی ایالات متحده آمریکا در پرونده‌ی بوهارنیز علیه ایلینوی ضمن تایید محکومیت بابت سخنان نفرت‌آمیز تاکید کرده بود که چنین سخنانی باید افترای گروهی محسوب شوند که، از طریق قیاس با افترای فردی، به صورت سنتی از دایره‌ی حفاظت از آزادی بیان در آمریکا بیرون دانسته شده‌اند. از دست رفتن کرامت و عزت نفس اعضای

---

293 Law Commission of India, 267th Report on Hate Speech in India, 23 March 2017, para. 6.31 (https://www.legal-tools.org/doc/l6puhr/).

294 *Ibid.*, para. 6.33.

295 Supreme Court of India, *Amish Devgan v. Union of India and Others*, Judgement, 7 December2020, (2021) 3 SCC 306 (https://www.legal-tools.org/doc/lrh6yj/).

> گروه‌های هدف‌گرفته‌شده موجب ناهمسارزی میان گروه‌ها شده و تسامح و آزاداندیشی را که از ملزومات یک جامعه‌ی چندفرهنگی متعهد به ایده‌ی برابری است می‌فرساید. این امر بر فرد به مثابه عضو یک گروه تاثیر می‌گذارد. با این حال لازم است که حداقل دو گروه یا باهمستان در این ماجرا دخیل باشند و صرفا اشاره به احساسات یک باهمستان یا گروه بدون اشاره به هیچ باهمستان یا گروه دیگر موجب شمول تعریف «سخن نفرت‌آمیز» نمی‌شود.

بنابراین در فهم دیوان عالی از مواد قانونی درباره‌ی سخنان نفرت‌آمیز در هند، به‌خصوص ماده‌ی ۱۵۳الف و تبصره‌ی دوم ماده‌ی ۵۰۵ قانون مجازات هند، به برای این‌که اظهارات از سر نفرت «سخنان نفرت‌آمیز» به حساب بیایند، باید به دو گروه متمایز اشاره داشته باشند و تلاش کنند بین این دو گروه خصومت ایجاد کنند.

علاوه بر این، در پرونده‌ی آمیش دوگان، دیوان عالی سخنان نفرت‌آمیز را به عنوان سخنانی که در ماهیت خود تحریک به تنفر یا خشونت می‌کنند و موجب ترویج بی‌نظمی اجتماعی شده یا احتمالا موجب ترویج آن می‌شوند تفسیر کرده است:

> بنابراین، سخنان ضد دموکراسی به طور عام و سخنان افراط‌گرایانه‌ی سیاسی به طور خاص، که هیچ مقصود مفیدی ندارند، اگر و تنها وقتی ماهیتا تحریک به ارتکاب خشونتی باشند که بی‌نظمی عمومی «ایجاد کرده» یا «احتمالا ایجاد می‌کنند» یا بی‌نظمی عمومی را «ترویج کرده» یا «احتمالا ترویج می‌کنند» مورد حفاظت قرار نخواهند گرفت
>
> ۵۵. گاهی، ممکن است دشواری‌هایی ایجاد شود و دادگاه‌ها و مقامات باید در تصمیم‌گیری درباره‌ی این‌که «محتوا» سیاسی یا نظری سیاستی است یا این‌که موجب ایجاد یا گسترش تنفر علیه گروه یا باهمستان آماج می‌شود بصیرت و احتیاط را به کار بندند. این موضوع مهم و برجسته‌ای است چرا که همپوشانی این دو ممکن است اصول باید مورد استنتاج قرار گیرند تا بین این دو تمایز قایل شوند. ما به یک مثال اشاره می‌کنیم تا تفاوت بین این دو را نشان دهیم. طرفداران تبعیض مثبت و مخالفان آن کاملا و به شکل برابر حق مطرح کردن دغدغه‌های‌شان و حتی نقد سیاست‌های اتخاذ شده را، حتی وقتی از سوی قانون برای‌اش ضمانت اجرا تعیین شده یا دقت نظرهای قانون اساسی در مورد آن رعایت شده، بی‌هیچ ترس یا نگرانی‌ای که مورد تعقیب قرار گرفته یا مجازات شوند دارند. با این حال، کیفردهی زمانی که سخنان فراتر رود و ماهیتش طوری باشد که به گروه‌های آماج خود انگ زده، توهین کند و افترا بزند و تحریک به ارتکاب خشونت یا تنفر روانی-اجتماعی کند توجیه خواهد داشت. «محتوا» باید انعکاس‌دهنده‌ی نفرتی باشد که قصد بدنام ساختن، تحقیر کردن، و تحریک به تنفر یا خشونت علیه گروه آماج را دارد و بر پایه‌ی هویت این گروه و فارغ از موضوع محتوا چنین می‌کند.

بنابراین، می‌توان از تحلیل فوق‌الذکر دریافت که دیوان عالی در موقعیت‌های متعددی تطبیق دادن مواد قانونی هند بر سخن نفرت‌آمیز را مد نظر داشته است. تحلیل دیوان عالی در پرونده‌های آمیش دوگان و پراواسی بالای مبنایی را فراهم می‌کند برای فهم نیاز به برقراری تعادل میان آزادی بیان تضمین شده در قانون اساسی هند و ضرورت محدود ساختن سخنان نفرت‌آمیز در هند با توجه به مصادیق رو به افزایش اسلام‌هراسی، شعارهای در تایید ژنوسید علیه اقلیت‌ها و ایجاد چند قطبی دینی. در حالی که دیوان در پرونده‌ی آمیش دوگان به منزوی‌سازی یا تبعیض به عنوان یکی از عواقب منتج از سخنان نفرت‌آمیز اشاره نمی‌کند، به این موضوع صریحا در تعریف مورد پذیرش دیوان در پرونده‌ی پراواسی بالای و تعریف پذیرفته‌شده توسط استراتژی و برنامه‌ی اقدام سازمان ملل متحد درباره‌ی سخنان نفرت‌آمیز اشاره شده است.[۲۹۶] سخن نفرت‌آمیز به عنوان ابزاری برای تبعیض، انگ‌زنی و بی‌ثبات کردن باهمستان مسلمانان و تحریک به ارتکاب خشونت علیه آن‌ها در واقعیت در هند در حال نقش‌آفرینی است.

۶.۷. نتیجه‌گیری

سخنان نفرت‌آمیز و خشونت می‌توانند عواقب جدی‌ای برای اساس اجتماعی یک کشور، به‌خصوص کشور چندفرهنگی و متنوعی مثل هند، داشته باشند. افزایش سخنان نفرت‌آمیز و دعوت به خشونت و ژنوسید از سوی تندروهای هندو علیه مسلمانان در سال‌های اخیر به سطح هشداردهنده‌ای رسیده است. توسعه‌ی همزمان سکوهای رسانه‌های اجتماعی، که به عنوان ابزاری برای گسترش لفاظی های نفرت و تبعیض علیه اقلیت‌ها استفاده می‌شوند، به شکلی از سلاح روانی بدل شده که عدم تسامح را عادی‌سازی می‌کند و به مثابه سلاحی همه‌جاحاضر علیه اعضای گروهی که با دین، نژاد، طبقه یا دیگر نشانگرها تعریف می‌شود عمل می‌کند. در ژانویه ۲۰۲۲ دکتر گرگوری استانتون، مدیر دیده‌بان ژنوسید، هشدار داد که هند دارد نشانه‌های هشدار اولیه‌ی ژنوسید را نشان می‌دهد و چندین مرحله از ژنوسید در این کشور محقق شده است.[۲۹۷] پروژه‌ی هشدار زودهنگام موزه‌ی یادمان هولوکاست ایالات متحده هند را در فهرست کشورهای در معرض خطر کشتار جمعی ۲۰۲۱–۲۰۲۲ در رتبه‌ی دوم[۲۹۸] و در سال ۲۰۲۲–۲۰۲۳ در رتبه‌ی هشتم[۲۹۹] قرار داد.

در حالی که خطر سخنان نفرت‌آمیز و اظهارات از سر تنفر تا جایی که به تحریک به ارتکاب خشونت مربوط می‌شود به خوبی به رسمیت شناخته می‌شوند، تاکید کمتری بر آثار غیرملموس بیانات تنفرآمیز –آثار بر روان و روحیه‌ی باهمستان آماج و جایگاه اجتماعی و ادراک

296 UN Secretary-General, “United Nations Strategy and Plan of Action on Hate Speech”, May 2019, p. 2 (https://www.legal-tools.org/doc/5rrb5b/).

297 Karan Thapar, “Watch | ‘US Congress Must Pass Resolution Warning India on Genocide’: Gregory Stanton”, *The Wire*, 19 January 2022.

298 United States Holocaust Memorial Museum, Simon-Skjodt Center for the Prevention of Genocide: Early Warning Project, “Countries at Risk for Mass Killing 2021-22: Statistical Risk Assessment Results”, November 2021.

299 United States Holocaust Memorial Museum, Simon-Skjodt Center for the Prevention of Genocide: Early Warning Project, “Countries at Risk for Mass Killing 2022-23: Statistical Risk Assessment Results”, November 2022.

از آن‌ها در جامعه- می‌شود. رسانه‌ی اجتماعی ابزار قدرتمندی است که اطمینان حاصل می‌کند اظهارات نفرت‌آمیز مدت‌ها بعد از بیان‌شان به گردش ادامه دهند و قابلیت ایراد آسیب مستمر را داشته باشند. در این حالت، اظهارات نفرت‌آمیز می‌توانند یک حلقه‌ی بی‌پایان انگ‌زنی، منزوی‌سازی و تبعیض علیه باهمستان‌های آماج شکل دهند و وقتی اجازه پیدا می‌کنند که بدون بررسی شدن استمرار پیدا کنند، می‌توانند به سطوح بی‌سابقه‌ای برسند. مهم است که به آثار ویران‌گر خشونت شفاهی، نه فقط به عنوان مقدمه‌ی خشونت فیزیکی بلکه به عنوان یک منبع ناراحتی عاطفی و روانی برای باهمستان آماج و توانایی آن‌ها برای یک زندگی با کرامت اهمیت بدهیم.

تلاش‌های راست‌گرایان هندو برای «دیگری‌سازی» از مسلمانان منجر به ایجاد یک حس کاذب قربانی‌بودن میان هندوها و باعث احساس بیگانگی و اضطراب میان باهمستان مسلمانان هند شده است.[۳۰۰] یک پی‌آمد تاسف‌آور دیگر رتوریک نفرت، فروکاستن هندوها، مسلمانان و دیگر اقلیت‌ها به صرف هویت‌های دینی‌شان است[۳۰۱] و از این رو تلاش می‌کند هر گونه احساس ملت بودن و تعلق داشتن میان گروه‌های دینی مختلف در هند را محو کند. علاوه بر این، به نظر می‌رسد یک قحطی سازکارهای مصالحه‌ی ملی برای پرداختن به -در میان چیزهای دیگر- مناقشات بین‌دینی و بی‌عدالتی و مصونیت تاریخی وجود دارد.[۳۰۲]

با توجه به این پیش‌زمینه، بسیار اهمیت دارد که خطر واقعی ایجاد شده توسط سخنان نفرت‌آمیز مبتنی بر دین یا مرتبط با آن و عواملی را که آن را برمی‌انگیزانند بفهمیم. تلاش این فصل برای دستیابی به این فهم در زمینه‌ی هند، و در واقع برای پروژه‌ی مرکز سیاست و تحقیقات حقوق بین‌الملل درباره‌ی «دین، اظهارات نفرت‌آمیز و خشونت» به عنوان یک کل واحد در زمینه‌ی جهانی بوده است. این فصل قصد دارد نقشه‌ای از زبان به‌کاررفته و رفتارهای نمادین ارتکاب‌یافته توسط عاملان دینی (یا به نام دین‌شان) که سخن نفرت‌آمیز یا بیان از سر تنفر مبتنی بر دین یا مرتبط با آن محسوب می‌شوند ارائه دهد. این فصل همچنین می‌کوشد تاملاتی درباره‌ی زمینه‌ی فرهنگی و تاریخی چنین اظهارات یا رفتارهای نفرت‌آمیزی ارائه دهد. چنین اظهاراتی نه فقط در خدمت مرعوب کردن، حاشیه‌ای‌سازی و تبعیض علیه مسلمانان در هند هستند بلکه منجر به اقدامات واقعی خشونت‌بار علیه آن‌ها نیز می‌شوند. فهم اسباب ریشه‌ای بیانات و اظهارات نفرت‌آمیز علیه مسلمانان گام مهمی به سمت مقابله با مسئله‌ی سخنان نفرت‌آمیز است، آن‌چنان‌که در یکی از تعهدات کلیدی استراتژی و برنامه‌ی اقدام درباره‌ی سخنان نفرت‌آمیز سازمان ملل متحد نیز انعکاس یافته است.

ایدئولوژی هندوتوا و بیان آن تا حد زیادی همان‌طور که در اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ بود باقی مانده است. به عبارات کریستوف ژفرلو:

300 Nissim Mannathukkaren, “The Slow Poison of Hate Speech Harms in Obvious and Insidious Ways”, *The Wire*, 8 April 2022.

301 *Ibid.*

302 Global Action Against Mass Atrocity Crimes (‘GAAMAC’), “Preventing Hate Speech, Incitement, and Discrimination: Lessons in Promoting Tolerance and Respect for Diversity in the Asia Pacific”, 2021, pp. 160–195 (https://www.legal-tools.org/doc/9ak28w/).

> من فکر نمی‌کنم که ملی‌گرایی هندو در طول زمان و پس از ایجادش در یک صد سال قبل به شکل بنیادینی تغییر کرده باشد. اگر آثار سوارکار -و حتی بیشتر از او گلوالکار- را بخوانید همان ایده‌هایی را دمی‌یابید که رهبران هندوتوا امروزه بیان می‌کنند: قرائت از تاریخ همان است، دشمنان همانند، اهداف -یک رشتهای هندو که در آن برخی هندی‌ها برابرتر از دیگرانند- همان است.[۳۰۳]

با توجه به ارتباطات نزدیک بین گروه‌های ملی‌گرای هندو و حزب سیاسی حاکم بر هند امروز، یعنی سنگ پریوار و بی‌جی‌پی، اغلب دشوار است که بین سخنان نفرت‌آمیز سیاسی و سخنان نفرت‌آمیز دینی تفکیک قائل شویم. در واقع، از آن‌جا که دین در هند مدیومی را شکل می‌دهد که از طریق آن رای‌دهندگان الکتورال گرد هم می‌آیند، اغلب این رهبرانی دینی (که مناصب سیاسی کلیدی‌ای نیز در حزب حاکم در سراسر ایالت و سطوح ملی دارند) هستند که درگیر الفاظ نفرت و دعوت به خشونت علیه اعضای باهمستان‌های اقلیت، به‌خصوص مسلمانان، می‌شوند.

اقدامات رسمی برای مبارزه با سخنان نفرت‌آمیز از طریق قانون‌گذاری و تعقیب قضایی در واقع بسیار مهم و مناسبند. نقد و محکوم کردن مشارکت یک دولت در اظهارات نفرت‌آمیز و خشونت علیه یک گروه دینی اقلیت توسط جامعه‌ی بین‌الملل نیز می‌تواند آثار مثبتی در مبارزه با سخن نفرت‌آمیز داشته باشد. این موضوع در خشم بین‌المللی به سبب توهین‌های بیان‌شده توسط سخنگوی ملی بی‌جی‌پی نوپور شارما و رئیس عملیات رسانه‌ای دهلی نوین کومار جیندال نسبت به حضرت محمد در ژوئن ۲۰۲۲ آشکار بود. بیش از پانزده کشور، از جمله چندین دولت عرب و اندونزی (که بیشتری جمعیت مسلمانان در جهان را دارد) و نیز سازمان همکاری اسلامی، قویا این اظهارات مطرح‌شده از سوی اعضای بی‌جی‌پی را محکوم کردند و از دولت مودی خواستند اقدامات قاطعی انجام دهد.[۳۰۴] چندین دولت از جمله قطر، کویت، ایران و پاکستان نماینده‌های دیپلماتیک و سفرای مستقر در کشورشان را برای ابراز نارضایتی از بیانات مقامات بی‌جی‌پی احضار کردند.[۳۰۵] گزارش‌هایی وجود داشت مبنی بر این‌که یک سوپرمارکت کویتی محصولات هندی را در پاسخ به اظهارات توهین‌آمیز از قفسه‌های‌اش جمع کرده است.[۳۰۶] بی‌جی‌پی در برابر واکنش‌های دیپلوماتیک و خطر قریب‌الوقوع بایکوت اقتصادی تسلیم شد و شارما را تعلیق کرده و جیندال را از حزب اخراج کرد. دیپاک میتتل، سفید هند در دوحه، کوشید بین حکومت مودی و اظهارات شارما و جیندال فاصله ایجاد کند و ادعا کرد که دیدگاه‌های بیان شده متعلق به «عناصر

---

303 Ajoy Ashirwad Mahaprashasta, "'Not Hindu Nationalism but Society Has Changed': Christophe Jaffrelot", *The Wire*, 25 January 2020.

۳۰۴ «فهرست کامل ۲۰ کشور و نهادهایی که اظهارات رهبران حزب BJP را محکوم کرده‌اند» *The Wire*، ۷ ژوئن ۲۰۲۲.

۳۰۵ «محکومیت، احضار سفیران هند در خلیج فارس پس از اظهارات رهبران بی‌جی‌پی درباره پیامبر» *The Wire*، ۶ ژوئن ۲۰۲۲.

۳۰۶ «در کویت، محصولات هندی به‌دلیل اظهارنظر درباره پیامبر (ص)، از قفسه‌ها جمع‌آوری شد»، *NDTV*، ۷ ژوئن ۲۰۲۲.

حاشیه‌ای» بوده است.[۳۰۷] با توجه به این‌که اقدامات انجام شده توسط حکومت مودی آشکارا در واکنش به فشار بین‌المللی بود، می‌توان به راحتی فرض کرد که در نبود چنین فشاری، مقامات حکومتی احتمالا برای مداخله و محدود ساختن یک موقعیت جمعی پرتنش در هند هیچ احساس تکلیفی نخواهند کرد. در واقع، مودی به خاطر سکوت کرکننده‌اش در مواجهه با خشونت و تنش‌های دینی در حال اوج گرفتن بدنام است.[۳۰۸]

بنابراین نیاز است که یک رویکرد چند شاخه اتخاذ شده و از ابزارهای درونی باهمستان‌های دینی برای پیشگیری یا کاهش اظهارات نفرت‌آمیز به نام دین استفاده شود. در نبود یک چهره‌ی دینی معتبر مرکزی برای هندوها، اقداماتی می‌توان انجام داد تا رهبران دینی بالفعل که اقتدار دینی کافی در باهمستان‌های محلی در شهرها، شهرک‌ها و روستاها دارند شناسایی شوند و به آن‌ها فهمانده شود که نیاز به ایجاد ضمانت اجراهای غیررسمی علیه آن اعضای باهمستان که به نام دین در اظهارات نفرت‌آمیز و خشونت مشارکت می‌کنند وجود دارد.

برنامه‌های توانمندسازی نیز می‌توانند در زمینه‌های محلی اجرایی شوند تا پای عقلانیت را به بحث‌های نفرت، خصومت و کلیشه‌های بی‌پایه‌ی علیه مسلمانان باز کنند. یک پژوهش اخیرا انجام شده توسط مرکز تحقیقات پیو آشکار کرد که اکثریت بسیار زیادی از هندوها در هند هنوز به اسلام به عنوان یک دین هندی احترام می‌گذارند و باور دارند که بسیار اهمیت دارد که به همه‌ی ادیان احترام بگذاری تا «یک هندی واقعی» باشی؛ اگرچه اشتراکات کمی بین تمام ادیان هند می‌بینند و ترجیح می‌دهند جدای از هم زندگی کنند.[۳۰۹] ممکن است این به عنوان یک نشانه‌ی مثبت دیده شود از این‌که هنوز برای ایجاد همزیستی صلح‌آمیز بین باهمستان‌های دینی در هند امیدی وجود دارد و می‌توان با به کار بستن اقداماتی برای محدود ساختن سخنان نفرت‌آمیز و تحریک به ارتکاب خشونت علیه اقلیت‌ها از آسیب‌های بیشتر جلوگیری کرده یا دست‌کم به حداقل‌شان رساند.

همان‌طور که پروفسور دیوید جی. لوبان در ارائه‌اش در کنفرانس مرکز سیاست و تحقیقات حقوق بین‌الملل درباره‌ی «دین، اظهارات نفرت‌آمیز و خشونت» که ۸–۹ آوریل ۲۰۲۲ در فلورانس ایتالیا برگزار شد جمع‌بندی کرد: «سخن نفرت‌آمیز دینی بیشترین احتمال برای تحریک به ارتکاب خشونت را دارد وقتی که جامعه به دلایل دیگر در حال تکه‌تکه شدن است.»[۳۱۰] پس تکلیف این است که شکاف‌هایی را که جامعه‌ی هند را پوشانده و افراد را تحریک به مشارکت در اظهارات نفرت‌آمیز و خشونت به نام دین می‌کند به رسمیت شناخته و در جهت ترمیم این زخم‌ها فعالیت کنیم.

---

307 Gerry Shih, “India Scrambles to Contain Fallout Over Insulting Comments About Islam”, *The Washington Post*, 7 June 2022.

۳۰۸ «بوروکرات‌های پیشین از نارندرا مودی خواستند به سکوت «کرکننده» پایان دهد»، تلگراف، ۲۷ آوریل ۲۰۲۲.

309 Neha Sahgal *et al.*, “Religion in India: Tolerance and Segregation”, Pew Research Center, 29 June 2021 (https://www.legal-tools.org/doc/5e0dts/).

310 David J. Luban, “Is There Anything Intrinsic to the World’s Religions that Makes Them Especially Prone to Hateful and Violence-Inspiring Speech?”, CILRAP Film, Florence, 8 April 2022 (https://www.cilrap.org/cilrap-film/220408-luban/).

۸

سخنان نفرت‌زای مبتنی بر دین یا آزادی بیان: دادگاه‌های هند در یک دوراهی

اوشا تاندون و هارلین کور*

۱.۸. مقدمه

یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های مرتبط با اجرای اساسی آزادی بیان در هر کشور دموکراتیک، قانون‌گذاری درباره بیان نفرت‌زا و ایجاد تعادل بین آن و حق آزادی بیان تضمین‌شده برای شهروندان است. این تعادل باید به گونه‌ای برقرار شود که در عین حال اطمینان حاصل شود این آزادی به صورت بی‌رویه مورد استفاده قرار نگیرد، به‌ویژه توسط افراد قدرتمند که ممکن است منجر به تبعیض علیه اقلیت‌های دینی شود. علاوه بر این، کلمات تحریک‌آمیز نه‌تنها زیان‌بار هستند، بلکه نظم عمومی را نیز مختل کرده و به پیامدهای خشونت‌آمیزی مانند جنایات ناشی از نفرت و دیگر نتایج خشونت‌آمیز منجر می‌شوند. در هند، که سرزمینی با تنوع گسترده از نظر طبقات، ادیان و عقاید است، به‌کارگیری مسئولانه آزادی بیان اهمیت ویژه‌ای دارد. همچنین تضمین اینکه اصول آزادی و دموکراسی مندرج در قانون اساسی هند، ۱۹۵۰ (قانون اساسی) به‌طور کافی پشتیبانی شوند، ضروری است. در این زمینه، بیان نفرت‌زا به‌عنوان یک استثنا برای حق آزادی بیان و ابراز نظر تضمین‌شده برای شهروندان هندی مطرح می‌شود.

با این حال، در طول سال‌ها، تهدید فزاینده بیان نفرت‌زا مبتنی بر دین در هند مشاهده شده است که به خشونت‌هایی همچون حملات گروهی و شورش‌های جمعی منجر شده و همچنین موجب اعمال قوانین کیفری شده است، به طوری که آزادی دینی را به شکلی جدی و مداوم تحت حمله قرار داده است. علاوه بر این، به دلیل نبود قانونی مشخص برای تعریف اصطلاح «سخنان نفرت‌زا» در هند، شکایات مرتبط با بیان نفرت‌زا در حوزه‌هایی مانند آثار خلاقانه و هنری، اصلاحات دینی، تحقیقات علمی و سایر اشکال بیان، تحت قانون اساسی و قوانین عمومی موجود در قانون مجازات هند، ۱۸۶۰ و سایر قوانین بررسی می‌شوند. دادگاه‌های هند نیز در سال‌های

---

* دکتر **اوشا تاندون**، رئیس دانشکده حقوق دانشگاه دهلی و استاد ارشد مرکز حقوق دانشگاه دهلی است. او بیش از ۳۰ سال سابقه تدریس داشته و محقق شناخته شده در توسعه انسانی است که بر توانمندسازی زنان و حفاظت از محیط زیست تمرکز دارد. گفت‌وگوی سیلراپ در مورد نظم جهانی با پروفسور تاندون در آدرس https://www.cilrap.org/cilrap-film/190221-tandon/ موجود است. دکتر **هارلین کاور**، استادیار حقوق (در مقیاس ارشد) در مرکز حقوق دانشگاه دهلی است. او از همان موسسه، دارای مدرک کارشناسی (مدال طلا)، کارشناسی ارشد حقوق و دکترا است. برای دریافت فایل صوتی-تصویری از بیانیه آنها در کنفرانس سیلراپ در فلورانس در آوریل ۲۰۲۳ در مورد موضوع این مجموعه، لطفاً بنگرید به آدرس https://www.cilrap.org/cilrap-film/220408-kaur/. این فصل توسط منصوره حسینی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

اخیر، در بررسی پرونده‌های مشابه مرتبط با سخنان نفرت‌زا، استانداردهای متفاوتی را برای اعمال تعقیب کیفری اتخاذ کرده‌اند که به نوبه خود، بی‌نظمی‌های رویه‌ای و ماهوی را آشکار کرده است. در حالی که برخی پرونده‌ها امکان انتقاد مشروع از دین را فراهم کرده‌اند، به شرط آنکه این انتقاد با زبانی ملایم و منطقی انجام شود، پرونده‌های دیگر دامنه آزادی بیان را محدود کرده‌اند. این وضعیت در نهایت منجر به شکل‌گیری فقهی مبهم و نامشخص درباره بیان نفرت‌زا در هند شده و لزوم تدوین قوانین روشن و یکپارچه در این زمینه را مطرح کرده است.

بنابراین، این فصل تلاش دارد تا به تهدید فزاینده بیان نفرت‌زا مبتنی بر دین در هند و این واقعیت بپردازد که استفاده از استانداردهای دوگانه و رویکردهای متفاوت در رسیدگی به پرونده‌های مشابه، نه تنها موجب افزایش ابهام در مقررات پیچیده مربوط به بیان نفرت‌زا شده است، بلکه نیاز فوری به تعریف دقیق چارچوب بیان نفرت‌زا و وضع قانونی شفاف برای محدود کردن بیان بی‌قیدوبند را ایجاد کرده است. همچنین بر اهمیت رویکردی هماهنگ و یکپارچه از سوی دادگاه‌ها تأکید می‌کند که با تعهدی واقعی از انتشار سخنان تحریک‌آمیز جلوگیری شود. این فصل همچنین پیشنهادات مختلفی را به عنوان تلاشی برای مقابله با پدیده بیان نفرت‌زا مبتنی بر دین در هند ارائه می‌دهد.

۲.۸. ترسیم مرزهای بیان نفرت‌زا

۱.۲.۸. تعریف بیان نفرت‌زا

همان‌طور که نیوتن لی نوشت: «مرز باریکی میان آزادی بیان و بیان نفرت‌زا وجود دارد. آزادی بیان به بحث و تبادل نظر دامن می‌زند، در حالی که بیان نفرت‌زا خشونت، عدم تحمل، و چالش‌های پیچیده‌ای را برای آزادی بیان ایجاد می‌کند».[1] بیان نفرت‌زا نه‌تنها پایه‌های یک جامعه را تضعیف می‌کند، بلکه در نهایت به شکاف‌های عمیقی در همبستگی اجتماعی منجر می‌شود.

در زمینه قوانین هند، بیان نفرت‌زا در هیچ جای مشخصی تعریف نشده است و بنابراین، همچنان در حوزه بحث و تفسیر باقی مانده است. می‌توان به فرهنگ لغت حقوقی بلک اشاره کرد که «بیان نفرت‌زا» را این‌گونه تعریف می‌کند: «سخنی که معنایی جز بیان نفرت نسبت به یک گروه خاص، مانند یک نژاد خاص، ندارد، به‌ویژه در شرایطی که این ارتباط احتمال تحریک به خشونت را به همراه دارد».[2] دیوان عالی هند («دیوان عالی هند») نیز در پرونده پیراواسی بلالی سانگاتان علیه اتحادیه هند («پراواسی بلالی سانگاتان»)،[3] بیان نفرت‌زا را به‌عنوان «تلاشی برای به حاشیه راندن افراد بر اساس عضویت آن‌ها در یک گروه» توصیف کرده و آن را سخنی دانسته

---

1 Newton Lee, *Counterterrorism and Cybersecurity: Total Information Awareness*, Springer, 2013.

2 *Black's Law Dictionary*, 9th edition.

3 Supreme Court of India, *Pravasi Bhalai Sangathan v. Union of India*, Judgment, 12 March 2014, 2014 (11) SCC 477.

یک دعوی حقوقی عمومی به دیوان عالی هند ارائه شد و در آن به دنبال دستورالعمل‌هایی در مورد نفرت‌پراکنی در طول انتخابات بودند. دادگاه فراتر از محدوده قوانین موجود برای مجازات نفرت‌پراکنی عمل نکرد، زیرا این امر به منزله «فراتر رفتن از اختیارات قضایی» می‌بود.

(https://www.legal-tools.org/doc/6drbwq).

که «هدفش کاهش جایگاه اجتماعی و پذیرش اعضای گروه در میان اکثریت جامعه است.»[۴] دیوان عالی هند، ضمن شناسایی اثرات منفی و تبعیض‌آمیز بیان نفرت‌زا بر افراد، در این پرونده همچنین به سختی «محدود کردن این ممنوعیت به یک معیار قابل مدیریت».[۵] اشاره کرد و از کمیسیون حقوقی هند درخواست کرد تا این موضوع را به‌طور دقیق بررسی کند و در صورت «صلاح دید»، تعریف مشخصی برای بیان نفرت‌زا ارائه دهد و پیشنهاداتی را به پارلمان هند برای تقویت کمیسیون انتخابات هند به‌منظور مقابله با این تهدید، بدون در نظر گرفتن زمان وقوع آن، ارائه دهد. کمیسیون حقوقی هند پس از بررسی قوانین و آرای مختلف مرتبط با سخنان نفرت‌زا، گزارش شماره ۲۶۷ خود با عنوان «بیان نفرت‌زا» را در مارس ۲۰۱۷ به دولت هند ارائه داد. در این گزارش، بیان نفرت‌زا به‌عنوان «تحریک به نفرت، عمدتاً علیه گروهی از افراد بر اساس نژاد، قومیت، جنسیت، گرایش جنسی، باورهای دینی و موارد مشابه» تعریف شده است. شایان ذکر است که گزارش شماره ۲۶۷ کمیسیون حقوقی در سال ۲۰۱۷ همچنین پیشنهاد کرد که جرایم جداگانه‌ای با تمرکز بر بیان نفرت‌زا در قانون مجازات هند گنجانده شوند تا از ادغام جرایم مشابه به صورت غیرمستقیم برای متهم کردن فرد به ارتکاب بیان نفرت‌زا جلوگیری شود. به همین منظور، این کمیسیون پیشنهاد درج دو ماده زیر را ارائه کرد:

- *بخش ۱۵۳ پ:* برای پوشش دادن جرایمی که در آن هر شخص از کلمات تهدیدآمیز (به صورت گفتاری یا نوشتاری)، علائم، یا نمایه‌های قابل‌مشاهده‌ای استفاده می‌کند که هدفشان ایجاد ترس یا نفرت، از جمله خشونت، بر اساس نژاد، طبقه، دین، جنسیت، هویت جنسیتی و سایر ویژگی‌ها است.
- *بخش ۵۰۵ الف:* شامل مقرراتی برای مجازات افرادی که باعث ایجاد ترس، وحشت یا تحریک به خشونت می‌شوند.

با این حال، هیچ‌یک از این توصیه‌ها عملی نشده‌اند و تا حدی این امر به افزایش ابهام در تفسیر بیان نفرت‌زا توسط دادگاه‌های قانون اساسی مختلف منجر شده است.

بنابراین به طور کلی، اصطلاح بیان نفرت‌زا شامل گفتار تحقیرآمیز علیه دیگران می‌شود.[۶] با این حال، در عصر حاضر، دامنه بیان نفرت‌زا گسترش یافته است و اکنون به طور کلی شامل گفتاری می‌شود که توهین‌آمیز، تحقیرکننده، تبعیض‌آمیز، تحریک‌آمیز یا حتی گفتاری است که به خشونت دامن می‌زند یا استفاده از آن را تشویق می‌کند و یا به واکنش‌های خشونت‌آمیز منجر می‌شود. بنابراین، بیان نفرت‌زا به شکلی از جنایت نفرت‌محور تبدیل شده است که باعث حملات فیزیکی مستقیم به قربانیان می‌شود، مانند قتل‌های گروهی، که اثرات سرکوبگرانه‌ای بر حق آزادی بیان و ابراز نظر قربانیان داشته و منجر به کنار گذاشته شدن آن‌ها از مشارکت در فرآیند دموکراتیک و گفتمان عمومی می‌شود.[۷]

---

4 *Ibid.*, para. 7.

5 *Ibid.*, para. 25.

6 Gautam Bhatia, *Offend, Shock or Disturb: Free Speech Under the Indian Constitution*, Oxford University Press, 2016, p. 139.

7 Anandita Yadav, "Countering Hate Speech in India: Looking for Answers Beyond the Law", in *ILI Law Review*, 2018, vol. 2, p. 2.

در سطح بین‌المللی نیز هیچ تعریف مورد توافقی برای بیان نفرت‌زا وجود ندارد. طبق تعریف سازمان ملل متحد، بیان نفرت‌زا به این صورت تعریف می‌شود:

> هر نوع ارتباط در قالب گفتار، نوشتار یا رفتار که به یک فرد یا گروه حمله کند یا از زبان تحقیرآمیز یا تبعیض‌آمیز با اشاره به ویژگی‌های هویتی آن‌ها استفاده کند؛ به عبارت دیگر، بر اساس دین، قومیت، ملیت، نژاد، رنگ، تبار، جنسیت یا سایر عوامل هویتی آنها».[8]

با این حال، با اینکه تعریف جهانی مشخصی برای بیان نفرت‌زا وجود ندارد، به نظر می‌رسد که یک فهم مشترک از عناصر اصلی آن وجود دارد؛ یعنی بیان نفرت‌آمیز و بدخواهانه علیه یک فرد یا ایده که منجر به آسیب می‌شود. در هند، می‌توان به قوانین متعددی اشاره کرد که به موضوع بیان نفرت‌زا می‌پردازند. برای مثال، قانون مجازات هند مواردی همچون فتنه‌انگیزی،[9] ترویج دشمنی،[10] اقدامات عمدی و بدخواهانه برای توهین به احساسات یا باورهای دینی،[11] بیان کلماتی با قصد آسیب رساندن به باورهای دینی[12] و انتشار هرگونه بیانیه‌ای که موجب دشمنی یا سوءنیت بین اقشار مختلف شود را جرم‌انگاری کرده است.[13] به‌طور مشابه، قانون نمایندگی مردم، ۱۹۵۱[14] ترویج دشمنی بر اساس دین، طبقه و جامعه را به‌عنوان یک اقدام نادرست انتخاباتی ممنوع اعلام کرده است. همچنین، قانون تنظیم شبکه تلویزیونی کابلی، ۱۹۹۵، پخش هرگونه برنامه‌ای از طریق شبکه کابلی را که با قوانین تعیین‌شده سازگار نباشد، ممنوع کرده است.[15] علاوه بر این، قانون سینماتوگرافی، ۱۹۵۲ نیز شامل مقرراتی در مورد بیان نفرت‌زا و پیشگیری از آن است.[16] برخی نمونه‌های بیان نفرت‌زا که به‌عنوان جرم برای حمایت از جوامع تاریخی تحت ستم به‌شمار می‌روند، در قانون حمایت از حقوق مدنی، ۱۹۵۵[17] و قانون پیشگیری از خشونت علیه طبقات و قبایل ثبت‌شده، ۱۹۸۹[18] دیده می‌شوند. با این حال، این مجموعه قوانین مختلف که به نوعی از اشکال بیان نفرت‌زا می‌پردازد، فهم دقیق این که چه نوع خاصی از «بیان نفرت‌زا» در حوزه قضایی هند ممنوع است را تقریباً غیرممکن کرده است. در نتیجه، موارد بیان

---

8 United Nations, "United Nations Strategy and Plan of Action on Hate Speech", 18 June 2019, p. 2 (https://www.legal-tools.org/doc/5rrb5b/).

9 India, The Indian Penal Code, 6 October 1860, Section 124A (http://www.legal tools.org/doc/6a8f6b/).

10 *Ibid.*, Section 153A.

11 *Ibid.*, Section 295A.

12 *Ibid.*, Section 298.

13 *Ibid.*, Section 505.

14 India, The Representation of People Act, 1951, 17 July 1951, Sections 8, 123(A), and 125 (https://www.legal-tools.org/doc/f9v9qf/).

15 India, The Cable Television Network Regulation Act, 1995, 25 March 1995, Sections 5, 6, and 7.

16 India, The Cinematograph Act, 1952, 21 March 1952, Sections 4, 5B, and 7.

17 India, The Protection of Civil Rights Act, 1955, 8 May 1955, Section 7 (https://www.legal tools.org/doc/kcg70x/).

18 India, The Scheduled Caste and Scheduled Tribes (Prevention of Atrocities) Act, 1989, 11 September 1989, Sections 3(1)(r), 3(1)(s), 3(1)(u), and 3(1)(v).

نفرت‌زا افزایش یافته و تمامی قوانین ذکر شده در کنار هم نتوانسته‌اند در این زمینه به‌طور مؤثری عمل کنند. بنابراین، این موضوع به مسئله‌ای فوری تبدیل شده است که نه تنها نیازمند کنترل و مدیریت بیان نفرت‌زا است، بلکه باید اقداماتی اتخاذ شود که آسیب‌های ناشی از این سخنان را جبران کند.

۲.۲.۸. رسیدگی به پرونده‌های بیان نفرت‌زا در هند و معیارهای اعمال‌شده

در هر کشور دموکراتیک، یکی از بزرگ‌ترین چالش‌ها تدوین قوانینی درباره بیان نفرت‌زا و ایجاد تعادل میان این قوانین و حق آزادی بیانی است که برای شهروندان تضمین شده است. در عین حال، باید اطمینان حاصل شود که این آزادی به‌طور بی‌رویه، به‌ویژه توسط افراد قدرتمند، مورد سوءاستفاده قرار نگرفته و منجر به تبعیض علیه اقلیت‌های دینی نشود. در حقیقت، بیشتر کشورهای دموکراتیک امروز بیان نفرت‌زا را ممنوع می‌کنند زیرا اظهارات تحریک‌آمیز نه تنها موجب آسیب می‌شوند، بلکه نظم عمومی را مختل کرده و پیامدهای خشونت‌آمیزی مانند جرایم ناشی از نفرت را به دنبال دارند. بیان نفرت‌زا با اصول بنیادین حق آزادی بیان که جامعه برای اعضای خود تعیین کرده، در تضاد بوده و همین امر موضوع را پیچیده‌تر کرده است. این موضوع به‌ویژه در کشورهایی که به ارزش‌های دموکراتیک و حقوق فردی شهروندان پایبند هستند، به موضوعی بسیار بحث‌برانگیز تبدیل شده است. در هند، بحث درباره بیان نفرت‌زا همیشه موضوعی پررنگ و مورد توجه بوده است. نگرانی مشترک این است که تعیین استانداردی دقیق ممکن است به زیان آزادی بیان باشد و حتی منجر به محدودیت آن شود. این نگرانی باعث شده که دستگاه قضایی هند از تعریف دقیق بیان نفرت‌زا خودداری کند. با این حال، در رسیدگی به پرونده‌های سخنان نفرت‌زا، دادگاه‌های عالی و دیوان عالی هند به طور مداوم از اصول حقوقی مستحکم، رویه‌های طولانی‌مدت و معیارهای پذیرفته‌شده بین‌المللی و ملی بهره گرفته‌اند. دادگاه‌ها همچنین به اسناد و رویه‌های بین‌المللی، مقالات علمی و گزارش‌های کمیسیون‌های حقوقی رجوع کرده‌اند تا محدودیت‌های مجاز برای آزادی بیان را تحلیل کنند و بین آزادی بیان و بیان نفرت‌زا تمایز قائل شوند. معیارهای مختلفی که توسط دادگاه‌ها در زمینه‌های مختلف در رابطه با بیان نفرت‌زا به‌کار گرفته شده‌اند، در بخش‌های بعدی توضیح داده شده‌اند.

۱.۲.۲.۸. تحریک به خشونت به‌عنوان عامل ممیزه اساسی

با اینکه دستگاه قضایی هند از ارائه تعریف دقیقی برای «بیان نفرت‌زا» خودداری کرده است، عامل مشترکی که شناسایی شده و به شکل گسترده‌ای مورد پذیرش قرار گرفته است، تحریک یا برانگیختن خشونت است.[19] تحریک به خشونت و فوریت تهدید، به‌عنوان عوامل مهم در تعیین این‌که آیا یک نوع سخن باید ممنوع شود یا خیر، در نظر گرفته شده‌اند. با این حال، لازم است تأکید شود که تحریک به خشونت نمی‌تواند تنها معیار برای تشخیص بیان نفرت‌زا باشد. حتی سخنانی که خشونت را تحریک نمی‌کنند، این ظرفیت را دارند که بخشی از جامعه یا افراد را به حاشیه برانند. در عصر فناوری، ناشناس بودن در فضای اینترنت این امکان را به افراد متخلف

[19] Supreme Court of India, Amish Devgan v. Union of India, Judgment, 7 December 2020, 2020 SCC Online SC 994, para. 15 (‘Amish Devgan’) (https://www.legal-tools.org/doc/lrh6yj/).

می‌دهد که به‌راحتی ایده‌های نادرست و توهین‌آمیز را گسترش دهند. این ایده‌ها ممکن است به طور مستقیم خشونت را تحریک نکنند، اما قادرند نگرش‌های تبعیض‌آمیز موجود در جامعه را تقویت کنند. از این رو، تحریک به تبعیض نیز یک عامل مهم در شناسایی بیان نفرت‌زا محسوب می‌شود.

۲.۲.۲.۸. نظم عمومی و معیار محدودیت متعارف

محدودیت‌های آزادی بیان اغلب به دلیل حفظ نظم عمومی توجیه می‌شوند. در پرونده‌های رامجی لال مودی علیه ایالت اوتار پرادش(«رامجی لال مودی»)،[۲۰] رامش تامپار علیه ایالت مدرس،[۲۱] و بریج بوشان علیه ایالت دهلی،[۲۲] دادگاه اعلام کرد که اعمال محدودیت‌ها به دلیل منافع نظم عمومی معتبر است. دیوان عالی هند همچنین تصریح کرد که عبارت «در راستای منافع نظم عمومی» که در ماده ۱۹(۲) قانون اساسی هند ذکر شده، گسترده‌تر از مفهوم «حفظ نظم عمومی» است. بنابراین، حتی اگر یک عمل به طور واقعی موجب نقض نظم عمومی نشود، محدودیت آن به دلیل «منافع نظم عمومی» متعارف تلقی خواهد شد. با این حال، دیوان عالی هند در پرونده سوپراینتندنت، زندان مرکزی فاتح قرا علیه رام مانوهور لوهیا («پرونده رام مانوهر لوهیا»)[۲۳]، معیار ارائه‌شده در پرونده رامجی لال مودی را بازبینی کرد و اعلام کرد که باید یک ارتباط نزدیک و مستقیم بین سخنرانی و اخلال در نظم عمومی وجود داشته باشد، نه صرفاً یک پیوند مبهم یا فرضی.[۲۴] استدلال ارائه‌شده در پرونده رام مانوهر لوهیا، در پرونده اس. رانگاراجان علیه پی. جاگجیوان رام[۲۵] نیز تقویت شد که در این پرونده، دولت ایالت تامیل نادو خواستار سانسور فیلم تامیلی Ore Oru Gramathile شد که به موضوع بحث‌برانگیز سهمیه‌بندی‌های ایالتی می‌پرداخت. دولت استدلال کرد که نمایش این فیلم ممکن است نظم عمومی را به خطر بیندازد. دیوان عالی هند با بررسی نگرانی‌های دولت ایالتی حکم داد که استاندارد لازم برای توجیه اقدام دولت این است که آیا این عمل «جرقه‌ای در انبار باروت» خواهد بود که در صورت عدم مداخله،

---

[۲۰] دیوان عالی هند، رامجی لال مودی علیه ایالت اوتار پرادش، حکم، ۵ آوریل ۱۹۵۷، ۱۹۵۷AIR ۶۲۰SC («رامجی لال مودی») (https://www.legal-tools.org/doc/bi400l/). دیوان عالی هند اعتبار بخش ۲۹۵الف قانون جزای هند را تایید کرد که در آن فردی به دلیل انتشار مقاله‌ای در یک مجله علیه مسلمانان مجازات شد.

[۲۱] دیوان عالی هند، رومش تاپار علیه ایالت مادراس، حکم، ۲۶ مه ۱۹۵۰، ۱۹۵۰ ۱۲۴AIR (https://www.legal-tools.org/doc/psh81n/). شکایتی علیه تصمیم دولت مبنی بر ممنوعیت ورود و گردش مجله چپ‌گرای متقاضی مطرح شد. استدلال شد که محدودیت اعمال‌شده به‌عنوان حفظ نظم عمومی بسیار گسترده است. دیوان عالی هند دستور دولت ایالتی را که مجله را ممنوع کرده بود، لغو کرد. این حکم همچنان مرجع است، زیرا به این موضوع رسیدگی می‌کند که آیا محدودیتی که بر بیان و آزادی بیان تحمیل شده است در چارچوب محدودیت‌های معقول قرار می‌گیرد یا خیر.

[۲۲] دیوان عالی هند، بریج بوشان علیه ایالت دهلی، حکم، ۲۶ مه ۱۹۵۰، ۱۹۵۰ ۱۲۹AIR. دیوان عالی هند آزادی مطبوعات را تایید کرد و اعلام کرد که سانسور پیش از انتشار، نقض حق آزادی بیان و اظهار نظر است (https://www.legal-tools.org/doc/15t62l/).

[23] Supreme Court of India, *The Superintendent, Central Prison Fatehgarh v. Ram Manohar Lo hia*, Judgment, 21 January 1960, 1960 SCR (2) 821 ('Ram Manohar Lohia') (https://www.legal-tools.org/doc/n9p3c6/).

[24] *Ibid.*, p. 11.

[25] Supreme Court of India, *S. Rangarajan v. P. Jagjivan Ram*, Judgment, 30 March 1989, 1989 (2) SCC 574 (https://www.legal-tools.org/doc/io5jdm/).

موجب بی‌نظمی‌شود.[۲۶] بنابراین، معیار تعیین‌شده این بود که بیان موردنظر باید «به‌طور ذاتی برای نظم عمومی خطرناک» باشد.

۳.۲.۲.۸. معیار ارتباط نزدیک و واقعی

معیار ارتباط نزدیک و واقعی که در پرونده رام مانوهر لوهیا[۲۷] مطرح شد، توسط دیوان عالی هند اعلام کرد که محدودیت‌ها باید ارتباطی نزدیک و واقعی با نظم عمومی داشته باشند. در این معیار، تأکید شده است که این ارتباط نباید دور از ذهن، فرضی یا بیش از حد دور از مسائل مربوط به نظم عمومی‌باشد و نباید نسبت به هدف مورد نظر، بیش از حد شدید باشد. اخیراً این معیار در پرونده نزهت پروین علیه ایالت اوتار پرادش[۲۸] نیز به‌کار گرفته شد، جایی که حکم بازداشت پروفسور کافیل خان توسط دادگاه عالی الله‌آباد لغو شد، زیرا این بازداشت ارتباط نزدیک و واقعی با منافع نظم عمومی نداشت. در این پرونده، پروفسور کافیل خان به دلیل سخنرانی‌ای که در دانشگاه اسلامی علیگره ارائه کرده بود، توسط دولت ایالتی اوتار پرادش بازداشت شد. دولت ادعا کرد که سخنرانی او به‌طور احتمالی باعث تحریک احساسات دانشجویان مسلمان دانشگاه شده است. در سخنرانی خود، پروفسور خان بیان کرده بود که:

> ما از طریق متمم قانون شهروندی (CAA) [قانون شهروندی (اصلاحیه) ۲۰۱۹]
> به شهروندان درجه دوم تبدیل خواهیم شد و پس از آن با اجرای ثبت ملی
> شهروندان (NRC) شما را اذیت خواهند کرد و خواهند گفت که اسناد پدر
> شما درست نیست و شما را به دوندگی خواهند انداخت. این یک مبارزه برای
> بقا است و ما باید مبارزه کنیم.[۲۹]

اظهارات فوق به‌عنوان تلاشی برای ایجاد ناهماهنگی و دشمنی علیه هندوها، سیک‌ها، مسیحیان و زرتشتی‌ها در ذهن دانشجویان مسلمان دانشگاه اسلامی علیگره تعبیر شد و این گفته‌ها به‌طور فرضی نظم عمومی را مختل کرده و به خشونت مداوم منجر شد. همچنین، این سخنان باعث ایجاد ترس، ناامنی و خشم در میان مردم منطقه حساس علیگره گردید. با این حال، هیئت قضایی دادگاه عالی الله‌آباد، متشکل از رئیس دادگستری گووینند ماتور و قاضی سومیترا دیال سینگ، درخواست صدور حکم اعاده دادرسی که توسط مادر پروفسور کافیل خان، نزهت پروین، برای آزادی وی ارائه شده بود، را پذیرفت. دادگاه اظهار داشت که سخنرانی پروفسور خان هیچ‌گونه ترویج نفرت یا خشونتی را در بر نداشت و بیان کرد:

> خوانش کامل سخنرانی به‌طور اولیه نشان نمی‌دهد که تلاشی برای ترویج
> نفرت یا خشونت صورت گرفته باشد. این سخنرانی در هیچ‌کجا صلح و
> آرامش شهر علیگره را تهدید نمی‌کند. این سخنرانی فراخوانی برای

---

26 *Ibid.*, para. 45.

27 Ram Manohar Lohia,

بنگرید به پاورقی ۲۳.

28 High Court of Allahabad, *Nuzhat Perween v. State of Uttar Pradesh*, Order, 1 September 2020, 2020 SCC Online All 984 ('Nuzhat Perween') (https://www.legal-tools.org/doc/fs12zv/).

29 *Ibid.*, p. 11.

> یکپارچگی و وحدت ملی میان شهروندان است. همچنین در این سخنرانی هرگونه خشونت تقبیح شده است. به نظر می‌رسد که قاضی منطقه فقط بخش‌هایی از سخنرانی را انتخاب کرده و با خوانش گزینشی، نیت واقعی آن را نادیده گرفته است.[۳۰]

بنابراین، با انتقاد از قاضی منطقه به دلیل تفسیر محدود و انتخاب گزینشی بخش‌هایی از سخنرانی و نادیده گرفتن نیت واقعی آن، معیار ارتباط نزدیک و واقعی به دادگاه عالی الله‌آباد کمک کرد تا به این نتیجه برسد که سخنرانی ارائه‌شده هیچ تأثیر منفی بر نظم عمومی نداشته است. همین معیار در پرونده شریا سینگال علیه اتحادیه هند[۳۱] نیز به کار گرفته شد تا ماده ۶۶الف قانون فناوری اطلاعات ۲۰۰۰ را به دلیل اعمال محدودیت‌های غیرمنطقی بر آزادی بیان و ابراز عقیده، باطل اعلام کند. در این پرونده، پلیس بمبئی در سال ۲۰۱۲ دو دختر به نام‌های شهین داده و رینو سرینیواسان را به دلیل ابراز نارضایتی‌شان در فیس‌بوک نسبت به تعطیلی (اعلام عزای عمومی) که پس از درگذشت بال تاکری، رئیس حزب شیو سینا، برگزار شده بود، بازداشت کرد. با توجه به اعتراضات گسترده عمومی، این دختران بعدها آزاد شدند و تصمیم به خاتمه و بستن پرونده‌های کیفری علیه آنان گرفته شد. با این حال، این باور وجود داشت که پلیس با استفاده از ماده ۶۶الف قانون فناوری اطلاعات به‌طور جدی از قدرت خود سوءاستفاده کرده است، زیرا این ماده آزادی بیان را نقض می‌کرد، چرا که ارتباط نزدیکی میان محدودیت اعمال‌شده و این قانون برقرار نبود. بنابراین، با اعمال دو معیار — خطر واضح و حاضر و احتمال تحریک نفرت — مشخص شد که ماده ۶۶الف این دو معیار را پشت سر نگذاشته است. واضح بود که پست‌های فیس‌بوکی که به دلیل آنها این دختران بازداشت شده بودند، نه باعث تحریک نفرت عمومی‌شده بودند و نه نظم و قانون را مختل کرده بودند. در این بررسی، دیوان عالی هند سه دسته برای سخنرانی تعریف کرد: بحث، حمایت و تحریک. از این سه دسته، دیوان عالی هند حکم داد که تنها سخنانی که به تحریک منجر می‌شوند، می‌توانند غیرقانونی تلقی شوند.

۴.۲.۲.۸. معیار ضرورت و تناسب

به همین ترتیب، به خوبی تثبیت شده است که محدودیت‌های آزادی بیان باید لزوماً در راستای اهداف به رسمیت شناخته‌شده قانون اساسی باشد، همان‌طور که در پرونده آنورادا باسین علیه اتحادیه هند[۳۲] اشاره شد، که در آن مقرر شد مواد ۱۹ و ۲۱ قانون اساسی ایجاب می‌کنند که هر

---

30 *Ibid.*, pp. 31–32.

31 Supreme Court of India, *Shreya Singhal v. Union of India*, Judgment, 24 March 2015, AIR 2015 SC 1523 (https://www.legal-tools.org/doc/gvk8zj/).

32 Supreme Court of India, *Anuradha Bhasin v. Union of India*, Judgment, 10 January 2020, (2020) SC 1725 (https://www.legal-tools.org/doc/4kr19f/).

از دیوان عالی هند خواسته شد تا در ۵ آگوست ۲۰۱۹، قانونی بودن قطعی ارتباطات اعمال شده در جامو و کشمیر را بررسی کند. این دادخواست توسط خانم آنورادا بهاسین، سردبیر اجرایی روزنامه کشمیر تایمز سرینگر ادیشن، ارائه شد که معتقد بود اینترنت برای مطبوعات مدرن ضروری است و دولت در بررسی اینکه آیا قطعی اینترنت منطقی و متناسب با اهدافی است که دنبال می‌کند، کوتاهی کرده است. دادگاه حکم داد که دستورات قطعی اینترنت باید آزمون‌های ضرورت و تناسب را برآورده کنند، به این معنا که برخی از وب‌سایت‌ها از جمله وب‌سایت‌های پزشکی،

اقدام دولت باید پنج ویژگی اساسی را نشان دهد: (۱)پشتیبانی از یک «قانون»، (۲) مشروعیت هدف، (۳) ارتباط منطقی بین عمل و هدف، (۴) ضرورت اقدام، و (۵) هنگامی که چهار مورد فوق محقق شوند، معیار تناسب نیز اعمال شود.

۵.۲.۲.۸. معیار محتوا، زمینه و قصد

دادگاه‌ها اغلب میان سخنان توهین‌آمیز و سخنانی که با نیت سوء و برای تحریک خشونت بیان می‌شوند، تمایز قائل شده‌اند. دسته دوم مشمول پیامدهای کیفری می‌شود.

همان‌طور که پیش‌تر در پرونده رامجی لال مودی[۳۳] مورد بحث قرار گرفت، دیوان عالی هند حکم کرد که تنها اشکال شدید توهین به دین، زمانی که با نیت عمدی و سوء برای تحریک احساسات دینی گروه هدف انجام شود، می‌تواند مجازات شود. شیوه اعمال آزادی بیان، زمینه و میزان سوءاستفاده از آزادی، عوامل مهمی در تعیین محدوده محدودیت‌های مجاز هستند.

در زمینه سخنان نفرت‌زا، یک رویه پذیرفته‌شده عمومی وجود دارد که محتوای سخنان نفرت‌زا، چه نوشتاری و چه شفاهی، بررسی شود تا در رسیدگی‌های کیفری تصمیم‌گیری قطعی صورت گیرد. این موضوع در پرونده‌های متعددی مشاهده شده است؛ برای مثال، در پرونده امیش دوگان علیه اتحادیه هند،[۳۴] دیوان عالی هند متن برنامه تلویزیونی که توسط شاکی اجرا شده بود را بررسی کرد تا درخواست او برای ابطال گزارش‌های اولیه (FIR) ثبت‌شده علیه وی را رد کند. به طور مشابه، در پرونده نزهت پروین،[۳۵] دادگاه عالی الله‌آباد سخنرانی ارائه‌شده توسط شاکی را به‌طور دقیق بررسی کرد و حکم داد که محتوا و زمینه سخنرانی به‌گونه‌ای نیست که بازداشت پروفسور کافیل خان را توجیه کند. همچنین، در پرونده‌هارش مندر علیه دولت قلمرو ملی دهلی،[۳۶] دادگاه عالی دهلی کلیپ‌های ویدیویی را در دادگاه عمومی پخش کرد تا از قوه اجرایی در مورد عدم ثبت گزارش‌های اولیه (FIR) علیه برخی سیاستمداران سؤال کند. بنابراین، معیار «محتوا» که در پرونده آمیش دیوگان توضیح داده شد، بر این اساس است که محتوای مورد اعتراض باید تمایل به بی‌احترامی، تحقیر یا تحریک نفرت و خشونت علیه گروه هدف بر پایه هویت دینی آنها داشته باشد. همچنین، در رسیدگی به پرونده‌های مرتبط با سخنان نفرت‌زا، نیت و هدف گوینده نقش اصلی و محوری پیدا می‌کند.

بانکداری الکترونیکی و خدمات ضروری و سایر وب‌سایت‌های دارای محدودیت که مشمول بررسی‌های مداوم هستند، مجاز به ارزیابی باشند.

33 Ramji Lal Modi,

بنگرید به پاورقی ۲۰.

34 Amish Devgan,

بنگرید به پاورقی ۱۹.

35 Nuzhat Perween,

بنگرید به پاورقی ۲۸.

36 High Court of Delhi, *Harsh Mander v. Government of National Capital Territory of Delhi*, Order, 26 February 2020, 2020 SCC Online Del 2124 (https://www.legal-tools.org/doc/y6uvv9/).

۶.۲.۲.۸. معیار «انسان متعارف»

این معیار به‌ویژه در پرونده‌های بیان نفرت‌زا، چه به صورت نوشتاری و چه شفاهی، توسط دادگاه‌ها به کار گرفته شده است تا توجیهی برای ارائه تسهیلات یا ادامه روند کیفری علیه متهم ارائه دهد. بر اساس این معیار، نیت عمدی و سوء باید از دیدگاه یک «انسان متعارف» برداشت شود. با این حال، اینکه چه چیزی یک «انسان متعارف» را در زمینه بیان نفرت‌زا تعریف می‌کند، همچنان فاقد استاندارد مشخصی است. زیرا وقتی قضاوت به احساسات دینی یک فرد یا جامعه مرتبط می‌شود، مسئله به‌شدت جنبه ذهنی پیدا می‌کند. در پرونده اخیر *امیش دوگان*، دیوان عالی هند این معیار را به‌طور مفصل توضیح داد. اما تحلیل نهایی دادگاه به دلیل تعیین استانداردی بسیار گسترده برای تعریف « انسان متعارف»، مورد انتقاد فراوان قرار گرفته است. تحلیل دیوان عالی هند شفافیتی درباره جایگاه این «انسان متعارف» از نظر دین، طبقه، عقیده یا جنسیت ارائه نمی‌دهد و همچنین مشخص نمی‌کند که آیا استاندارد این «انسان متعارف» باید از میان اعضای گروه هدف گرفته شود یا خیر.

۷.۲.۲.۸. معیار حضور دو جامعه

معیار خاصی که شامل ضرورت حضور دو جامعه (یکی جامعه هدف و دیگری جامعه‌ای که خشونت را برمی‌انگیزد) است نیز توسط دادگاه‌ها به کار گرفته شده است. در پرونده‌های منظر سعید خان علیه ایالت مهاراشترا[۳۷] و بلال احمد کالو علیه ایالت آندرا پرادش[۳۸] دیوان عالی هند تأکید کرد که برای اعمال مفاد مواد ۱۵۳الف و ۵۰۵(۲) قانون مجازات هند، مشارکت حداقل دو گروه یا جامعه ضروری است

۸.۲.۲.۸. نظارت قضایی بر اقدامات اجرایی

علاوه بر معیارهای ذکرشده، دادگاه‌ها رضایت ذهنی مقامات اجرایی را نیز در پرونده‌های مربوط به بیان نفرت‌زا مورد بررسی قرار داده‌اند. دیگر پذیرفته شده است که رضایت ذهنی مقامات اجرایی کاملاً از نظارت قضایی مصون نیستند. در پرونده‌های سخنان نفرت‌زا، جایی که مواردی از عملکرد مقامات بازداشت‌کننده تحت تأثیر نفوذ سیاسی مشاهده شده است، نظارت قضایی برای حفاظت از حقوق افراد و جلوگیری از سوءاستفاده و سوءکاربرد قدرت ضروری می‌شود. در پرونده نزهت پروین،[۳۹] رضایت ذهنی مقام بازداشت‌کننده توسط دادگاه عالی الله‌آباد مورد بررسی قرار گرفت. دادگاه حکم داد که این رضایت بر اساس شواهد عینی موجود در پرونده

---

[۳۷] پرونده منظر سعید خان علیه ایالت ماهاراشترا، منعکس کننده این موضع است که گفتار، چه به صورت شفاهی و چه کتبی، باید به طور کامل بررسی شود. عبارات با کلمات تند، مجزا و توهین‌آمیز را نمی‌توان صرفاً برای اعمال مجازات به کار برد. در این پرونده، دیوان عالی هند به متهمان دستور داد که علیه پروفسور لین، نویسنده کتاب «شیواجی: پادشاه هندو در هند اسلامی»، به دلیل جرائم مندرج در بخش‌های ۱۵۳، ۱۵۳الف و ۳۴ قانون مجازات هند (آی پی سی)، اقامه دعوی نکنند. دیوان عالی هند، منظر سعید خان علیه ایالت ماهاراشترا، حکم، ۵ آوریل ۲۰۰۷، (۲۰۰۷) ۵ SCC ۱ (https://www.legal-tools.org/doc/hnli2i/).

[38] Supreme Court of India, *Bilal Ahmed Kaloo v. State Of Andhra Pradesh*, Judgment, 6 August 1997, (1997) 7 SCC 431 (https://www.legal-tools.org/doc/n4aknu/).

[39] Nuzhat Perween.

بنگرید به پاورقی ۲۸.

حاصل نشده و به شیوه‌ای قانونی و منظم به دست نیامده است، بلکه بر اساس هوس و خودسری بوده که مغایر با اصول عدالت طبیعی است.

با این حال، با وجود اصول قانون اساسی که دیوان عالی هند در موارد متعدد تعیین کرده است، دستگاه‌های اجرای قانون همچنان در کنترل استفاده بی‌رویه از این مفاد ناکام مانده‌اند. واقعیت تلخ این است که افراد زیادی در حوزه‌های مختلف، از جمله بازیگران، نویسندگان و هنرمندان، بدون توجه به ایدئولوژی‌های سیاسی دولت‌های ایالتی مربوطه، قربانی این قوانین سختگیرانه شده‌اند. حتی قوه قضاییه، با وجود اختیارات گسترده‌ای که در چارچوب قانون اساسی به آن اعطا شده است، در پرونده‌های مربوط به بیان نفرت‌زا این اختیارات را به‌طور یکنواخت به‌کار نگرفته است. در حالی که در برخی موارد، قوه قضاییه رویکردی عمل‌گرایانه اتخاذ کرده و به نگرانی‌ها و تهدیدات جدی علیه پلورالیسم و دموکراسی در هند پرداخته است، در موارد دیگر، به ویژه توسط دیوان عالی هند، قوه قضاییه در پرونده‌هایی که نیازمند اقدام سریع و مؤثر بودند، به‌طور راحت از رسیدگی خودداری کرده که منجر به انتقاد شدید شده است.

در واقع، کمیسیون قانون‌گذاری هند نیز در گزارش ۲۶۷ خود درباره «بیان نفرت‌زا»، پس از تحلیل تصمیمات حوزه‌های قضایی مختلف ایالتی، برخی پارامترها مانند شدت سخن، تحریک، جایگاه گوینده سخن، وضعیت قربانیان سخن و زمینه سخن را برای تعیین بیان نفرت‌زا مشخص کرد.

۳.۸. مقابله با بیان نفرت‌زا مبتنی بر دین و تعادل با آزادی

در زمینه بیان نفرت‌زا مبتنی بر دین، گاهی بسیار دشوار می‌شود که مرز میان زبان یا اظهارات توهین‌آمیزی که ممکن است احساسات دینی افراد را جریحه‌دار کند و در عین حال آزادی بیان را حفظ کند، مشخص شود. در هند، که کشوری سکولار است و هیچ دین رسمی دولتی ندارد، و همچنین در جامعه‌ای با تفاوت‌های گسترده زبانی، فرهنگی و دینی، هرگونه انتقاد یا مداخله نابجا و با نیت سوء در اعتقادات دیگران، تهدیدی جدی برای شیوه زندگی محسوب می‌شود که مردم طبق قانون اساسی به آن متعهد هستند. طی سال‌ها، تحریک به نفرت دینی و قومی به یک مسئله نگران‌کننده جدی در هند تبدیل شده است، چرا که اغلب منجر به درگیری‌های خشونت‌آمیز، عمدتاً — اما نه به‌طور انحصاری — میان هندوها و مسلمانان در بخش‌های مختلف کشور شده است. این درگیری‌ها، که تاکنون هزاران قربانی گرفته است، به تهدید واقعی و رو به رشد برای بقای هند به‌عنوان یک موجودیت سکولار و همبسته تبدیل شده‌اند.

در هند، قوانین بحث‌های سالم در مورد مسائل دینی را مجاز می‌دانند، اما به بهانه چنین بحث‌هایی، داشتن نیت عمدی برای آسیب‌رساندن به احساسات دینی دیگران غیرقابل قبول است. آزادی بیان و عقیده، که یکی از ویژگی‌های اصلی دموکراسی هند است، طبق ماده ۱۹(۱)(الف) قانون اساسی محافظت شده است. با این حال، این حق به‌طور مطلق بیان نشده و مشمول محدودیت‌هایی است که در ماده ۱۹(۲) آمده است. این ماده به دولت اجازه می‌دهد قوانینی وضع کند که «محدودیت‌های معقول» بر آزادی بیان و عقیده در راستای منافع «حاکمیت و تمامیت ارضی هند»، «امنیت دولت»، «روابط دوستانه با دولت‌های خارجی»، «نظم عمومی»، «عفت یا اخلاق عمومی» یا در ارتباط با «توهین به دادگاه، افترا یا تحریک به جرم» اعمال کند.

هند تحت عنوان «نظم عمومی» بیان نفرت‌زا را ممنوع کرده و برای آن مجازات در نظر گرفته است.

همچنین، برای مهار عواملی که مسئول تحریک دشمنی‌های دینی هستند و برای پیشگیری از شورش‌ها و جنگ‌های دینی، قانون مجازات هند (IPC) شامل چندین ماده است که آزادی بیان (چه به صورت مکتوب و چه شفاهی) را محدود می‌کند، در صورتی که این بیان باعث تحریک خشونت یا ترویج دشمنی بین گروه‌های دینی و غیره شود. به عنوان مثال، ماده ۱۵۳الف قانون مجازات هند ترویج یا تلاش برای ترویج (از طریق کلمات، علائم یا نمایشی‌های قابل مشاهده) اختلاف یا احساسات دشمنی، نفرت یا بدخواهی میان گروه‌های دینی، نژادی، زبانی، منطقه‌ای یا طبقه‌ها و جوامع مختلف را ممنوع می‌کند. ماده ۱۵۳ب قانون مجازات هند، اتهامات و تأسیسات مضر برای یکپارچگی ملی را مجازات می‌کند و بنابراین از منافع طبقات خاص افراد و از همه مهم‌تر، یکپارچگی ملی محافظت می‌کند. ماده ۲۹۵ قانون مجازات هند، جریمه می‌کند هرگونه آسیب یا بی‌احترامی به مکان‌های دینی یا هر شیئی که گروهی از افراد آن را مقدس می‌دانند، چه با نیت و چه با آگاهی از اینکه چنین اقدامی ممکن است به عنوان توهین به دین آنها توسط هر گروهی از افراد در نظر گرفته شود. ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند، اقدامات عمدی و خصمانه‌ای که با هدف جریحه‌دار کردن احساسات دینی هر گروه از افراد از طریق توهین به دین یا باورهای دینی آن‌ها انجام می‌شود را مجازات می‌کند. ماده ۲۹۸ قانون مجازات هند نیز مشابه آن را با جرم انگاری سخنانی که با قصد عمدی برای جریحه‌دار کردن احساسات دینی شخصی گفته می‌شود، تعیین کرده است. به همین ترتیب، ماده ۵۰۵(۲) قانون مجازات هند هر گونه اظهار نظری که با هدف ایجاد یا ترویج دشمنی، نفرت یا بدخواهی میان طبقات اجتماعی صورت گیرد را مجازات می‌کند و دولت‌های ایالتی می‌توانند نسخه‌های روزنامه‌ها، اسناد یا کتاب‌هایی را که نقض این مواد را نشان می‌دهند، مصادره کنند. ماده ۹۵ از قانون آیین دادرسی کیفری، ۱۹۷۳ به دولت‌های ایالتی وسیع‌ترین اختیارات را می‌دهد تا انتشاراتی را که «ظاهراً» در نقض مواد ۲۹۵الف، ۱۲۴الف، ۱۵۳الف، ۱۵۳ب، ۲۹۲ و ۲۹۳ قانون مجازات هند قرار دارند، مصادره کنند، حتی قبل از آنکه موضوع در دادگاه مطرح شود و هیچ اطلاع قبلی یا جلسه رسیدگی پیش از اقدام طبق ماده ۹۵ از قانون آیین دادرسی کیفری پیش‌بینی نشده است. به‌طور مشابه، ماده ۱۴۴ قانون آیین دادرسی کیفری صدور دستورات موقت را در مواقع اضطراری مزاحمت یا احتمال آسیب مجاز می‌داند، و ماده ۱۰۷ همین قانون به قاضی این اختیار را می‌دهد که برای حفظ نظم عمومی، با کمک افرادی که برای اجرای چنین دستورات موقتی نیاز هستند، اقدام کند. همچنین، از آنجا که جرایم مربوط به بیان نفرت‌زا دارای ماهیت قابل رسیدگی هستند و تأثیرات جدی بر آزادی‌های شهروندان دارند، بنابراین طبق ماده ۱۵۵ از قانون آیین دادرسی کیفری، افسر پلیس این اختیار را دارد که بدون دستور قاضی، متهم را دستگیر کند.

در راستای موضوع این فصل، نویسندگان در مقاله حاضر به‌طور مفصل به اعمال ماده ۲۹۵الف همراه با ماده ۱۵۳الف قانون مجازات هند پرداخته‌اند که در طول سال‌ها، به سلاحی قوی در دست افرادی که خود را «آسیب‌دیده» می‌دانند، تبدیل شده است تا شکایات بدخواهانه و آزاردهنده‌ای را به دلیل آنچه که آن‌ها به‌عنوان اعمال عمدی و خصمانه علیه دین خود

می‌پندارند، تنظیم کنند. از آنجایی که ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند به‌عنوان یک جرم قابل رسیدگی، غیرقابل وثیقه و غیرقابل گذشت طبقه‌بندی شده است، به این معنی که پلیس می‌تواند «متهم» را بدون حکم قضائی دستگیر کند، و وقتی این موضوع با طولانی بودن زمان رسیدگی به پرونده‌های جنایی و تصمیم‌گیری‌ها ترکیب می‌شود، قطعا اثر بازدارنده‌ای بر آزادی بیان و عقیده می‌گذارد.

۱.۳.۸. تکوین ماده ۲۹۵الف: واکنش‌های قانونگذاری

شایان توجه است که قوانین مربوط به دین و توهین به مقدسات در قانون اساسی هند جایی ندارند. در واقع، چشم انداز قانون عادی و قانونی اساسی هند به نظر می‌رسد که با واژه «توهین به مقدسات» آشنا نباشد، چرا که دستگاه قضائی هند مدت‌هاست که بر جنبه‌های فراگیر و چندگانه هندوئیسم تأکید کرده است، که این امر باعث می‌شود مفهومی مانند توهین به مقدسات بی‌معنی به نظر برسد. با این حال، ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند به عنوان قانون توهین به مقدسات به کار گرفته شده است، که توسط «قانون اصلاحات کیفری» در سال ۱۹۲۷ اضافه شد و حضور آن در قانون مجازات هند متاثر آشوب‌هایی است که پس از تصمیم دادگاه عالی لاهور در پرونده راج پال علیه امپراتور («راج پال»)[40] رخ داد، که بیشتر با نام پرونده «رانگیلا رسول» معروف است. در این پرونده، متهم به نام راج پال تحت ماده ۱۵۳الف قانون مجازات هند به دلیل نوشتن جزئیات توهین‌آمیز درباره زندگی زناشویی پیامبر اسلام در جزوه‌ای به نام «رانگیلا رسول» که به طور ادعایی توهین‌آمیز بود، محکوم شد. در واقع، اوج ناآرامی‌های دینی همزمان با تبرئه راج پال در دادگاه عالی لاهور بود که این تبرئه پس از سال‌ها مبارزه قانونی به دست آمد. در طول این مدت، متهم دو بار در دادگاه‌های پایین‌تر محکوم شده بود. دادگاه عالی لاهور محکومیت راج پال را بر اساس این استدلال لغو کرد که واژه «طبقات» شامل فرقه‌های دینی نمی‌شود، بلکه به معنی «نژادها» است و نقد یا طنز نسبت به یک معلم دینی تحت شمول این ماده قرار نمی‌گیرد. در عین حال، دادگاه به این نکته اشاره کرد که این خلا قانونی باید هر چه زودتر برطرف می‌شد. پس از آن، شعبه ای از همان دادگاه عالی در پرونده دوی شاران شارما علیه امپراتور،[41] که به نام پرونده «ریساله‌ای وارتمان» معروف است، اعلام کرد که حمله‌های سخیف و ناسزاگویانه به یک دین یا بنیان‌گذار آن، تحت ماده ۱۵۳الف قانون مجازات هند قرار می‌گیرد. با این حال، حکم دادگاه در پرونده راج پال در زمان رسیدگی به این پرونده مورد استناد قرار نگرفت. در این پرونده، دولت طبق ماده ۹۹الف از قانون آیین دادرسی کیفری آن زمان، در سال ۱۸۹۸، یک اثر منتشر شده را ممنوع کرده بود و سردبیر آن، گیان چند پاتاک (که همچنین چاپ‌کننده و ناشر نشریه «ریساله‌ای وارتمان» بود)، همراه با دوی شاران شارما، نویسنده مقاله «سیر دوزخ» که در آن منتشر شده بود، تحت ماده ۱۵۳الف قانون مجازات هند قرار گرفتند. دادگاه عالی لاهور تصمیم گرفت که «تفکیک حمله به بنیان‌گذار یک دین از حمله به دینی که او بنیان‌گذاری کرده، از نظر ماده

40 High Court of Lahore, *Raj Paul v. Emperor*, Judgment, 4 May 1927, AIR 1927 Lah 590.

41 High Court of Lahore, *Devi Sharan Sharma v. Emperor*, Judgment, 6 August 1927, AIR 1927 Lah 594.

۱۵۳الف قانون مجازات هند دشوار است.» سپس، در پرونده *کالی چاران شارما علیه امپراتور*،[۴۲] دادگاه عالی الله‌آباد، با اختلاف‌نظر نسبت به حکم صادره در پرونده راج پال، اعلام کرد که کتابی با عنوان واچیترا جووانی که عنوان دیگری به شرح «رویدادهای عجیب و اسرارآمیز زندگی» بر روی جلد آن درج شده و به زندگی پیامبر اسلام پرداخته است، موجب ایجاد دشمنی و کینه میان هندوها و مسلمانان شده است. بر اساس این حکم، این موضوع مشمول ماده **۱۵۳الف** قانون مجازات هند می‌شود. دادگاه همچنین اشاره کرد که واژه «راحس» معانی مختلفی دارد که بیشتر آنها با مفهوم لذت یا شادمانی مرتبط هستند. در ادامه، در هنگام تحلیل موضوعات مختلف کتاب، قاضی لیندزی اظهار داشت:

> بخش‌های اولیه کتاب [سعی دارند] تا اخلاقیات منحرف جامعه عرب در زمان ظهور پیامبر را توصیف کنند. در اینجا به شیوع مشروبات الکلی، خرافات، زنا، زنا با محارم و هم‌جنس‌گرایی اشاره شده و ادعا می‌شود که اگرچه پیامبر خود را مصلح اخلاقی معرفی کرده است، اما در واقع او «قربانی تمامی رذایل مذکور» شده است. [...] بخش‌های بعدی کتاب به شرح وقایع مختلف از تاریخ زندگی پیامبر پرداخته که با نظرات تند و تحریک‌آمیز نویسنده همراه است. بسیاری از بخش‌های این کتاب به‌سختی می‌توانند به طور ملایم توصیف شوند. این بخش‌ها سرشار از توهین، طعنه و زبان رکیک هستند که نمی‌توانند باعث شوند که خواننده تصور نکند که این مطالب عمدی برای نمایاندن محمد به عنوان فردی نوشته شده‌اند که شایسته احترام میلیون‌ها نفر که به او و آموزه‌هایش ایمان دارند نیست.[۴۳]

قاضی لیندزی، به همراه قضات والش و بنرجی که در پایان حکم نظرات خود را ابراز کردند، معتقد بودند که تفکیک حمله به بنیان‌گذار یک دین از حمله به دینی که او بنیان‌گذاری کرده، امکان‌پذیر نیست. به همین دلیل، درخواست کالی چاران شارما برای لغو توقیف کتاب ویچیترا جیوان رد شد.

تفاسیر متناقض در مورد قابلیت و تفسیر ماده **۱۵۳الف** قانون مجازات هند باعث سردرگمی قابل توجهی در خصوص کاربرد صحیح این قانون شد، که در نتیجه، مجلس قانون‌گذاری هند ماده **۲۹۵الف** را به تصویب رساند، که یک گذار عمده از «مداخله‌های مقطعی» به اقدامات اجرایی و قضائی بزرگ بود.

در واقع، اولین پرونده‌ای که پس از استقلال به دیوان عالی هند رسید و محدودیت‌های قانونی آزادی بیان را به چالش کشید، پرونده رامجی لال مودی علیه دولت ایالت اوتار پرادش[۴۴] بود که پایه‌گذار فقه آزادی بیان در هند شد. در این پرونده، هیأت پنج نفره قضات دیوان عالی هند قانونی بودن ماده **۲۹۵الف** قانون مجازات هند را تأیید کردند و آن را مطابق با ماده **۱۹(۲)**

---

42 High Court of Allahabad, *Kali Charan Sharma v. Emperor*, Judgment, 24 February 1927, AIR 1927 All 649.

43 *Ibid.*, para. 15.

44 Ramji Lal Modi.

بنگرید به پاورقی ۲۰.

قانون اساسی هند شناخته‌اند. این پرونده مربوط به تعقیب قضائی سردبیر یک مجله حمایت از گاو بود که مقاله‌ای نوشته بود که به ادعای وی، احساسات مسلمانان را جریحه‌دار کرده بود. دادگاه نخست سردبیر را از اتهام ماده ۱۵۳الف قانون مجازات هند تبرئه کرد، اما وی را تحت ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند محکوم کرد و به ۱۸ ماه حبس سخت و جریمه ۲۰۰۰ روپیه محکوم شد که در صورت عدم پرداخت جریمه، متهم باید ۴ ماه حبس بیشتر را تحمل می‌کرد. در جریان دادرسی در دادگاه عالی الله‌آباد، در حالی که هیئت قضائی حکم محکومیت را تایید کرد، مدت حبس را به ۱۲ ماه و جریمه را از ۲۰۰۰ روپیه به ۲۵۰ روپیه کاهش داد. پرونده پس از آن به دیوان عالی هند ارجاع شد که درخواست ویژه‌ای برای بررسی این پرونده مطرح شده بود، اما این درخواست رد شد. پس از آن، متهم درخواست خود را تحت ماده ۳۲ قانون اساسی برای توقف حکم زندان مطرح کرد. دیوان عالی هند در این پرونده اظهار داشت که واژه‌های موجود در ماده ۱۹(۲) قانون اساسی، یعنی «به‌منظور حفظ نظم عمومی»، معنای بسیار وسیعی دارد و به‌منظور جلوگیری از ایجاد اختلال در نظم عمومی ناشی از سخنان نفرت‌زا، ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند به‌عنوان یک محدودیت معتبر بر آزادی بیان و آزادی اظهار نظر به شمار می‌رود. دیوان عالی هند همچنین افزود که ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند هرگونه توهین یا تلاش برای توهین به دین یا احساسات دینی هر جامعه‌ای را مجازات نمی‌کند، بلکه تنها شامل توهین‌هایی است که «عمدی» و با «نیت سوء» برای آزردن دین یا احساسات دینی هر جامعه‌ای صورت گرفته باشد. دیوان عالی هند همچنین اعلام کرد که این ماده فقط شامل توهین‌های جدی به دین است که گرایش به مختل کردن نظم عمومی داشته باشد. با توجه به اینکه این پرونده در سال ۱۹۵۷ صادر شده است، هنوز هم به‌عنوان یک سابقه در پرونده‌های مربوط به ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند عمل می‌کند.

۲.۳.۸. فراخوان ماده ۲۹۵الف: واکنش دولت

اگرچه ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند لازم می‌دارد که عمل ارتکابی به‌طور عمدی و با نیت سوء انجام شود و تنها نوع شدیدتر توهین به دین که به‌طور بالقوه موجب اخلال در نظم عمومی‌شود، قابل مجازات است، اما در موارد متعددی مشاهده شده که جرم بیان نفرت‌زا نه تنها بر اساس آنچه که از سوی دولت به‌عنوان نامناسب تلقی می‌شود، بلکه بر اساس دلایل سطحی و ضعیف نیز به کار رفته است. پلیس همچنین به آزار فعالان، روزنامه‌نگاران و منتقدان دولت ادامه داده است، از طریق طرح دعاوی بی‌اساس علیه آنها به دلیل دیدگاه‌های مخالف، اعتراضات یا پوشش خبری اعتراضات. دادگاه‌ها نیز، با توجه به رویکردهای متفاوت در پرونده‌های مشابه، در ارائه راه‌حل مؤثر شکست خورده‌اند. بنابراین، ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند شاهد سوءاستفاده مکرر، تفسیرهای مختلف و حتی دستورات اجرایی بی‌پایه بوده است. موارد مشابه زیادی وجود دارد که این ماده برای دلایل بی‌اساس و بدون پشتوانه قانونی به کار رفته و اکثریت این گزارش‌های اولیه بعداً توسط دادگاه‌ها باطل شده است.

در فوریه ۲۰۰۹، پلیس وراویندرا کومار و آناند سینها، سردبیر و ناشر روزنامه انگلیسی دولتمردان مستقر در کلکته را به دلیل به‌ظاهر جریحه‌دار کردن احساسات مسلمانان دستگیر کرد. پلیس این دو نفر را تحت ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند به دلیل بازچاپ مقاله‌ای از ایندپندنت

که توسط ستون‌نویس آن، یوهآن‌هاری، نوشته شده بود، به اتهام توهین به احساسات دینی مسلمانان متهم کرد. این مقاله بیان می‌کرد که هاری معتقد است که حق انتقاد از هر دینی در سراسر جهان در حال کاهش است.[۴۵]

سپس، در نوامبر ۲۰۱۲، پلیس ماهاراشترا شاهین دادا، ۲۱ ساله، را به دلیل انتقاد از تعطیلی کامل شهر به مناسبت مراسم تشییع جنازه بال تاکره در یک پست فیسبوکی دستگیر کرد. همچنین دوست وی، رنو سینویسان، ۲۰ ساله، به دلیل لایک کردن این پست دستگیر شد. با وجود اینکه هیچ مسئله دینی در این مورد وجود نداشت، این دو نفر تحت ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند به دلیل جریحه‌دار کردن احساسات دینی و همچنین تحت ماده ۶۶الف قانون فناوری اطلاعات (قانون فناوری اطلاعات) متهم شدند. اما اتهامات تحت ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند بعداً لغو شد و دختران به اتهام ایجاد یا ترویج دشمنی، نفرت یا کینه میان طبقات اجتماعی تحت ماده ۵۰۵(۲) قانون مجازات هند متهم شدند.

در یک مورد جداگانه، راوی شاستری، بازیکن سابق کریکت تیم ملی هند، به دلیل به‌ظاهر جریحه‌دار کردن احساسات دینی هندوها به اتهام خوردن گوشت گاو در ژوهانسبورگ طی سری مسابقات آزمایشی هند–پاکستان دستگیر شد.[۴۶] در این پرونده، گروه بجرنگ دال شکایتی مطرح کرد و ادعا کرد که احساساتشان جریحه‌دار شده است زیرا شاستری گفته بود که با وجود اینکه او یک برهمن است، نتواسته خود را از خوردن گوشت گاو باز دارد. به‌طور مشابه، در سال ۲۰۱۷، یک شکایت مطرح شد چون شاکی از دیدن جلد یک مجله ناامید شده بود که تصویری از لرد ویشنو به همراه چهره ماهیندر سینگ دهونی و عنوان «خدای قراردادهای بزرگ» داشت.[۴۷] این پرونده توسط دیوان عالی هند به دلیل آنکه «اتهامات به‌طور واضح اجزاء اساسی جرم را برآورده نمی‌کرد» رد شد. در سپتامبر ۲۰۱۴، یک شکایت پلیسی علیه بازیگر بالیوودی سلمان خان به دلیل اهانت به احساسات مسلمانان ثبت شد. این اتهام به دلیل نمایش کلمه‌ای عربی روی تیشرت یک مدل در یک نمایش مد که توسط سازمان غیردولتی او با نام «بشریت» برگزار شده بود، مطرح شد.[۴۸] همچنین پرونده‌ای علیه بازیگر دیگری از بالیوود، عامر خان، به دلیل جریحه‌دار کردن احساسات دینی از طریق صحنه‌ای در فیلم «پی کی» به ثبت رسید که در آن عامر خان به‌عنوان لرد شیوا در حال کشیدن یک ریکشا نشان داده شده بود که دو زن با برقع روی آن نشسته بودند.[۴۹]

در نوامبر ۲۰۲۰، پلیس علیه دو مدیر اجرایی نتفلیکس، پلتفرم پخش آنلاین، به دلیل توهین به احساسات دینی تحت ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند پرونده کیفری تنظیم کرد. این

---

45 Jerome Taylor, "Editor arrested for 'outraging Muslims'", *The Independent*, 12 February 2009.

46 Case filed against Ravi Shastri for eating beef', *Zee News*, 23 December 2006.

47 Supreme Court of India, *Mahendra Singh Dhoni v. Yerraguntla Shyamsundar*, Judgment, 20 April 2017, AIR 2017 SC 2392, para. 10 ('Mahendra Singh Dhoni') (https://www.legal tools.org/doc/zmwdrr/).

۴۸ «سلمان هم به اتهام جریحه‌دار کردن احساسات مسلمانان متهم شده بود»، تایمز آف ایندیا، ۲۲ آوریل ۲۰۱۷.

۴۹ «ثبت شکایت [FIR] علیه عامر خان به‌دلیل جریحه‌دار کردن احساسات دینی هنگام فیلم‌برداریِ پی کی»، ایندیا تودی، ۱۱ اکتبر ۲۰۱۳.

اقدام به دلیل اعتراض شدید ناسیونالیست‌های هندوگرای متعصب نسبت به نمایش بوسه یک زوج بین ادیان در یک معبد در تولید تلویزیونی «*پسر شایسته*» که بر اساس رمانی از ویکرام ست بود، صورت گرفت. این پرونده پس از صدور دستور تحقیق در مورد چنین محتوایی توسط وزیر کشور ایالت افتتاح شد.

به‌طور مشابه، کمدین مسلمان استندآپ موناور فاروقی و پنج همراهش — شامل سه هندو، یک مسلمان و یک مسیحی — تحت ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند به دلیل شوخی‌هایی که ظاهراً انجام نداده بودند اما ادعا می‌شد که احساسات هندوها را جریحه‌دار کرده‌اند، دستگیر شدند. این دستگیری بر اساس شکایتی که توسط رهبر یک گروه ناسیونالیست هندو مطرح شده بود، انجام شد. هنگام درخواست آزادی موقت در دادگاه عالی مادیا پرادش، دادگاه این درخواست را رد کرد و اعلام کرد که این پرونده شایسته اعطای آزادی موقت نیست. در واقع، در جریان جلسه آزادی موقت فاروقی، گزارش شده است که قاضی اظهار داشت «چنین افرادی نباید رها شوند». فاروقی به دیوان عالی هند درخواست کرد تا آزادی موقت برایش صادر شود و اشاره کرد که اتهامات در پرونده مبهم بودند و پلیس در زمان دستگیری او از روش‌های قانونی پیروی نکرده بود. لازم به ذکر است که فاروقی قبل از دریافت آزادی موقت از دیوان عالی هند، ۳۷ روز را در زندان گذراند. بنابراین، نحوه رفتار پلیس ایندور در دستگیری ناحق موناور فاروقی تا زمانی که دیوان عالی هند مجبور به مداخله شد، نمونه‌ای آشکار از سوءاستفاده از قدرت توسط مقامات پلیس است، به‌ویژه زمانی که جرم قابل رسیدگی باشد.[۵۰]

به‌طور مشابه، در حادثه‌ای دیگر، کمدین کیکو شاردا به دلیل توهین به احساسات پیروان بابا گورمیت رام رحیم سینگ انسان به‌دلیل تقلید از خدایان، به حبس قضایی ۱۴ روزه فرستاده شد که این موضوع دوباره بحث درباره قوانین عقب‌مانده سخنرانی در هند را شعله‌ور کرد. دولت هرایانا بعدها تصمیم به درخواست لغو پرونده ابتدایی که علیه این کمدین تنظیم شده بود، گرفت.[۵۱]

اخیراً، سیاستمدار ارشد پی. سی. جورج در دو نوبت به دلیل ایراد سخنان تحریک‌آمیز علیه جامعه مسلمان تحت مواد ۱۵۳الف یا ۲۹۵الف از قانون جزای هند متهم شد. او در سخنرانی عمومی خود در همایش «آنتاپوری هندو ماها سملان» در تاریخ ۲۹ آوریل ۲۰۲۲ اظهار کرده بود که چای‌هایی که در رستوران‌های تحت مدیریت مسلمان‌ها سرو می‌شود، به دلیل داشتن قطراتی که باعث ناتوانی جنسی می‌شوند، برای تضعیف مردان و زنان از دیگر ادیان فروخته می‌شود تا هدف آنها یعنی ایجاد یک کشور مسلمان از طریق استریلیزاسیون را محقق کنند. با این حال، همان روز یک قاضی دادگاه نخستین در تریواندروم به او وثیقه داد. در حالی که نماینده مجلس می‌بایست از آثار بیان نفرت‌زا آگاه می‌بود، اما به نظر می‌رسد که او این موضوع را درک نکرد و بنابراین در تاریخ ۱۰ مه ۲۰۲۲، پلیس پالری‌واتوم در کوچی، به طور خودکار پرونده دومی علیه او به دلیل ایراد سخنرانی دیگری بر اساسِ خطوط دینی در معبدی در وِنانلا ثبت کرد.

50 High Court of Madhya Pradesh, *Munawar Faruqui v. State of Madhya Pradesh*, Order, 28 January 2021, 2021 SCC Online MP 152 (https://www.legal-tools.org/doc/ldc4cn/).

51 "Haryana govt seeks to quash FIRs against Kiku Sharda for mimicking Gurmeet Ram Rahim", *First Post*, 9 September 2017.

دادگاه مجزری وثیقه او را به دلیل عدم رعایت شرایط وثیقه قبلی لغو کرد. با این حال، پس از مراجعه به دادگاه عالی کرال، به دلیل اینکه هیچ احتمالی برای فرار از عدالت وجود نداشت، دوباره وثیقه به او داده شد.[۵۲]

در واقع، اگر داده‌های منتشر شده توسط اداره ثبت جرم‌های ملی را بررسی کنیم، مشاهده می‌شود که این ماده ۱۵۳الف از قانون جزای هند نرخ بالایی از دستگیری‌ها دارد اما در عین حال، نرخ محکومیت بسیار پایینی را نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد که این ماده به عنوان ابزاری برای سرکوب مخالفت‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد. در حالی که در سال ۲۰۱۷ تعداد پرونده‌های ثبت‌شده تحت این ماده ۱۵۳الف از ۴۴۷ پرونده در سال ۲۰۱۶ به ۹۳۴ پرونده افزایش یافت، در سال ۲۰۱۸ تعداد پرونده‌ها به ۱۰۷۶ رسید و در سال ۲۰۱۹، ۱۰۵۵ پرونده ثبت شد.[۵۳] سال ۲۰۲۰ بالاترین تعداد پرونده‌ها را شاهد بود که به ۱۸۰۴ رسید، که تقریباً ۷۰ درصد بیشتر از سال ۲۰۱۹ بود.[۵۴] در طول دوره پنج‌ساله ۲۰۱۵ تا ۲۰۲۰، تعداد پرونده‌های ثبت‌شده تحت این ماده ۱۵۳الف چهار برابر افزایش یافت. اگرچه تنها ۱۵.۳ درصد از پرونده‌ها در سال ۲۰۱۶ به محکومیت منجر شد، این آمار در سال ۲۰۱۹ به ۲۶.۴ درصد رسید. با این حال، این درصد دوباره در سال ۲۰۲۰ به ۲۰.۴ درصد کاهش یافت.

۴.۸. تحلیل روندهای قضایی

۱.۴.۸. بیان نفرت‌زا مبتنی بر دین: بازتاب عدم تقارن‌های شکلی و ماهوی

نمی‌توان انکار کرد که در طول سال‌ها، بیان نفرت‌زا علیه باورهای دینی به طور عمیقی در جامعه هند ریشه دوانده است. اظهارات بی‌شماری از سوی افراد در سراسر کشور برای آسیب رساندن به باورهای دینی دیگر جوامع بیان شده است. همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، به نظر می‌رسد که متأسفانه در برخی موارد، دستگاه قضائی هند رویکردی عملیاتی در مواجهه با نگرانی‌ها و تهدیدات جدی علیه پلورالیسم و دموکراسی اتخاذ کرده است، اما در موارد دیگر، به‌ویژه در دیوان عالی هند، دستگاه قضائی به راحتی از خود سلب مسئولیت کرده است، در حالی که برخی پرونده‌ها نیاز به اقدام فوری و مؤثر داشتند و این باعث انتقادات گسترده‌ای شد. در کشوری که دین راهنمای زندگی میلیون‌ها نفر است، پیامدهای عدم اقدام، به‌ویژه زمانی که بیان نفرت‌زا به احساسات دینی هر جامعه‌ای حمله می‌کنند، می‌تواند بسیار جدی باشد و همان‌طور که در گذشته و در سطح جهانی نیز دیده‌ایم، ممکن است به بی‌قانونی و خشونت قریب‌الوقوع منجر شود. عدم مسئولیت‌پذیری نه تنها تهدیدی برای ارزش‌های دموکراتیک و قانون اساسی کشور است، بلکه ممکن است پیامدهای آن به شکل از دست رفتن جان انسان‌ها نیز بروز یابد.در واقع، بررسی رویکرد دستگاه قضائی در پرونده‌های سخنان نفرت‌زا، به‌ویژه در زمینه دین، نشان‌دهنده‌ی وجود عدم تقارن‌های مهم در رویه و محتوا است. در حالی که در برخی از موارد، دستگاه قضائی با سرعت و حساسیت به مسئله واکنش نشان داده و فوریت و شدت وضعیت را تشخیص داده و به

---

[۵۲] «پی. سی. جورج با قرارهای وثیقه از سوی دیوان عالی کرالا در پرونده‌ی «سخنرانی نفرت‌انگیز» آزاد شد»، تایمز آو ایندیا، ۲۷ مه ۲۰۲۲.

[53] National Crime Records Bureau, *Crime in India 2019*, vol. 1, New Delhi, 2019, p. 39.

[54] *Ibid.*

شاکیان کمک فوری ارائه کرده است، در موارد دیگر، زمانی که وضعیت به اقدام فوری نیاز داشته است، متأسفانه دادگاه‌ها، اعم از دیوان عالی هند یا دادگاه‌های عالی ایالتی، نتوانسته‌اند مسیر صحیح را طی کنند و این امر منجر به تأخیرهای غیرضروری در شروع و پیشبرد مراحل قانونی شده است.

برای مثال، در مواردی که نیاز به بررسی خودجوش توسط دیوان عالی هند وجود داشت، مانند پرونده اخیر «دارام سانساد»، جایی که سخنرانی‌های نفرت‌انگیزی در هاریدوار علیه مسلمانان و دیگر اقلیت‌ها و با هدف ژنوسید به نام حفاظت از هندوئیسم ایراد شد، به نظر می‌رسد که دیوان عالی هند نتواسته است وظیفه خود را طبق آنچه که در قانون اساسی پیش‌بینی شده است، انجام دهد. ضرورت مداخله قضائی در این پرونده خاص توسط نامه‌های ۷۶ وکیل برجسته دیوان عالی هند مطرح شد که به بی‌توجهی و عدم اقدام مقامات پلیس اشاره کرده بودند. با وجود ثبت شکایات (FIR)، هیچ دستگیری‌ای در این خصوص برای بیش از یک ماه صورت نگرفت. این نامه‌ها همچنین تهدیدی را که متوجه یکپارچگی و وحدت کشور و زندگی شهروندان مسلمان بود، مورد تاکید قرار دادند. در جلسه ابتدائی رسیدگی به دادخواهی عمومی که توسط روزنامه‌نگار قربان علی[55] ارائه شده بود، دیوان عالی هند به مقامات دولتی مربوطه اطلاعیه‌ای صادر کرد. با این حال، تردید در مداخله دادگاه از اظهارنظرهای شفاهی رئیس دیوان عالی هند، ان. وی. رامانا، که اظهار داشت: «قوانین کیفری وجود دارد، مطابق با مشاوره، حکم دیوان عالی هم هست، قوانین کافی وجود دارد. اکنون چه قانونی می‌توانیم وضع کنیم؟»[56]، مشهود بود. در پرونده‌های دیگر، مانند دادخواهی فعال هارش ماندر برای ثبت شکایات علیه برخی سیاستمداران به دلیل ایراد سخنرانی‌های نفرت‌انگیز و تحریک به خشونت در ارتباط با شورش‌های دهلی ۲۰۲۰، دادگاه‌ها نتوانستند به سرعت به این مسائل رسیدگی کنند. متقاضی در فوریه ۲۰۲۰ درخواست خود را به دادگاه عالی دهلی ارائه کرد و وقتی از تاخیرات طولانی ناراضی شد، موضوع را با دیوان عالی هند مطرح کرد. دیوان عالی هند از شنیدن متن سخنرانی‌ها که ماندر ارائه کرده بود، خودداری کرد و حتی اجازه نداد وکیل او استدلالی ارائه دهد. در نهایت، با ناامیدی از بی‌فایده بودن این روند، ماندر شکایت خود را پس گرفت. این پرونده هنوز در دادگاه منطقه‌ای در حال بررسی است. زمانی که موضوع به حیات و مرگ مربوط می‌شود، ضروری است که دادگاه‌ها از اختیارات ویژه خود به صورت سریع‌تر استفاده کنند، اما در حال حاضر دستگاه قضائی در این زمینه دچار کمبود است.

مسئله سخنرانی‌های نفرت‌انگیز دوباره در پرونده‌ای علیه کانال خبری شبکه تلویزیونی سودارشان به میان آمد، زمانی که پخش برنامه‌ای با عنوان بینداس بول که قصد داشت نفوذ جامعه مسلمان در خدمات مدنی هند را افشا کند، اعلام شد. در ابتدا، در دستور موقت خود در تاریخ ۲۸ اوت ۲۰۲۰، دیوان عالی هند با اعمال ممنوعیت پیش از پخش بر روی برنامه جنجالی بینداس بول مخالفت کرد. با این حال، در ادامه و در دستور ۱۵ سپتامبر ۲۰۲۰، دیوان عالی هند نظر خود

55 Supreme Court of India, *Qurban Ali v. Union of India*, Order, 26 April 2022, Writ Petition (Civil) No. 24/2022 (https://www.legal-tools.org/doc/dza8lp/).

56 Thyagarajan Narendran, "Supreme Court Refuses To Stay Dharam Sansad Event At Himachal Pradesh, Directs Petitioners To Approach Local Authorities In State", *LawBeat*, 13 April 2022.

را تغییر داد و دستور موقتی صادر کرد که پخش باقی‌مانده قسمت‌های برنامه را پیش از پخش ممنوع کرد، پس از آنکه متن کلیپ تبلیغاتی حدوداً ۴۹ ثانیه‌ای آن به دیوان عالی نشان داده شد. هیئت سه نفره قضات دیوان عالی هند به صورت ظاهری معتقد بودند که هدف، مقصود و منظور قسمت‌هایی که پخش شده بود، «بدنام کردن جامعه مسلمان» بود و آن‌ها بیان کردند که «تلاشی پنهان برای القاء این نکته که این جامعه در یک توطئه برای نفوذ در خدمات مدنی هند درگیر است، صورت گرفته است.» دیوان عالی هند همچنین در دستور موقت خود این‌گونه اظهار نظر کرد:

> ساختار یک جامعه دموکراتیک که به حاکمیت قانون و تحت رژیم حقوق، ارزش‌ها و وظایف قانونی ملتزم است، بر همزیستی جوامع مختلف استوار است. هند کوره ذوب تمدن‌ها، فرهنگ‌ها، ادیان و زبان‌ها است. هرگونه تلاش برای بدنام کردن یک جامعه دینی باید توسط این دادگاه که حافظ ارزش‌های قانون اساسی است، با بدبینی شدید مورد بررسی قرار گیرد. وظیفه این دادگاه برای اجرای ارزش‌های قانون اساسی، کمتر از این نمی‌طلبد.[۵۷]

به نظر می‌رسد که این دستور موقت با هدف حفظ تعادل و در عین حال محافظت از حق آزادی بیان صادر شده است.

با این حال، شایسته است که گفته شود رویکرد دیوان عالی هند در این پرونده، برخلاف رویکرد قبلی آن در پرونده ایالت کارناتا علیه پروین بهای توگادیا[۵۸] بود، جایی که دیوان عالی هند از نظریه «ساختار اساسی» برای توجیه اقدام پیشگیرانه توسط قوه مجریه به منظور جلوگیری از گسترش نفرت و ایجاد جوّی از ناهماهنگی و اختلال در تعادل با سخنرانی‌های تحریک‌آمیز استفاده کرد.

در واقع، یکی از مهم‌ترین تناقضات در روش‌هایی که دادگاه‌ها در رسیدگی به پرونده‌های سخنرانی‌های نفرت‌انگیز اتخاذ می‌کنند، به کارگیری اصل «استنفاد اقدامات جایگزین» است. در بسیاری از موارد سخنرانی نفرت‌انگیز، معمولاً متقاضی ترجیح می‌دهد که درخواست خود را تحت ماده ۳۲ قانون اساسی هند به دیوان عالی هند ارائه دهد، خواه این درخواست برای به حرکت درآوردن قوانین کیفری باشد، یا برای متوقف کردن فرآیندهای کیفری که علیه متقاضی آغاز شده است. طبق قانون کشور، دیوان عالی هند دادگاه نخستین در هیچ‌یک از این دو مورد نیست. سیستم عدالت کیفری تدابیر جایگزینی را پیش‌بینی کرده است که طرف زیان‌دیده می‌تواند پیش از مراجعه به حوزه صلاحیت دیوان عالی هند، از آن‌ها استفاده کند. هرگاه نقض حقوق بنیادین مطرح باشد، فرد می‌تواند با استناد به ماده ۲۲۶ قانون اساسی،

---

[57] Supreme Court of India, *Firoz Iqbal Khan v. Union of India*, Order, 28 August 2020, (2021) 2 SCC 596; and Supreme Court of India, *Firoz Iqbal Khan v. Union of India*, Order, 15 Sep tember 2020, (2021) 2 SCC 591 (https://www.legal-tools.org/doc/0rs2yz/).

[۵۸] دادگاه عالی هند، ایالت کارناتاکا علیه دکتر پراوین بای توگادیا، حکم، ۳۱ مارس ۲۰۰۴، (۲۰۰۴) ۴ SCC ۶۸۴ (https://www.legal-tools.org/doc/qpmao9/). در این مورد، خواهان حکم مورد اعتراض صادر شده توسط دادستان ناحیه بلگاوم، او را برای بازدید از مناطق حساس جامعه در ناحیه بلگاوم به چالش کشید. دادگاه عالی کارناتاکا دستور دادرس ناحیه را لغو کرد. با این حال، دادگاه عالی هند حکم دادگاه عالی کارناتاکا را لغو کرد و ممنوعیت را تایید کرد.

درخواست خود را به دادگاه‌های عالی ارائه دهد. دیوان عالی هند همچنین در پرونده‌های متعدد بیان کرده است که متقاضیان شکایت از نقض حقوق بنیادین خود باید ابتدا به دادگاه‌های عالی مراجعه کنند و نه دیوان عالی هند.[۵۹] با این حال، این اصل نیز به خوبی پذیرفته شده است که وجود یک راهکار جایگزین، مانع مطلقی برای درخواست دادرسی به دیوان عالی هند ایجاد نمی‌کند و تنها یک محدودیت خودتحمیل‌شده است.[۶۰] با این وجود، در برخورد با پرونده‌هایی با ماهیتی مشابه، به ویژه در ارتباط با سخنرانی‌های نفرت‌انگیز، می‌توان تناقضات قابل توجهی را در رویکرد دیوان عالی هند مشاهده کرد. برای مثال، به‌تازگی در پرونده نوپور شارما علیه ایالت بنگال غربی،[۶۱] جایی که چهار شکایت کیفری در ارتباط با گزارش‌های وب‌سایت خبری اوپ ایندیا (پورتال خبری) در مورد خشونت‌های دینی در Bhadreswar Teriipaia علیه نوپور شارما و دیگر خبرنگاران این وب‌سایت ثبت شده بود، دیوان عالی هند روند تحقیقات را متوقف کرد و سپس شکایات ثبت‌شده را لغو کرد و بدین ترتیب، اقداماتی را که متقاضیان درخواست کرده بودند، انجام داد. همچنین، دیوان عالی هند تصریح کرد که از نیروی دولتی نباید برای سرکوب کردن نظرات سیاسی استفاده شود و افزود: «در کشوری که به تنوع خود می‌بالد، طبیعتاً باید نظرات و برداشت‌های مختلفی وجود داشته باشد که شامل نظرات سیاسی هم می‌شود. این ذات یک دموکراسی است.» اما آنچه در این فصل باید به آن توجه شود این است که دیوان عالی هند به درخواست متقاضیان رسیدگی کرده و دستور توقف موقت برای چندین شکایت کیفری صادر کرده است، بدون اینکه متقاضیان را به دادگاه عالی مربوطه ارجاع دهد تا از راه‌حل‌های قانونی مناسب بهره‌مند شوند.

در مقایسه، در پرونده‌ای که به بازداشت پروفسور کافیل خان[۶۲] مربوط می‌شود و به سخنرانی او در دانشگاه مسلمانان علیگر که در آن به قوانین اخیر تصویب‌شده (قانون (اصلاح) تابعیت ۲۰۱۹ و ثبت ملی شهروندان) اعتراض کرده بود، دیوان عالی هند از مداخله در این پرونده خودداری کرد و متقاضیان را به دادگاه عالی الله‌آباد ارجاع داد. همچنین باید ذکر شود که دادگاه‌های عالی، در بررسی پرونده‌های ارجاع‌شده از سوی دیوان عالی هند، به‌ویژه در موارد مربوط به سخنرانی‌های نفرت‌انگیز، رویکردی پیشرو و جامع داشته‌اند و اغلب به تهدیداتی که سخنرانی‌های نفرت‌انگیز برای ساختار قانونی کشور به همراه دارند، اشاره کرده‌اند. در پرونده

---

59 Supreme Court of India, *Kanubhai Brahmbhatt v. State of Gujarat*, Judgment, 18 February 1987, AIR 1987 SC 1159 (https://www.legal-tools.org/doc/ptjo29/).

۶۰ دادگاه عالی هند، ساکیری واسو علیه ایالت اوتار پرادش، حکم، ۷ دسامبر ۲۰۰۷، (۲۰۰۸) ۲ SCC ۴۰۹ (https://www.legal-tools.org/doc/k4vnq9/). مشاهده شد که با اشاره به عدم ثبت یک FIR، دادگاه‌های عالی تنها زمانی قابل انتقال هستند که اقدامات جبرانی طبق بخش‌های ۱۵۴ (۳)، ۱۵۶ (۳)، ۲۰۰ CrPC تمام شده باشد. اگرچه هیچ منع مطلقی برای تقدیم دادخواست کتبی طبق بند ۴۸۲ CrPC وجود ندارد، اگر راه حل جایگزینی وجود داشته باشد، دادگاه عالی نباید مداخله کند

61 Supreme Court of India, *Nupur J. Sharma v. State of West Bengal*, Order, 9 December 2021, Writ Petition (Criminal) No. 155/2020 (https://www.legal-tools.org/doc/rtty41/).

62 Nuzhat Perween,

بنگرید به پاورقی ۲۸.

پروفسور کافیل خان، دادگاه عالی الله‌آباد دستور بازداشت را لغو کرده و حق آزادی بیان و ابراز عقیده را مورد تایید قرار داد. دادگاه در این زمینه اظهار داشت:

> سیستم حکومتی باید بر اساس برادری و اطمینان از حفظ کرامت هر فرد و همچنین وحدت و یکپارچگی کشور عمل کند. ساختار مستحکم و ارزشمند ملت ما به‌خوبی طراحی شده و بر اساس حقوق بنیادینی است که در بخش سوم قانون اساسی به آن اشاره شده است.

با این حال، پرونده‌های مربوط به سخنرانی‌های نفرت‌انگیز اغلب به مداخله سریع نیاز دارند، چرا که عدم اقدام به موقع معمولاً منجر به تاخیرات غیرضروری در رسیدگی و جبران خسارت می‌شود. برای مثال، تاخیرها می‌توانند منجر به بازداشت طولانی‌تر فرد آسیب‌دیده شوند و این امر به‌طور مستقیم بر حق حیات و کرامت او تاثیر می‌گذارد. گرچه معمولاً متقاضی باید به دادگاه‌های عالی حوزه قضائی خود مراجعه کند، اما زمانی که دادخواست به دیوان عالی هند ارائه می‌شود، دیوان باید از صلاحیت اصلی خود استفاده کند و نه به‌عنوان مرجع تجدیدنظر به آن رسیدگی کند.

در واقع، دیوان عالی هند رویکرد کاملاً متفاوتی را در پرونده آمیش دویگان[۶۳] اتخاذ کرد، جایی که به ماهیت پرونده پرداخته و تحلیل عمیقی از حقایق موجود انجام داد و همچنین مروری بر فقه مقایسه‌ای در مورد مسئله سخنرانی‌های نفرت‌انگیز و نگرانی‌های پیرامونی آن ارائه داد. دیوان عالی هند نتیجه‌گیری کرد که اتهامات مطرح‌شده علیه متقاضی نیازمند بررسی بیشتر است و دستور داد که شکایات ثبت‌شده علیه متقاضی — که یک روزنامه‌نگار بود — در ارتباط با نظراتی که در برنامه تلویزیونی‌اش مطرح کرده بود، تجمیع شود. در این پرونده، روزنامه‌نگار آمیش دویگان، که مجری برنامه خبری خبر ۱۸ هند بود، در برنامه مناظره‌ای خود به نام آر پار، به شخصیت محترم صوفی، خواجه معین‌الدین چشتی، که به خواجه غریب نواز نیز شناخته می‌شود، با عناوینی مانند «آکرانته(متجاوز) چشتی» و «لوتره (غارتگر) چشتی» اشاره کرد. این موضوع موجی از خشم در سراسر کشور برانگیخت و بعدها چندین شکایت پلیسی و گزارش علیه آمیش دویگان تحت مواد ۲۹۵الف، ۱۵۳الف، ۵۰۵ و ۳۴ قانون مجازات هند ثبت شد که همه به ادعای تحریک احساسات دینی و برانگیختن خشونت علیه جامعه مسلمان اشاره داشتند. پس از این اتفاق، دویگان در برنامه خود عذرخواهی کرد و ادعا کرد که اشتباهش غیرعمدی بوده است. او همچنین در توییتی مشابه این موضوع را بیان کرد. در پی این اتفاق، آمیش دویگان همچنین به دیوان عالی هند مراجعه کرد و درخواست ابطال شکایات ثبت‌شده را مطرح کرد. در حالی که دیوان عالی هند درخواست او را برای دریافت جبران خسارت رد کرد، اما در عین حال، به او حفاظت موقت داد به شرطی که در فرآیند تحقیقات همکاری کرده و در آن شرکت کند تا زمانی که تحقیقات به پایان برسد.

در سراسر حکم، دیوان عالی هند بر اهمیت حفاظت از کرامت فردی و کرامت جامعه تأکید کرد، در حالی که آزادی بنیادین بیان را نیز حفظ نمود. این حکم در بین موارد مختلف،

---

63 Amish Devgan,

بنگرید به پاورقی ۱۹.

به پرونده رامش اس/او چوتالال دلال علیه اتحادیه هند،[۶۴] نیز اشاره می‌کند، جایی که مشاهده شد: «اثر کلمات استفاده‌شده باید از دیدگاه افرادی با ذهنیت قوی، منطقی، محکم و شجاع ارزیابی شود، نه از دیدگاه کسانی که ذهنیت ضعیف و دمدمی‌مزاج دارند، یا کسانی که در هر نقطه مخالف بوی خطر را استشمام می‌کنند.» حکم به طور گسترده‌ای به حکمت نظام‌های قضائی خارجی و همچنین پیشینه‌های دیوان عالی هند تکیه کرده است تا تعریف سخنرانی نفرت‌انگیز را مجدداً مورد بررسی قرار دهد. حکم در این زمینه خاطرنشان می‌کند:

> در قانون همچنان دشوار است که حد و مرز آزادی بیان و اظهار نظر را تعیین کنیم، حداکثر حدی که فراتر از آن، این حق می‌تواند مغایر با دیگر ارزش‌های دموکراتیک و ملاحظات حقوق عمومی قرار گیرد و به عنوان یک جرم شناخته شود.

دیوان عالی هند در ادامه اظهار داشت:

> افرادی که تأثیرگذار هستند، با توجه به دسترسی، تأثیر و اقتداری که بر عموم مردم یا طبقه خاص خود دارند، مسئولیت بیشتری دارند و باید بیشتر مراقب باشند.[۶۵]

حکم در ادامه بیان می‌کند که:

> سخنرانی یک «شخص تأثیرگذار»مانند یک مقام ارشد دولتی یا اجرائی، رهبر مخالفین، یا یک رهبر سیاسی یا اجتماعی با پیروی گسترده، یا یک مجری معتبر در برنامه تلویزیونی، اعتبار و تأثیر بیشتری نسبت به بیانیه‌ای که یک فرد عادی در خیابان بیان می‌کند، دارد. فرد دوم ممکن است تحت تأثیر عصبانیت، احساسات، برداشت‌های اشتباه یا اطلاعات نادرست قرار گیرد.

با این حال، در عین حال، دیوان عالی هند به سرعت توضیح داد که: «این به این معنا نیست که افراد تأثیرگذار مانند روزنامه‌نگاران از همان آزادی بیان و اظهار نظر که دیگر شهروندان از آن برخوردارند، برخوردار نباشند، زیرا این یک درک کاملاً نادرست از آنچه است که پیشتر گفته شد.» با این حال، این اظهار نظر بر ابهاماتی می‌افزاید که پیرامون دادرسی و فقه سخنرانی نفرت‌انگیز وجود دارد. بسیاری از افراد نگران هستند که بار مسئولیت بیشتر و پاسخگویی بالاتر برای افراد تأثیرگذار، ممکن است به نتیجه معکوس منجر شود، زیرا می‌تواند منجر به وارد شدن دیدگاه‌های شخصی غیرضروری در فرآیند دادرسی شود. این اظهار نظر ممکن است به طور نامتناسبی بر حق آزادی بیان و مخالفت مسالمت‌آمیز محققان، فعالان و

---

[۶۴] دادگاه عالی هند، *Ramesh S/O Chotalal Dalal v. Union of India*، حکم، ۱۶ فوریه ۱۹۸۸، AIR ۱۹۸۸ SC ۷۷۵. شاکی درخواست کتبی را بر اساس ماده ۳۲ قانون اساسی هند تسلیم کرد و «تاماس» را که مجموعه ای از چهار قسمت ایجاد شده از شر. کتاب Bhishma Sahni که داستان تنش‌ها و خشونت‌های هندو-مسلمان و سیک-مسلمان را قبل از تجزیه هند، نقض بخش ۵ (ب) قانون سینماتوگرافی ۱۹۵۲، و نقض حقوق اساسی طبق مواد ۲۱ و ۲۵ این قانون بیان می‌کند. قانون اساسی، و بر اساس بخش ۱۵۳ الف قانون مجازات اسلامی، جرم محسوب می‌شود. ('Ramesh Dalal') (https://www.legal-tools.org/doc/bweb1s/)

[65] Amish Devgan, para. 51.

بنگرید به پاورقی ۱۹.

روزنامه‌نگاران شناخته‌شده تأثیر بگذارد، به ویژه آنهایی که به طور مکرر نگرانی‌های خود را در مورد اقدامات دولت ابراز می‌کنند. استانداردهای سختگیرانه ممکن است به راحتی فضایی برای تفسیر متناسب با منافع دولت فراهم کنند و حتی منجر به تعقیب قضائی با نیت شریرانه علیه افرادی شوند که گفتمانی متفاوت از گفتمان دولت ارائه می‌دهند.

جنبه دیگری که در اینجا مطرح است، این است که چگونه دادگاه افراد را شناسایی خواهد کرد که در موقعیت‌های قدرت و نفوذ قرار دارند. آیا منظور دیوان عالی هند از عبارت «رهبران اجتماعی محبوب» همان «اینفلوئنسرهای رسانه‌های اجتماعی» است؟ علاوه بر این، چه معیار کمی را دیوان عالی هند برای شناسایی «رهبران اجتماعی محبوب» اتخاذ خواهد کرد، که همچنان مبهم باقی مانده است.

حکم آمیش دویگان روشن می‌کند که چگونه دیوان عالی هند در برخی پرونده‌ها از اختیار خود برای بررسی ماهیت پرونده استفاده کرده و در برخی دیگر از اظهار نظر یا حتی از ارائه فرصت شنیدن دفاعیه خودداری کرده است. بنابراین، تفاوت در رویکرد دیوان عالی هند هنگامی که حکم صادر شده در این پرونده را مورد بررسی قرار می‌دهیم، نمایان می‌شود. چنین تفاوت‌هایی تأثیر منفی بر توسعه فقه بیان نفرت‌زا داشته است.[۶۶]

در پرونده پاتریکا موخیم علیه ایالت مقالیا،[۶۷] دیوان عالی هند شکایت کیفری علیه پاتریشیا موخیم، سردبیر شیلونگ تایمز که در یک پست فیسبوکی در ژوئیه ۲۰۲۰ علیه حمله فیزیکی به مردم غیرقبیله‌ای اقلیت کوچکی توسط جوانان قبیله‌ای محلی سخن گفته بود، لغو کرد. ناراحتی سردبیر علیه بی‌توجهی وزیر ارشد مقالیا مدیر کل اداره پلیس و دوربال شنوگ (شوراهای محلی قبیله‌ای) بود که هیچ اقدامی علیه مجرمان انجام نداده بودند. در حالی که دادگاه عالی مقالیا دادخواست مطرح‌شده توسط شاکی مبنی بر لغو شکایت کیفری را رد کرد، دیوان عالی هند آن را پذیرفت. دیوان عالی در این پرونده، تعریف «سخنان نفرت‌زا» را گسترش داد و آستانه آن را بالا برد. قضات دیوان عالی تأکید کردند که انتقاد از بی‌عملی دولتی نمی‌تواند به عنوان تلاشی برای ترویج نفرت میان جوامع مختلف تلقی شود. دیوان عالی در این حکم اشاره کرد که درخواست عدالت، برابری و حفاظت از یک جامعه خاص، در مواردی که مقامات دولتی چشم خود را بر روی مشکلات بسته‌اند، هیچ‌گاه نمی‌تواند به عنوان «سخنان نفرت‌زا» تلقی شود. در این پرونده، دیوان عالی اعلام کرد که حق شهروندان به آزادی بیان نمی‌تواند با متهم کردن آنها در پرونده‌های کیفری مختل شود، مگر اینکه این سخنرانی بتواند نظم عمومی را مختل کند.

با وجود راهنمایی‌های موجود از سوی دیوان عالی هند در حکم صادرشده در پرونده آمیش دویگان، ابهام در تفسیر بیان نفرت‌زا همچنان ادامه دارد و منجر به پذیرش استانداردهای مختلفی شده است. دادگاه عالی مادراس در پرونده ام ماریدوس،[۶۸] شکایت کیفری علیه سخنان

---

66 Mani Chander, "Supreme Court's Curious Judgment in the Amish Devgan Case: Numerous Questions", *The Leaflet*, 23 December 2020.

67 Supreme Court of India, *Patrica Mukhim v. State of Meghalaya*, Judgment, 25 March 2021, 2021 SCC Online SC 258 (https://www.legal-tools.org/doc/sbc4ep/).

۶۸ دیوان عالی مادراس، م. مریدوس علیه ایالت نمایندگی شده توسط بازرس پلیس، دستور، ۱۴ دسامبر ۲۰۲۱، (۲۰۲۱) ۶ ۸۳۸CTC (https://www.legal-tools.org/doc/r7rv65/). دیوان عالی مادراس پرونده FIR علیه یوتیوبر

نفرت‌زاکه اقلیت‌ها را هدف قرار می‌داد لغو کرد و اعلام کرد که یوتیوبر از حمایت تحت ماده ۱۹(۱)(الف) قانون اساسی برخوردار است و این پرونده را از کاربرد معیار «چه؟ کی؟ کجا؟» که در پرونده آمیش دویگان مطرح شد، متمایز کرد. در مقابل، همان دادگاه در پرونده پی جورج پونیاه علیه دایره بازجویی پلیس،[۶۹] هیچ حمایتی به شاکی نداد و او را به عنوان فردی تأثیرگذار در نظر گرفت. در این پرونده، کشیش کاتولیک اظهار کرده بود که عضو مجلس قانون‌گذاری حزب بهارتیا جنتا از تامیل نادو، ام. آر. گاندی، بدون کفش راه می‌رود، اما مسیحیان این‌طور نیستند. «ما کفش می‌پوشیم. چرا؟ چون کثافت‌های بارت ماتا نباید ما را آلوده کند. دولت تامیل نادو به ما کفش رایگان داده است. این بهوما دوی خطرناک است، ممکن است به نوعی بیماری پوستی مبتلا شوید.» دادگاه اظهار داشت که کشیش با اشاره به «بهوما دوی» و «بارت ماتا» به عنوان منابع آلودگی و کثافت، به طور اولیه جرم تحت ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند را مرتکب شده است.[۷۰]

موارد ذکر شده به وضوح تفاوت آشکاری را در نحوه برخورد دادگاه‌ها با مسائل مربوط به بیان نفرت‌زا نشان می‌دهند و تضادهایی که منجر به انحطاط بیشتر گفت‌وگو در این زمینه شده است. چنین تصمیمات متفاوتی همچنین فقدان استانداردهای حقوقی مشخص برای تعریف سخنان نفرت‌زا، به‌ویژه آنهایی که از طریق رسانه‌های دیجیتال منتشر می‌شوند، را آشکار می‌سازد.

۲.۴.۸. آثار ادبی و هنری

۱.۲.۴.۸. نبود مداخله قضایی پیشگیرانه

هنگام بررسی بیان خلاقانه و هنری و تحقیقات علمی، دستگاه قضایی عالی در هند تلاش کرده است تا تعادلی میان این دو منافع برقرار کند. این کار با در نظر گرفتن عوامل «داخلی» مانند لحن، نحوه بیان و زبان به کار رفته و عوامل «خارجی» مانند وجود فضای مسموم یا تنش‌های میان جوامع انجام شده است، در حالی که آزادی برای بیان دیدگاه‌های متنوع و خلاقیت و هنر را به رسمیت می‌شناسد، به شرطی که نحوه ارائه و زبان استفاده‌شده نشان‌دهنده قصد عمدی و مخرب برای جریحه‌دار کردن احساسات یا توهین نباشد. مواد علمی نیز محافظت می‌شوند، مگر اینکه زبان به کار رفته خام یا زننده باشد، و مخاطب یا خواننده که معمولاً به عنوان استاندارد در نظر گرفته می‌شود، فردی منطقی، قوی و شجاع است، نه فردی ضعیف با ذهن دمدمی‌مزاج که در هر دیدگاهی احساس خطر می‌کند.[۷۱] با این حال، علی‌رغم این استانداردها، هنرمندان و دانشگاهیان

مریدوس را که تحت بخش‌های A۲۹۲، A۲۹۵، A۱۵۳ و ۵۰۵(۲) قانون جزای هند به دلیل انتشار ویدئوی یوتیوبی خود که در آن کنفرانس جماعت تبلیغی در دهلی در مارس ۲۰۲۰ را نقد کرده بود، لغو کرد. در آن زمان تجمعات و جلسات به دلیل پاندمی کووید-۱۹ به طور کامل ممنوع شده بودند و بنابراین شرکت‌کنندگان را به عنوان گسترش‌دهندگان کووید-۱۹ متهم کرده بود. دیوان عالی اعلام کرد که شاکی تنها به منابع خبری در دسترس عمومی آن زمان استناد کرده و نقد یک سازمان نباید به عنوان نقد یک جامعه تلقی شود.

69 High Court of Madras, *Fr. P. George Ponnaiah v. Inspector of Police*, Order, 7 January 2022, 2022 SCC Online Mad 81 (https://www.legal-tools.org/doc/x64xat/).

70 *Ibid.*, para. 13.

71 Ramesh Dalal.

بنگرید به پاورقی ۶۴.

اغلب در برابر واکنش‌های شدید قرار گرفته‌اند، حتی زمانی که نظرات مشروع یا منصفانه‌ای درباره دین ابراز کرده‌اند. این موضوع در موارد متعددی که هنرمندانی مانند کیکو شاردا، مناور فاروقی و ام. اف. حسین، و نویسندگانی مانند تسلیمه نسرین، سلمان رشدی و وندی دونیگر را درگیر کرده است، به‌وضوح دیده می‌شود. به نظر می‌رسد که همه این افراد قربانی استفاده بی‌رویه از ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند توسط دستگاه‌های اجرای قانون شده‌اند، در حالی که دادگاه‌ها نیز از مداخله قضایی پیشگیرانه کوتاهی کرده‌اند.

۲.۲.۴.۸. از شناسایی حق انتقاد تا محدود شدن دامنه مناظرات دینی

امروزه، زمانی که دادگاه‌ها با دادخواست‌هایی مواجه می‌شوند که در آن‌ها یک اثر ادبی به دلیل نشان دادن یک جامعه یا بخشی از آن به شکلی نامطلوب به چالش کشیده شده است، قضات با وظیفه دشوار ایجاد تعادل میان سه عامل روبرو هستند: منافع اجتماعی، آزادی اندیشه و بیان، و امنیت عمومی. اما در کشوری مانند هند، اغلب حتی یک نظر مخالف ساده می‌تواند در میان مردم جنجال به پا کند. بنابراین، نویسندگان بیشتر وقت خود را صرف خودسانسوری یا درگیری در دادگاه‌ها می‌کنند. در هند، نه تنها کتاب‌ها، مجلات و فیلم‌ها ممنوع شده یا خشم یک جامعه خاص را برانگیخته‌اند، بلکه بارها تلاش‌هایی برای ممنوع کردن رویدادهایی که شامل ادبیات، فیلم‌ها یا شخصیت‌های برجسته بحث‌برانگیز بوده‌اند، صورت گرفته است.

در این مقطع، مناسب است که رویکرد اتخاذشده توسط دستگاه قضایی را در مجموعه‌ای از پرونده‌های پیشرو که در آن‌ها روزنامه‌نگاران، فعالان، نویسندگان و مخالفان برجسته تحت پیگرد کیفری طبق ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند قرار گرفتند، به دلیل رفتار استبدادی و خودسرانه مقامات و گروه‌ها یا احزاب سیاسی مختلف، بررسی کنیم. این تلاش‌ها برای سرکوب چنین ابراز نظرهایی در فیلم‌ها، کتاب‌ها و دیگر آثار ادبی، گاه بر پایه استدلال‌هایی ضعیف صورت گرفته است. روشن است که در بسیاری از موارد، دستگاه قضایی هند حق نویسندگان و ناشران برای نقد دین را با ایجاد اجماع گسترده در قانون به رسمیت شناخته است، اما همزمان استانداردهای متفاوتی را اعمال کرده و در موارد مشابه رویکردهای رویه‌ای کاملاً متفاوتی اتخاذ کرده است.

برای مثال، در پرونده رامجی لال مودی،[۷۲] دیوان عالی هند اعتبار ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند و محکومیت رامجی لال مودی را به دلیل انتشار مقاله‌ای علیه مسلمانان در یک مجله تأیید کرد. دیوان عالی هند اقدام شاکی را عمدی و با قصد دانست که در نتیجه در محدوده ماده ۲۹۵الف قرار می‌گیرد. بنابراین، محدودیتی که دولت به بهانه حفظ نظم عمومی بر شاکی تحمیل کرده بود، مورد تأیید دیوان عالی هند قرار گرفت. این تصمیم دامنه این ماده قانونی را گسترش داد و در عین حال، فضای موجود برای انتقاد منصفانه از دین را محدود کرد. آنچه دادگاه کاملاً از نظر دور داشت این بود که هر توهینی به دین لزوماً منجر به ایجاد یک وضعیت اختلال در «نظم و قانون» نمی‌شود.

[72] Ramji Lal Modi.

بنگرید به پاورقی ۲۰.

با این حال، در پرونده‌ای بعدی، رام مانوهور لوهیا،[۷۳] دیوان عالی هند معیار تعیین‌شده در رامجی لال مودی را منطقی‌تر کرد و حکم داد که «باید یک ارتباط نزدیک و مستقیم بین سخنرانی و اختلال در نظم عمومی وجود داشته باشد، نه یک ارتباط دور، غیرواقعی یا خیالی.»

در پرونده ویرابادران چتیار علیه ای. وی. راماسوامی نیاکر،[۷۴] دیوان عالی هند با این سوال مواجه شد که آیا شکستن یک بت سفالی از خدای گانشا، که نه متعلق به هیچ معبدی بود و نه بخشی از یک مراسم دینی، توسط یک اصلاح‌طلب اجتماعی که رهبری جنبش دراویدیان را به همراه دو نفر دیگر بر عهده داشت، به گونه‌ای که شامل توهین به اعتقادات دینی باشد و مواد ۲۹۵ و ۲۹۵ الف قانون مجازات هند را نقض کند، محسوب می‌شود یا خیر. دادگاه منطقه و قاضی بخش تیروچیراپالی و همچنین دادگاه عالی مادراس از محکوم کردن متهمان خودداری کردند و اظهار داشتند که مواد ۲۹۵ و ۲۹۵الف قانون مجازات هند نیازمند این هستند که فردی به اعتقادات دینی توهین کند و شکستن یک بت سفالی از گانشا توهین به هیچ اعتقاد دینی محسوب نمی‌شود، زیرا این بت نه به معبدی تعلق داشت و نه بخشی از یک مراسم دینی بود. با این حال، در اعتراض مطرح‌شده نزد دیوان عالی هند، این رأی دادگاه بدوی و دادگاه عالی لغو شد. دیوان عالی هند نظر داد که حتی اگر بت شکسته‌شده توسط متهم متعلق به یک فرد خصوصی و نه یک بت مقدس باشد، باز هم این بت تحت معنای ماده ۲۹۵ قانون مجازات هند به عنوان یک شیء مقدس محسوب می‌شود. علاوه بر این، دیوان عالی اعلام کرد که هر شیء، حتی اگر بی‌ارزش یا بدون اهمیت واقعی باشد، اگر توسط گروهی از افراد به عنوان شیئی مقدس شناخته شود، تحت شمول ماده ۲۹۵ قانون مجازات هند قرار می‌گیرد. دیوان همچنین دامنه این ماده را گسترش داد تا اشیایی را شامل شود که ممکن است به هیچ‌وجه پرستیده نشوند. دیوان عالی تصریح کرد که قوه قضاییه باید به احساسات دینی مردم بسیار احترام بگذارد و نباید در مورد آن اعتقادات قضاوت کند، حتی اگر آن اعتقادات را نپذیرد یا آن‌ها را غیرمنطقی بداند. در این پرونده، دیوان عالی به‌وضوح اعلام کرد که تکرار چنین رفتاری توسط هر شخص علیه هر جامعه‌ای مشمول اقدامات قانونی تحت ماده ۲۹۵ قانون مجازات هند خواهد بود. با این حال، با توجه به اینکه پرونده بیش از پنج سال طول کشیده بود، دیوان عالی پرونده را «قدیمی» دانست و از دستور هرگونه تحقیقات بیشتر خودداری کرد. بنابراین، در حالی که دیوان عالی یک استاندارد بسیار آزاد برای تعریف اینکه چه شیئی می‌تواند به عنوان «مقدس» شناخته شود تعیین کرد، فضای بحث و انتقاد دینی را محدود ساخت؛ و با متوقف کردن رویه‌های بیشتر به بهانه قدیمی بودن پرونده، دیوان عالی این واقعیت را نادیده گرفت که یک دعوای حقوقی هرگز قدیمی نمی‌شود تا زمانی که با حکم نهایی دادگاه مختومه شود.

---

73 Ram Manohar Lohia.

بنگرید به پاورقی ۲۳.

74 Supreme Court of India, *Veerabadran Chettiar v. E.V. Ramaswami Naicker*, Judgment, 25 August 1958, AIR 1958 SC 1032 (https://www.legal-tools.org/doc/p5me52/).

در پرونده ان. ویرابرامام علیه ایالت آندرا پرادش(«ان. ویرابارامام»)[۷۵]، دادگاه به بررسی یک اطلاعیه صادرشده تحت ماده ۹۹الف قانون آیین دادرسی کیفری ۱۸۹۸ پرداخت که در آن هیچ دلیل خاصی ذکر نشده بود. ایالت آندرا پرادش دستور ضبط کتابی با عنوان انجیل باندرام نوشته شاکی را صادر کرد. این کتاب به تناقضات و ناسازگاری‌های موجود در انجیل اشاره کرده بود، همچنین درباره نویسندگی آن تردیدهایی را مطرح کرده و ادعاهای جنجال‌برانگیزی از جمله این‌که عیسی حاصل یک رابطه نامشروع بوده و نظریه «لقاح پاک» یک سرپوش بوده است، ارائه کرده بود. این حکم توسط هیئت سه قاضی صادر شد که دو نفر از آن‌ها رأی اکثریت را تشکیل دادند. حکم اکثریت اعتبار اطلاعیه دولت را تأیید کرد و اظهار داشت که ذکر بخش‌های مورد مناقشه در اطلاعیه کافی بوده و نیازی به ارائه دلایل در حمایت از اطلاعیه وجود ندارد، زیرا خود آن بخش‌ها نشان‌دهنده این بودند که ترویج ناهماهنگی در میان جامعه مسیحی صورت گرفته است. همچنین، در این حکم اکثریت، بیان شد که هر دو جلد کتاب باید به عنوان یک کتاب در نظر گرفته شوند و ضبط هر دو جلد صحیح بوده است.

با این حال، در حکم اقلیت این پرونده، قاضی بیماسانکرم اظهار داشت که چون هیچ دلیلی در اطلاعیه ذکر نشده است، همین موضوع برای لغو اطلاعیه کافی است. او همچنین نظر داد که اگر بخش‌های مورد نظر جداگانه خوانده شوند، ممکن است احساسات و اعتقادات دینی جامعه مسیحی را جریحه‌دار کنند، اما اگر کتاب به طور کلی خوانده شود، موضوع کتاب توهین به اعتقادات دینی این جامعه نخواهد بود. او همچنین اشاره کرد که جلدهای کتاب متفاوت هستند و محتوای متفاوتی دارند. ضبط هر دو جلد به عنوان یک کتاب نباید معتبر شناخته شود و باید جلدها به عنوان دو کتاب جداگانه در نظر گرفته شوند. اگرچه این نظر قاضی در این پرونده فقط یک حکم اقلیت بود، اما در بسیاری از پرونده‌های دیگر به عنوان نظر اکثریت پذیرفته شد.

از طرف دیگر در شرایط مشابه، اما با رویکردی کاملاً متفاوت، دیوان عالی هند به پرونده لالی سینگ یاداو علیه ایالت اوتار پرادش(«لالی سینگ یاداو»)[۷۶] رسیدگی کرد. در این پرونده، ایالت اوتار پرادش با صدور اطلاعیه‌ای دستور ضبط کتابی با عنوان Samman ke liye dharma parivartan karen را صادر کرد. این کتاب مجموعه‌ای از سخنرانی‌های دکتر بی.آر. آمبدکار به زبان هندی بود. در این اطلاعیه، بیست‌وچهار بخش از کتاب ذکر شده بود که ادعا می‌شد این بخش‌ها به‌طور بالقوه یا بالفعل به ترویج ناهماهنگی یا احساس دشمنی، نفرت یا بدخواهی میان ادیان، کاست‌ها یا جوامع مختلف می‌پردازند و به دین یا اعتقادات دینی یک طبقه توهین می‌کنند. این موضوع انتشار کتاب را طبق مواد ۱۵۳الف و ۲۹۵الف قانون مجازات هند قابل مجازات می‌کرد. زمانی که این پرونده به دادگاه عالی الله‌آباد رسید، دادگاه اظهار داشت که اگر بخش‌های مورد نظر به‌صورت جداگانه خوانده شوند، ممکن است احساسات دینی یک جامعه را جریحه‌دار کنند. اما اگر کتاب به‌صورت کلی و با در نظر گرفتن موضوع اصلی آن که در نگارش آن مدنظر بوده است خوانده شود، هیچ‌یک از بخش‌های مورد اعتراض نمی‌تواند قابل مجازات باشد. در

75 High Court of Andhra Pradesh, *N. Veerabrahmam v. State of Andhra Pradesh*, Judgment, 12 March 1959, AIR 1959 AP 572 ('N. Veerabrahmam').

76 High Court of Allahabad, *Lalai Singh Yadav v. State of Uttar Pradesh*, Judgment, 14 May 1971, 1971 CriLJ 1773.

نهایت، دادگاه عالی الله‌آباد درخواست را پذیرفت و دستور داد که اطلاعیه مورد اعتراض لغو شود. این پرونده موضع روشنی را از سوی دادگاه عالی الله‌آباد ارائه داد مبنی بر اینکه وقتی یک اثر ادبی منتشر می‌شود، باید به‌صورت کلی و بر اساس موضوع آن خوانده شود و نه به‌صورت جداگانه و بخشی. همچنین دادگاه اظهار داشت که رویه الزامی تحت ماده ۱۹۹الف قانون آیین دادرسی کیفری ۱۸۹۸ توسط دولت اوتار پرادش رعایت نشده است، زیرا هیچ دلیلی در اطلاعیه‌ای که ضبط کتاب را دستور داده بود، ذکر نشده بود. دولت اوتار پرادش که از این حکم راضی نبود، علیه این رأی به دیوان عالی هند اعتراض کرد و استدلال کرد که ذکر بخش‌های کتاب در خود اطلاعیه به‌عنوان دلیل کافی برای صدور این دستور محسوب می‌شود.

دیوان عالی هند اظهار داشت که ذکر بخش‌های مورد اعتراض در اطلاعیه به‌تنهایی کافی نیست و عدم ذکر دلایل جداگانه در اطلاعیه، از نظر قانونی یک تخلف از سوی دولت محسوب می‌شود. بر همین اساس، دیوان عالی هند رأی دادگاه عالی الله‌آباد را تأیید کرد.[۷۷] دیوان عالی هند به طور خاص درباره شایستگی‌های پرونده اظهار نظر نکرد و تنها به مسئله رعایت رویه قانونی که دولت اوتار پرادش ملزم به پیروی از آن بود، پرداخت. با این حال، دیوان عالی هند به‌صراحت اعلام کرد که برای مجازات هرگونه اثر ادبی تحت ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند، رویه قضایی مندرج در ماده ۱۹۹الف قانون آیین دادرسی کیفری ۱۸۹۸ باید به‌طور دقیق رعایت شود و هرگونه کمبود یا نقص در این فرایند می‌تواند اقدام دولت را غیرقانونی کند. علاوه بر این، دادگاه به‌وضوح بیان کرد که برای تعیین این‌که آیا یک عمل تحت ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند قابل مجازات است یا نه، باید هدف کلی عمل در نظر گرفته شود و نه فقط یک عمل یا بخش خاص از آن.

در پرونده گوپال وینایاک گودسه علیه اتحادیه هند،[۷۸] مسئله بیان نفرت‌زا در یک کتاب مجددا مورد بررسی قرار گرفت. کتاب مورد بحث، با عنوان Gandhi-hatya Ani Mee (ترور گاندی و من)، به شرح وقایع واقعی و تسلسل حوادثی که منجر به مرگ مهاتما گاندی شد، و همچنین به زندگی نویسنده و دیگر متهمان تبرئه‌شده پس از آزادی از زندان می‌پرداخت. دولت هنگام صدور اطلاعیه ضبط کتاب، دلیل خود را این‌گونه بیان کرده بود که نویسنده از طریق این کتاب تلاش کرده است تا دشمنی میان جوامع مسلمان و هندو را ترویج دهد. دیوان عالی هند اظهار داشت که اگر کتاب به‌صورت کلی خوانده شود، تنها وقایع واقعی رخ‌داده را بیان می‌کند و از متن کتاب چنین برنمی‌آید که نویسنده قصد توهین یا تحریک افکار اعضای هیچ جامعه‌ای را داشته باشد. به نظر هیئت قضایی، ممکن است کتاب موضوعات مرکزی مختلفی داشته باشد، اما هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌تواند به‌عنوان عملی قابل مجازات تحت ماده۱۵۳الف قانون مجازات هند در نظر گرفته شود. نویسنده در این کتاب نشان داده بود که ترور گاندی به دلیل سیاست‌های او در جلب رضایت مسلمانان بوده است. دیوان عالی هند اظهار داشت که بخش‌هایی از کتاب که در اطلاعیه ذکر شده بودند، چه به‌صورت جداگانه و چه در متن کلی کتاب، احساسات نفرت

77 Supreme Court of India, *State of Uttar Pradesh v. Lalai Singh Yadav*, Judgment, 16 September 1976, AIR 1977 SC 202 ('Lalai Singh Yadav') (https://www.legal-tools.org/doc/lxtoah/).

78 High Court of Bombay, *Gopal Vinayak Godse v. Union of India*, Judgment, 6 August 1969, AIR 1971 Bom 56.

و دشمنی میان دو جامعه را ترویج نمی‌دهند. بنابراین، دستور ضبط کتاب لغو شد. با این حال، علی‌رغم داشتن فرصت برای گسترش افق آزادی بیان که هسته ارزش‌های دموکراتیک مورد تأیید قانون اساسی است، دیوان عالی هند تصمیم گرفت علیه آن عمل کند. دادگاه دو شرط دیگر نیز مطرح کرد که می‌تواند تأثیری منفی بر آزادی بیان داشته باشد. دادگاه حکم داد که در مواردی که ماده ۱۵۳الف قانون مجازات هند مطرح است، لزومی به اثبات وجود دشمنی یا نفرت در واقعیت، یا حتی قصد ایجاد نفرت نیست. اگر زبان متن به گونه‌ای باشد که بتواند احساسات دشمنی و نفرت را ترویج دهد، ماده ۱۵۳الف قابل اجرا خواهد بود. این پرونده، اولاً، معیار ضروری قصد مجرمانه که معمولاً در محاکمات کیفری لازم است را حذف کرد و ثانیاً، بار اثبات تأثیر سخنرانی بر عموم را از دوش دادستانی برداشت. علاوه بر این، حتی روایت صادقانه‌ای از تاریخ را نیز به‌عنوان دفاع در برابر اتهام تحت ماده ۱۵۳الف رد کرد. دادگاه بیان کرد که هرچه متن صادقانه‌تر باشد، تأثیر آن بر ذهن خوانندگان بیشتر است، اگر متن به گونه‌ای تنظیم شده باشد که باعث ایجاد مشکلات و سوءاستفاده شود.

به همین ترتیب در پرونده مقبول فدا حسین علیه راج کومار پاندی[۷۹] که در سال ۲۰۰۷ در دادگاه عالی دهلی مورد بررسی قرار گرفت، ادعا شد که یک نقاشی ساخته‌شده توسط شاکی به احساسات دینی هندوها و همچنین احساسات ملی‌گرایانه شهروندان کشور توهین کرده است. این نقاشی نمایشی انتزاعی و گرافیکی از هند را در قالب زنی برهنه نشان می‌داد که موهای روان او کوه‌های هیمالیا را تشکیل می‌داد، به این ترتیب رنج و اندوه آن زن را به تصویر می‌کشید. این نقاشی به‌عنوان اثری مستهجن و بی‌شرمانه معرفی شد که می‌تواند ذهن شهروندان را فاسد کند. در مورد مسئله مستهجن بودن، دیوان عالی هند «معیار هیکلین»[۸۰] را که از زمان پرونده رانجیت دی. اودشی علیه ایالت مهاراشترا[۸۱] در سیستم حقوقی هند پذیرفته شده بود، اعمال کرد. بر اساس این معیار، برهنگی صرف در هنر، به خودی خود مستهجن محسوب نمی‌شود و باید کل اثر را بررسی کرد تا مشخص شود که آیا مستهجن بودن آن قابلیت فاسد کردن یا تباه کردن ذهن مردم عادی دارد یا خیر. با اعمال این معیار، دادگاه نتیجه گرفت که این نقاشی، هنگامی که به‌طور کامل بررسی شود، ذهن مردم عادی را فاسد نمی‌کند و بنابراین مستهجن نیست.

علاوه بر این، دادگاه در این پرونده تأکید کرد که در مورد یک نقاشی، باید از دیدگاه هنرمند به آن نگاه کرد و موضوع و هدف نقاشی باید در تصمیم‌گیری‌های مرتبط مدنظر قرار گیرد. در خصوص اتهام تحت ماده ۲۹۸ قانون مجازات هند، دادگاه اظهار داشت که ایده هنرمند

---

79 High Court of Delhi, *Maqbool Fida Husain v. Rajkumar Pandey*, Judgment, 8 May 2008, 2008 Cri LJ 4107 ('Maqbool Fida Husain') (https://www.legal-tools.org/doc/de6lvo/).

۸۰ معیار هیکلیز در پرونده رجینا علیه هیکلین، ۲۹ آوریل ۱۸۶۸، ۳۶۰ .L.R. ۳ Q.B. (۱۸۶۸)، که در آن هر چیزی که به عنوان یک کل تفسیر می‌شد، به عنوان زشت و ناپسند گفته می‌شد، مانند «افسردگی و فاسد کردن کسانی که ذهنشان برای چنین تأثیرات غیراخلاقی باز است».

۸۱ دادگاه عالی هند، Ranjit D. Udeshi علیه ایالت ماهاراشترا، حکم، ۱۹ اوت ۱۹۶۴، AIR ۱۹۶۵ SC ۸۸۱ (https://www.legal-tools.org/doc/m9rs07/). Ranjit D. Udeshi یکی از چهار شریک یک غرفه کتاب بود. او به همراه شرکای خود به دلیل فروش کتابی به نام «عشاق لیدی چترلی» که ظاهراً فحاشی بود، محکوم شد. دادگاه عالی هند با استفاده از معیار هیکلین، این کتاب را فاسد کننده اذهان مردم دانست و از این رو آن را ناپسند دانست.

از به تصویر کشیدن هند در قالب زنی برهنه و پریشان، این بوده است که «هند افسرده‌ای را نشان دهد که در مشکلات مختلفی مانند فساد، جنایت‌زدگی، بحران رهبری، بیکاری، فقر، جمعیت بیش از حد، سطح پایین زندگی، و ارزش‌ها و اخلاق در حال زوال گرفتار است.»[۸۲] بنابراین، دادگاه حکم داد که نقاشی «مادر هند» قصد توهین به احساسات دینی هیچ فردی را نداشته است، بلکه به این شیوه ترسیم شده تا وضعیت کنونی کشور را به تصویر بکشد. دادگاه همچنین اظهار داشت که مشاهده این نقاشی هر فردی را به اشک خواهد انداخت و او را به این درک خواهد رساند که کشور از مشکلات و معضلات مختلفی رنج می‌برد، به جای اینکه ذهن او را تباه کند.

در پرونده سوجاتو بهادرا علیه ایالت بنگال غربی،[۸۳] که در آن ایالت بنگال غربی اطلاعیه‌ای صادر کرده بود که تمامی نسخه‌های کتاب دوویخاندیتا نوشته تسلیمه نسرین، نویسنده بنگلادشی، را توقیف می‌کرد. این کتاب سومین بخش از زندگی‌نامه نویسنده بود و وضعیت کنونی کشور او، بنگلادش، را به تصویر می‌کشید. بر اساس کتاب، پس از پذیرش اسلام به عنوان دین رسمی بنگلادش، زنان در این کشور مستقل نبودند و مورد سوءرفتار قرار می‌گرفتند. اعتبار این اطلاعیه در دادگاه عالی کلکته به چالش کشیده شد و این سوال مطرح شد که آیا کتاب دوویخاندیتا می‌تواند در هند ممنوع شود یا خیر. استدلال ایالت این بود که نویسنده شهروند هند نیست و بنابراین از حقوق بنیادین آزادی بیان و عقیده برخوردار نیست. با این حال، دادگاه عالی کلکته حکم داد که اگرچه نویسنده شهروند هند نیست و آزادی بیان و عقیده برای او تضمین نشده، اما درخواست توسط یک خواننده کتاب ارائه شده است که شهروند هند است. این دادخواست به این دلیل مطرح شد که آزادی بیان و عقیده او — شامل حق دریافت، تبادل و انتشار اطلاعات از این کتاب — با توقیف کتاب نقض شده است. بنابراین، وی خود را فردی معرفی کرد که در محدوده عبارت «هر شخصی که به هر کتابی علاقه دارد» که در ماده ۹۶ قانون آیین دادرسی کیفری آمده، قرار می‌گیرد. بر این اساس، دادگاه عالی کلکته حکم داد که این درخواست قابل بررسی است و سپس به بررسی ماهیت پرونده پرداخت.

دادگاه عالی کلکته حکم داد که نویسنده هیچ قصد عمدی و مخربی برای توهین به احساسات دینی هیچ جامعه‌ای نداشته است. بلکه او از طریق رمان خود قصد داشته واقعیت کشور خود را به جهان نشان دهد و اینکه زنان در کشورش به دلیل وضعیت موجود تحت فشار هستند. اگر نویسنده‌ای چیزی را با حسن نیت و با هدف ایجاد اصلاحات اجتماعی بنویسد و قصد داشته باشد با تکان دادن مردم یک دین خاص، آن‌ها را آگاه کند، چنین اثری نمی‌تواند به عنوان توهین به احساسات دینی هیچ جامعه‌ای تلقی شود. در کلمات دادگاه عالی کلکته:

> بسیاری از مشکلات و بیماری‌های ریشه‌دار در جامعه، عمدتاً از طریق افراد پیرو همان دین و با تفکرات و ایدئولوژی‌های رهایی‌بخش خودشان ریشه‌کن یا رفع شده‌اند. گاهی اوقات این تفکرات به شدت باورها و اعتقادات پیروان

---

82 Maqbool Fida Husain, para. 98.

بنگرید به پاورقی ۷۹.

83 High Court of Calcutta, *Sujato Bhadra v. State of West Bengal*, Judgment, 22 Septemeber 2005, 2006 Cri LJ 368.

یک سنت یا سیستمی که دین آن را تایید کرده است، مورد چالش قرار داده‌اند.[۸۴]

در این پرونده، دادگاه عالی کلکته بار دیگر تأکید کرد که برای تشخیص اینکه محتوایی تحت ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند قابل مجازات است یا خیر، نباید تنها به بندها یا صفحات جداگانه توجه شود، بلکه باید کل کتاب به‌صورت کامل خوانده شود و هنگام خواندن بندها یا صفحات «توهین‌آمیز»، همواره موضوع کلی کتاب در نظر گرفته شود. دادگاه عالی کلکته حکم داد که از آنجا که کتاب دوویخاندیتا با هدف نشان دادن وضعیت واقعی زنان در بنگلادش نوشته شده و نه برای توهین به احساسات دینی هیچ دینی، نمی‌توان آن را کتابی تلقی کرد که شایسته توقیف باشد. بنابراین، دادگاه عالی کلکته اطلاعیه دولت بنگال غربی مبنی بر توقیف تمامی نسخه‌های کتاب در این ایالت را لغو کرد.

در پرونده دیگری با عنوان دولت دهلی علیه راج پال سینگ شاستری،[۸۵] متهم که سردبیر و ناشر مجله ماهانه هندی مادهور لوک بود، توسط واحد جنایی تحت مواد ۱۵۳، ۲۹۵ و ۵۰۵ قانون مجازات هند متهم شد. دلیل این اتهام، مقالات منتشرشده در این مجله بود که ادعا می‌شد با هدف ترویج دشمنی و نفرت میان جامعه سیک‌ها و مسلمانان نوشته شده‌اند. در جلسه دادگاه، متهم ادعا کرد که مقالات او با نیت ترویج نفرت یا ناهماهنگی میان جوامع نوشته نشده‌اند، بلکه با حسن نیت و با هدف ترویج همبستگی و صلح میان جوامع در کشور نوشته شده‌اند. او اتهامات را رد کرد و درخواست دادرسی داد. دادگاه بدوی، پس از بررسی شواهد موجود، متهم را تبرئه کرد. در اعتراض به این حکم، دادگاه عالی دهلی اظهار داشت که تصمیم دادگاه بدوی غیرمنطقی نبوده و اگرچه دیدگاه دیگری ممکن بود، این به‌تنهایی برای لغو حکم تبرئه کافی نیست. دادگاه بدوی متهم را بر این اساس تبرئه کرد که «اگرچه مقاله، هنگامی که به صورت کلی خوانده شود، ممکن است به نظر برسد که حمله‌ای به دین اسلام است، اما هدف آن افشای برخی رهبران محمدی بوده است که به نام دین، توده‌های مسلمان را برای منافع شخصی خود مورد سوءاستفاده قرار می‌دهند».[۸۶]

هر چند، در پرونده پوجایا سری جاگادگورو مآت ماهادوی علیه دولت کارناتاکا،[۸۷] کتابی با عنوان Basava Vachna Deepthi در سال ۱۹۹۸ توسط دولت ایالت کارناتاکا ممنوع شد. دلیل این ممنوعیت این بود که نویسنده کلمات اصلی موجود در Vachanas لرد باساوا را تغییر داده بود و نام قلمی باساواشوارا را از «Kundalasangamadeva» به «Lingadeva» تغییر داده بود، که این امر باعث جریحه‌دار شدن احساسات جامعه Veerashaiva در ایالت شد. دیوان عالی هند این ممنوعیت را بدون صدور حکم مستدل تأیید کرد و بدین ترتیب پیامدهای چنین حکمی

---

84 *Ibid.*, para. 9.3.

85 High Court of Delhi, *Delhi Administration v. Rajpal Singh Shastri*, Judgment, 23 February 2005, 2005 (81) DRJ 209.

86 *Ibid.*, para. 5.

۸۷ «نویسنده کانادایی اعتراض خود را علیه ممنوعیت کتابش از دست می‌دهد، اس سی آن را بدون دستور منطقی رد می‌کند»، The Wire، ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۷. همچنین بنگرید به دادگاه عالی هند، پوجایا سری جاگادگورو ماتا مهادوی علیه دولت کارناتاکا، دستور، ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۷، تجدیدنظرخواهی کیفری شماره ۱۳۸۸/۴۹۱.

بر آزادی بیان را نادیده گرفت. این حکم دیوان عالی هند بخشی از مواردی است که باور عمومی مردم به دیوان عالی به‌عنوان حافظ حقوق بنیادین را زیر سوال می‌برد. در پرونده‌هایی مانند این، به نظر می‌رسد که دیوان عالی هند آزادی بیان را به‌جای یک حق اساسی و تضمینی، به‌عنوان یک مفهوم انتزاعی در اختیار نظرات و تصمیمات دولت تلقی کرده است. در این پرونده، دیوان عالی بدون هیچ‌گونه تحلیل حداقلی از اینکه چگونه عمل متهم می‌تواند شرایط لازم برای مجازات تحت ماده ۲۹۵الف را برآورده کند، نیات عمدی را بر مبنای دلیلی شکننده خواند. دادگاه این‌گونه استدلال کرد که نویسنده نام کتاب را تغییر داده است زیرا قصد داشته فلسفه خود را از طریق نام لرد باساواشوارا تحمیل کند.

در پرونده دیگری، کتاب Maharishi Balmik: Ekk Samastik Adhyan نیز تحت شمول ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند قرار گرفت، زمانی که شکایتی علیه نویسنده کتاب مطرح شد. این موضوع در پرونده مانجولا ساهدو علیه ایالت پنجاب[88] بررسی شد. در این کتاب، دکتر منجولا ساهدو، استاد گروه مطالعات دینی دانشگاه پنجاب، تحقیقاتی را درباره زندگی بالمیکی منتشر کرده بود. در سال ۲۰۰۹، شکایتی توسط یک عضو جامعه بالمیکی علیه او ثبت شد. شاکی ادعا کرد که نویسنده بالمیکی را در کتابش به‌عنوان یک «Dakoo» (راهزن) توصیف کرده است، که این امر احساسات دینی کل جامعه بالمیکی را جریحه‌دار کرده بود. این کتاب برای اولین بار در سال ۱۹۸۰ نوشته و منتشر شده بود. در دفاع از خود، نویسنده به این نکته استناد کرد که شکایت مطرح‌شده مشمول مرور زمان شده است، چرا که شکایت ۲۹ سال پس از انتشار اولیه کتاب ارائه شده است. این استدلال توسط دادگاه عالی پنجاب و هاریانا پذیرفته شد و شکایت رد شد.

دادگاه عالی پنجاب و هاریانا در ادامه اظهار داشت که در کل کتاب تنها دو صفحه وجود داشت که در آن‌ها ذکر شده بود مهارشی بالمیکی پیش از تبدیل شدن به قدیسی که امروز شناخته می‌شود، یک راهزن بوده است. این دو صفحه همچنین اشاره کرده بودند که این موضوع بر اساس دو کتاب دیگر نوشته شده است. کتاب نوشته‌شده توسط نویسنده، یک اثر تحقیقاتی بود و بنابراین مجموعه‌ای از کارهای سایر نویسندگان را گردآوری کرده بود. دادگاه عالی پنجاب و هاریانا همچنین حکم داد که یک مرور ساده بر اظهارات نوشته‌شده در آن دو صفحه نشان نمی‌دهد که نویسنده قصدی برای جریحه‌دار کردن احساسات دینی هیچ جامعه‌ای داشته است. دادگاه همچنین اظهار داشت: «وظیفه قانون کیفری این نیست که افراد را صرفاً به دلیل ابراز دیدگاه‌های غیرمحبوب مجازات کند، مگر اینکه اثبات شود متهم این کار را به صورت سوءنیت‌آمیز انجام داده است.»[89] بر این اساس، دادگاه دادخواست را پذیرفت و تمامی روندهای ناشی از شکایت مورد نظر را لغو کرد.

[88] High Court of Punjab and Haryana, *Manjula Sahdev v. State of Punjab*, Order, 23 April 2019, Criminal Main No. 18590/2010 (https://www.legal-tools.org/doc/6ktnlq/).

[89] *Ibid.*, para. 22.

در پرونده دیگری، ماهندرا سینگ دهونی علیه یراگونتلا شیام سوندار،[۹۰] شکایتی طبق ماده ۲۰۰ قانون آیین دادرسی کیفری علیه متهم مطرح شد. این شکایت مربوط به تصویری بود که به‌عنوان صفحه اول یک مجله منتشر شده بود و در آن مهندرا سینگ دونی به‌صورت لرد ویشنو به تصویر کشیده شده بود، در حالی که برندهای تجاری مختلفی، از جمله یک کفش، در دستان او بود و تیتر آن نوشته بود:«خدای معاملات بزرگ». شاکی ادعا کرد که این عکس به احساسات دینی هندوها توهین کرده است زیرا متهم به‌عنوان یک خدا به تصویر کشیده شده بود. دیوان عالی هند حکم داد که صرف انتشار عکس متهم روی جلد یک مجله به‌عنوان یک تبلیغ، به معنای توهین به احساسات دینی هیچ جامعه‌ای نیست و نمی‌تواند به‌عنوان یک شکل شدید از توهین در نظر گرفته شود. بنابراین، شکایت علیه متهم لغو شد. دیوان عالی هند که نگران سوءاستفاده از ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند بود، که تا سه سال زندان برای توهین به احساسات دینی تعیین می‌کند، حکم داد که اعمال این ماده باید به اقدامات عمدی و با قصد محدود شود و شامل مشاهدات معمولی که با نیت مجرمانه همراه نیست، نمی‌شود.

علاوه بر کتاب‌ها و نقاشی‌ها، ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند در مواردی مرتبط با فیلم‌ها و سریال‌های اینترنتی نیز به کار گرفته شده است. در پرونده شرکت با مسئولیت محدود توزیع کننده کمپانی سونی در هند علیه ایالت تامیل نادو،[۹۱] فیلم رمز داوینچی، که بر اساس رمانی از دن براون ساخته شده بود، برای دو ماه در ایالت تامیل نادو ممنوع شد. دلیل این ممنوعیت ادعایی بود مبنی بر اینکه این فیلم ممکن است به دلیل جریحه‌دار کردن احساسات دینی مسیحیان، موجب برهم زدن هارمونی در ایالت شود. شاکیان پرونده اظهار داشتند که پیش از اکران فیلم در سینماها، برای آن گواهینامه نمایش از هیئت مرکزی صدور گواهینامه فیلم‌ها دریافت شده است. در واقع، پیش از صدور این گواهینامه، فیلم به تعدادی از رهبران جامعه مسیحی نمایش داده شده بود که آن‌ها پیشنهاد کردند فیلم با افزودن چند سلب مسئولیت در ابتدای فیلم و پایان آن، در سینماها اکران شود. طبق اظهارات دادگاه عالی مادراس: «وقتی یک نهاد قانونی بر اساس دستورالعمل‌ها اجازه نمایش فیلم را صادر کرده است، مقامات محلی بدون «تفکر»نمایش فیلم را متوقف کردند».[۹۲]

دادگاه عالی مادراس حکم داد که از آنجا که شاکیان قبلاً گواهینامه نمایش فیلم را دریافت کرده بودند، نیازی به اعمال ماده ۱۳ قانون سینماتوگرافی ۱۹۵۲ نبود. دادگاه همچنین حکم داد که وظیفه دولت است که صلح و امنیت را در ایالت حفظ کند و اگر احتمال اختلال در نظم عمومی به دلیل نمایش فیلم وجود داشته باشد، دولت موظف است نظم عمومی را حفظ کرده و امنیت مکان‌هایی که فیلم در آن‌ها نمایش داده می‌شود را تأمین کند.

دادگاه همچنین حکم داد که صرف وجود برخی صحنه‌ها در فیلم، به ویژه با توجه به اینکه فیلم اثری تخیلی است، نمی‌تواند به عنوان توهین‌آمیز یا جریحه‌دارکننده احساسات دینی

90 Mahendra Singh Dhoni.

بنگرید به پاورقی ۴۷.

91 High Court of Madras, *Sony Pictures Releasing of India Ltd. v. State of Tamil Nadu*, Order, 7 July 2006, 2006 (4) CTC 193 (https://www.legal-tools.org/doc/5uysaz/).

92 *Ibid.*, para. 36.

یک جامعه تلقی شود. دادگاه اشاره کرد که فیلم نه تنها در هند بلکه در سراسر جهان، از جمله کشورهایی که جامعه مسیحی در آن‌ها اکثریت دارد، نمایش داده شده است و از آنجا که فیلم در آن کشورها نظم را مختل نکرده یا احساسات دینی مردم را جریحه‌دار نکرده است، به همین ترتیب در هند نیز چنین نخواهد بود. این دستور نقض آشکار حقوق شاکی در آزادی بیان و عقیده بود و لغو شد.

به‌طور مشابه، در پرونده دیگری تحت عنوان آپارنا پروهیت علیهایالت اوتار پرادش،[۹۳] سازندگان سریال اینترنتی «تانداو» به دیوان عالی هند مراجعه کردند تا برای جلوگیری موقت از دستگیری خود اقدام کنند، پس از آنکه پلیس به دلیل ادعاهایی مبنی بر جریحه‌دار شدن احساسات دینی هندوها تحقیقات را در شش ایالت آغاز کرد. این شکایات طبق ماده ۲۹۵الف و سایر مواد قانون مجازات هند ثبت شده بود. با این حال، دیوان عالی هند درخواست آن‌ها را رد کرد. در سریال، ادعا شده بود که سخنان مربوط به طبقات اجتماعی و جامعه به طور عمدی بیان شده‌اند تا بر صلح عمومی تأثیر بگذارند. برخی از دیالوگ‌هایی که منجر به جنجال شدند، عبارت بودند از:

> بهنات، تو خیلی ساده‌ای، کاری جدید انجام بده، مثلاً یک توییت جدید بزن، چیزی داغ و هیجان‌انگیز، مثل (فکر می‌کند)... بله، «تمام دانشجویان دانشگاه خائن شدند، آن‌ها شعار آزادی-آزادی می‌دهند» و «وقتی یک مرد از طبقه پایین با یک زن از طبقه بالاتر رابطه دارد، او انتقام قرن‌ها ظلم را از همان یک زن می‌گیرد».

سازندگان متهم شدند که از طریق این دیالوگ‌ها تنش‌های اجتماعی و دینی را تحریک کرده‌اند.

دیوان عالی هند از اعطای محافظت موقت از دستگیری خودداری کرد و از شاکیان خواست تا برای دریافت وثیقه پیشگیرانه به دادگاه‌های عالی در سراسر کشور مراجعه کنند. دیوان عالی هند تنها اجازه تجمیع شکایات را داد اما درخواست لغو آن‌ها را نپذیرفت، با وجود اینکه صحنه‌های مورد اعتراض از سریال حذف شده و عذرخواهی بدون قید و شرط نیز ارائه شده بود. دادگاه عالی الله‌آباد اظهار داشت که در کشور یک روند در حال شکل‌گیری است که در آن برای جلب توجه، خدایان و الهه‌های هندو مورد توهین قرار می‌گیرند، و اگر این روند به موقع کنترل نشود، ممکن است پیامدهای فاجعه‌باری برای نظم اجتماعی، دینی و قومی هند به همراه داشته باشد. بنابراین، دادگاه درخواست شاکی را رد کرد و بیان کرد:

> واقعیت این است که متقاضی هوشیار نبوده و به‌طور غیرمسئولانه رفتار کرده و خود را در معرض پیگرد کیفری قرار داده است، زیرا اجازه داده فیلمی که برخلاف حقوق اساسی اکثریت شهروندان این کشور است، پخش شود.

---

93 Supreme Court of India, *Aparna Purohit v. State of Uttar Pradesh*, Order, 5 March 2021, Petition for Special Leave to Appeal (Criminal) No. 1983/2021 (https://www.legal tools.org/doc/mnd1ou/).

بنابراین، حق اساسی او برای زندگی و آزادی نمی‌تواند با اعطای وثیقه پیشگیرانه توسط این دادگاه محافظت شود.

دادگاه عالی الله‌آباد همچنین افزود: «رفتار متقاضی نشان می‌دهد که او احترام کمی برای قوانین کشور قائل است و رفتار او او را از دریافت هرگونه کمک از این دادگاه محروم می‌کند».[۹۴] با این حال، بعدها دیوان عالی هند به مدیر ارشد هندی آمازون پرایم ویدئو،آپارنا پوروهیت، محافظت از دستگیری اعطا کرد، به شرط آنکه در روند تحقیقات همکاری کند.

در واقع، طی سال‌ها، روند جدیدی به وجود آمده است که از ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند برای مقابله با انتشار مطالب یا اکران فیلم‌هایی که بر اساس شخصیت‌های تاریخی مانند شیواجی، رانی پادماواتی و غیره ساخته شده‌اند، استفاده می‌شود. این شخصیت‌ها، حتی با هیچ تفسیری، نمی‌توانند شخصیت‌های دینی تلقی شوند. در این زمینه، اکران فیلم بالیوودی پادماوات به چالش کشیده شد و شکایات متعددی تحت ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند ثبت شدند، با این استدلال که چندین صحنه فیلم احساسات دینی جامعه راجپوت را جریحه‌دار می‌کند. یکی از این شکایات زمانی مطرح شد که «سانجای لیلا بهانسالی»، کارگردان فیلم پادماوات، با ارائه دادخواستی در دادگاه عالی راجستان خواستار لغو شکایت شد.[۹۵] شکایت حتی پیش از آغاز فیلمبرداری فیلم ثبت شده بود و به اطلاعاتی که از کانال‌های خبری و روزنامه‌ها منتشر شده بود، مبنی بر اینکه فیلمی درباره زندگی مهارانی پادماواتی در حال ساخت است و در آن رویدادها و حقایق تاریخی دچار تحریف شده‌اند، استناد داشت. دادگاه عالی راجستان اظهار داشت که مهارانی پادماواتی یک شخصیت تاریخی است و نه دینی، بنابراین نمی‌توان جرم ذکرشده تحت ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند را در این مورد اعمال کرد. دادگاه همچنین حکم داد که شکایت در زمانی ثبت شده است که فیلم حتی منتشر نشده بود و بنابراین، نمی‌توان ادعایی مبنی بر اختلال در نظم عمومی مطرح کرد. علاوه بر این، زمانی که فیلم کامل شد، از هیئت مرکزی صدور گواهینامه فیلم‌ها گواهینامه نمایش دریافت کرد و دیوان عالی هند نیز حکمی صادر کرد مبنی بر اینکه جلوگیری از اکران فیلم در سینماهای برخی ایالت‌ها، نقض آشکار گواهینامه صادرشده است. بنابراین، دادگاه عالی راجستان دادخواست را پذیرفت و شکایت علیه فیلم را لغو کرد.

از بحث بالا به نظر می‌رسد که دادگاه‌های هند هنوز استانداردهای مشخصی برای تعیین تناسب با شرایط ایجاد نکرده‌اند، هرچند در برخی موارد مشاهدات مرتبط با موقعیت مطرح شده است. در دکترین حقوقی هند، دو دیدگاه متمایز در ارتباط با مقررات کیفری مربوط به توهین به دین، جریحه‌دار کردن احساسات جامعه و ترویج دشمنی بین جوامع وجود دارد. دیدگاه اول توسط قاضی کریشنا آیر در پرونده لالی سینگ یاداو[۹۶] به‌عنوان «ارزش قانون اساسی امنیت منظم»

94 High Court of Allahabad, *Aparna Purohit v. State of Uttar Pradesh*, Order, 25 February 2021, (2021) SCC Online All 179 (https://www.legal-tools.org/doc/o1lc1e/).

95 High Court of Rajasthan, *Sanjay Leela Bhansali v. State of Rajasthan*, Judgment, 6 February 2018, Crim. Misc. (Pet.) No. 737/2017 (https://www.legal-tools.org/doc/xzdyyi/).

96 Lalai Singh Yadav,

بنگرید به پاورقی ۷۷.

توصیف شده است. در این دیدگاه، قاضی آیر امنیت منظم را به‌عنوان یک ارزش قانون اساسی که باید حفظ شود معرفی کرد، به این معنا که دادگاه‌ها باید به نیت دولت در حفظ امنیت و صلح احترام بگذارند.[۹۷] در اینجا، اصل امنیت منظم به‌عنوان یک اصل مثبت مطرح شده است که بدون آن، خلاقیت و آزادی بی‌معنی خواهند بود. دیدگاه دوم از حکم مخالف قاضی بیماسانکاران در پرونده ان. ویرابراهمام، از دادگاه عالی آندرا پرادش،[۹۸] نشأت می‌گیرد. در این پرونده، اکثریت حکم دادند که تفکر آزاد شامل آزادی برای حملات تند و توهین‌آمیز به دین و اعتقادات دینی سایر فرق بدون مجازات نمی‌شود. اما در حکم مخالف خود، قاضی بیماسانکاران اظهار داشت که قانون اساسی به شهروندان اجازه می‌دهد تا توهین‌هایی به ادیان ارائه دهند، به شرطی که این توهین‌ها با نیت عمدی و مخرب برای جریحه‌دار کردن احساسات دینی آن گروه خاص نباشند. او همچنین تأکید کرد که جامعه باید تحمل بیشتری نسبت به عدم تحمل داشته باشد و اظهار داشت: «محدود کردن آزادی بیان یک شر بزرگ‌تر از هر پیامدی است که ممکن است از اعمال این آزادی ناشی شود، و تا زمانی که حقیقت آزاد است که با خطا مقابله کند، نباید از اشتباه ترسید». حکم مخالف قاضی بیماسانکاران یکی از قدرتمندترین اظهارات در دفاع از رویکردی آزادانه و مبتنی بر آزادی بیان در مواجهه با ادعاهای جریحه‌دار شدن احساسات دینی است و بارها در پرونده‌های مربوط به بیان نفرت‌زا مورد استناد قرار گرفته است.[۹۹]

به‌طور ساده، دیدگاه اول نظم عمومی را بر آزادی بیان مقدم می‌داند، در حالی که دیدگاه دوم این کار را نمی‌کند. احساسات و عواطف دینی همیشه جنبه‌ای حیاتی در مسائل مربوط به بیان نفرت‌زا بوده‌اند.[۱۰۰]

بنابراین، آنچه از بحث بالا نتیجه می‌شود این است که به‌طور کلی دکترین قضایی در هند گفتار منطقی، عقلانی و آکادمیک را به رسمیت شناخته و پذیرفته است، و هر گفتاری که با هدف جریحه‌دار کردن احساسات یا توهین به عواطف باشد، به‌عنوان نشانه‌ای از گفتار نفرت‌آمیز در نظر گرفته می‌شود که از شکل آن قابل تشخیص است. اگر شکل گفتارتوهین‌آمیز، خشن، زننده یا آزاردهنده باشد، به‌طور قطع به‌عنوان «نفرت‌آمیز» تلقی خواهد شد. علاوه بر این، حقیقت تاریخی یا سایر حقایق همیشه به‌عنوان قابل قبول تلقی نمی‌شوند، زیرا حقیقتی که برای ترویج دشمنی یا جریحه‌دار کردن احساسات استفاده شود، همچنان در دسته گفتار غیرقابل قبول قرار می‌گیرد. دادگاه تنها زمانی از ادعاهای مبتنی بر حقیقت حمایت خواهد کرد که این حقیقت به شیوه‌ای مناسب و در راستای منافع عمومی ارائه شود. در این زمینه، آنچه اهمیت دارد، جستجوی حقیقت نیست، بلکه ایده منافع عمومی گسترده‌تر است که در اولویت قرار می‌گیرد. از این منظر، حقیقت و منافع عمومی همیشه با یکدیگر سازگار نخواهند بود.

---

97 Suvidutt M.S. and Aditya Tomer, "Hate Speech Laws In India And Australia: A Comparative Analysis", in *Amity International Journal of Juridical Sciences*, 2020, vol. 6, no. 1, p. 4.

۹۸ ان ویبراهامام، بنگرید به یادداشت فوق‌العاده ۷۵. دولت آندرا پرادش دستور توقیف نسخه‌های کتاب انجیل بندرامام ویبراهامام را بر اساس بخش A CrPC۹۹ صادر کرد و قانون اساسی آن مورد اعتراض قرار گرفت.

99 Siddharth Narrain, "Hate Speech, Hurt Sentiment, and the (Im)Possibility of Free Speech", in *Economic and Political Weekly*, 2016, vol. 51, no. 17, p. 122–23.

100 *Ibid.*

۵.۸. نتیجه‌گیری

از بحث این فصل مشخص است که عدم قطعیت در تعریف دقیق «بیان نفرت‌زا» نه تنها باعث اتخاذ رویکردهای متناقض رویه‌ای و ماهوی از سوی دادگاه‌ها شده، بلکه به کاهش تحرک و نقش فعال آن‌ها نیز منجر شده است. نحوه‌ای که دیوان عالی هند در برخی موارد اختیار خود را برای بررسی ماهیت موضوع اعمال کرده و در موارد دیگر از اظهار نظر یا حتی ارائه فرصت استماع امتناع کرده است، به شکل‌گیری یک دکترین حقوقی مبهم و نامشخص درباره بیان نفرت‌زا در هند منجر شده است و ضرورت استانداردسازی قوانین مرتبط با این موضوع را نشان می‌دهد. با این حال، علی‌رغم این تناقضات در رویکردهای رویه‌ای و ماهوی، باید توجه داشت که دادگاه‌ها به دقت تلاش کرده‌اند تا بین اصول تفکیک قوا و آزادی‌های اساسی تضمین‌شده تحت قانون اساسی برای شهروندان، تعادل برقرار کنند. در عین خودداری از دخالت در حوزه اجرایی و قانون‌گذاری، دادگاه‌ها آزادی‌هایی را که شالوده کشور ما را تشکیل می‌دهند، ترویج و محافظت کرده و بر پویایی میان حقوق و وظایف در ارتباط با بیان نفرت‌زا تأکید کرده‌اند. توسعه‌های اخیر، به ویژه در سال‌های گذشته، که دانشگاهیان، محققان و هنرمندان گرفتار ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند شده‌اند، ضرورت بازنگری در این ماده را نشان داده است. این موضوع که آیا این ماده به‌طور کافی پیچیدگی‌های گفتمان دینی در رابطه با بیان نفرت‌زا و آزادی بیان را پوشش می‌دهد یا خیر، باید مورد بررسی قرار گیرد. از آنجا که حفاظت از دیدگاه‌های انتقادی و مخالف در یک نظام دموکراتیک غیرقابل مذاکره است و به‌طور پیچیده‌ای با ارزش‌هایی چون تحمل، تمامیت، برادری، آزادی، کثرت‌گرایی و عدم تبعیض، که ذات ملت هند را تشکیل می‌دهند، گره خورده است، لازم است که این عوامل به‌عنوان راهنما برای بازنگری در محتوای ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند در نظر گرفته شوند. دلیل ساده این بازنگری این است که این ماده به‌صورت مبهم تنظیم شده است و در نتیجه امکان اعمال غیرمنطقی، خطر عدم یکپارچگی در اجرا، بی‌عملی قضایی و همچنین تجاوز قضایی را فراهم می‌کند. علاوه بر این، این ماده تعریف یا راهنمایی مشخصی درباره اینکه کدام احساسات دینی محافظت می‌شوند یا اینکه چه چیزی برای هدف این ماده به‌عنوان «دین» تلقی می‌شود، ارائه نمی‌دهد. به طرز شگفت‌آوری، قانون اساسی هند هیچ تعریفی از «دین» یا «احساسات دینی» ندارد. این سوال مطرح می‌شود که آیا «دین» فقط شامل ادیان اصلی مانند هندوئیسم است — که حتی هندوئیسم به‌عنوان یک دین نیز موضوع بحث‌های بسیاری بوده است، زیرا دیوان عالی هند در پرونده حکم داد که هندوئیسم یک دین نیست، بلکه یک شیوه زندگی است. با اینکه هر دینی به‌طور ذاتی یک شیوه زندگی است، اما با نسبت دادن این ویژگی بنیادین دین صرفاً به هندوئیسم، دیوان عالی یک نابرابری مصنوعی میان برابرها ایجاد کرده است.[۱۰۱] علاوه بر این، این سوال مطرح است که آیا هندوئیسم در خود ادیان دیگری مانند بودیسم، مسیحیت، اسلام یا سیک‌گرایی را نیز شامل می‌شود، یا اینکه شمار بی‌شماری از فرقه‌ها را در بر می‌گیرد. حتی دیوان عالی هند نیز به این

[۱۰۱] دادگاه عالی هند، دکتر رامش یشوانت پرابهو علیه شری پرابهاکار کاشینات کونته، حکم، ۱۱ دسامبر ۱۹۹۵، ۱۹۹۶ (https://www.legal tools.org/doc/qf0jk۲/) (۱۹۹۶) ۱۳۰ (۱) SCC، که در آن انتخاب یک نامزد به دلیل درخواست تجدید نظر مورد اعتراض قرار گرفت رای دهندگان به دلایل دینی هندوتوا. اعلام شد که درخواست تجدید نظر مبتنی بر هندوتوا به عنوان درخواست تجدیدنظر مبتنی بر دین واجد شرایط نیست.

موضوع اذعان کرده است که اصطلاح دین «ناتوان از تعریف دقیق و مشخص» است. دادگاه حکم داده که دین چیزی نیست که «تعریفی سخت و ثابت داشته باشد» و ذاتاً «تعریف آن دشوار، اگر نگوییم غیرممکن» است. علاوه بر این، ماده ۲۹۵الف قانون مجازات هند برای تعیین سطح توهین هیچ معیاری ارائه نمی‌دهد؛ بنابراین، کشیدن خط میان انتقاد و توهین اغلب باعث محدود شدن دامنه انتقاد منصفانه می‌شود، همان‌طور که از پیگردهای مکرر هنرمندان، تهیه‌کنندگان فیلم، آکادمیسین‌ها، نویسندگان و محققان برای اظهار نظرهای مکتوب یا شفاهی که به‌ندرت مستحق چنین اقدامی هستند، مشهود است.[۱۰۲] در واقع، خطرات ناشی از مقررات مبهم به‌خوبی توسط دیوان عالی هند با این کلمات توضیح داده شده است:

> قوانین مبهم ممکن است افراد بی‌گناه را به دام بیندازند، زیرا هشدارهای کافی ارائه نمی‌دهند. چنین قانونی به‌طور غیرمجاز سیاست‌های اساسی را به پلیس و حتی قضات واگذار می‌کند تا به‌صورت موقت و ذهنی تصمیم‌گیری کنند، که با خطرات همراه با اعمال دل‌بخواهی و تبعیض‌آمیز همراه است. علاوه بر این، استفاده از کلمات نامشخص و تعریف‌نشده به‌طور اجتناب‌ناپذیر باعث می‌شود شهروندان بیش از حد لازم از حوزه غیرقانونی دور شوند [...] تا جایی که مرزهای مناطق ممنوعه به‌وضوح مشخص نشده‌اند.[۱۰۳]

بنابراین، ماده در شکل فعلی خود فضایی برای ذهنیت غیرقابل کنترل در رسیدگی به پرونده‌ها ایجاد می‌کند که به نوبه خود به بروز رفتارهای مستبدانه در روند دادرسی منجر می‌شود. به همین دلیل، برای جلوگیری از بی‌اثر شدن این ماده و تسهیل در صدور احکام عینی و فراهم کردن راهنمایی کافی برای دستگاه قضایی، ضروری است که این ماده بازتعریف و بازنگری شود تا با نیازهای منحصربه‌فرد جامعه امروزی هماهنگ شود. محدودیت‌های آزادی بیان و عقیده باید به حداقل ممکن کاهش یابد. اصلاحات نه تنها برای اعمال مسئولیت‌پذیری بر افرادی که وارد حوزه‌های قانونی ممنوعه در گفتار و بیان می‌شوند ضروری است، بلکه برای حفاظت از افرادی که به‌طور قانونی از حقوق تضمین‌شده قانون اساسی خود استفاده می‌کنند، به ویژه آن‌هایی که در مباحث اجتماعی–سیاسی غیرهمسو با دولت شرکت می‌کنند، نیز الزامی است. این ماده باید بحث‌ها و بیان‌های مشروع را تقویت کند و نه محدود، حتی در موضوعاتی که ممکن است بحث در مورد آن‌ها آسان نباشد یا ناراحتی ایجاد کند. با توجه به اینکه در سراسر جهان پیشرفت‌های جامعی در زمینه حقوق مربوط به سخنان نفرت‌آمیز دینی و همچنین سوابق قضایی مرتبط صورت گرفته است، منابع و راهنمایی‌های کافی برای انجام اصلاحات لازم وجود دارد تا این مقررات متناسب با تقاضاهای امروز باشند و تعادل میان آزادی بیان و عقیده و ترویج برادری و هماهنگی دینی برقرار شود.

---

۱۰۲ به عنوان مثال، تهیه کنندگان یک پسر مناسب برای صحنه بوسیدن در فیلم بین یک هندو و یک زوج مسلمان تحت پیگرد قانونی قرار گرفتند. منور فاروکی کمدین استندآپ به همراه چهار نفر دیگر، نالین یداو، پراخار ویاس، ادوین آنتونی و پریام ویاس، به اتهام اظهار «اظهارات ناشایست» در مورد خدایان هندو بریده شدند. FIR علیه رئیس آمازون پرایم هند برای نمایش سریال وب تانداو تسلیم شد. آستانه پیگرد قانونی شفاف نیست و باید تعریف شود.

103 Supreme Court of India, *Kartar Singh v. State of Punjab*, Judgment, 11 March 1994, 1994 SCC (3) 569, para. 130 (https://www.legal-tools.org/doc/7tlwhn/).

همان‌طور که ذکر شد، موارد متعددی وجود داشته است که جرم بیان نفرت‌زا نه بر اساس واقعیات، بلکه به دلیل مواردی که از سوی دولت ناخوشایند تلقی شده، و حتی بر اساس تمایلات و نظرات دل‌بخواهانه مقامات اجرایی اعمال شده است. در این میان، پلیس همچنان با ثبت پرونده‌های بی‌اساس علیه فعالان، روزنامه‌نگاران و منتقدان دولت به دلیل دیدگاه‌های مخالف، اعتراض یا پوشش اعتراض‌ها، آن‌ها را مورد آزار قرار داده است. دادگاه‌ها نیز، با توجه به رویکردهای متفاوت در موارد مشابه، در ارائه راه‌حل‌های مؤثر ناکام بوده‌اند. افزایش چنین پرونده‌هایی نه تنها باعث ایجاد هرج و مرج در حقوق مبهم و گیج‌کننده مربوط به بیان نفرت‌زا شده، بلکه نیاز فوری به تعریف مرزهای بیان نفرت‌زا و تدوین قانونی شفاف و مشخص برای محدود کردن گفتار بی‌قیدوشرط را نشان داده است. همچنین، لازم است که دادگاه‌ها رویکرد رویه‌ای یکسانی را اتخاذ کنند و تعهدی واقعی به جلوگیری از انتشار گفتارهای تحریک‌آمیز داشته باشند. علاوه بر این، ضروری است که اختیارات مقامات اجرایی به حداقل کاهش یابد، که می‌توان این کار را با فراهم کردن نظارت قضایی در مراحل اولیه پیگرد قانونی و تعیین زمان‌بندی برای مراحل مختلف دادرسی انجام داد تا پاسخگویی، شفافیت و کارایی تضمین شود؛ به‌ویژه از آنجا که اکثر مواد کیفری موجود که با بیان نفرت‌زا سروکار دارند، متعلق به دوران قبل از اینترنت هستند. علاوه بر این، برای مقابله با رشد تهدید سخنان نفرت‌زا، می‌توان یک کمیته داخلی قدرتمند متشکل از اعضای اجرایی رده‌بالا و قضات سابق دادگاه‌های عالی و دیوان عالی هند تشکیل داد تا دادگاه‌ها بتوانند از کمک آن‌ها در ارزیابی شواهد مربوط به اتهامات بیان نفرت‌زا استفاده کنند. همچنین، از آنجا که مقررات مربوط به بیان نفرت‌زا غیرقابل وثیقه هستند، قانون‌مندی اقدامات پیشگیرانه نیز می‌تواند توسط چنین کمیته‌ای تجزیه‌وتحلیل شود تا از آزار و اذیت قربانیان بی‌گناه جلوگیری شود. اگرچه تفاوت اساسی بین بیان نفرت‌زا آنلاین و آفلاین وجود ندارد، اما تفاوت تنها در طبیعت تعاملات است که چنین مواردی در آن‌ها رخ می‌دهند، همراه با استفاده و گسترش کلمات خاص، اتهامات و نظریه‌های توطئه که در فضای آنلاین رایج‌تر است. از آنجا که پیام‌های نفرت‌انگیز می‌توانند در عرض چند ساعت یا حتی چند دقیقه به‌صورت ویروسی گسترش یابند، برای تنظیم محتوای ناشران آنلاین اخبار و محتوای دیداری-شنیداری تنظیم‌شده، «مقررات فناوری اطلاعات (دستورالعمل‌های واسطه‌ای و کد اخلاقی رسانه‌های دیجیتال)، ۲۰۲۱»(به اختصار «مقررات فناوری اطلاعات») توسط وزارت الکترونیک و فناوری اطلاعات هند در تاریخ ۲۵ فوریه ۲۰۲۱ منتشر و از تاریخ ۲۵ می ۲۰۲۱ اجرایی شد. این مقررات توسط دولت هند بر اساس یک تحلیل جامع از دستورالعمل‌های مشابه که توسط کشورهایی مانند سنگاپور، استرالیا، اتحادیه اروپا و بریتانیا اتخاذ شده است، تدوین شده‌اند. هدف از این مقررات، جلوگیری از سوءاستفاده از شبکه‌های اجتماعی برای انتشار اخبار جعلی، تقویت چارچوب قانونی و پاسخگو کردن پلتفرم‌های رسانه‌های اجتماعی در برابر قانون، همراه با یک سازوکار سه‌سطحی برای رسیدگی به شکایات مربوط به رسانه‌های دیجیتال در هند است. این مقررات مطابق با آرای دیوان عالی هند، از جمله پرونده بیان نفرت‌زا شبکه سودرشان نیوز در اواخر سال ۲۰۲۰، تدوین شده است که بر لزوم تنظیم محتوای خبری «مسموم» در فضای اینترنت تأکید می‌کند. با این حال، در حال حاضر این مقررات در چندین دادگاه مورد چالش قرار گرفته‌اند، با این ادعا که مبهم هستند و از تفویض بیش‌ازحد اختیارات رنج می‌برند. برای

جلوگیری از صدور احکام متناقض یا متعدد، دیوان عالی هند در حال بررسی امکان ادغام تمامی دادخواست‌های فردی علیه مقررات فناوری اطلاعات در سراسر کشور است تا این پرونده‌ها را به‌صورت یکجا رسیدگی کند.[۱۰۴] در این راستا، نیاز فوری به تصویب قانونی تخصصی وجود دارد که بیان نفرت‌زا منتشرشده از طریق اینترنت و به‌ویژه شبکه‌های اجتماعی را تنظیم کند. در این زمینه، می‌توان به قانون فدرال استرالیا با عنوان «قانون اصلاحیه کد کیفری، ۲۰۱۹» اشاره کرد که ارائه‌دهندگان خدمات اینترنتی را مسئول می‌داند، در صورتی که مشخص شود آن‌ها از دسترسی به هرگونه محتوای خشونت‌آمیز و نفرت‌انگیز آگاه بوده‌اند و این محتوا همچنان از طریق خدمات آن‌ها قابل دسترسی است. این قانون محتوایی را شامل می‌شود که یک فرد منطقی آن را توهین‌آمیز تلقی می‌کند. بنابراین، با استفاده از بهترین استانداردهای بین‌المللی، مهم است که مقررات قانونی مشخص و پایدار، که به‌طور مؤثر با بیان نفرت‌زا، به‌ویژه آن‌هایی که به‌صورت آنلاین و از طریق شبکه‌های اجتماعی منتشر می‌شوند، مقابله کنند، تدوین و اجرایی شوند. این هدف می‌تواند از طریق اصلاح قانون مجازات هند و قانون فناوری اطلاعات محقق شود.

[104] Supreme Court of India, *Skand Bajpai v. Union of India*, Order, 9 May 2022, Writ Petition (Civil) No. 799/2020 (https://www.legal-tools.org/doc/fmb6e1/).

فصل سوم:
بیان نفرت‌زای انتسابی به نام مسیحیت: وضعیت کشورهای حوزه بالکان

۹

رهبران دینی و پروپاگاندای ملی‌گرایی: کلیسای ارتدوکس صربستان

سوین مونالند*

۱.۹. مقدمه

مخاصمه و درگیری یوگسلاوی در دهه ۱۹۹۰ جنگ دینی نبود، به این معنا که برای گرویدن یا تحمیل ایمان انجام شد.[۱] جنگ با سقوط کمونیسم و فروپاشی فدراسیون یوگسلاوی آغاز شد. اختلاف‌های سیاسی و جاه‌طلبی‌های متضاد به جنگ منجر شد. بیش‌تر سیاستمداران کمونیست‌های سابق بودند و یوگسلاوی یک جامعه سکولارشده بود. منشأ درگیری تمایل به تشکیل ایالت‌های بزرگ‌تر در ویرانه‌های یوگسلاوی بود.

با این حال، دین از اهمیت زیادی برخوردار بود. کلیساها حتی قبل از جنگ تبلیغات مغرضانه (پروپاگاندا) ناسیونالیستی را تقویت می‌کردند و زمانی که درگیری به واقعیت تبدیل شد، سیاستمداران از دین استفاده کردند. اگرچه برخی از رهبران دینی میانه‌رو بودند، بسیاری از اهداف جنگ حمایت کردند و برخی حتی از جنایتکاران جنگی پشتیبانی کردند یا در نبردها

---

* **سوین مونالند**، پروفسور بازنشستهٔ دانشگاه اوسلو و عضو آکادمی علوم نروژ و آکادمی علوم و هنر بوسنی و هرزگوین است. او جزو کارشناسان برجستهٔ زبان‌شناسی اسلاو و فرهنگ، تاریخ، و سیاست یوگسلاوی در کشورهای حوزهٔ اسکاندیناوی است. ازجمله انتشارات متعدد او *تک‌نگاری نمادهای ملی در کشورهای چندملیتی: پروندهٔ یوگسلاوی* در ۲۰۱۳ است. در مورد موضوع این مجموعه لطفاً بنگرید به www.cilrap.org/cilrap-film/220408-monnesland/. ترجمهٔ نقل‌قول‌های این فصل را که به زبان انگلیسی موجود نیست نویسنده ارائه کرده است. این فصل توسط سحر صولتی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

۱ بنگرید به:

Paul Mojzes, *Balkan Genocides*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2011, p. 143; Sergej Flere, "Was the Bosnian War a Full-fledged Religious War?", in Gorana Ognjenović and Jasna Jozelić (eds.), *Politization of Religion and the Power of State, Nation, and Faith*, Palgrave Macmillan, New York, 2014.

این گفتهٔ سلز اغراق‌آمیز است:

> خشونت در بوسنی از چند جهت یک ژنوسید دینی بود: مردم نابودشده براساس هویت دینی خود انتخاب شدند. کسانی که قتل‌ها را انجام می‌دادند با برکت و حمایت رهبران کلیسای مسیحی عمل می‌کردند، خشونت بر باورهای اشتباه دینی استوار بود که افراد هدف را نژادی خاص و نابودکردن آنها را عملی مقدس توصیف می‌کرد Michael Sells, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, University of California Press, Berkeley, 1996, p. 144

Radovan نمی‌توان این مورد را که رادوان کارادزیچ چندبار گفته است که این یک جنگ دینی است جدی گرفت Karadžić, *Intervjui i govori*, Međunarodni odbor za istinu o Radovanu Karadžiću, Belgrade, 2005, p.319.

شرکت کردند. بنابراین، کلیساها درگیر «جنگ تبلیغاتی» بودند. بارزترین نمونه‌های همدستی رهبران کلیسا در تشکیلات ملی‌گرا را میان کشیشان صرب می‌توان یافت. بحثی که در ادامه می‌آید، بر نقش کلیسای ارتدوکس صرب متمرکز خواهد بود. دلایل متعددی وجود دارد که چرا دین در ارتباط با درگیری اهمیت پیدا کرد.

۲.۹. دین و هویت ملی

برای درک نقش دین در گفتمان ناسیونالیستی لازم است که ارتباط دین و هویت ملی در منطقه اسلاو جنوبی مورد بحث قرار گیرد. کروات‌ها، صرب‌ها، و بوسنیایی‌ها از نظر زبان چندان متمایز نیستند؛ از این رو، دین به اصلی‌ترین ویژگی متمایز هویت ملی تبدیل شد. صرب‌بودن به‌معنای ارتدوکس‌بودن، کروات‌بودن به‌معنای کاتولیک‌بودن، و بوسنیایی‌بودن به‌معنای مسلمان‌بودن است. این موضوع یک باور شخصی نیست، زیرا فرد در یک دین متولد می‌شود که به‌معنای آداب و رسوم فرهنگی، تعطیلات، نام‌گذاری مرسوم، و غیره است. این هویت قومی- دینی از اواخر قرن نوزدهم شکل گرفت.

ایدئولوژی ملی کرواسی بیش‌تر تاریخی و سیاسی بود و مبتنی‌بر استدلال‌های حقوقی بود، نه استدلال‌های زبانی یا فرهنگی.[۲] به‌منظور دفاع در مقابل هابسبورگ و مرکزگرایی مجارستانی، کروات‌ها بر حق ایالت تاریخی خودشان به‌عنوان «جمعیت سیاسی» پافشاری کردند. کروات‌ها از نظر منطقه‌ای چنان تقسیم شده بودند که ایجاد یک جنبش ملی متحد در قرن نوزدهم دشوار بود. این جنبش «ایلیریسم» نام داشت، زیرا نام کروات به یک منطقه (زاگرب) منتسب بود و «ایلیری» اشاره به اسلاو جنوبی داشت. کلیسای کاتولیک به‌علت ماهیت جهانی خود به‌راحتی نمی‌توانست به یک کلیسای ملی تبدیل شود. همان‌طوری‌که گفته شد: «ایدئولوگ‌های ملیت کروات تقریباً تا آخرین معتقدان کاتولیک در برابر یکسان‌پنداری مکتب کاتولیک و کرواسی مقاومت کردند.»[۳] این امر مانع از آن نشد که روحانیون مستقل از ناسیونالیسم کرواتی حمایت کنند، اما به‌طور کلی، اسقف‌های کرواتی میانه‌رو بودند.

صرب‌ها وضعیت متفاوتی داشتند، با هویتی باستانی بین صربستان و ارتدوکس. کلیسای صربستان به‌علت رابطه نزدیک تاریخی کلیسای خودگردان ارتدوکس و دولت ملی همیشه یک کلیسای ملی بوده است، این سنّتی بود که از امپراتوری بیزانس به ارث رسیده بود. مفهوم هم‌نوایی، یعنی مشارکت برابر کلیسا و دولت، که امپراتور ژوستینیان بیان کرد، دلالت بر پیوندهای نزدیک کلیسا و دولت دارد.[۴] این موضوع را که این ایده هنوز زنده است می‌توان از بیانیه پاتریارک پاول در سال ۲۰۰۲ دریافت: «از نظر ما بهترین رابطه دولت و کلیسا و آن چیزی که قبلاً بود سمفونی دولت، جامعه، و کلیساست».[۵]

---

2 Ivo Banac, *The National Question in Yugoslavia*, Cornell University Press, Ithaca, 1984, pp. 85–93.

3 *Ibid*., p. 108.

4 Irina Papkova, *The Orthodox Church and Russian Politics*, Oxford University Press, 2011, p. 71.

5 *Danas*, 5–7 January 2002, cited in Milan Vukomanović, "The Serbian Orthodox Church: Between Traditionalism and Fundamentalism", in Ulrika Mårtensson, Jennifer Bailey, Priscilla

از دوران قرون وسطی کلیسای ارتدوکس صربستان نگهبان فرهنگ صرب در امپراتوری عثمانی بود، یعنی «تنها نهاد صرب ممتاز (دارای حق مصونیت) در دولت مسلمان عثمانی».[۶] کلیسا خاطره دولت صربستان را در سده‌های میانه (قرون وسطی) تحت سلطه سلسله نمانجیچ (از قرن دوازدهم تا چهاردهم) حفظ کرد. اشاره شد که «نمی‌توان نقش تاریخی کلیسا را در زنده‌نگه‌داشتن آرمان صربستان و این باور که روزی آن دولت تاریخی، شبیه مسیح، رستاخیز خواهد کرد، دست‌کم گرفت».[۷]

با این حال، هنگامی که ناسیونالیسم مدرن در قرن نوزدهم میان صرب‌ها توسعه یافت وضعیت تغییر کرد، احتمالاً به‌علت رؤیای یک دولت بزرگ صربستان که جمعیتی غیرارتدوکس را نیز دربرمی‌گرفت. از نظر خالق زبان ادبی صرب، ووک کاراجیچ، که نقش مهمی در جنبش ملی در نیمه اول قرن نوزدهم ایفا کرد، آنچه ملت صرب را تعریف می‌کرد دین نبود، بلکه زبان بود. او از «صرب‌های سه دین» صحبت کرد: ارتدوکس، کاتولیک، و مسلمان، که با یک زبان مشترک متحد شده بودند، یعنی همه کسانی که به گویش اشتوکاوین صحبت می‌کردند.[۸] بنابراین، او مسلمانان و بسیاری از کروات‌ها را در ملت صربستان گنجاند. همچنین، ایلیا گاراشانین، خالق اولین برنامه سیاسی صربستان بزرگ، وحدت ملی صرب‌ها و مسلمانان را ترویج کرد.[۹] همان‌طورکه خواهیم دید، اسقف شاهزاده مونته‌نگرو، نگوش، موضع متفاوتی اتخاذ کرد که اسلاوهایی را که به اسلام گرویده بودند تهدیدی برای استقلال مونته‌نگرو می‌دانست.[۱۰]

از اواخر قرن نوزدهم دین پیوند نزدیکی با هویت ملی پیدا کرد. اشغال بوسنی و هرزگوین به‌دست اتریش- مجارستان در سال ۱۸۷۸ یک کشور چنددینی ایجاد کرد. وزیر اتریش- مجارستان و اداره‌کننده بوسنی و هرزگوین، بنیامین فون کالای (۱۸۸۲- ۱۹۰۳)، تلاش کرد یک ملیت بوسنیایی مشترک ایجاد کند، اما دیگر دیر شده بود.[۱۱] ناسیونالیسم در کشورهای مجاور کرواسی و صربستان قوی بود، و در بوسنی و هرزگوین ارتدوکس به نشانه صرب‌بودن تبدیل شد، درحالی‌که کاتولیک نشان‌دهنده ملیت کرواسی بود. ناسیونالیسم در میان صرب‌ها، کرواتی‌ها، و بوسنیایی‌ها با تفاوت‌های دینی آنها پیوند خورد. ایدئولوژی ملی بوسنیایی، که از

Ringrose and Asbjørn Dyrendal (eds.), *Fundamentalism in the Modern World, Vol 1: Fundamentalism, Politics and History: The State, Globalisation and Political Ideologies*, I.B. Tauris & Co., London, 2011, p. 159;

بنگرید به:

"Struggle Over Patriarch's Legacy", in *Helsinki Bulletin*, no. 47, December 2009.

6 Banac, 1984, p. 64.

بنگرید به پاورقی ۲.

7 Tim Judah, *The Serbs*, Yale University Press, New Haven, 1997, p. 46.

8 Vuk Stefanović Karadžić, "*Srbi svi i svuda*", in *Kovčežić za istoriju, jezik i običaje Srba sva tri zakona*, Vienna, 1849; Banac, 1984, p. 80.

بنگرید به پاورقی ۲.

9 Načertanie ('Outline'), 1844.

۱۰ بنگرید به: قسمت ۹.۴.۳.

11 Banac, 1984, p. 360.

بنگرید به پاورقی ۲.

اواخر قرن نوزدهم توسعه یافت، براساس اسلام و مخالفت با دو هویت ملی دیگر در بوسنی بود. در دوره بین دو جنگ (۱۹۱۸– ۱۹۳۹) یک حزب سیاسی به‌نام «سازمان مسلمانان یوگسلاوی» وجود داشت، بااین‌حال، رهبران دینی نقش مهمی ایفا نکردند.

بنابراین، تعریف ملت براساس دین مربوط به تاریخ جدیدتری است. در پروژه‌های ملی‌گرایانه با هدف تشکیل اولین دولت یوگسلاوی در سال ۱۹۱۸ یا در بخش اول دوره بین دو جنگ دین اصلی‌ترین مؤلفه نبود. اگرچه دولت، تحت‌سلطه صرب‌ها، کلیسای ارتدوکس را ترویج می‌کرد که تقریباً به دین دولتی تبدیل شد، همان‌طورکه در پادشاهی صربستان بود، رهبران سیاسی دینی نبودند و رهبران کلیسا نقش مهمی نداشتند. مهم‌ترین تعطیلات دولتی بزرگداشت صرب‌ها از نبرد کوزوو، ویدوودان (روز سنت‌ویتوس) بود.

۳.۹. سیاسی‌شدن دین

در اواخر دوران بین دو جنگ نقش دین در گفتمان ناسیونالیستی شروع شد. در سال ۱۹۳۵ دولت یوگسلاوی قصد داشت یک موافقت‌نامه دینی با واتیکان امضا کند. صرب‌ها با توافق دینی مخالفت کردند. کلیسای ارتدوکس ادعا کرد که «در نهایت کشور و ایالت ما را تابع کوریا روم (مقر پاپ) خواهد کرد».[۱۲] این معاهده امضا نشد و کلیساها طی سال‌های ۱۹۳۷ تا ۱۹۴۱ بسیج شدند. صرب‌ها نبرد کوزوو را در سال ۱۹۳۹ گرامی داشتند و کروات‌ها قصد داشتند هزاروسیصدمین سالگرد مسیحیت را برای مردم کروات جشن بگیرند.[۱۳]

یکی از متکلمان تأثیرگذار و بحث‌برانگیز در دوره پیش از جنگ نیکولای ولیمیروویچ، اسقف ژیتسا، بود. ولیمیروویچ همراه با متکلم جاستین پوپوویچ، الهیات ارتدوکس صرب را به‌نام اسویتوساویه براساس تعالیم سنت‌ساوا، بنیانگذار کلیسای صربستان در قرن دوازدهم، توسعه داد. اسویتوساویه ترکیبی از الهیات و اساطیر ملی بود که براساس اسطوره کوزوو درمورد رنج صرب‌ها بنا شده بود. ولیمیروویچ «این طرز فکر از رنج صرب‌ها را با وضعیت مدرن دولت– ملت تطبیق داد و رنج کلیسا را به رنج صرب‌ها، درجایگاه یک ملت، تبدیل کرد».[۱۴]

اگرچه ولیمیروویچ از حامیان دیمیتریه یوتیچ، رهبر فاشیست صرب و همدست نازی‌ها، بود، اما نازی‌ها او را دستگیر کردند.[۱۵] او پس از جنگ به ایالات متحده مهاجرت کرد. در دوران تبعید

---

12 Vjekoslav Perica, *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford University Press, 2002, p.18

همچنین بنگرید به:

Sabrina P. Ramet, *Balkan Babel: The Disintegration of Yugoslavia from the Death of Tito to the Fall of Milosevic*, Westview Press, Boulder, 2002, pp. 103– 104.

13 Perica, 2002, pp. 20–21.

بنگرید به پاورقی ۱۲.

14 Ger Dujzings, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, Hurst & Company, London, 2000, p. 179. That, *svetosavlje* is a very unclear concept is shown by Mirko Djordjević, *Negativna svetosavska paralipomena*, VPA, Novi Sad, 2015.

15 "Ljotić enjoyed close relations with the Serbian Orthodox Church, in which he held an official position": Philip J. Cohen, *Serbia's Secret War: Propaganda and the Deceit of History*, Texas A&M University Press, College Station, 1996, p. 15.

تبلیغات او ضدکمونیست و ضدکاتولیک بود و او را به یهودستیزی متهم کردند.[16] درواقع، «او اولین کسی بود که این اتهام را مطرح کرد که ژنوسید توسط کروات‌ها علیه صرب‌ها انجام شده است».[17] در سال ۱۹۹۱ بقایای ولیمیروویچ به‌طور رسمی از ایالات متحده منتقل شد و در سال ۲۰۰۳ او را مقدس اعلام کردند. این امر برای کروات‌ها عصبانی‌کننده و تحریک‌آمیز بود که ولیمیروویچ، یک ضدکروات سرسخت، مقدس شده بود. علاوه بر این، آرچیماندریته جاستین پوپوویچ، که «مهم‌ترین الهی‌دان ارتدوکس صرب قرن بیستم و معلم اسقف‌های تهاجمی ناسیونالیست بود که در حال حاضر نقش مسلط را در کلیسای ارتدوکس صربستان ایفا می‌کنند»[18] نیز در سال ۲۰۱۰ مقدس شناخته شد.

جنگ جهانی دوم تا حدودی یک جنگ داخلی در یوگسلاوی بود. در دولت کذایی مستقل کرواسی (NDH)، تحت اشغال آلمان و ایتالیا، رژیم فاشیست اوستاشایی کرواسی مرتکب ژنوسید جمعیت صرب شد. صدها صومعه و کلیسا ویران شدند و صدها کشیش صرب سربه‌نیست گردیدند. برای کلیسای ارتدوکس صربستان جنگ یک فاجعه بود و مفهوم رنج صرب‌ها تقویت شد. چندین روحانی کاتولیک از اعضای فعال اوستاشا بودند و برخی نیز در جنایات NDH دست داشتند. به‌طور کلی، کلیسای کاتولیک از رژیم اوستاشا حمایت می‌کرد.[19] با این حال، کاتولیک بخشی اساسی از ایدئولوژی ملی اوستاشا نبود و واتیکان دولت آن‌ها را به‌رسمیت نشناخت. اینکه دین نشانه‌ای از وابستگی ملی تلقی می‌شد، از این واقعیت آشکار است که رژیم اوستاشایی صرب‌ها را مجبور به گرویدن به کاتولیک، یعنی کروات‌شدن، کرد.

جنبش ناسیونالیست و سلطنت‌طلب صرب با نام چتنیک با نیروهای پارتیزان کمونیست جنگید، اما مسئول قتل‌عام علیه جمعیت غیرنظامی مسلمان بوسنی نیز بود. ولادیمیر ددیر، مورخ صرب، جنایات چتنیک‌ها را ژنوسید علیه بوسنیایی‌ها توصیف کرد.[20]

بسیاری از کشیشان ارتدوکس از چتنیک‌ها حمایت کردند.[21] کلیسای ارتدوکس ضدکمونیست و ناسیونالیست بود. عامل دینی آشکار بود. آنها به مبارزه قدیمی صرب‌ها علیه اسلام ادامه می‌دادند. هنگامی که بحران یوگسلاوی در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ گسترش یافت،

---

16 Jovan Byford, "From 'Traitor' to 'Saint': Bishop Nikolaj Velimirović in Serbian Public Memory", in *Analysis of Current Trends in Antisemitism*, 2004, no. 22, pp. 4–5.

17 Perica, 2002, p. 26.

بنگرید به پاورقی ۱۲.

18 Branimir Anzulovic, *Heavenly Serbia: From Myth to Genocide*, New York University Press, 1999, p. 126.

19 *Ibid*., p. 24.

20 Vladimir Dedier, Antun Miletić, *Genocid nad Muslimanima 1941–1945: Zbornik okumenata i svjedočenja*, Svjetlost, Sarajevo, 1990.

21 *Ibid*., p. 23.

همچنین بنگرید به:

Cohen, 1996, p. 45.

بنگرید به پاورقی ۱۵:

"Roughly Three Quarters of Yugoslavia's Serbian Orthodox Priests Supported the Chetniks throughout the War".

کلیسای صربستان حمایت تاریخی خود را از جنبش چتنیک برعهده گرفت. کلیسا در سال ۲۰۱۵ از اعاده حیثیت دراگویوب (دراژا) میخاییلوویچ، رهبر چتنیک که به‌دست کمونیست‌ها به‌عنوان جنایتکار جنگی اعدام شد، حمایت کرد. کلیسا به میخاییلوویچ احترام می‌گذارد و برایش مراسم یادبود برگزار می‌کند.

یوگسلاوی پس از جنگ به یک جامعه کمونیستی سکولار تبدیل شد. کمونیست‌ها عملیات انتقام بزرگی را علیه دشمنان خود انجام دادند. باید خاطرنشان کرد که «آزار و اذیت روحانیون از ویژگی‌های این دوره بود».[۲۲] یوسیپ بروز تیتو، رئیس‌جمهور سابق یوگسلاوی، با دین، به‌ویژه با کلیسای کاتولیک رقیب اصلی ایدئولوژیک کمونیسم، دشمنی داشت. همچنین، فعالان مسلمان مورد آزار و اذیت قرار گرفتند، همان‌طورکه «مسلمانان جوان»، که اعضای آن از سال ۱۹۴۶ تا ۱۹۴۹ دستگیر شدند، مورد آزار و اذیت قرار گرفتند، که در میان آنها رئیس‌جمهور بعدی، آلیا ایزتبگوویچ، بود.[۲۳] باوجوداین، تیتو در سرشماری ۱۹۷۱ بوسنیایی‌ها را به‌عنوان یک ملیت جداگانه با نام «مسلمانان» (به‌معنای قومی) به‌رسمیت شناخت.[۲۴]

ازآن‌جاکه ناسیونالیسم ممنوع بود، کلیساها به تنها انجمنی تبدیل شدند که در آن روایت‌های ناسیونالیستی می‌توانست وجود داشته باشد. بدین‌ترتیب، کمونیست‌ها ناسیونالیسم دینی را تقویت کردند. از سال ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۴ کلیسای کاتولیک کرواسی یک جشن باشکوه نُه‌ساله را به‌افتخار گرویدن کروات‌ها به مسیحیت، ازجمله یک مراسم بزرگ دینی با حضور هزاران مؤمن برگزار می‌کرد. با این حال، نتیجه این بود که از زمان مرگ تیتو در سال ۱۹۸۰ کلیساها از نظر سیاسی تأثیرگذار شدند. اشاره شد که ملی‌کردن مجدد کلیسای کاتولیک کرواسی در نیمه دوم دهه ۱۹۸۰ صورت گرفت.[۲۵] پس از سقوط کمونیسم در سال ۱۹۹۰ کلیساها به عوامل سیاسی مرکزی تبدیل شدند: «کلیسای ارتدوکس صرب به نیرویی برای بیداری مجدد ملی‌گرایی (ناسیونالیسم) و جنگ‌طلبی صرب تبدیل شد».[۲۶]

در دوران کمونیسم روایت رسمی اجازه نمی‌داد که گفتمان ناسیونالیستی در زندگی عمومی آشکار شود و بسیاری از جنبه‌های جنگ سرکوب شد. خاطرات جنگ جهانی دوم با گسترش بحران یوگسلاوی در دهه ۱۹۸۰ زنده شد. نمادها در جنگ تبلیغاتی کلیسای ارتدوکس صربستان

---

22 Perica, 2002, p. 26.

بنگرید به پاورقی ۱۲؛

همچنین بنگرید به:

Stella Alexander, *Church and State in Yugoslavia Since 1945*, Cambridge University Press, 1979, p. 224.

23 Sead Trhulj, *Mladi Muslimani*, Globus, Zagreb, 1991.

۲۴ بنگرید به:

Tone Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*, Princeton University Press, 1995, pp. 27–28.

25 Perica, 2002, pp. 72–73.

بنگرید به پاورقی ۱۲.

26 Paul Mojzes, "Religion and the Yugoslav Wars (1991–1999)", in Branislav Radeljić and Martina Topić (eds.), *Religion in the Post-Yugoslav Context*, Lexington Books, Lanham, 2015, p. 11.

و کلیسای کاتولیک کرواسی مهم شدند، مانند نقش کاردینال آلایسوییش استپیناتس در طول جنگ. برای کروات‌ها استپیناتس یک نماد میهن‌پرستانه بود، درحالی‌که برای صرب‌ها نماد شهادت آنها بود. کلیسای کاتولیک در پاسخ به ادعاهای صرب‌ها مبنی‌بر اینکه استپیناتس «محقق معنوی» ژنوسید است، اعلام کرد که او جان «چندصد» یهودی را نجات داده است. در سال ۱۹۹۸ تبرک‌کردن استپیناتس با اعتراض صرب‌ها مواجه شد.[۲۷]

اردوگاه مرگ اوستاشا، یاسنوواتس، در کنار کوزوو، به مهم‌ترین نماد کلیسای ارتدوکس صرب تبدیل شد. این دو اسطوره به‌عنوان مکان‌های اصلی رنج صرب‌ها به هم متصل شدند. کلیسای صربستان تشابهاتی بین یاسنوواتس، جلجتا، و آشویتس ترسیم کرد.[۲۸]

در جمهوری مستقل صربستان پس از فروپاشی یوگسلاوی و پایان اجبار دولت به خداناباوری رهبران دینی صرب می‌توانستند امیدوار باشند که ارتدوکس دوباره به دین دولتی تبدیل شود. بدیهی بود که کلیسای ارتدوکس صرب از دولت حمایت کند، درست همان‌طورکه کلیسای روسیه پس از سقوط کمونیسم همین کار را انجام داد. با این حال، اولین رئیس دولت، اسلوبودان میلوشوویچ، تمایلی به دین نداشت. پس از سقوط میلوشوویچ در ۵ اکتبر ۲۰۰۰ کلیسا ارتباط رسمی را با دولت شروع کرد.

۴.۹. اسطوره‌های تاریخی

چندین افسانه تاریخی صرب وجود دارد که برای رشد ناسیونالیسم مهم است و همگی به کلیسا مرتبط‌اند. برای کلیساهای ارتدوکس داشتن اسطوره‌های ملی- دینی معمول است: «کلیساهای ارتدوکس، مانند ادیان باستانی، کلیساهای ملت‌های خود هستند، اسطوره‌های آنها اسطوره‌های ملت‌هایشان است».[۲۹] برای کلیسای ارتدوکس صرب اسطوره کوزوو از همه مهم‌تر است.

۱.۴.۹. اسطوره کوزوو

نبرد کوزوو در سال ۱۳۸۹ احتمالاً کمتر از نبرد ماریسا در سال ۱۳۷۱ برای اشغال سرزمین‌های صرب به‌دست عثمانی تعیین‌کننده بود، اما ازآن‌جاکه هم شاهزاده لازار صرب و هم سلطان مراد، سلطان عثمانی، کشته شدند، اهمیت نمادین زیادی پیدا کرد. اندکی پس از نبرد کلیسای ارتدوکس صرب روایتی دینی درباره شاهزاده لازار خلق کرد. پاتریارک صربستان، دانیلو، نوشت که شاهزاده مقدس به‌جای پادشاهی روی زمین یک پادشاهی آسمانی را انتخاب کرده است. شرح زیر با شعر سنتی شفاهی منتشر شده است: «در آستانه نبرد، حضرت الیاس در لباس شاهین خاکستری از لازار بازدید می‌کند. ایلیا از لازار می‌خواهد که بین ملکوت آسمانی و زمینی یکی را انتخاب کند. لازار پادشاهی بهشت را انتخاب می‌کند و جهان مادی را برای جلال روحانی

---

27 *Ibid*., pp. 176–177.

28 David Bruce MacDonald, *Balkan Holocausts?: Serbian and Croatian Victim-Centred Propaganda and the War in Yugoslavia*, Manchester University Press, 2002, pp. 160–170.

29 Sabrina P. Ramet, "The Politics of the Serbian Orthodox Church", in Sabrina P. Ramet and Vjeran I. Pavlaković (eds.), *Serbia Since 1989: Politics and Society Under Milosevic and After*, University of Washington Press, Seattle, 2005, p. 255.

قربانی می‌کند». افسانه کوزوو در طول قرن‌ها در صومعه‌های ارتدوکس و توسط رامشگران و آوازه‌خوان‌های محلی زنده نگه داشته می‌شد. بدین‌ترتیب، شاهزاده لازار یک قدیس شد.

در قرن نوزدهم، ملت‌سازان روایت شفاهی توصیف نبرد کوزوو را به یک ایدئولوژی ملی تبدیل کردند که تحت‌تأثیر ایدئولوژی رایج اروپایی در آن زمان، یعنی ناسیونالیسم، بود.[۳۰] این روایت در مبارزه با ترک‌ها در قرن نوزدهم مهم بود و همچنان سنگ‌بنای ناسیونالیسم صرب در قرن بیستم بود.

اسطوره کوزوو حاوی چندین مفهوم بسیار متفاوت است. شاهزاده لازار نماد فداکاری و شهادت صرب‌هاست و صربستان به‌عنوان یک «ملت آسمانی» نیز یک نماد است. میلوش اوبیلیچ افسانه‌ای، که برطبق روایت کسی بود که سلطان مراد را کشت، نماد قهرمانی صرب‌هاست. ووک برانکوویچ، که در جنگ شرکت کرد اما پس از آن برطبق همان روایت با ترک‌ها همکاری کرد، نماد خیانت و رقابت داخلی است. سنت شفاهی شخصیت‌های نمادین دیگری را به‌وجود آورد، مانند مادر، مایکا یوگوویچا که نُه پسرش را در نبرد از دست می‌دهد، یا دوشیزه کوزوو، که برای سربازان مجروح آب می‌آورد. در جنگ اول بالکان هنگامی که ترک‌ها در سال ۱۹۱۲ کوزوو را به صربستان تحویل دادند، این به‌منزله «انتقام» نبرد کوزوو جشن گرفته شد. سربازان خاک مقدس کوزوو را بوسیدند.

اولین مراسم بزرگداشت رسمی نبرد در سال ۱۹۳۹ در پانصدوپنجاهمین سالگرد این نبرد برگزار شد. در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ مفاهیم اسطوره کوزوو، رنج صربستانی‌ها، قهرمانی، و خیانت را روشنفکران و سیاستمداران ملی‌گرا مورد استفاده قرار دادند. در عرف عامیانه عبارت «پیمان کوزوو» نقش مهمی ایفا کرده است. این به‌معنای فداکاری برای هدفی بالاتر بود. همان‌طورکه در یک ترانه محلی بیان می‌شود: «مردن در جنگ بهتر از زندگی در شرم است».

> این ادعای جعلی دینی هدف نهایی فداکاری برای وطن و عزم برای پایان‌دادن به ملکوت آسمانی را برانگیخت [...]. براساس تصمیم و عزم لازار برای به‌دست‌آوردن پادشاهی آسمانی، انگاره مردم صرب بهشتی مطرح شد که نشان‌دهنده یک عقیده ملی معصوم جاودانه است.[۳۱]

---

30 Noel Malcolm, *Kosovo: A Short History*, Macmillan, London, 1998, p. 79.

31 Marko Šuica, "The Image of the Battle of Kosovo (1389) Today: A Historic Event, a Moral Pattern, or a Tool of Political Manipulation", in Robert Evans and Guy P. Marchal (eds.), *The Use of the Middle Ages in Modern European States*, Palgrave Macmillan, London, 2015, p. 171.

همچنین بنگرید به:

Malcolm, 1998, p. 80.

بنگرید به پاورقی ۳۰،

درباره افسانه کوزوو و افسانه‌های کلی در فرهنگ یوگسلاوی، بنگرید به:

Vjekoslav Perica and Darko Gavrilović (eds.), *Political Myths in the Former Yugoslavia and Successor States: A Shared Narrative*, Institute for Historical Justice and Reconciliation, Republic of Letters, Dordrecht, 2011.

در سال ۲۰۰۷ کلیسای ارتدوکس صربستان یک جلد مجلل به‌نام «شاهزاده لازار مقدس و پیمان کوزوو» را در صدهزار نسخه منتشر کرد که تعداد بسیار زیادی برای یک کتاب تاریخی در صربستان است. هدف، برانگیختن میهن‌پرستی بود.[۳۲]

در سال ۲۰۱۶ بنای یادبود شاهزاده لازار در کوزوسکا میتروویتسا ساخته شد. مارکو دیوریچ، وزیر صربستان در امور کوزوو، گفت: «لازار اینجا خواهد ماند، زیرا صرب‌ها در اینجا خواهند ماند و بگذارید این تعهد ما در مقابل خدا و شاهزاده لازار مقدس باشد». این مجسمه ده‌متری توسط اسقف راشا پریزرن، تئودوسیه، متبرک شد و اظهار داشت: «امروز در مقابل لازار به شاهزاده مقدس گزارش می‌دهیم که مصمم هستیم، [...] که به ملکوت آسمانی فداکار هستیم».[۳۳]

به‌جای انتخاب معنوی شاهزاده لازار، انتخاب قهرمانانه اوبیلیچ برای فعالان ناسیونالیست جذاب‌تر دیده می‌شد. چیزی که می‌توان آن را «پیمان اوبیلیچ» نامید، دلالت بر مبارزه و انتقام قهرمانانه دارد.[۳۴]

روشی را که کلیسای ارتدوکس صرب افسانه‌هایی خلق کرد که سیاستمداران هم آنها را پذیرفتند می‌توان با وضعیت روسیه مقایسه کرد. اسطوره کی‌یف، سلطنت ولادیمیر، شاهزاده کی‌یف، برای توجیه ادعاهای روسیه درمورد اوکراین استفاده می‌شود. با این حال، مبنای تاریخی آن مشکوک است:

> ولادیمیر روس، بیش‌تر از یک فرانک شارلمانی فرانسوی، روسی نبود. روسیه در زمان او، بیش‌تر از فرانسه در دوره شارلمانی وجود نداشت. متأسفانه، زمانی که کلیسای ارتدوکس روسیه پنج قرن بعد وارد صحنه شد، ادعای انحصار میراث کی‌یفی را مطرح کرد و تبلیغات مدرن روسیه تمام تلاش خود را برای سرکوب ادعاها و روایت‌های رقیب، به‌ویژه میان اوکراینی‌ها، انجام داده است.[۳۵]

به همین ترتیب، غیرتاریخی است که ادعا کنیم کوزوو مهد صربستان قرون وسطایی بوده است. پایتخت یا مرکز حکومت قرون وسطایی هرگز در کوزوو نبوده است. قلمرو پاتریارک کلیسای ارتدوکس صربستان در اواخر دوره قرون وسطی، یعنی سال‌های ۱۳۴۶تا ۱۴۶۳، در پچ در کوزوو قرار داشت.

---

32 *Ibid*., p. 172.

33 "Marko Đurić Unveiled Monument to Prince Lazar of Serbia", *Office for Kosovo and Metohija*, 28 June 2016; "Đurić na Vidovdan u Kosovskoj Mitrovici: Lazar je tu da ostane, jer su Srbi tu da ostanu", *Radio Mitrovica*, 28 June 2016.

34 Ivan Čolović, "Koji zavet?", in *Vreme*, 4 April 2018 (available on its web site).

35 Norman Davies, *Europe: A History*, Oxford University Press, 1996, p. 326.

۲.۴.۹. مهاجرت بزرگ

علاوه بر نبرد کوزوو، مهم‌ترین روایت کلیسا به «مهاجرت بزرگ» صرب‌ها مربوط است. ارتش اتریش در سال ۱۶۸۹ به کوزوو رسید، اما عثمانی‌ها آن را شکست دادند. در سال ۱۶۹۰ پاتریارک آرسنیه سوم ده‌ها هزار صرب را، که به حمایت از ارتش امپراتوری قیام کرده بودند، رهبری کرد تا در سرزمین‌های اتریش در مجارستان جنوبی ساکن شوند. مهاجرت دوم در سال ۱۷۳۷ در زمان پاتریارک آرسنیه چهارم صورت گرفت و در سال ۱۷۶۶ مقام پاتریارک پچ به‌دست سلطان لغو شد. همه صرب‌ها با نقاشی پایا یووانوویچ آشنا هستند که پاتریارک را نشان می‌دهد که مردمش را از کوزوو دور می‌کند.

مهاجرت بزرگ به نماد رنج صربستانی‌ها تبدیل شد. مهاجرت ساختار جمعیتی جمعیت کوزوو را تغییر داد و به‌تدریج به اکثریت آلبانیایی منجر شد. کلیسا و بسیاری از مورخان صرب این را غم‌انگیزترین رویداد در تاریخ صربستان می‌دانند. در سال ۱۹۹۰ کتاب حجیمی درمورد مهاجرت بزرگ منتشر شد. مورخی به‌نام نیکولا سامارجیچ نوشت:

> مهاجرت بزرگ سیصد سال پیش به صرب‌ها ضربه‌ای وارد کرد که هرگز از آن خلاص نشدند. این آغاز تهاجم آلبانی‌ها به کوزوو و مناطق مجاور و اخراج صرب‌ها از قلب پادشاهی سابق خود بود. تا به امروز این مهم‌ترین و خطرناک‌ترین تهاجم اسلام متعصبانه و ویرانگر به اروپاست [...] این آغاز ژنوسید در کوزوو و مهاجرت دسته‌جمعی غم‌انگیز مردم صرب بود که به‌زور هراس‌افکنی و اعمال وحشتناک آلبانیایی‌ها مجبور به ترک خانه‌های پدران خود شدند.[۳۶]

در این جلد، پاتریارک آلمان، که از سال ۱۹۵۸ تا ۱۹۹۰ رهبر روحانی صربستان بود، تاریخ صربستان را خلاصه کرد و ادعا کرد که صرب‌ها همیشه مورد حمله دشمنان بوده‌اند:

> همه با یک هدف آمدند، تا ما را به بردگی بگیرند، سرزمین ما را بگیرند، کلیسای ما را ویران کنند، مراکز معنوی ما را ویران کنند، و مکان‌های مقدس ما را بسوزانند. همه با یک هدف آمدند، اینکه صرب‌ها را اسلامی کنند، آنها را تُرک کنند، یا آنها را لاتین [کاتولیک]، یا عضو کلیسای ارتدوکس کنند، تا روح ملی ما را از بین ببرند.[۳۷]

برای سیاستمداران ناسیونالیست که می‌خواستند سلطه صرب‌ها در کوزوو را بازگردانند، جشن سیصدمین سالگرد مهاجرت بزرگ در سال ۱۹۹۰ به یک ابزار تبلیغاتی مفید تبدیل شد. در دهه‌های بعد مهاجرت بزرگ به‌طور مکرر به‌عنوان نمادی از رنج صرب‌ها مورد استفاده قرار گرفت. در سال ۲۰۱۳ پاتریارک صربستان، ایرینِی، اظهار داشت:

> در سال ۱۶۹۰ اسقف آرسنیه امیدوار بود که آنها به‌زودی به کوزوو بازگردند، که اتریشی‌ها به آنها کمک کنند تا به خانه‌ها و مکان‌های مقدس خود

[36] Ljubisav Andrić (ed.), *Velika seoba*, Bigz, Belgrade, 1990, p. 512.

[37] *Ibid*., p. 502.

> بازگردند. متأسفانه، این اتفاق نیفتاد و امروز هم تکرار شده است. امروز نیز مانند آن زمان امیدواریم که به کوزوو برگردیم. ما معتقدیم که پروردگارمان ما را رها نخواهد کرد. تا زمانی که غایت مقدس کوزوو در قلب و روح ماست، تا زمانی که با استقامت، ایمان، و امید به درگاه خداوند دعا کنیم، کوزوو از آنِ ما خواهد بود.[۳۸]

۳.۴.۹. اسقفی که پاک‌سازی قومی را ستایش کرد

اسطوره کوزوو را شاهزاده- اسقف پتار پتروویچ نگوش، رهبر دینی و حاکم سیاسی مونته نگرو، که طی سال‌های ۱۸۳۰- ۱۸۵۱ حکومت می‌کرد، به ادعایی برای انتقام رواج داد. او نویسنده چندین کتاب است و شاعر ملی صرب‌ها به‌شمار می‌رود و نزد مونته‌نگروهایی‌ها نیز بسیار مورد احترام است. در اثر اصلی خود، *تاج گل کوهی* (۱۸۴۷)، پیمان کوزوو محوریت دارد، و او صرب‌ها را به جنگ و فداکاری تشویق می‌کند، با این ادعا که رستاخیز مستلزم شهادت است:

> سرنوشت شما این است که صلیب مبارزه شدید با برادران و دشمنان را تحمل کنید! تاج گل سنگین است، اما میوه آن بسیار شیرین است! بدون مرگ رستاخیز نیست.[۳۹]

تاج گل کوهی بحث‌برانگیز است. موضوع نابودی مونته‌نگرویی‌هایی است که به اسلام گرویده بودند، معروف به پوتوریتس. این یک درام تاریخی است که اتفاق سال ۱۷۰۹ را توصیف می‌کند که اسقف دانیلو تصمیم گرفت به هموطنان مسلمان خود حمله کند. این در دنیایی اتفاق افتاد که مونته‌نگرو کوچک در معرض تهدید دائمی ترک‌های عثمانی بود. بنابراین کشتار را باید در بافت تاریخی آن دید. با این حال، غیرعادی است که اسقف نگوش در قرن نوزدهم نوشته است که می‌تواند این کار را یک کار قهرمانانه ببیند. مونته‌نگرو هنوز یک کشور کمتر متمدن در بالکان بود. در صومعه نگوش سرِ ترکان کشته‌شده آشکار شد.

از دیرباز نگوش برای شعر و فلسفه‌اش مورد تحسین قرار گرفته است و کار او واقعاً تحسین‌برانگیز است، اما در زمان ما بسیاری به این موضوع به‌عنوان طرحی برای پاک‌سازی قومی و ژنوسید اشاره کرده‌اند. درواقع، ناسیونالیست‌های صرب به نگوش و مبارزه‌اش علیه ترک‌ها به‌عنوان پیش‌زمینه‌ای برای مبارزه در بوسنی علیه مسلمانان اشاره کرده‌اند. *تاج گل کوهی* به‌خاطر سپرده شد و نقش مهمی در شکل‌گیری این نگرش داشت که اسلاوهای مسلمان، همان‌طورکه نگوش می‌گوید «خائنان به خون صرب‌ها و ایمان مسیح» هستند. رهبران سیاسی، نظامی، و دینی

---

38 "Patriarh Irinej: Ponavljaju se seobe", *Novosti*, 3 November 2013.

39 Petar II Petrović-Njegoš, *The Mountain Wreath*, Vasa D. Mihailovich (trans.), Charles Schlacks Jr. Publisher, Irvine, 1986, p. 85. Njegoš's work is presented in Andrew Baruch Wachtel, *Making a Nation, Breaking a Nation: Literature and Cultural Politics in Yugoslavia*, Stanford University Press, 1998, pp. 45–51, 99–110. The topic of ethnic cleansing is discussed in George L. Scheper, "Reverberations of the Battle of Kosovo: The Mountain Wreath and Ethnic Cleansing", in Elrud Ibsch, Douwe Fokkema and Joachim von der Thüsen (eds.), *The Conscience of Humankind: Literature and Traumatic Experiences*, Rodopi, Amsterdam, 2000, pp. 393–414.

در بوسنی همگی به نگوش اشاره کردند. یکی از نمونه‌ها متروپولیتن آمفیلوهیه از مونته‌نگرو است که در سال ۲۰۱۴ اظهار داشت:

> بسیاری امروز اسقف دانیلو را سرزنش می‌کنند که جرئت کرد چنین کاری را انجام دهد. کشتن مردم واقعاً وحشتناک است، اما بدتر از آن مرگ معنوی است که آن افراد دروغین با اعتقادات نادرست خود در اطراف خود پخش می‌کنند. به‌لطف این فداکاری، اسقف دانیلو مونته‌نگرو را نجات داد. اگر این اتفاق نمی افتاد، امروز هیچ ارتدوکسی در مونته‌نگرو وجود نداشت.[۴۰]

در اواخر همان سال، اسقف آمفیلوهیه اظهار داشت:

> در مونته‌نگرو یک بیماری وجود دارد، گرویدن به اسلام [ترکی‌بودن]. بخشی از ملت ما به‌قول نگوش «عجول و حریص مسلمان شدند»، ایمان خود را تغییر دادند، صلیب مقدس و وفاداری به نمانجیچ [لازار] را نادیده گرفتند و مسلمان شدند. امروزه هرکسی حق دارد زندگی خود را انتخاب کند، اما یک فرد همیشه باید آن چیزی را که خوب است انتخاب کند، نه آنچه بد است.[۴۱]

این نشان می‌دهد که، حداقل میان بخشی از کلیسای ارتدوکس صرب، تأثیر نگوش هنوز بسیار زنده است. رئیس جامعه اسلامی در مونته‌نگرو، رئیس ریفت فیزیچ، آن را «نمونه کلاسیک سخنان نفرت‌زا» خواند.[۴۲]

۵.۹. میلوشوویچ، ناسیونالیسم سیاسی و کلیسا

اسلوبودان میلوشویچ که در سال ۱۹۸۷ در صربستان به قدرت رسید، یک سوسیالیست و ملحد بود و از کلیسای ارتدوکس صربستان در تبلیغات ناسیونالیستی خود استفاده نمی‌کرد. با این حال، او بسیاری از ایده‌هایی را که کلیسا ایجاد کرده بود پذیرفت.

۱.۵.۹. از کوزوو شروع شد

اسطوره کوزوو را، همان‌طورکه دیدیم، کلیسا خلق کرد، اما میلوشویچ نیز از آن استفاده کرد. سخنرانی میلوشویچ در ۲۸ ژوئن ۱۹۸۹، ویدوودان (روز سنت‌ویتوس) به‌مناسبت بزرگداشت نبرد کوزوو معروف است. او در این سخنرانی احتمال درگیری مسلحانه در یوگسلاوی را رد نکرد. این واقعیت کمتر شناخته شده است که این جشن را کلیسای ارتدوکس صرب آغاز و آماده کرده است. یک سال پیش از آن استخوان‌های شهید نبرد کوزوو، شاهزاده لازار قدیس، از صومعه راوانیتسا در یک تور یک‌ساله به صومعه‌های سرتاسر مناطق صرب‌نشین یوگسلاوی حمل

---

40 Dragana Šćepanović, "Amfilohije: Istraga poturica spasila Crnu Goru", *Vijesti*, 3 August 2014.

41 V. Radojević, "Reis islamske zajednice: Amfilohije je preterao", *Novosti*, 11 November 2014.

42 *Ibid*.

همچنین بنگرید به:

"Mitropolit Amfilohije opravdava ubistva muslimana u Crnoj Gori", *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini*, 5 August 2014.

شد تا در ۱۹ ژوئن ۱۹۸۹ به کوزوو برسد. اسقف پاول از راس پریزرن (پاتریارک بعدی) از شاهزاده قدیس استقبال کرد:

> شهید بزرگ مقدس شاهزاده لازار به کوزوو آمده است تا یک بررسی معنوی و ملی انجام دهد و مردم رنج‌دیده صربستان به او تعظیم کنند و بدین وسیله پایبندی و وفاداری خود را به پیمان مقدس کوزوو و عزم پادشاهی بهشت و عدالت خداوند تأیید کنند.[۴۳]

گروه مشایعت‌کنندگان بقایای میدان جنگ را به مکانی حمل کردند که پاتریارک در آنجا تشریفاتی برگزار کرد و سپس به صومعه گراچانیتسا در نزدیکی میدان جنگ بردند. مراسم کلیسا به مدت یک هفته با هزاران شرکت‌کننده از سراسر کوزوو به‌اجرا درآمد. در ۲۷ ژوئن ۱۹۸۹، پاتریارک آلمان تجمعی متشکل از ۳۰۰ کشیش صرب با رداهای قرمز گلگون را در صومعه گراچانیتسا رهبری کرد و یک نیایش نیمه‌شب برگزار کرد. روز بعد، در روز سنت‌ویتوس، پاتریارک در میدان جنگ سخنرانی کرد.[۴۴] هنگامی که میلوشویچ سخنرانی خود را در همان روز ایراد کرد، تمامی پیشوایان کلیسای صربستان به رهبری پاتریارک حضور داشتند. عکس‌های شاهزاده لازار در کنار عکس‌های میلوشویچ در میان جمعیت بالا نگه داشته شد.

کلیسای صربستان حتی شروع به ساخت و انتشار آهنگ‌های محبوب در مورد کوزوو کرد، برای مثال، آهنگی با عنوان «Za Vidovdan ۱۹۸۹».[۴۵] آلبانیایی‌ها، که اکثریت جمعیت کوزوو هستند، این تجلی را تجلی ناسیونالیسم افراطی صرب در نظر گرفتند. ناسیونالیست‌های صرب بر آنچه سرکوب صرب‌ها می‌دانستند تمرکز کردند. این متنی است که وضعیت زمان تجلی را در ۱۹۸۹ توصیف می‌کند:

> من تمام خرابکاری‌های حاکمان شیپتار (آلبانیایی) را در کوزوو کنار می‌گذارم، که دقیقاً در همان روز جشن ویدوودان حتی آب آشامیدنی را برای دومیلیون مردم صرب تشنه در گردهمایی ممنوع کردند و در روز بعد در پریشتینا نیز به منبع آب آسیب رساندند و آن را آلوده کردند، زمانی که شاهزاده لازار مقدس در حال ترک پریشتینا بود. ما همچنین همه تحریم‌ها و خرابکاری‌ها، جنایات و آتش‌سوزی‌ها، موانع و ویرانی‌های مختلف شیپتارها را که تقریباً هر روز در کوسمت (کوزوو و متوهیا) رخ می‌دهد و هیچ‌کس برای آنها سرزنش نمی‌شود یا پاسخگو نیست، کنار می‌گذاریم؛ زیرا از زمان عثمانی برای آرنات‌ها (آلبانیایی‌ها) «همه چیز مجاز است».[۴۶]

---

43 Projekat Rastko Gračanica–Peć, "Godina 1989" (available on the Rastko.rs web site).

44 *Ibid*.

همچنین بنگرید به، پریکا، 2002، ص.128، *پاورقی 12*

45 Radina Vučetić, "Kosovo 1989: The (Ab)use of the Kosovo Myth in Media and Popular Culture", in *Comparative Southeast European Studies*, 2021, vol. 69, nos. 2–3, p. 230.

46 "Godina 1989".

بنگرید به پاورقی ۴۳.

اسطوره کوزوو مدت‌ها قبل از جشن در سال ۱۹۸۹ باعث ایجاد ناسیونالیسم صرب شد. مفهوم «سرزمین مقدس»در دوران کمونیسم زنده نگه داشته شد. در مراسم یادبود اسقف نیکولای در سال ۱۹۶۶، آرچیماندریته جاستین پوپوویچ گفت:

> صربستانِ مقدس در کوزوو نمرده! نه، آن راه خود را از میان برده‌داری وحشتناک ادامه داده است، مسیر کلیسای صربستان جاودانه، مبارزه در طول تاریخ در راه صربستان مقدس، و تا به امروز، تا روزِ ما، صربستان مقدس![۴۷]

پیشتر و زمانی که تیتو زنده بود، پس از تظاهرات آلبانیایی‌ها در ۱۹۶۸، کلیسای ارتدوکس صرب درمورد وضعیت بد صرب‌ها در کوزوو به مقامات کمونیست متوسل شد. کلیسای ارتدوکس صربستان اولین نهاد صرب بود که جرئت کرد علناً اعلام کند که طبق شواهد آلبانیایی‌های کوزوو کلیسا را سرکوب کردند و صرب‌های محلی کوزوو را اخراج کردند. مهاجرت صرب‌ها از کوزوو به‌سبب تجاوزهای آلبانیایی‌ها، تجاوز جنسی، و غیره نمایش داده شد، اگرچه بیشتر به دلایل اقتصادی اتفاق افتاد. تیتو به جمعیت اکثریت آلبانیایی حقوقی داده بود که باعث می‌شد صرب‌ها احساس تبعیض کنند. کلیسا از این وضعیت سیاسی بهره‌برداری کرد. با این حال، رشد حزب کمونیست در مقایسه با ناسیونالیسم منفی بود. از آنجا که ناسیونالیسم در جامعه سرکوب می‌شد، کلیسای صرب تنها حامل ناسیونالیسم قومی صرب بود.

در ۱۹۸۱، فقط یک سال پس از مرگ تیتو، تظاهراتی جدی میان آلبانیایی‌های کوزوو آغاز شد. خواسته آنها این بود که موقعیت کوزوو باید جزو اصلی جمهوری باشد، نه فقط یک استان خودمختار در صربستان. قلمرو پاتریارک صربستان در پچ به آتش کشیده شد. این ناسیونالیسم آلبانیایی واکنش صرب‌ها را برانگیخت. در ماه مه ۱۹۸۲، ۲۱ روحانی (کشیشان و راهبان) «درخواستی را برای حمایت از مردم صربستان و اماکن مقدس آن در کوزوو» خطاب به رهبری کمونیست منتشر کردند. سیاستمداران متهم شدند که کوزوو را فراموش کرده‌اند. زبان درخواست جدید و رادیکال بود:

> برای صرب‌ها مسئله کوزوو فقط یک موضوع زیستی یا «منطقه»، «ولایت» یا «جمهوری» نیست، بلکه به هویت معنوی، فرهنگی، یا تاریخی مردم صربستان مربوط می‌شود [...] کوزوو حافظه ما، کاشانه ما، کانون هستی ماست. و از دست دادن خاطرات یک ملت به‌معنای کشتن آن و نابودی روحی آن است [...] کوزوو برای صرب‌ها همان اورشلیم برای مردم یهودی است [...] ما می‌پرسیم چه نیروهای جهنمی و غیرمنطقی‌ای قادر خواهد بود، در طی چند دهه در صلحی که با خون پرداخت شده است، آن چیزی را به دست آورد که عثمانی‌ها در طول پانصد سال یوغ ترکی نتوانستند؟ [...] اغراق نیست اگر بگوییم که یک ژنوسید به‌خوبی برنامه‌ریزی‌شده علیه جمعیت صرب کوزوو در حال اجراست [...] هیچ رنجی در تاریخ وجود ندارد که در طول بیست سال

[47] Vladimir Cvetković, "From 'Merciful Angel' to 'Fortress Europe': The Perception of Europe and the West in Contemporary Serbian Orthodoxy", in *Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums*, 2015, no. 13, p. 14.

> گذشته تکرار نشده باشد [...] به‌نظر می‌رسد که قرن‌ها نبرد کوزوو با اخراج نهایی صرب‌ها، شکست نهایی، در روزگار ما پایان خواهد یافت [...] موضوع آن مردم مغرور و مردسالار [آلبانیایی‌ها] که کودکان، جوانان، و مردانشان کلیساها را می‌سوزانند، قبرستان‌ها را ویران می‌کنند، تجاوز می‌کنند، و همسایگان خود را در طول قرن‌ها شکنجه می‌کنند چیست؟[۴۸]

در طول دهه ۱۹۸۰، جمله‌بندی این درخواست، به همان اندازه که بسیار رادیکال به‌نظر می‌رسید، تبدیل به گفتمان اصلی در زندگی فرهنگی صربستان شد. پیش از این گفته شد که «کلیسای ارتدوکس صربستان با بهره‌برداری از مسئله کوزوو، فرصتی یافت تا پس از چهل سال تسلیم اجباری در برابر حکومت کمونیستی، بیشتر نفوذ سیاسی خود را بازیابد».[۴۹] کلیسا طومارهای متعددی درباره هراس‌آفرینی آلبانیایی‌ها درَ کوزوو صادر کرد که تأثیر فزاینده‌ای در زندگی فرهنگی صربستان داشت. کلیساهای جدیدی ساخته شدند و کار برای تکمیل کلیسای جامع سنت‌ساوا در بلگراد، بزرگ‌ترین کلیسای ارتدوکس در جهان، انجام شد.

در ۱۹۸۶ آکادمی علوم صربستان سندی به نام «یادداشت» منتشر کرد که در آن ادعاهای کلیسا مبنی بر اینکه صرب‌ها در کوزوو مورد آزار و اذیت و ژنوسید قرار گرفته‌اند و مقامات یوگسلاوی مسئول آن هستند، تکرار شد. این یادداشت خواستار لغو وضعیت خودمختار استان کوزوو و الحاق آن به صربستان شد.

رهبر کمونیست صرب، اسلوبودان میلوشویچ، ناسیونالیست نبود. زمانی که فهمید که ناسیونالیسم می‌تواند ابزاری برای به‌دست‌آوردن قدرت باشد، کم و بیش برخلاف میل خود، به یکی از نمایندگان ناسیونالیسم صرب تبدیل شد. او وقتی خشم صرب‌ها را از وضعیت کوزوو دید شگفت‌زده شد و برای محافظت از صرب‌های کوزوو در دیداری که در آوریل ۱۹۸۷ از کوزوو داشت به پا خاست. اما فقط زمانی که یوگسلاوی در حال فروپاشی بود، ارزش اسطوره‌ها و نمادهای دینی را درک کرد. اکنون ایده‌های ناسیونالیستی کلیسای ارتدوکس صربستان مفید واقع شد و او اقداماتی را برای عادی‌سازی روابط کلیسا و دولت انجام داد.

۲.۵.۹. تبلیغات ضدکرواتی‌ها

علاوه بر افسانه کوزوو، از خوفناکی اوستاشا نیز در پروپاگاندای ناسیونالیستی استفاده شد. پیش از آن، در ۱۹۸۴ آتاناسیه یفتیچ، متکلم و اسقف بعدی، کتاب *از کوزوو تا یادوونو* را منتشر کرد که به درد و رنج صرب‌ها می‌پردازد (یادوونو نام اردوگاه بدنام اوستاشایی بود).[۵۰] او به مناطق «شهادت» صرب‌ها سفر می‌کند. او از کوزوو در مورد تجاوزها و جنایات علیه صرب‌ها گزارش می‌دهد که برای بیشتر مردم ناشناخته است. از کرواسی درباره کشتار صرب‌ها در جنگ جهانی

---

48 "Apel za zaštitu srpskog življa i njegovih svetinja na Kosovu", *Pravoslavlje*, 15 May 1982; "Od Kosova do Jadovna (Putni Zapisi)" (From Kosovo to Jadovn (Travel Records)), *Svetosavlje*, 26 January 2011.

49 Dujzings, 2000, p. 179.

بنگرید به پاورقی ۱۴.

50 Amfilohije Radović (ed.), *Od Kosova do Jadovna*, George B. Markovina (trans.), Atanasije Jevtić, Belgrade, 1984.

دوم می‌نویسد. همچنین، او به شهادت‌های تکان‌دهنده شاهدان، مانند قتل‌عام غیرنظامیان در کلیساهای ارتدوکس و کشتار کشیش‌ها اشاره می‌کند.

در ۱۹۹۰ کلیسای ارتدوکس صربستان دو بیانیه در مورد «وضعیتی تقریباً مشابه اشغال» در کرواسی صادر کرد و درخواست کرد گودال‌هایی را که صرب‌ها در طول جنگ در آن پرتاب شده بودند، شناسایی کند. گفته‌اند که این امر «کمک بزرگی برای اسلوبودان میلوشویچ برای منحرف‌کردن توجه‌ها از مشکلات داخلی به مشکلات در مکان‌های دیگر» بود.[۵۱] نبش قبرها با تبلیغات زیادی انجام شد. اجساد با مراسم بزرگداشتی در کرواسی و بوسنی و هرزگوین به خاک سپرده شدند. هدف این بود که به صرب‌ها در کرواسی بگویند که امکان دارد دوباره در معرض ژنوسید قرار گیرند و بخش‌هایی از کرواسی باید در صربستان گنجانده شود.

کلیسای ارتدوکس صربستان جهان‌های مختلف ارتدوکس و کاتولیک را «برخورد تمدن‌ها» در نظر می‌گرفت. در ۱۹۸۷ مقاله‌ای در ارگان خبری کلیسا، *پراووسلاویه*، بیان کرد:

> جهانی که تحت‌تأثیر «برتری بیزانس» توسعه یافت [...] با جهانی که تحت‌تأثیر «برتری روم غربی» تکامل یافت، نه‌تنها در دین، بلکه در فرهنگ، رشد تاریخی، اخلاق، روان‌شناسی، و ذهنیت آن نیز متفاوت است. جهان بیزانس نمی‌تواند بقای مشترکی را در یک دولت با اعضای سنت غربی– رومی متصور باشد، به‌ویژه نه پس از جنگ جهانی دوم.[۵۲]

جنگ‌های یوگسلاوی در کرواسی با قیام اقلیت صرب با حمایت بلگراد آغاز شد. پیش از این، در دسامبر ۱۹۹۰ صرب‌ها یک جمهوری مستقل، کراینا، با کنین به‌عنوان مرکز اصلی اعلام کردند. وضعیت صرب‌های کرواسی در سیاست یوگسلاوی نادیده گرفته شده یا سرکوب شده بود. با این حال، کلیسای ارتدوکس صرب در ترویج تاریخ و فرهنگ جمعیت صرب در کرواسی بسیار فعال بود. به‌ویژه دالماسی به‌منزله هسته مرکزی آنچه قرار بود به «جمهوری صربسکا کراینا» تبدیل شود در کانون توجه بود. استان‌های ارتدوکس دالماسی مناطق زادار، شیبنیک، اسپلیت، کنین، و بوسانسکی پتروواچ را تحت پوشش قرار می‌داد. در اینجا سکونتگاه‌های قدیمی صربستان و سه صومعه قدیمی بود.

پیش از این در ۱۹۳۹ به‌مناسبت پانصدوپنجاهمین سالگرد نبرد کوزوو، جشن‌های ملی در دالماسی برگزار شد و کتابی با عنوان *کوزوو: یک گلچین محبوب* منتشر شد. در ۱۹۸۹ کلیسای ارتدوکس صربستان جلدی با همین عنوان منتشر کرد.[۵۳] عنوان فرعی «کوزووی دالماسی» بود. این نام روستایی است که بین کنین و درنیش قرار دارد. این نام ممکن است از مهاجرانی از کوزوو در چند قرن پیش گرفته شده باشد. در هر صورت، وجود یک کوزوو در

---

51 Milorad Tomanić, *Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj*, Medijska knjizara Krug, Belgrade, 2001, p. 33.

52 Svetozar Dušanić, in *Pravoslavlje*, 1 October 1987, quoted in Ramet, 2005, p. 256.
بنگرید به پاورقی ۲۹.

53 Nikolaj Mrđa (ed.), *Kosovska narodna čitanka 1989: Dalmatinsko Kosovo*, Dalmatinska eparhija SPC, Odbor za proslavu Šestogodišnjice kosovske bitke i mučeničkog prestavljenja sv. kneza Lazara i kosovskih mučenika, Šibenik, 1989.

کرواسی مورد بهره‌برداری کلیسا قرار گرفت. این جلد حاوی مقالات و گزیده‌های ادبی است که نشان می‌دهد این منطقه دارای سنّت ارتدوکس بسیار قوی است. این واقعیتی تاریخی است، اما در این شرایط، در هنگام فروپاشی یوگسلاوی و با ناسیونالیسم ستیزه‌جوی صرب، محتوا به مفهوم «سرزمین صرب»بودن دالماسی کمک کرد. برای سیاستمدارانی که خواهان آن بودند که این منطقه را از کرواسی کنار بگذارند و آن را در صربستان بزرگ بگنجانند، روایت کلیسا مورد استقبال قرار گرفت. در سپتامبر ۱۹۹۰ گروهی از کشیشان ارتدوکس مقامات کرواسی را به بی‌توجهی به وضعیت سخت کرواسی متهم کردند:

> موارد روزانه وحشت و ارعاب، توهین، از دست دادن شغل، تخریب منازل، تجاوز، و حتی موارد ثابت‌شده قتل و تجاوز [...] اهداف اصلی خشونت کشیشان ارتدوکس، خانواده‌های آنها، و به‌ویژه کودکان هستند.[۵۴]

پاتریارک آلمان در ۱۹۹۰ درگذشت و پاوله (متولد گویکو استویکوویچ) نیز بعد از او درگذشت. پاتریارک پاوله اگرچه به‌عنوان یکی از رهبران معتدل‌تر کلیسا شناخته می‌شد، با ملی‌گرایان افراطی ارتباط نزدیک داشت و از تجزیه یوگسلاوی و تشکیل دولت بزرگ صربستان با الحاق مناطقی در کرواسی و بوسنی و هرزگوین به صربستان حمایت کرد.

در ماه می ۱۹۹۱ پاتریارک پاوله جلسه سابور (مجمع مقدس اسقفان) را در یاسنوواتس، محل اردوگاه کار اجباری اوستاشا، برگزار کرد. در پروپاگاندا جنایات مرتکب‌شده در یاسنوواتس اغراق‌آمیز بود. به‌جای ۸۰.۰۰۰ تا ۹۰.۰۰۰ قربانی (صرب‌ها، یهودیان، و رومانیایی‌ها) که سایت یادبود یاسنوواتس آن را مستند کرده بود، صرب‌ها ادعا کردند که ۷۰۰،۰۰۰ یا حتی ۱،۰۰۰،۰۰۰ صرب در آنجا کشته شده‌اند. کلیسای ارتدوکس صربستان یاسنوواتس را یک مکان دینی رنج و عزاداری صرب‌ها در نظر گرفت. پاتریارک پاوله اظهار داشت:

> هیچ‌چیز نمی‌تواند بدتر از یاسنوواتس باشد، جایی که در طول چهار سال جنگ ۷۰۰.۰۰۰ نفر کشته شدند. یاسنوواتس صحنه مهم‌ترین وحشت‌هایی است که علیه صرب‌ها مرتکب شده‌اند [...] محل نابودی آنها، کشتار آنها، اعدام آنها، شکنجه آنها، جایی که آنها از شهوت خون‌ریختنی که دجال هم نمی‌توانست مشابه آن را انجام دهد رنج می‌بردند [...] این به‌صلیب‌کشیدن جدید مسیح است. این گناه گناهان است.[۵۵]

در ۱۹۹۱ چهار اسقف به نام‌های متروپولیتن یووان از زاگرب– لیوبلیانا، اسقف واسیلیه از سرم، اسقف استفان از ژیتسا، و اسقف لوکیان از اوسیک– دال– بارانیا از یک مرکز آموزشی برَای داوطلبان صرب در اردوت بازدید کردند که برای جنگ در کرواسی آماده می‌شدند. در اینجا آنها با رئیس بدنام مافیا و رهبر شبه‌نظامی، ژیکو راژناتوویچ، معروف به آرکان، ملاقات

---

54 *Pravoslavlje*, 1 October 1990, cited in Perica, 2002, pp. 144–145.

بنگرید به پاورقی ۱۲.

55 Quoted in MacDonald, 2002, p. 163.

بنگرید به پاورقی ۲۸. در اینجا گفت‌وگویی درباره تعداد قربانیان یاسنوواتس آمده است. همچنین به آمار موجود در وب‌سایت یادمان یاسنوواک مراجعه کنید.

کردند. در این گزارش اسقف‌ها اظهار داشتند که این فعالیت ملی‌گرایانه نیست، هدف آن بازگرداندن ارتدوکسی است که قرن‌ها سرکوب شده بود.[۵۶] آرکان در اکتبر ۱۹۹۱ اظهار داشت: «پاتریارک پاوله فرمانده عالی ماست».[۵۷] پاتریارک پاوله آرکان را «مدافع صربستان» نامید.

۶.۹. رهبران کلیسا و پروژه صربستان بزرگ

کلیسای ارتدوکس صرب دارای سنت‌های تاریخی‌ای بود که با جاه‌طلبی‌های سیاسی رهبران سیاسی جدید پس از سقوط کمونیسم منطبق بود. روشنفکران و سیاستمداران ملی‌گرای صرب ایده‌ها و گفتمانی را که کلیسا برای چندین دهه استفاده می‌کرد، پذیرفتند.

پروژه صربستان بزرگ با این مفهوم کلیسا که بسط ارتدوکس صربستان باید دولت صرب باشد، مصادف شد. این شامل کوزوو، بوسنی و هرزگوین، مونته‌نگرو، بخش‌هایی از کرواسی، و مقدونیه بود. به‌گفته کلیسا، کوزوو «سرزمین مقدس صرب‌ها» بود. مونته‌نگرویی‌ها را صرب می‌دانستند، مسلمانان بوسنیایی را صرب تغییردین‌داده در نظر می‌گرفتند، و در بخش‌های وسیعی از کرواسی صرب‌ها سکونت داشتند، یا در واقع، مانند دوبروونیک صرب بودند بدون اینکه اطلاع داشته باشند. مقدونی‌ها «صرب‌های جنوبی» نامیده می‌شدند و بنابراین نمی‌توانستند کلیسای ارتدوکس مستقل داشته باشند. این با طرح بزرگ صربستان که برخی از ناسیونالیست‌های روشنفکر آماده کرده بودند منطبق بود.

هنگامی که یوگسلاوی از هم پاشید و میلوشویچ به‌دنبال ایجاد یک دولت بزرگ صرب بود، کلیسای ارتدوکس صرب به‌طور کامل از این هدف سیاسی حمایت کرد. شواهد بسیاری وجود دارد که چگونه رهبران ارتدوکس برای صربستان بزرگ و انحلال یوگسلاوی استدلال می‌کردند. متروپولیتن آمفیلوهیه از مونته‌نگرو در مصاحبه‌ای گفت:

> آشتی بر سر قبر بی‌گناهان امکان‌پذیر نیست، تا زمانی که مردم کرواسی از شرارت دست برندارند، آشتی وجود نخواهد داشت [...] امروز ما صرب‌ها مصمم هستیم کشوری را برای خود بسازیم و در عین حال باید به خواسته‌های چند صد ساله برادران کروات کاتولیک رومانیایی و اسلوونیایی‌ها برای ایجاد دولت‌های ملی خود احترام بگذاریم.[۵۸]

پاتریارک پاوله از تجزیه یوگسلاوی و تشکیل یک دولت بزرگ صرب با الحاق مناطق پاک‌سازی قومی در کرواسی و بوسنی به صربستان حمایت کرد. در ۱۹۹۱ پاتریارک پاوله در نامه‌ای به لرد کارینگتون، مذاکره‌کننده جامعه اروپا، اظهار داشت:

---

56 Srđan Barišić, "Srpska pravoslavna crkva i Jugoslavija", in *YU historija*, 2015, p. 12.

57 In a Studio B interview.

بنگرید به:

Sonja Biserko, *Yugoslavia's Implosion: The Fatal Attraction of Serbian Nationalism*, The Norwegian Helsinki Committee, Oslo, 2012, p. 177.

58 Perica, 2002, p. 158.

بنگرید به پاورقی ۱۲.

> هموطنان هم‌دین و هم‌خون ما فقط یک انتخاب سرنوشت‌ساز دارند: یا با سلاحی در دست برای جان خود بجنگند تا در همان حالتی بمانند که بقیه مردم صربستان هستندیا دیر یا زود این کشور مستقل جدید کرواسی را ترک کنند. جایگزین سومی وجود ندارد. بنابراین، دولت صربستان باید با تمام ابزارهای مشروع از آنها دفاع کند، از جمله دفاع مسلحانه از جان صرب‌ها و تمام سرزمین‌های مرزی صربستان. سرزمین‌هایی که مردم صرب برای قرن‌ها در آن زندگی می‌کردند و در آوریل ۱۹۴۱، قبل از ژنوسید رژیم کویسلینگ کرواسی اکثریت قومی داشتند، به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند در کرواسی مستقل باقی بمانند، بلکه باید در یک ایالت با صربستان امروزی و همراه با دیگر استان‌های صربستان قرار گیرند. باید درک کرد که قربانیان ژنوسید و عاملان پیشین آن و شاید آیندهٔ آن نمی‌توانند با هم زندگی کنند [...] لحظه‌ای که کروات‌ها استقلال خود را اعلام کردند، صرب‌ها در کرواسی از همان حق تعیین سرنوشت استفاده کردند و تصمیم گرفتند در یوگسلاوی، در ایالتی که وطن صرب‌هاست، زندگی کنند. اگر نه، آنها [صرب‌های کرواسی] دیر یا زود هویت ملی، ایمان، و نام خود را از دست می‌دهند و شاید اخراج و نابودی فیزیکی را تجربه کنند [...] نمی‌توان به کسانی که در طول قرن‌ها صرب‌ها را عضو کلیسای ارتدوکس- کاتولیک ساختند و در جنگ جهانی دوم حتی به‌طور فیزیکی آنها را نابود کردند، اعتماد کرد. این را باید همه یوگسلاوی‌های سابق و اروپای متمدن درک کنند. بنابراین کلیسای ارتدوکس صربستان نه‌تنها برای حقوق تاریخی و دموکراتیک ملت صرب تلاش می‌کند، بلکه می‌خواهد طرف عدالت و حقیقت، اصول جهانی، و مسیحی را که باید روابط ملت‌ها را تنظیم کند، بگیرد.[۵۹]

رابطه پاتریارک پاوله با میلوشوویچ مشکل‌ساز بود. او میلوشوویچ را بیش از حد کمونیست می‌دانست. در ژوئن ۱۹۹۲ پاتریارک به معترضان ضدمیلوشوویچ در خیابان‌های بلگراد پیوست. اما هدف این اعتراض ناسیونالیسم میلوشوویچ نبود، بلکه شیوه‌های نئوکمونیستی او بود. با این حال، پاتریارک و دیگر رهبران کلیسا از رهبران ناسیونالیست صرب در بوسنی و کرواسی حمایت کردند. اسقف آتاناسیه گفت: «ما میلوشوویچ را نه به‌علت تلاش برای دفاع از ملت، بلکه به‌سبب شکست سرزنش می‌کنیم».[۶۰]

در ژانویه ۱۹۹۲ پاوله اعلام کرد که کلیسا و مردم صرب هرگز مرزهای AVNOJ (شورای ضدفاشیست برای آزادی ملی یوگسلاوی) (پس از جنگ جهانی دوم) را به‌رسمیت

---

[59] "Pavlovo pismo Karingtonu", *Pravoslavlje*, 1 November 1991.

[۶۰] بنگرید به:
Blane Harden and Carlotta Gall, "Crisis in the Blkans: The Serbian Orthodox; Church of Milosevic's Rise Now Sends Mixed Message", *New York Times*, 4 July 1999.

نشناخته‌اند و هیچگونه توافقی برای کل ملت بدون رضایت آن و برکت کلیسای ارتدوکس صرب مادر آن ملت الزام‌آور نیست.[۶۱]

سردبیر مجله پراوسلاویه، مجله کلیسای ارتدوکس صرب، دراگان ترزیچ، در مارس ۱۹۹۲ نوشت:

> صرب‌های بوسنی نمی‌خواهند در جماهریه‌ای (حکومت توده‌ها) مانند لیبی زندگی کنند و تحت حاکمیت مجاهدین باشند و وضعیت مشابهی مانند مسیحیان در کشورهای اسلامی داشته باشند، یعنی برده‌بودن، که قبلاً (صرب‌ها) در طول پانصد سال اشغال اسلامی آن را تجربه کرده بودند.[۶۲]

متروپولیتن آمفلوهیه از مونته‌نگرو دیدگاه خود را از صربستان بزرگ در بهار ۱۹۹۲ ارائه داد:

> به‌دستور بین‌المللی، دولت‌های کوتوله‌ای در حال ظهور هستند تا دوباره بخش‌های حیاتی بدن ملت صرب را از هم جدا کنند [...] با وجود همه سختی‌ها، بار دیگر ستون اصلی آن سرزمین‌های متحد را صربستان و مونته‌نگرو شکل داده است. علاوه بر این، این سرزمین‌ها شامل هرزگوین شرقی، بخش قابل‌توجهی از سرزمین بوسنی و همچنین سرزمین سرپسکا می‌شود [...] خطوط کلی آن سرزمین‌های صرب قبلاً در همه تحولات اخیر آشکار شده است. متأسفانه، فریاد کمک سرزمین سرپسکا به‌موقع پاسخ مناسبی دریافت نکرده است.[۶۳]

پاتریارک پاوله در ۱۹۹۴ اظهار داشت که غرب در این جنگ مقصر بود. سه طرف «با تقسیم بوسنی به سه کشور موافقت کرده بودند، اما سپس غرب یک کشور واحد را به‌رسمیت شناخت».[۶۴]

کلیسای ارتدوکس صربستان حتی در مقایسه با میلوشوویچ چشم‌انداز وسیع‌تری درباره صربستان بزرگ داشت، زیرا از مدعای صرب‌بودن مقدونی‌ها دفاع می‌کرد. کلیسای ارتدوکس مقدونیه در سال ۱۹۶۷ اعلام خودمختاری کرد، اما کلیسای ارتدوکس صربستان آن را به‌رسمیت نشناخت. بنابر عقیده کلیسای صربستان، کلیسای مقدونی را نمی‌توان به‌رسمیت شناخت، زیرا ملت مقدونی وجود نداشت.[۶۵] این دیدگاه را سیاستمداران افراطی صرب نیز ترویج کردند. ووک

---

61 "Struggle over Patriarch's Legacy", *Helsinki Bulletin*, December 2009.

62 Tomanić, 2001, p. 129.

بنگرید به پاورقی ۵۱.

63 *Duga*, 20 April 1992, cited in Sonja Biserko (ed.), *Kovanje Antijugoslovenske Zavere: Knjiga 1*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Belgrade, 2006, p. 291.

64 Norman Cigar, *Genocide in Bosnia: The Policy of 'Ethnic Cleansing'*, Texas A&M University Press, College Station, 1995, p. 39.

۶۵ راجع به «ماکدونیان شکیسم» بنگرید به:

Ramet, 2005, pp. 268–271.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

دراشکوویچ صربستان بزرگ شامل مقدونیه را پیشنهاد کرد. متروپولیتن آمفیلوهیه اظهار داشت که دوران تحت رهبری تیتو به تقسیم یک ملت واحد صرب به چهار ملت جداگانه، ازجمله مقدونی‌ها، منجر شد:

> مقدونیه آزادی خود را مدیون استخوان‌های جنگجویان صرب است [...] مقدونیه با استخوان‌های صرب پوشیده شده است، همینطور کلیساها و حافظه تاریخی. باوجود شست‌وشوی مغزی، اکثریت جمعیت احساس می‌کنند که به درخت صرب تعلق دارند.[۶۶]

درگیری‌هایی جدی بین دو کلیسا وجود داشت، مانند سال ۲۰۰۳، زمانی که کلیسای صربستان دسترسی کلیسای مقدونی را به صومعه پروهور پیچینسکی، در نزدیکی مرز مقدونیه و بااهمیت برای تاریخ مقدونیه ممنوع کرد. پس از شش دهه انکار کلیسای مقدونیه، در ماه مه ۲۰۲۲ کلیسای صربستان خودمختاری آن را به‌رسمیت شناخت. این را پاتریارک پورفیریه، پس از تصمیم قبلی پاتریارک کلیسای جهانی بارتولومئوس اول قسطنطنیه اعلام کرد.[۶۷]

هنگامی که جامعه بین‌المللی پیشنهاد کرد که بوسنی و هرزگوین باید یک کشور مستقل با تقسیم داخلی براساس معیارهای قومی‌باشد، کلیسای صرب اعتراض کرد و برای راه‌حل بزرگ صرب‌ها استدلال کرد. کلیسا نتوانست رودخانه درینا را به‌عنوان مرز غربی صربستان بپذیرد و در جریان مذاکرات بین‌المللی به یک شرکت‌کننده فعال سیاسی تبدیل شد. هنگامی که کانتکت گروپ طرح خود را در سال ۱۹۹۴ ارائه کرد، کلیسا اعتراض کرد. اسقف‌های صرب «درخواستی برای ملت صربستان و عموم مردم جهان» صادر کردند:

> با مسئولیت کامل در برابر خداوند و ملت خود و تاریخ بشریت، ما از تمام ملت صربستان می‌خواهیم تا در دفاع از حقوق و آزادی‌های قدیمی خود، منافع حیاتی خود که برای وجود فیزیکی و معنوی در سرزمین پدران و اجدادشان ضروری است، قیام کنند [...] مروز نمی‌توانیم با تصمیماتی که در ژنو در مورد درصدها و نقشه‌ها گرفته شده موافقت کنیم یا آنها را قبول کنیم. نمی‌توانیم بدون میراث خود بمانیم: صومعه ژیتومیسلیچی در رودخانه نرتوا یا کلیسای سبر در موستار یا کلیسای سوپوتنیتسا در رودخانه درینا، صومعه‌های کرکا یا کروپا در دالماسی، اوزرن، و ووزوچا در بوسنی، پربیلوتسی در هرزگوین یا یاسنواتس در اسلوونی.[۶۸]

---

66 Tomanić, 2001, pp. 110–111.

بنگرید به پاورقی ۵۱؛

Duga, 12 April 1992, cited in Biserko, 2006.

بنگرید به پاورقی ۶۳.

67 Sinisa Jakov Marusić, "Serbian Patriarch Brings 'Good News' to Newly-Recognised Macedonian Church", *Balkan Insight*, 24 May 2022.

68 Tomanić, 2001, p. 110.

بنگرید به پاورقی ۵۱.

بیانیه‌های متعدد اسقف‌ها گواهی بر پایبندی آنها به پروژه صربستان بزرگ در مراحل اولیه درگیری است. نیکانور (بوگونوویچ)، اسقف کارلوواتس در آوریل ۱۹۹۱ اظهار داشت:

> جایی که خون صرب‌ها ریخته می‌شود و استخوان‌های صرب می‌ریزد، باید سرزمین صربستان باشد. صرب‌ها قربانی‌اند، اوستاشاها جنایتکاران تشنه به خون هستند. ما از سرزمین صربستان دفاع می‌کنیم و آن را از وحشت اوستاشایی که هرگز در این مناطق پایان نیافته بود، آزاد می‌کنیم.[۶۹]

هنگامی که آتاناسیه (یوتیچ) در ۷ ژوئیه ۱۹۹۱ به‌عنوان اسقف بنات منصوب شد، اظهار داشت:

> دوباره ملت صرب در کوزوو، دالماسی، کراینا، اسلوونی، بانیا، لیکا، کوردون، سرم، و بوسنی و هرزگوین مصلوب می‌شوند. این ملتی است که عادت به حمل صلیب دارد، زیرا این سرنوشت ماست [...] خداوند عنایت کند که این مصلوب‌شدن منجر به رستاخیز شود، نه‌تنها برای ما، بلکه برای کسانی که گویا به‌نام مسیح در برابر صلیب با شورش [یعنی صرب‌ها] ایستادند. متأسفانه آنها قرن‌هاست که این کار را با عثمانی علیه ملت صرب با شورش و قدرت انجام می‌دهند.[۷۰]

چشم‌انداز صربستان بزرگ برای چندین دهه پس از تجزیه یوگسلاوی، حداقل میان رهبران کلیساهای افراطی حفظ شد. ایرینی (بولوویچ)، اسقف باچکا، در سال ۲۰۲۱ اظهار داشت:

> صربستان قدیم از کایماکچالان (در مرز مقدونیه شمالی و یونان) تا سرزمین‌های امروزی اسلوونی، جایی که صرب‌ها زندگی می‌کنند، امتداد دارد.[۷۱]

۷.۹. رهبران کلیسا و جنگ در بوسنی و هرزگوین

هنگامی که جنگ در بوسنی در آوریل ۱۹۹۲ آغاز شد، بسیاری از بوسنیایی‌ها از اینکه فقط به‌سبب مسلمان‌بودن مورد آزار و اذیت قرار گرفتند و کشته شدند، مبهوت و متحیر شدند؛ گرچه آنها به‌علت وابستگی دینی کشته نشدند، بلکه به این علت کشته شدند که به ملیتی تعلق داشتند، که به‌گفته رهبران سیاسی، مانع از پروژه‌های سیاسی آنها می‌شد. در سیاست ایجاد سرزمین‌های «پاک» قومی، همه غیرصرب‌ها بدون توجه به دینشان دشمن بودند. حتی زمانی که سیاستمداران و روشنفکران صرب از لفاظی‌های ضداسلامی استفاده می‌کردند، هدف بیشتر از آنکه مبارزه با اسلام باشد، کنترل یک منطقه بود. از طرفی، مبارزه صدساله صرب‌ها علیه عثمانی ابزار مفیدی در دست سیاستمداران منفعت‌طلب بود.

---

69 M. Đorđević, "Ratni krst srpske Crkve", *Republika*, 16 November 2001.

70 Tomanić, 2001, p. 46.

بنگرید به پاورقی ۵۱.

71 "Serbian Bishop: Old Serbia Stretches from Kaymakcalan in North Macedonia to Present- Day Slovenia", Novinite.com, 17 November 2021.

کلیسای صربستان از حمله صرب‌ها به بوسنی و هرزگوین در بهار ۱۹۹۲ حمایت کرد. کلیسا جنایات جنگی ادعایی صرب‌ها را رد کرد. هنگامی که شایعات مربوط به اردوگاه‌های کار اجباری صرب‌ها منتشر شد، شورای اسقف‌شناسی کلیسای ارتدوکس صربستان در ژوئن ۱۹۹۲ بیانیه‌ای در پاسخ به اتهام‌های دروغین علیه مردم صرب در بوسنی و هرزگوین صادر کرد:

> به نام حقیقت خداوند و به شهادت اسقف‌های برادرمان از بوسنی و هرزگوین و دیگر شاهدان قابل اعتماد، ما با مسئولیت کامل اخلاقی اعلام می‌کنیم که چنین اردوگاه‌هایی نه در جمهوری صربستان بوسنی و هرزگوین یا کراییناس صربستان وجود داشته و نه وجود دارد.[۷۲]

به گزارش سیگار، پاتریارک پاوله به انکار اردوگاه‌ها ادامه داد: «برخی از رهبران کلیسا، مانند پاتریارک پاوله، در واقع هرگز با این موضوع کنار نیامدند، زیرا او مدت‌ها پس از آنکه دیگر سخن‌گویان صرب آن را رها کردند وجود اردوگاه‌ها را مورد تردید قرار داد». در مصاحبه‌ای با یک روزنامه‌نگار ایتالیایی در اوایل سال ۱۹۹۴، هنگامی که از او در مورد اردوگاه‌ها پرسیده شد، او همچنان پاسخ داد: «من معتقد نیستم که این کار سازماندهی‌شده است، بلکه آنچه ممکن است اتفاق بیفتد اقدامات افراد است».[۷۳]

هنگامی که اسقف آتاناسیه (یوتیچ)، در پاییز ۱۹۹۲، از ایالات متحده بازدید کرد، به یکی از نمایندگان کنگره آمریکا گفت که «بعضی از اعمال بدی را که صرب‌ها در بوسنی مرتکب شده‌اند نفی نمی‌کند، اما این بیشتر حوادث انتقام‌جویی عصبانی توسط افراد دیوانه بود. چنین نمونه‌هایی میان صرب‌ها نیز یافت می‌شود، برای مثال، یک صرب در گاتسکو خانواده خود را با مسلسل کشت».[۷۴]

هنگامی که گزارش‌هایی در مورد تجاوز به عنف منتشر شد، این موضوع نیز تکذیب شد. کلیسای ارتدوکس صربستان در بیانیه‌ای رسمی چنین گزارش‌هایی را «هیولایی» خواند که کشورهای خارجی برای «نابودی» صرب‌ها ساخته‌اند. هیچ دلیلی وجود ندارد که باور کنیم رهبری کلیسا از این جنایات مطلع نشده است.

هنگامی که میلوشوویچ می‌خواست طرح صلح را در سال ۱۹۹۴ بپذیرد، رهبران کلیسا، همانطور که ذکر شد، با آن مخالفت کردند و از کاراجیچ حمایت کردند. از آن لحظه به بعد رابطه با میلوشوویچ بسیار منفی بود. در ۱۰ اوت ۱۹۹۴ کنفرانس اسقف‌ها بیانیه‌ای صادر کرد و خواستار «صلح عادلانه» شد و مسئولیت در برابر قضاوت نهایی خدا را ذکر کرد. مقامات صربستان مورد انتقاد قرار گرفتند:

---

72 Sells, 1996, p. 84.

بنگرید به پاورقی ۱؛

Cigar, 1995, p. 89.

بنگرید به پاورقی ۶۴.

73 Cigar, 1995, pp. 89–90.

بنگرید به پاورقی ۶۴.

74 Tomanić, 2001, p. 83.

بنگرید به پاورقی ۵۱.

> عمل پونتیوس پیلاطس در شستن دست‌هایشان با خون برادران خسته چیزی را حل نمی‌کند [...] ما نمی‌توانیم باور کنیم که قوی‌ترین قدرت‌های جهان امروز بخواهند توانایی و قدرت خود را بر کسانی بیازمایند که چندین بار مورد ستم قرار گرفته‌اند، و نه کسانی که یک‌بار قصابی شده‌اند، بلکه بر کسانی که با استخوان‌های خود از کرامت انسانی اروپای متمدن دفاع کرده‌اند.[۷۵]

در ۱۴ اوت ۱۹۹۴ پاتریارک از پاله بازدید کرد و کاراجیچ و ملادیچ را برکت داد و تأکید کرد که آنها نباید هیچ طرح صلحی را بپذیرند. هنگامی که مجمع صربستان در پاله طرح صلح را در سپتامبر ۱۹۹۴ رد کرد، اسقف آمفیلوهیه اظهار داشت:

> امروز مردم و مجلس جمهوری صرپسکا محافظ اعتبار و احترام کل ملت ارتدوکس صرب هستند؛ و آنها نه با سخنان توخالی و سازش غیراصولی، بلکه خون و جان خود را برای دفاع از هر آنچه برای این ملت مقدس و مایه سرفرازی است و برای دفاع از ارتدوکس شرقی تا همه دنیا ببینند [...] امروز در بوسنی و هرزگوین برای آزادی پرافتخار و عزت ارتدوکس شرقی، برای روح و عدالت در سراسر جهان، برای قدوسیت کرامت انسانی مبارزه می‌کنند [...] باشد که خداوند به برادران ما در بوسنی و هرزگوین کمک و توانایی کامیابی برای مقاومت در برابر فشارهای جهانی که خداوند ما عیسی مسیح پیش از این بر آن غلبه کرده است عطا کند. باشد که او به برادران ما در جمهوری صرپسکا چنان کمک و نیرویی بدهد و به ما قدرت و خردی عطا کند که برای همیشه روح خود را از دست ندهیم.[۷۶]

در سال ۱۹۹۴ پاوله به یک روزنامه‌نگار ایتالیایی گفت: «من معتقدم که صرب‌ها اکنون باید برخلاف گذشته نه‌تنها برای نجات کلیسا، بلکه خودشان مبارزه کنند».[۷۷] در نوامبر ۱۹۹۳ کاراجیچ اظهار داشت: «خدا به ما کمک کرده است. همان‌گونه که ما پس از سال‌ها گمراهی به سوی او روی آورده‌ایم، به سوی ما روی آورده است».[۷۸] کاراجیچ در اوایل سال ۱۹۹۴ اظهار داشت که روابط کلیسا و دولت عالی است. او گفت: «روحانیت ما در همه تحلیل‌ها و تصمیم‌های ما حضور دارد و صدای کلیسا به‌عنوان بالاترین مرجع شنیده می‌شود».

---

75 Milan Milošević and Velizar Brajović, "Pictures from Pale: A Magnificent Landscape, Poisonous Atmosphere, Pigheaded People", in *Vreme News Agency*, 15 August 1994, no. 151.

76 *Pravoslavlje*, 1–14 September 1994, quoted in Srđan Barišić, "Legitimation of the Extreme Right-Wing", in Sonja Biserko (ed.), *Extremism: Recognizing a Social Evil*, Helsinki Committee for Human Rights, Belgrade, 2014, p. 44;

همچنین بنگرید به:

Tomanić, 2001, p. 143.

بنگرید به پاورقی ۵۱.

77 Cigar, 1995, p. 68.

بنگرید به پاورقی ۶۴.

78 *Ibid*., p. 69.

تصاویری وجود دارد که رادوان کاراجیچ و راتکو ملادیچ را همراه با پاتریارک پاوله و متروپولیتن بوسنی اسقف نیکلای مرجا روحانی ارشد ارتدوکس صرب در بوسنی طی سال‌های ۱۹۹۲ تا ۲۰۱۵ نشان می‌دهد.[۷۹]

اسقف یووان، اسقف آتاناسیه، اسقف واسیلیه، و مومچیلو کرایشنیک، رئیس مجلس مردمی جمهوری صرپسکا نیز حضور دارند. تصاویر در ۲ ژوئیه ۱۹۹۵ در سوکولاتس مقر موقت کلان‌شهر بوسنی، مکانی کوچک در نیمه راه بین سارایوو و سربرنیتسا گرفته شده است. این مناسبت جشن روز سنت ویتوس روز نبرد کوزوو در سال ۱۳۸۹ است. روز سنت ویتوس ۲۸ ژوئن است، اما در آن زمان در بوسنی یک مجمع روحانی در یکشنبه بعد تشکیل شد. کلیسای ارتدوکس صربستان اخیراً یک کلیسای محلی را برای لازار، شاهزاده صرب که در جنگ کشته شد، وقف کرده بود. سوکولاتس در کوه رومانیا قرار دارد که در سنت حماسی قهرمانانه صربستان به‌عنوان خانه هایدوک‌ها که با عثمانی‌ها می‌جنگیدند مشهور است. کلیسای لازاریتسا کوه رومانیا را کوزووی دیگری کرد. علاوه بر کوزوو تاریخی و کوزوو دالماسی در کراینا در صربستان در کرواسی، اکنون یک کوزوو نیز در بخش صرب بوسنی وجود دارد. همچنین، تصاویری وجود دارد که چند روز قبل از حمله صرب‌ها به سربرنیتسا در ۶ ژوئن ۱۹۹۵ گرفته شده است و ملادیچ و کاراجیچ را در حالی که پاتریاک آنها را برکت می‌دهد نشان می‌دهد. آنها قهرمانان کوزوو امروزی هستند که دوباره با عثمانی‌ها می‌جنگند، با وجود اینکه اکنون همشهریان مسلمان آنها هستند. وقتی این برکت اتفاق افتاد، آنها از قبل برنامه‌ریزی کرده بودند که منطقه امن سربرنیتسا را در سازمان ملل بگیرند و جمعیت مرد شهر را اعدام کنند. از ۱۱ تا ۱۴ ژوئیه ۱۹۹۵ حدود ۸۰۰۰ اسیر غیرمسلح در سربرنیتسا نابود شدند.

این دیدار تصادفی نبود. نیکولای، متروپولیتن بوسنیایی، ناسیونالیسم ستیزه‌جویانه را پذیرفت. تا سال ۱۹۹۲ اسقف دالماسی بود و در قیام صرب‌ها در کرواسی ایفای نقش کرد. او در مصاحبه‌ای در سال ۱۹۹۳ اظهار داشت که ژنرال ملادیچ همه پیشنهادهای او را پذیرفته است. او گفت: «ما همیشه در جنگ‌ها پیروز بوده‌ایم. این بار هم خدا ما را رها نمی‌کند [...] مبارزه به‌نفع مردم صربستان است».[۸۰] همچنین، متروپولیتن به سربازان صرب، از جمله آنهایی که در تپه‌های اطراف سارایوو بودند، که از آنجا شهر بی‌رحمانه گلوله‌باران می‌شد، برکت داد.

در سوکولاتس یک سال قبل، در ۳ ژوئن ۱۹۹۴، متروپولتین نیکولای تندیس‌هایی را به راتکو ملادیچ و رادوان کاراجیچ در جشن ارتش جمهوری صربسکا، در روز سنت لازار اهدا کرد. او اعلام کرد که کسانی که رهبری کاراجیچ و ملادیچ را پذیرفتند «راه دشوار مسیح را دنبال می‌کنند».[۸۱]

---

[۷۹] برخی از تصاویر مراسم را می‌توان در اینجا مشاهده نمود:
"Dr Radovan Karadžić i đeneral Ratko Mladić", *Pogledi*, 10 March 2013.

[80] Cigar, 1995, p. 68.

بنگرید به پاورقی ۶۴.

[81] Noreen Herzfeld, "Lessons from Srebrenica: The Danger of Religious Nationalism", in Ronald A. Simkins, "The Context of Religion and Violence", in *Journal of Religion and Society*, 2007, Supplement Series No. 2, p. 111.

در سال ۱۹۹۴ پارلمان صربستان در پاله به نیکولای برای کمک به ایجاد جمهوری صرب در بوسنی نشان نمانیچ اهدا کرد.

در مراسم روز سنت ویتوس ارتش صرب بوسنیایی در کلیسای ارتدوکس صرب بیلینا، در ۲۸ ژوئن ۱۹۹۵، چند روز قبل از حمله به سربرنیتسا، ملادیچ با سربازان خود در مورد اهمّیت نبرد کوزوو صحبت کرد:

> شاهزاده لازار به ارتش خود مسیحیت را عرضه کرد و برای امپراتوری آسمانی تعظیم کرد و از وطن، ایمان، آزادی، و شرافت مردم صربستان دفاع کرد. ما اصل فداکاری او را درک کرده‌ایم و پیام تاریخی را از آن گرفته‌ایم. امروز ما ارتشی پیروز می‌سازیم، نمی‌خواهیم پیشکش لازار را به اسطوره کورکننده ایثارگری تبدیل کنیم.[۸۲]

وقتی شهر گرفته شد و ژنوسید شروع شد، راتکو ملادیچ گفت:

> اینجا ما در یازدهم ژوئیه در سربرنیتسای صربستان هستیم. در آستانه یک جشن دینی دیگر صربستان، این شهر را به‌عنوان هدیه‌ای به ملت صربستان تقدیم می‌کنیم. بالاخره روزی فرارسید که پس از شورش علیه داهیاس (زمانی که صرب‌ها در سال ۱۸۰۴ کشته شدند) از عثمانی‌ها (ترکان) در این منطقه انتقام خواهیم گرفت.[۸۳]

ویدئویی که در دادگاه ملادیچ در لاهه نشان داده شده است نشان می‌دهد که چگونه اسقف واسیلیه کاچاوندا از زوورنیک–توزلا در ۱۲ ژوئیه ۱۹۹۵ در جشن پتروودان (عید سنت پیتر و پل) به سربرنیتسا می‌رسد.[۸۴] یک روز پس از سقوط شهر بود و کشتارهای دسته‌جمعی در جریان بود. پس از مراسم عشای ربانی در کلیسای محلی در ولاسنیتسا، مکانی در نزدیکی سربرنیتسا، اسقف واسیلیه کاچاوندا در یک ناهار با سربازان و افسران صرب شرکت می‌کند. کلنل میلنکو ژیوانوویچ یک سخنرانی آتشین ایراد کرد در مورد اینکه چقدر خوشحال است، زیرا روز قبل پرچم صربستان در سربرنیتسای آزادشده نصب شده است و او امیدوار است که تمامی سرزمین‌های صربستان به‌زودی آزاد شوند. در طول سخنرانی، او اغلب علامت صلیب را می‌گذارد، در حالی که اسقف گوش می‌دهد و تأیید می‌کند. سپس اسقف واسیلیه کاچاوندا سخنرانی می‌کند و می‌گوید:

> خون برای انتقام التماس می‌کند. ملت صربستان با انتقام قدرتمندترین امپراتوری‌ها را درهم شکست و اکنون منتظر روزهای خوشی هستیم. ما به‌تدریج به لحظه‌ای نزدیک می‌شویم که مردم صربستان، پس از نبرد کوزوو، دوباره متحد شده و دولت صربستان را احیا خواهند کرد [...] خدایا، برادران

---

82 Ljiljana Bulatović, *General Mladić*, Evro, Belgrade, 1996, p. 154.

83 "The Mladić Files: Mladić Entering Srebrenica – July 11, 1995", *Youtube*, 21 October 2011.

۸۴ این فیلم در برنامه «۶۰ دقیقه» ارائه شد و در یوتیوب یافت می‌شود: Vasilije Kacavenda, Zvonko Bajagic, « Milenko Zivanovic – Vlasenica ۱۲/۰۷/۱۹۹۵ Vlasenica» YouTube، ۱۵ ژانویه ۲۰۱۸؛ «۶۰ – minuta Kako je Vladika Kacavenda slavio pad Srebrenice» YouTube، ۳۰ سپتامبر ۲۰۱۲.

> ما، یونانی‌ها، قبرس را از دست ترک‌ها آزاد کنند، قسطنطنیه را آزاد کنند، تا دوباره مرکز معنویت ارتدوکس باشد.[۸۵]

او در جریان این مراسم اظهار داشت:

> خداوند به مردم ما نزدیک شده است و بهشت هرگز به اندازه اکنون نزدیک نبوده است. احساس می‌کنیم خدا با ماست. احساس می‌کنیم که دست خدا ما را هدایت می‌کند، زیرا آیا این معجزه خدا نیست، برادران و خواهران، که بعد از این همه فداکاری فقط در سربرنیتسا، پایتخت قدیمی صربستان اوروش، آیا این یک معجزه و لطف خداوند نیست که اینجا در عرض سه روز جنگجویان شجاع صرب سرزمین صربستان را که از زمان عثمانی اشغال شده بود، آزاد کردند، سرزمینی که قبلاً صلیب مقدس در آن می‌درخشید، اما به‌دست عثمانی (هلال زشت) از بین رفت.[۸۶]

اسقف واسیلیه آشکارا ضد اسلام بود. او در مارس **۱۹۹۳** اظهار داشت که «ما صرب‌ها به‌خوبی می‌دانیم که برای بخشی از مسلمانان [...] هرچه «کافران» بیشتری بکشند، به بهشت نزدیک‌تر می‌شوند».[۸۷]

«عقرب‌ها» یک واحد شبه‌نظامی صرب بود که در جنایات جنگی در کرواسی، بوسنی و هرزگوین، و کوزوو شرکت داشت. آنها زیر چتر وزارت امور داخلی صربستان و به‌طور خاص، سرویس امنیت دولتی آن فعالیت می‌کردند.[۸۸] آنها در کشتار سربرنیتسا در سال **۱۹۹۵** شرکت کردند. در سال **۲۰۰۵** ویدئویی که «عقرب‌ها» را در حال کشتن شش زندانی بوسنیایی، که برخی از آنها جوان بودند، نشان می‌داد در دادگاه اسلوبودان میلوشوویچ در لاهه نمایش داده شد.[۸۹] این ویدیو را یکی از اعضای «عقرب‌ها» فیلمبرداری کرده است. در ویدئوی دیگری که با همین دوربین گرفته شده است، مراسم تبرک نشان داده شده است. قبل از رفتن «عقرب‌ها» به سربرنیتسا، هیرومونک گاوریلو، رئیس صومعه پریوینا گلاوا در صربستان، همه اعضای واحد شبه‌نظامی را برکت داد. پدر گاوریلو بیان کرد:

> برادران، ترک‌ها یک بار دیگر سر زشت خود را بلند کردند. آنها درصدد تخریب نهادها و بناهای دینی و مقدس صربستان هستند. به‌نام پدر، پسر، و

---

85 Žarka Radoja, "Kačavendino blagosiljanje genocida", *Peščanik*, 21 April 2011.

86 *Ibid*.

87 Cigar, 1995, p. 67.

بنگرید به پاورقی ۶۴.

88 Iva Vukušić, "Nineteen Minutes of Horror: Insights from the Scorpions Execution Video", in *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*, 2018, vol. 12, no. 2, p. 39.

۸۹ این فیلم‌ها در میان مواد استفاده‌شده در دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق («ICTY») یافت می‌شوند: «Blessing of 'Scorpions' Đeletovci, Serbia» و «Prisoner Execution Footage»، در *Srebrenica: Genocide in Eight Acts*، آژانس SENSE، ۲۰۱۶ (در وب‌سایت آن در دسترس است.)

روح‌القدس، بگذارید خداوند به ارتش وفادار خود کمک کند و به آنها شجاعت غلبه بر مردم متخاصم را عطا کند.[۹۰]

زمانی که این مستند در صربستان نمایش داده شد، باعث شوک واقعی و اعتراف به گناه شد، اما هیچ ارتباطی بین «عقرب‌ها» و بلگراد رسمی وجود نداشت، اگرچه این فیلم رابطه عقرب‌ها را با وزارت امور داخلی بررسی می‌کند.

کلیسای ارتدوکس صربستان هر کاری که می‌توانست انجام داد تا از گناه صرب‌ها در قساوت‌های مرتکب‌شده در بوسنی بکاهد. در سال ۱۹۹۶ متروپولیتن مونته نگرو و ساحل کتابی با عنوان *برهٔ خدا و هیولا از مغاک: فلسفه جنگ* منتشر کرد.[۹۱] این جلد شامل مشارکت‌های پانزده شرکت‌کننده در کنفرانسی است که در روزهای مقدس سیریل و متدیوس برگزار شد، که متروپولیتن آمفیلوهیه در سنتینیه برگزار کرد. هدف توجیه جنگ در بوسنی بود. اسقف آتاناسیه (یوتیچ) می‌نویسد: «جنگ‌های ما صرب‌ها همیشه تدافعی بوده است».[۹۲] اسقف آمفیلوهیه سعی می‌کند توضیح دهد که چگونه پتار، اسقف سنیتیه، که در طول ۱۷۸۴ تا ۱۸۳۰ حکومت کرد و یک قدیس شد، همچنین می‌تواند یک جنگجو باشد. نویسندگان جنگ را به مفهوم قداست، ترکیب اسطوره‌ای الهیات و ناسیونالیسم که کلیسای ارتدوکس صرب در دهه ۱۹۳۰ آن را توسعه داد مرتبط می‌کنند (آنها قداستی را ایجاد کردند که ایدئولوژی جنگ بود).[۹۳] اسقف آتاناسیه می‌نویسد که «جنگ بهتر از صلحی است که ما را از خدا جدا می‌کند».[۹۴] ازجمله مشارکت‌کنندگان رادوان کاراجیچ بود که می‌گوید:

به همین دلیل است که من عمیقاً فقط در برابر مردم، شهید مسیح‌وار، مردم صرب در بوسنی که «به‌طور منظم تمامی ضربات سرنوشت را دریافت می‌کنند» تعظیم می‌کنم و شجاعت آنها به معرفت دیگری نیاز دارد و کلاوزویتس دیگری. در حال حاضر، به‌نظر می‌رسد که آنها را فقط خدای خودشان درک می‌کند.[۹۵]

---

90 Biserko, 2012, p. 302.

بنگرید به پاورقی ۵۷.

91 Radoš M. Mladenović and Hierodeacon Jovan Ćulibrk (eds.), *Jagnje božije i zvijer iz bezdana*, Svetigora, Cetinje, 1996, pp. 70–72.

92 *Ibid*.

93 Djordjević, 2015, p. 74.

بنگرید به پاورقی ۶۴.

ویراستار، میرکو جورجویچ، با دیدی بسیار انتقادی درباره مفهوم سوتوساولیه (svetosavlje) و جناح‌های راست‌گرای کلیسای ارتدوکس صربستان نوشت؛ از جمله درباره ملی‌گراییَ آن، بهَره‌گیری‌اش از اسطوره کوزوو و پیوند نزدیکش با دولت.

94 Mladenović and Ćulibrk (eds.), 1996, p. 71.

بنگرید به پاورقی ۹۱.

95 *Ibid.*

در سال ۱۹۹۷ سه اعلامیه در بلگراد به چندین زبان منتشر شد که شصت روشنفکر صرب، از جمله چهار اسقف و پاتریارک پاوله آن را امضا کرده و برکت داده بود. یکی «اعلامیه علیه ژنوسید مردم صربستان» است:

> روند نابودی صرب‌ها به روش‌های متنوع و وحشیانه به‌طور مداوم در جریان بوده است. آنها در طول تاریخ خود با شدیدترین اشکال ژنوسید و اخراج مواجه بوده‌اند که موجودیت آنها را تهدید می‌کند. با این حال، آنها همیشه از وجود، معنویت، فرهنگ، و اعتقادات دموکراتیک خود دفاع کرده‌اند.[۹۶]

دو بیانیه دیگر را در سپتامبر ۱۹۹۷ «کمیسیون دفاع از صرب‌ها در برابر دادگاه لاهه» صادر کرد.[۹۷] اولی توضیح می‌دهد که چه کسانی مسئول جنگ بودند:

> رژیم ضدصرب و ضدیوگسلاوی تیتو، که تجزیه یوگسلاوی را مهیا کرد، و مریدانش، ویران‌گران کروات، مسلمان، و اسلوونیایی یوگسلاوی (توجمان، ایزتبگوویچ، کوچان) و در نهایت یاران خارجی که در پشت صحنه بودند و به نابودگران یوگسلاوی کمک کردند، اول از همه، هانس دیتریش گنشر، وزیر امور خارجه آلمان و همکار اتریشی او آلویس موک.

همچنین، این اعلامیه جنگ را توضیح می‌دهد:

> تمام مواضع صربستان در جنگ داخلی ۱۹۹۱– ۱۹۹۵ دفاع از خود بود [...] کاراجیچ و ملادیچ یک ملت در معرض تهدید را در مبارزه برای موجودیت رهبری می‌کردند [...] ما از دادگاه انتظار داریم که تبلیغاتی را که ملت بی‌گناه صربستان را احاطه کرده است، افشا کند و اجازه دهد این ملت به نور حقیقت و کرامت روشن شود [...] مانورهای دادگاه لاهه نمی‌تواند جنایات نفرت‌انگیزی را که مسلمانان و کروات‌ها علیه صرب‌ها مرتکب شدند، پنهان کند.

اعلامیه دوم بیانیه‌ای بود که خواستار لغو اتهامات جنایی علیه رادوان کاراجیچ، رئیس‌جمهور جمهوری صرپسکا شد. این پس از متهم‌شدن کاراجیچ، اما قبل از دستگیری او بود. این اعلامیه‌ها نشان‌دهنده مشارکت کلیسای ارتدوکس صربستان است، زیرا پاتریارک آنها را امضا کرده و برکت داده است:

> امروز روشن است که فشار جامعه جهانی علیه دکتر رادوان کاراجیچ هیچ مبنای قانونی و ارتباطی با حقوق بین‌الملل و عملکرد قوه قضائیه در جهان

---

96 "Sta Sadrzi deklaracija protiv genocida nad srpskim narodom: Poziv savesti (celog sveta)", *Naša borba*, 25 April 1997;

همچنین بنگرید به:

Đokica Jovanović, "Legalitet ili diskretna odbrana nacionalizma", in Ivana Spasić and Milan Subotić (eds.), *Revolucija I poredak: O dinamici promena u Srbiji*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Belgrade, 2001, pp. 110–111.

97 *Druga deklaracija o obustavljenju postupka Haškog tribunala protiv dr. Radovana Karadžića*, Agencija "Doktor Radulović", Belgrade, 1996. Both Declarations can be found on the Nova Srpska politička misao (NSPM) Archive.

> ندارد. فشار علیه کاراجیچ فشاری است علیه کل ملت صربستان. نیروهای جهانی با تلاش برای منزوی‌کردن کامل دکتر کاراجیچ و تهدید به دستگیری او سعی در فلج‌کردن هرگونه فعالیت سیاسی و اجتماعی ملت صرب دارند. این نفرت از شخصیت کاراجیچ از کجا می‌آید؟ این فشار از آنجا ناشی می‌شود که حتی دشمنان صرب‌ها نیز توانایی‌ها و اقتدار خارق‌العادهٔ کاراجیچ را به‌عنوان مدافع سازش‌ناپذیر ملتش درک کرده‌اند [...] بنابراین، کاراجیچ خاری در چشم همه دشمنان ملت صربستان و همه کسانی است که او را با اتهامات ضد قانونی متهم می‌کنند. ذکر این نکته کافی است که جنگ در یوگسلاوی را آلیا ایزتبگوویچ و فرانیو توجمان به نام مراکز مقدس قدرت آغاز کردند [...] تعقیب و گریز علیه دکتر رادوان کاراجیچ و فشارهای روزانه هیچ مبنای واقعی‌ای ندارد. تحریف‌ها به‌عنوان سند برای دستکاری افکار عمومی استفاده می‌شود.[۹۸]

در بوسنی و هرزگوین کشیش‌ها درگیر فعالیت‌های خشونت‌آمیز بودند. در تربینیهیک کشیش ارتدوکس رهبری گروهی از صرب‌ها را در اخراج مسلمانان از خانه‌هایشان برعهده داشت.[۹۹] به‌گفته ولیکونیا،[۱۰۰] برخی از کشیشان ارتدوکس فعالانه در جنگ شرکت کردند:

> حتی گزارش‌هایی از گرویدن اجباری مسلمانان به ارتدوکس وجود دارد: برای مثال، غسل تعمید گروهی در بیلینا انجام شد. تعدادی از کشیش‌های ارتدوکس، از جمله نیکودین چاویچ، که «هرجا که صرب‌ها و ملیت صرب‌ها تهدید می‌شد» پیدا می‌شد، اسلحه به دست گرفتند.[۱۰۱]

نقش نمادهای دینی از تعداد بناها و بناهای مقدسی که در طول جنگ در بوسنی و هرزگوین ویران شدند، آشکار است. تخمین زده می‌شود که حدود ۱۰۰۰ مسجد، ۳۴۰ کلیسا و صومعه ارتدوکس، و ۴۵۰ کلیسا و صومعه کاتولیک ویران شدند.[۱۰۲] تقریباً تمامی مساجد در منطقه صرب‌هلد ویران شد. در بانیا لوکا تمامی ۱۶ مسجد در نیمی از سال با خاک یکسان شدند.

۸.۹. مهاجرت صرب‌ها از کرواسی و کوزوو

به‌گفته رهبران کلیسای ارتدوکس صرب، نتیجه جنگ کرواسی در سال ۱۹۹۵، به‌سبب مهاجرت گسترده صرب‌ها، فاجعه بود. علاوه بر این، درگیری‌های کوزوو در سال ۱۹۹۹ با مهاجرت صرب‌ها به پایان رسید. اینها تشابهات مدرن با «مهاجرت بزرگ» بود.

---

98 *Ibid*.

99 MacDonald, 2002, p. 241.

بنگرید به پاورقی ۲۸.

100 Velikonja.

101 Mitja Velikonja, *Religious Separational and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*, Texas A&M University Press, College Station, 2003, p. 266.

102 Gerald Powers, "Religion, Conflict, and Prospects for Peace in Bosnia, Croatia and Yugoslavia", in Paul Mojzes (ed.), *Religion and the War in Bosnia*, Oxford University Press, 1998, p. 240.

۱.۸.۹. طوفان

عملیات نظامی کرواسی «طوفان» (اولویا) در اوت ۱۹۹۵، که باعث حرکت گسترده پناهندگان صرب از کرواسی به صربستان و بوسنی شد، بدترین فاجعه در تاریخ صرب‌ها معرفی می‌شود. جالب اینکه حداقل برخی از رهبران کلیسا میلوشوویچ را مسئول شناختند. اسقف آتاناسیه میلوشوویچ را «جنایتکار، ظالم، و خائن» خواند. همچنین، او اظهار داشت که میلوشوویچ به مردم صربستان در کراینا «خیانت کرده و آنها را فروخته است».[۱۰۳]

در آگوست ۲۰۱۶، در مراسم بزرگداشت مهاجرت دسته‌جمعی، پاتریاک ایرینی اظهار داشت:

> امروز ما رنج مردم خود را به‌دست ارتش و پلیس کروات در عملیات «طوفان» در اوت ۱۹۹۵ به‌یاد می‌آوریم. هدف از آن جنایت بیرون‌راندن صرب‌ها برای پاک‌سازی کرواسی از صرب‌ها و مسیحیت ارتدوکس از استان‌ها، شهرها، و روستاهایی بود که قرن‌ها در آنجا زندگی می‌کردند. بدین ترتیب، هراس‌آفرینی علیه صرب‌ها در کرواسی از جنگ جهانی دوم ادامه یافت. سپس، به‌یاد داریم، در دولت فاشیست کروات اوستاشایی صرب‌ها در اردوگاه‌های کار اجباری به‌قتل رسیدند [...] رژیم اوستاشا حتی یک اردوگاه کار اجباری برای کودکان صرب با بیش از ۱۲۰.۰۰۰ کودک بی‌گناه قربانی ایجاد کرد که بیشتر آنها از گرسنگی و تشنگی جان باختند [...] به‌جز صرب‌ها، فقط یهودیان و ارمنی‌ها چنین جلجتایی را دیده‌اند [...][۱۰۴]

پاتریارک هر ساله در روز یادبود قربانیان و تبعیدیان صرب‌ها در عملیات «طوفان» که دولت سازماندهی می‌کند، شرکت می‌کند.

۲.۸.۹. جنگ کوزوو

کلیسای ارتدوکس صربستان در سال‌های منتهی به جنگ در سال ۱۹۹۹ عمیقاً درگیر سیاست صربستان در مورد کوزوو بود، اما نه‌فقط به‌عنوان تندرو. اسقف آرتمیه (رادوساویویچ) از اسقف‌نشین راشکا پریزن که در سال ۱۹۹۱ منصوب شد، تندرو تلقی می‌شد، اما حالت معتدل‌تری به خود گرفت. او می‌ترسید که سیاست میلوشوویچ برای صرب‌ها در کوزوو فاجعه ایجاد کند. در آگوست ۱۹۹۷ یک مجمع کلیسا به رهبری اسقف آرتمیه در پریزن تشکیل شد. این سازمان از فعالیت‌های نیروهای ویژه صربستان و همچنین ارتش آزادی‌بخش کوزوو آلبانیایی انتقاد کرد.

---

103 Atanasije Jeftić, “Najgori od svih mogućih ratova”, in Radoš M. Mladenović and Hierodeacon Jovan (eds.), *Jagnje Božije I Zvijer iz bezdana*, Svetigora, Cetinje, 1996.

104 Vjekoslav Perica, “Serbian Jerusalem: Religious Nationalism, Globalization and the Invention of a Holy Land in Europe’s Periphery, 1985–2017”, in *Occasional Papers in Eastern Europe*, 2017, vol. 37, no. 6, p. 71.

به‌طور خاص، با هدف آلبانیایی از استقلال برای کوزوو مخالفت کرد و پیشنهاد کرد که آلبانیایی‌ها تلاش کنند تا جایگاه قابل‌قبولی در یک «دولت دموکراتیک صربستان» پیدا کنند.[۱۰۵]

در جریان مذاکرات رامبویه در سال ۱۹۹۹ طرحی برای تقسیم کوزوو ارائه شد، یک «بلوک‌بندی» با پنج قسمت که برای صرب‌ها در نظر گرفته شد. بیشتر قسمت‌ها به آلبانیایی‌ها اختصاص می‌یافت که اکثریت مشخصی داشتند. دخالت پاتریارک پاوله و اسقف آرتمیه در مذاکرات باعث خشم میلوشوویچ شد. او این کار را خیانت دانست و آنها را برکنار کرد.

اسقف آرتمیه چندین سفر به واشنگتن دی سی و پایتخت‌های اروپایی با پیشنهاد تقسیم کوزوو انجام داد، چیزی که جامعه بین‌المللی آن را نمی‌خواست. کلیسای ارتدوکس صربستان به‌شدت مخالف هرگونه سازش با آلبانیایی‌ها بود و به همین علت با توافق رامبویه مخالف بود. پاتریارک پاوله با این جمله مخالفت خود را بیان کرد: «اجداد ما برای دفاع از آزادی، کاشانه، سرزمین، و ایمان خود که اکنون مال ماست به آنجا رفتند».[۱۰۶] زمانی که ویلیام واکر، رئیس مأموریت راستی‌آزمایی کوزوو، پرسید که چرا صرب‌ها با اقلیت قومی بودن مخالفت می‌کنند، اسقف آرتمیه پاسخ داد:

> آیا او به اینجا فرستاده شده است تا از ما چیزی بسازد که نیستیم و هرگز نمی‌توانیم باشیم، و ما را از اینکه هستیم و بیش از هشتصد سال است در این بخش‌هاییم، یعنی ارباب خودمان در زمین خود هستیم، منع کند؟[۱۰۷]

متروپولیتن آمفلوهیه در مراسم یادبودی در صومعه ستینیه اظهار داشت:

> بمباران‌های خدانشناسانه و ظالمانه و خشونت ناتو ادامه نازیسم و فاشیسم قرن بیستم است. مردم اروپا که زمانی مسیحی بودند، هزارهٔ دوم تاریخ مسیحیت خود را با بمباران‌های سرزمین‌های مقدس و زیارتگاه‌های مسیحیان، به‌ویژه کوزوو و متوهیا، رقم زدند. این نشانه‌ای است که نسل‌ها به یاد خواهند آورد و به‌منزله معیاری برای همه آنچه در اواخر قرن بیستم تا اوایل قرن بیست‌ویکم رخ داده است، عمل خواهد کرد.[۱۰۸]

در مارس ۱۹۹۹، زمانی که جنگ آغاز شد، پاتریارک پاوله اظهار داشت:

---

105 Veselin Kesich, "Kosovo in the history of the Serbian Church", *Orthodox Research Institute*, 2017;

بنگرید به:

Cvetkovic, 2015, pp. 31–34.

بنگرید به پاورقی ۴۷.

106 Biserko, 2012, p. 237.

بنگرید به پاورقی ۵۷.

107 *Ibid*., p. 239.

108 "Metropolitan Amphilohije: 'NATO bombings are a continuation of Fascism'", *Orthodox Christianity*, 30 March 2014.

> معلوم است که چارهٔ دیگری نبود. این جنگ به ما تحمیل شد. این جنگ جنگی عادلانه است، زیرا دفاعی است [...] و در نتیجه مورد برکت خداوند است.[۱۰۹]

کلیسای ارتدوکس صربستان سازمان پیمان آتلانتیک شمالی (ناتو) را به هدف‌قراردادن و تخریب عمدی صومعه‌های صربستان در کوزوو متهم کرد، اگرچه هیچ مدرکی دال بر چنین تخریب‌هایی ارائه نشد.[۱۱۰]

هنگامی که توافقنامه کومانوو مبنی بر اینکه تمامی نیروهای نظامی و پلیس صربستان باید کوزوو را ترک کنند و نیروهای بین‌المللی باید کنترل آن را در دست بگیرند در ژوئن ۱۹۹۹ امضا شد، کلیسای ارتدوکس صربستان واکنشی بسیار منفی نشان داد. تریارک پاوله درخواست کرد که میلوشوویچ باید استعفا دهد. او از میلوشوویچ انتقاد کرد که به‌جای حل بحران از قبل «اجازهٔ» بمباران را داده است.[۱۱۱]

پس از پایان عملیات هوایی ناتو آلبانیایی‌های انتقام‌جو چند شیء دینی صرب‌ها را منفجر کردند و صرب‌ها از ترس اقدامات تلافی‌جویانه آلبانیایی‌ها از کوزوو مهاجرت کردند. جای تعجب نیست که کلیسای ارتدوکس صربستان در برابر خشونت واکنش نشان داد و خواست خود را مبنی بر اینکه صرب‌ها باید محافظت شوند و کوزوو به کنترل بلگراد بازگردانده شود، اجرا کرد. اسقف آرتمیه از ناتو به‌سبب حمایت‌نکردن از اقلیت صرب انتقاد کرد و حتی در دادگاه حقوق بشر اروپا در استراسبورگ علیه آلمان، ایتالیا، فرانسه، و بریتانیا شکایت کرد. با این حال، شورای کلیسای ارتدوکس صربستان اسقف آرتمیه را مجبور کرد که پرونده را پس بگیرد.[۱۱۲]

جنگ ناتو علیه یوگسلاوی در سال ۱۹۹۹ به روایتی از رنج صرب‌ها تبدیل شد. متروپولیتن آمفیلوهیه در سال ۲۰۱۴ به دبیرکل ناتو، آندرس فوگ راسموسن، اشاره کرد و گفت:

> راسموسن اظهار داشت که این بمباران را اروپا و آمریکا برای دفاع از کوزوو در برابر ژنوسید انجام داده‌اند. جنگ ۱۹۹۹ دفاع از ژنوسید نبود، بلکه ادامه ژنوسید در کوزوو و متوهیا بود که ۶۳۰ سال به‌طول انجامید.[۱۱۳]

۹.۹. مونته‌نگرو: اسقف متروپولیتن ناسیونالیست

در سال ۱۹۹۳ یک کلیسای ارتدوکس مونته‌نگرو خودمختار اعلام شد، اما کلیسای ارتدوکس صرب که همچنان صومعه سنتییه و بسیاری از اموال کلیسا را در مونته‌نگرو حفظ می‌کرد، آن را

---

109 *Duga*, 10–23 April 1999, cited in Biserko, 2006.

بنگرید به پاورقی ۶۳.

110 Ramet, 2005, p. 261.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

111 Tomanić, 2001, p. 189.

بنگرید به پاورقی ۵۱.

112 Cvetković, 2015, p. 37.

بنگرید به پاورقی ۴۷.

113 "Neo-fascism dividing Ukrainians and Russians", *B92*, 13 May 2014.

به‌رسمیت نشناخت. کلیسای «تفرقه‌انداز» مونته‌نگرو را مونته‌نگروهای استقلال‌خواه، ازجمله رئیس‌جمهور (بعدها نخست‌وزیر) میلو دیوکانوویچ حمایت می‌کرد، اما مونته‌نگروهای طرفدار صربستان آن را محکوم کردند.[۱۱۴] هنگامی که متروپولیتن میخایلو در سال ۱۹۹۸ بر منصب قرار گرفت، تظاهرات خشونت‌آمیز آغاز شد. متروپولیتن رقیب پاتریارک بلگراد را معرفی کرد: آمفیلوهیه.

آمفیلوهیه (رادوویچ)، اسقف متروپولیتن مونته‌نگرو و کرانه ساحلی از ۱۹۹۰ تا ۲۰۲۰، نمونه‌ای از رهبری دینی است که مسئول تبلیغات ناسیونالیستی است (چند مورد از اظهارات او پیش از این در این فصل ذکر شده است). او به‌عنوان عضوی از شورای مقدس کلیسای ارتدوکس صربستان یکی از تأثیرگذارترین رهبران کلیسا بود و در سال ۲۰۱۰ در میان سه نامزد اسقف اعظم (پاتریارک) صربستان بود. او استاد دانشکدهٔ الهیات بلگراد و نویسنده چندین کتاب بود.

آمفیلوهیه یک ناسیونالیست صرب اعلام شده بود و دیدگاه‌های او با سیاست ناسیونالیستی در صربستان مطابقت داشت. او از اتحاد همه سرزمین‌های صرب‌ها دفاع می‌کرد و درگیری را به‌گونه‌ای می‌دید که دشمنان غرب و شرق صربستان را مورد حمله قرار داده‌اند: «صاعقه و رعد غرب کاتولیک و پروتستان و خاورمیانه اسلامی اسماعیلی با هم بر سر مردم صرب درگیر شدند».[۱۱۵] او در یکی از اظهاراتش بیان داشت:

> سرنوشت ما این است که صلیب را روی این شکاف فروزان بین جهان‌های مختلف حمل کنیم. بنابراین، آن [مردم صربستان] نیز خدایی است [...] مردم ما [...] در آغوش خود، در حافظه جمعی خود، قدوسیت اورشلیم را حفظ می‌کنند.[۱۱۶]

آمفیلوهیه هدف جنگ را نابودی ارتدوکس در صربستان می‌دانست. او صربستان را «آخرین جزیره‌ای می‌دانست که در آن قداست حفظ می‌شود. بنابراین، تمام نیروهای اهریمنی علیه آخرین سنگر قداست بی‌آلایش، آرام، و پاک حقیقت هدایت می‌شوند».[۱۱۷]

او ضدکاتولیک بود. در طول محاصرهٔ دوبرونیک در ۱۹۹۱، آمفیلوهیه گسل (یک ساز زهی، شبیه به کمانچه) می‌نواخت و آهنگ‌های قدیمی ناسیونالیستی را برای سربازان یوگسلاوی مونته‌نگرو می‌خواند. به‌گفته او، دوبرونیک صربستانی است. همچنین، او ضدغربی بود و به ادغام یورو- آتلانتیک بسیار انتقاد کرد و گفت: «ناتو رایش چهارم است، یعنی ادامه فاشیسم و به‌دنبال

---

[۱۱۴] در مورد «اختلاف کلیسایی در مونته‌نگرو»، بنگرید به:

Ramet, 2005, pp. 264–268.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

[115] Vladimir Tismaneanu, *Fantasies of Salvation: Democracy: Nationalism, and Myth in Post-Communist Europe*, Princeton University Press, 1998, p. 78.

[116] Cigar, 1995, p. 74.

بنگرید به پاورقی ۶۴.

[117] *Ibid*., p. 78.

تسلط بر کل جهان است» و مدعی شد که «ناتو ادامه اشغال اتریش- مجارستان است».[۱۱۸] همچنین، او ناتو را با ساموئیل، تزار بلغارستان، مقایسه کرد: «یک ظالم، یک سرکش» که از بلغارستان خود راضی نبود و سعی کرد امپراتوری بیزانس را تصرف کند. او گفت که کلیساهای ارتدوکس، به‌ویژه کلیسای مونته‌نگرو، مصلوب شده و تحت آزار و اذیت قرار می‌گیرند «یک جلجتا». او از رهبر چتنیک، دراژا میخاییلوویچ، به‌عنوان رهبر مبارزات صرب برای آزادی استقبال کرد.

آمفیلوهیه در ابتدا از تحسین‌کنندگان اسلوبودان میلوشوویچ بود. او اظهار داشت که میلوشوویچ فقط برای آزادی و افتخار ملت خود نبرد نکرد، بلکه «برای آزادی و شرافت هر چیزی که در اروپا محترم و رفیع است» مبارزه کرد. او اضافه کرد:

> نام اسلوبودان میلوشوویچ با حروف طلایی در تاریخ مونته‌نگرو و صربستان به‌عنوان مردی که تا آخر خودش را فدا کرد نوشته خواهد شد. فداکاری او همان چیزی بود که نگوش درمورد میلوش اوبیلیچ گفت. فداکاری او باشکوه است. این فداکاری‌ای است که نمی‌توان آن را محو کرد، درست مانند دستاوردهای قهرمانانه او در برابر روحیه نئوفاشیستی خون‌آشام در اروپا و بالکان.[۱۱۹]

هنگامی که میلوشوویچ در ۱۹۹۳ به‌علت طرح ونس اوون از رهبری صرب‌های بوسنیایی جدا شد، آمفیلوهیه از رهبران بوسنیایی حمایت کرد و با میلوشوویچ قطع رابطه کرد. هنگامی که پارلمان بوسنی- صربستان در سال ۱۹۹۴ طرح صلح کانتکت گروپ را رد کرد، آمفیلوهیه پیام شادی فرستاد و اظهار داشت که این نشانه عدالت خداوند است و عزت مردم صرب را نشان می‌دهد. او به‌جای طرح صلح، از صرب‌ها می‌خواست که جنگ را ادامه دهند. هنگامی که پارلمان مونته‌نگرو از این طرح حمایت کرد، آمفیلوهیه گفت:

> لعنت بر دستی که بین خود و برادرش در تنگنا دیوار می‌کشد [...] اگر مجمع مونته‌نگرو این حکم خائنانه را تأیید کند، اگر خودخواهانه و از روی نیرنگ از آن حمایت کند، باید بداند که حکم مرگ خود و هر کسی را که از آن حمایت کرده است، امضا کرده است.[۱۲۰]

آمفیلوهیه در طول جنگ در بوسنی از حامیان جدی جنگ صرب‌ها بود. او برای نشان‌دادن حمایتش از سربازان صرب در بوسنی بازدیدهای متعددی کرد. او ارتباط نزدیکی با رادُوان کاراجیچ داشت که او را «انسان خوب» و دوست صمیمی می‌خواند و کاراجیچ را برای پاک‌سازی سرزمین صربستان از وجود مسلمانان تمجید می‌کرد.[۱۲۱] حمایت او از راتکو ملادیچ نیز علناً اعلام شد.

---

118 "Church Dignitary Likens NATO to 'Fourth Reich'", *B92*, 1 July 2013; "Amfilohije: NATO je nastavak austrougarske okupacije", *Politika*, 30 August 2016.

119 "Dva ratna druga: Aleksandar Vučić i Amfilohije Radović", *Al Jazeera*, 24 February 2020.

120 Milošević and Brajović, 1994.

بنگرید به پاورقی ۷۵.

121 Perica, 2002, pp. 173–174.

آمفیلوهیه در دو مورد ژلیکو راژناتوویچ، جنگ‌سالار صرب، آرکان، و گروه شبه‌نظامی او، ببرها، را برای محافظت از صومعه سیتینیه دعوت کرد. آرکان یک جنایتکار حرفه‌ای، سارق بانک، و «قاتلی حرفه‌ای» بود که برای امنیت دولتی کار می‌کرد و تحت‌تعقیب اینترپل بود. او میان رهبران کلیسا محبوب بود و کمک‌های سخاوتمندانه‌ای به کلیسای ارتدوکس صربستان، به‌ویژه برای بازسازی کلیساها در کوزوو کرد.[۱۲۲] آرکان یک ناسیونالیست صرب دوآتشه بود، درست مانند آمفیلوهیه.

با این حال، آمفیلوهیه میان ناسیونالیست‌های مونته‌نگرو بسیار نامحبوب بود. او اعلام کرد که «در تاریخ هرگز ملت مونته‌نگرو وجود نداشته است» و «ملیت مونته‌نگرو در آزمایشگاه تیتو و دیلاس اختراع شده است».[۱۲۳] در زمانی که متروپولیتن به‌عنوان رئیس کلیسای مونته‌نگرو در سال ۱۹۹۰ بر تخت نشست، تجزیه یوگسلاوی به تنش‌های ناسیونالیستی در تمامی جمهوری‌های یوگسلاوی منجر شد. در مونته‌نگرو بسیاری از ناسیونالیست‌ها خواهان یک کلیسای ارتدوکس مستقل مونته‌نگرو بودند، اما برای رژیم بلگراد حفظ وحدت کلیسا مهم بود. به‌شرطی که صرب‌ها و مونته‌نگرویی‌ها در یک کلیسای ارتدوکس صرب متحد بودند، مونته‌نگرویی‌ها را می‌شد متعلق به ملت صرب دانست. آمفیلوهیه به‌شدت با جدایی‌طلبی دینی مونته‌نگرو مخالفت کرد و طرفداران یک کلیسای خودمختار مونته‌نگرو جلسات اعتراضی ترتیب دادند.

یکی از این رویدادها در ۱۲ ژوئیه ۱۹۹۱، پتروودان، جشن سنت پیتر و سنت پل بود. هنگامی که مردم بیرون سعی کردند وارد صومعه شوند، افراد مسلح آرکان به‌سمت جمعیت تیراندازی کردند و تعدادی زخمی‌شدند.[۱۲۴] این حادثه به تشدید تنش‌های قومی در مونته‌نگرو کمک کرد. ناسیونالیست‌ها کلیسای ارتدوکس صرب را سازمانی ضدمونته‌نگرو می‌دانستند که بلگراد آن را رهبری می‌کرد و هدف آن ازبین‌بردن هویت مونته‌نگرو بود.

همچنین، آرکان در کریسمس ارتدوکس در ۱۹۹۲ به صومعه سیتینیه دعوت شد. او اخیراً از جبهه‌های جنگ در کرواسی بازگشته بود. آرکان از صومعه سیتینیه اعلام کرد: «اسکادار مال ما خواهد بود».[۱۲۵] اسکادار نام صربی شهر آلبانیایی اشکودر است.

هنگامی که آرکان، در فوریه ۱۹۹۵، با سیتزا، خوانندهٔ فولکلور صرب، ازدواج کرد، اسقف واسیلی از توزلا–زوورنیک در این عروسی حضور داشت که به‌سبک اساطیری با آرکان

بنگرید به پاورقی ۱۲.

122 *Ibid*., p. 174.

123 Slobodan Jovanović, “Mitropolit Amfilohije, zakleti neprijatelj Crne Gore”, *Radio Skala*, 31 August 2017.

124 František Šistek, “Clericalization of Nationalism”, in András Máté-Tóth and Cosima Rughinis (eds.), *Spaces and Borders: Current Research on Religion in Central and Eastern Europe*, De Gruyter, 2011, p. 125.

125 Šerbo Rastoder, “Religion and Politics 1991–1999, The Montenegrin Perspective”, 2003 (available on the *Academia.edu* web site).

در لباس قهرمان صرب کوزوو و سیتزا به‌عنوان دوشیزهٔ کوزوو اجرا شد. در اینجا، آرکان اظهار داشت: «ما برای دین خود کلیسای ارتدوکس صربستان می‌جنگیم.»[۱۲۶]

آمفیلوهیه با رهبران ناسیونالیست صرب بوسنیایی، از جمله بیلیانا پلاوشیچ، معاون رئیس‌جمهور جمهوری صرپسکا، تماس نزدیک داشت. او در سال ۱۹۹۳ اعلام کرد:

> در این لحظه نه سخنان من می‌تواند جان مردم ما را نجات دهد و نه کلمات کسی که آنها را بنویسد یا بیان کند. در این لحظه و در این روز روح مردم ما در دستان امن بیلیانا، جمهوری صرپسکا و سرزمین صرپسکا است. همانطور که ووک کاراجیچ از زبان مادری ما مواظبت و محافظت کرد، در این لحظه هم‌نام او [رادوان کاراجیچ] به‌همراه دوشیزه پلاوشیچ، دوشیزهٔ جدید کوزوو، و همراه با کرایشنیک، از همه ما و روح ما محافظت می‌کنند، زیرا آنها خود را در این شب در مسیر شاهزاده لازار مقدس قرار دادند. مانند شاهزاده لازار در نبرد کوزوو آنها کانون و خانه روح ما را در ملکوت بهشتی انتخاب کرده‌اند.[۱۲۷]

همانطورکه می‌بینیم، متروپولیتن آمفیلوهیه بیلیانا پلاوشیچ را با «دوشیزهٔ کوزوو»، مثبت‌ترین زن در اساطیر ملی صربستان که پس از نبرد کوزوو برای سربازان مجروح صرب آب برد و در شعر عامیانه صربستان توصیف شده است، مقایسه کرد. پلاوشیچ، زیست‌شناس و رئیس سابق دانشکدهٔ علوم طبیعی و ریاضیات در سارایوو، ناسیونالیستی افراطی بود. او در ۱۹۹۴ بیان کرد:

> این مواد ژنتیکی تغییرشکل‌یافته بود که اسلام را دربرگرفت و اکنون البته، با هر نسل متوالی به‌سادگی تشدید و بدتر و بدتر می‌شود. این به‌وضوح خودش را ابراز می‌کند و سبک تفکر آنها را که ریشه در ژن آنها دارد، دیکته می‌کند. درطول قرن‌ها ژن‌ها بیشتر تخریب شدند.[۱۲۸]

همچنین، او نظراتی درمورد تجاوز داشت:

> متأسفانه تجاوز جنسی جزو استراتژی جنگی مسلمانان و برخی کروات‌ها در قبال صرب‌هاست. از نظر اسلام تجاوز به عنف امری طبیعی است، زیرا دین چندهمسری را تحمل می‌کند. در طول پانصد سال اشغال ترکیه، هم امیران و

---

126 Sells, 1996, p. 82.

بنگرید به پاورقی ۱.

همچنین بنگرید به:

Velikonja, 2003, p. 265.

بنگرید به پاورقی ۱۰۰.

127 *Borba*, 30 April 1993, quoted in Barišić, 2014.

بنگرید به پاورقی ۷۶.

128 Quoted in Michael Sells, "Islam in Serbian Religious Mythology", in Maya Shatzmiller (ed.), *Islam and Bosnia: Conlflict and Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2002, p. 58.

> هم اربابان حق داشتند اولین شب را با زنی که به‌تازگی ازدواج کرده بود از «مردم عادی» بگذرانند.[۱۲۹]

مایکل سلزدر مورد سخنان پلاوشیچ اظهار داشت:

> ایدئولوژی کوزوو در لحظات بحران این امر را تسهیل می‌کند تا مرزهای بین مفاهیم دین و نژاد از بین برود و ناسیونالیسم دینی را به خشن‌ترین شکل ایدئولوژی نژادپرستانه تبدیل کند.[۱۳۰]

درنهایت، بیلیانا پلاوشیچ در دادگاه لاهه به یازده سال زندان محکوم شد.[۱۳۱]

اینکه دیگر رهبران دینی نیز نگرشی ضدمسلمانان داشتند، بنابر بیانیه آتاناسیه (یوتیچ)، اسقف زاهویه و هرزگوین، رئیس سابق دانشکدهٔ الهیات در بلگراد، درک می‌شود:

> مسلمانان افرادی هستند که عرق بدن ناخوشایندی دارند، زیرا چربی می‌خورند. آیا می‌دانید در روستای بردارِیچی چه اتفاقی افتاده است؟ مرد مهربانی به مردم و مسافران اجازه می‌داد در خانه‌اش بخوابند، روزی دو مرد آنجا ماندند. بعد از آن همسرش در حال تمیزکردن اتاق بود، اما شکایت کرد که هنوز اتاق بو می‌دهد. شوهر گفت: اتاق نیست، آنها بوی بد می‌دهند، مسلمان‌اند.[۱۳۲]

متروپولیتن آمفیلوهیه به‌شدت از تأسیس جمهوری صرب در بوسنی حمایت کرد، اگرچه این جمهوری از طریق جنگ و پاک‌سازی قومی ایجاد شد (به بخش ۹.۷ مراجعه کنید). او حتی معتقد بود که صرب‌های جمهوری صرپسکا مسیحیان بهتری در مقایسه با صرب‌های صربستان یا مونته‌نگرو هستند:

> فقط روحی که با شرافت صلیب خود را حمل می‌کند و ملتی که آن صلیب را با عزت حمل می‌کند و برای ایمان خود رنج می‌برد، به‌راستی اسرار شیوهٔ اصلی مسیحیت را درک می‌کند. صرب‌ها در جمهوری صرپسکا به صلیب کشیده شدند، به همین علت است که آنها تاحدودی بهتر از مونته‌نگرویی‌های نیمه‌مسیحی و صربستانی‌های غیرمسیحی هستند.[۱۳۳]

---

129 *Borba*, 8 February 1993, quoted in Renaud de la Brosse and Mato Brautović (eds.), *Reporting Attacks on Dubrovnik in 1991, and the Recognition of Croatia*, Cambridge Scholars Publishing.

Newcastle upon Tyne, 2017, p. 110.

130 Sells, 1996, p. XV.

بنگرید به پاورقی ۱.

131 ICTY, *Prosecutor v. Plavšić*, Trial Chamber III, Sentencing Judgment, 27 February 2003, IT-00-39&40/1-S (https://www.legal-tools.org/doc/f60082/).

132 "Justin je fino mirisao", *Vreme*, 5 April 2004.

133 "Amfilohije: Republika Srpska je jedina krštena srpska zemlja, Crna Gora je polukrštena, a Srbija je nedokrštena", *Telegraf*, 1 April 2016.

مانند دیگر ناسیونالیست‌های صرب، آمفیلوهیه نیز به‌رسمیت‌شناختن ژنوسید در سربرنیتسا را نمی‌پذیرفت. او ادعا کرد که ژنوسید در سربرنیتسا انتقام جنایاتی است که ناصر اوریچ، فرمانده بوسنیایی، مرتکب شده است.[۱۳۴]

۱۰.۹. فعالیت رهبران دینی پس از سال ۲۰۰۰

در ۲۸ ژوئن ۲۰۰۱، روز سنت ویتوس، میلوشوویچ دستگیر و به لاهه منتقل شد. متروپولیتن آمفیلوهیه با این عبارات واکنش نشان داد:

> با انجام این کار، دقیقاً در روز سنت ویتوس، نمی‌توانستند به میلوشوویچ افتخار بزرگ‌تری بدهند و برای خود و ملتشان شرمساری بزرگ‌تری در تاریخ قائل شوند. آدم می‌ترسد با انجام این عمل احمقانه خود را از تاریخ خارج کرده باشند. می‌پرسم حالا چه کار کنیم؟ کسانی که روشنگری سنت‌ویتوس خود را از دست نداده‌اند و هنوز در این کشور و ایالت ما بسیارند، می‌دانند که چه کنند و چگونه. آنها برای حفظ شرافت شخصی و ملی و یک کشور مشترک هر کاری که ممکن است انجام خواهند داد.[۱۳۵]

پاتریارک پاوله در نوامبر ۲۰۰۹ درگذشت و ایرینی جانشین او شد که زادهٔ میروسلاو گاوریلوویچ بود و در سال‌های ۲۰۱۰ تا ۲۰۲۰ پاتریارک صربستان بود. او چندین بیانیه ناسیونالیستی داد. در سال ۲۰۱۳ از احیای سلطنت صربستان دفاع کرد. او درباره موجودیت صرب در بوسنی اظهار داشت که «به عدالت و حقیقت خدا» ایجاد شده است «اگر خدا بخواهد، به‌زودی یکی خواهیم شد» و فعلاً «کافی است ما به‌عنوان یک ملت یکی باشیم. به‌عنوان کلیسای ارتدوکس و اینکه ما در همان مسیر سنت‌ساوا و مسیح هستیم».[۱۳۶] ایرینی در سال ۲۰۱۷ ووجیسلاو ششلی را در مقر پاتریارک به حضور پذیرفت.

۱.۱۰.۹. کلیسای صربستان و ووجیسلاو ششلی

ووجیسلاو ششلی نمونه‌ای از رابطه یک رهبر سیاسی و رهبران دینی را بیان می‌کند. ششلی رهبر حزب رادیکال صربستان و فرمانده شبه‌نظامیان و یک شبه‌نظامی مسئول پاک‌سازی قومی در کرواسی و بوسنی بود. برای او در دادگاه کیفری بین‌المللی کیفرخواست صادر شد و زمانی که داوطلبانه به لاهه آمد دستگیر شد.

در سال ۲۰۰۴ ششلی درخواست ملاقات با اسقف فیلارت (میچویچ) را داشت، اما دادگاه این درخواست را رد کرد، زیرا اسقف از ورود به هر کشورِ عضو اتَحادیه اروپا منع شده بود. فیلارت به‌علت یک عکس «مشهور» شد. درطول جنگ کرواسی، در سپتامبر ۱۹۹۱، در نزدیکی جبهه (در صومعه کوموگووینا، در جنوب زاگرب) از او با یک مسلسل (M-۵۳) در مقابل یک خودرو زرهی با پرچم صربستان و سربازان شبه‌نظامی عکس گرفته شد. فیلارت ناسیونالیستی

134 "Amfilohije: Srebrenica je bila osveta", *YouTube*, 1 June 2013.

135 B92 television's program *Insajder*, episode of 20 November 2010.

136 "'God willing, Serbs in Serbia, Bosnia will be one'", *B92*, 15 November 2010.

افراطی و از طرفداران سرسخت شِشلی شناخته می‌شد. بعدها، در ۱۹۹۸، فیلارت به اسقف میلِشوا در صربستان ارتقا یافت.

در نوامبر ۲۰۱۴ ششلی به‌علت درمان سرطان موقتاً از محاکمه‌اش آزاد شد و به بلگراد بازگشت، جایی که اعتراضَ‌های ناسیونالیست‌ها را رهبری کرد و اظهاراتی افراطی ایراد کرد. در ۲۷ ژانویه ۲۰۱۵ ششلی مدال فرشته سفید را در صومعه میلشوا از اسقف فیلارت دریافت کرد. پاتریارک ایرینی اَز این جایزه حمایت کرد.[۱۳۷] اسقف فیلارت اعلام کرد که ششلی «دوک چتنیک و پیروز دادگاه لاهه» است.[۱۳۸] اسقف توضیح داد که ششلی به‌علت عشقش به کلیسای صربستان، و به‌ویژه به‌سبب عشقش به صومعه میلشوا، که هشتَصدمین سالگرد خود را جشن می‌گیرد، این افتخار را دریافت کرده است. به همین مناسبت اسقف فیلارت گفت:

> دوست عزیز، برادر وُیو، خداوند به شما وظیفه داده است که لکه را از ملت صرب پاک کنید، هرچند سخت، و ما به شما برای مبارزه شجاعانه شما، یک درگیری صرب، یک مبارزه قهرمانانه تبریک می‌گوییم.[۱۳۹]

در ۲۵ ژوئن ۲۰۱۵ ششلی از سوی متروپولیتن آمفیلوهیه و با حکم فرمانروای مونته‌نگرو، پیتر دوم، منصوب شد. متروپولیتن به‌سبب «پیروی از قانون مقدس عدالت خدا با دفاع از حقیقت در دادگاه لاهه، که بوی ضدبشریت می‌دهد» این نشان را به او داد. متروپولیتن این تزیین را «مایه تشویق برای ادامه تلاش‌های شجاعانه خود برای دفاع از روح و ناموس مردم صربستان» دانست. آمفیلوهیه در ادامه بیان کرد:

> عدالت هرگز به‌اندازه امروز تحقیر و خرد نشده است، حتی در زمان فاشیسم، و در درجه اول در سرزمین ما. یکی از کسانی که از عدالت خدا دفاع می‌کند، آقای ششلی است. دادگاه لاهه منحصراً ابزاری برای تعقیب صرب‌هاست. پرونده علیه کاراجیچ مجازات کل ملت صربستان است. صرب‌ها در طول تاریخ خود قربانی وحشیانه‌ترین اشکال ژنوسید و اخراج بوده‌اند و موجودیت آنها را تهدید کرده‌اند و همیشه از موجودیت، فرهنگ، و اعتقادات دموکراتیک خود دفاع کرده‌اند. در جریان نابودی یوگسلاوی، صرب‌ها بزرگ‌ترین رنج‌ها را پشت سر گذاشتند و از خانه‌های تاریخی خود در کرواسی و بوسنی و هرزگوین رانده شدند. در این دوره صرب‌ها در معرض نابودی فیزیکی و ژنوسید معنوی قرار گرفتند.[۱۴۰]

ششلی ابتدا در ICTY تبرئه شد، سپس در ۲۰۱۸ اتاق استیناف مکانیسم دادگاه‌های بین‌المللی کیفری او را به ده سال زندان محکوم کرد.[۱۴۱]

---

137 "Slučaj 'Orden za Šešelja': Irinej na Filaretovom putu", *Radio Slobodna Evropa*, 1 June 2015.

138 Sells, 2002, p. 58.

بنگرید به پاورقی ۱۲۸.

139 "Zbog čega je Filaret odlikovao Šešelja", *Mondo*, 29 January 2015.

140 "Amfilohije odlikovao Šešelja, 25. jun 2015.", *YouTube*, 26 June 2015.

141 Mechanism for International Criminal Tribunals, *Prosecutor v. Šešelj*, Appeals Chamber, Judgment, 11 April 2018, MICT-16 99-A (https://www.legal-tools.org/doc/96ea58/).

۲.۱۰.۹. علیه استقلال کوزوو

نگرانی اصلی کلیسای ارتدوکس صرب پس از جنگ‌های دهه ۱۹۹۰ وضعیت کوزوو بود. یکی از محققان خاطرنشان کرد که «ازدست‌دادن نظامی کوزوو و مهاجرت گسترده صرب‌های کوزوو از روایت‌های اسطوره‌ای کمک گرفت و الهام‌بخش گفتمان دینی در ناسیونالیسم صربستانی شد».[۱۴۲] وجود میراث فرهنگی و دینی قابل‌توجه صرب‌ها برای نشان‌دادن حق تاریخی صرب‌ها در برابر کوزوو مورد استفاده قرار گرفت. پیش از این در ۱۹۸۷ کلیسای ارتدوکس صربستان یک نسخه گسترده درمورد «موقوفات مقدس» صربستان در کوزوو منتشر کرد.[۱۴۳] در سال ۲۰۰۱ کلیسای صربستان دایره‌المعارفی را منتشر کرد که صدها کلیسا، صومعه، و گورستان را در کوزوو نشان می‌داد.[۱۴۴] پاتریارک پاوله با اشاره به کوزوو اظهار داشت:

> این سرچشمه سنت معنوی صربستان و دولت ماست. قلب و روح ملت ما، تجزیه‌ناپذیر و واقعی. به همین علت است که نیاکان ما خاک آن را با هزاران گلدسته زیبا تقدیم کردند: زمین را با کلیساها و صومعه‌های باشکوهی که به جلال خدا اختصاص داده شده است، زینت بخشیدند.[۱۴۵]

در مناسبت دیگری پاتریارک پاوله بیان کرد:

> برای ما کوزوو فقط نام دیگری برای اصیل‌ترین اصول، حقیقت و عدالت، قانون و نظم است، در حالی که تعهد کوزوو «عهد جدید» ماست. بنابراین مسئله کوزوو و متوهیا از موضوع صربستان و سرنوشت ملت صرب جدایی‌ناپذیر است.[۱۴۶]

هنگامی که مسئله استقلال کوزوو در دستور کار بین‌المللی قرار گرفت، اسقف آرتمیه در سال ۲۰۰۴ از کنگره ایالات متحده درخواست کرد که از استقلال حمایت نکند:

> استقلال کوزوو، در شرایطی که بیشتر استانداردهای ابتدایی حاکمیت قانون به‌وضوح وجود ندارد، مستقیماً به ریشه‌کنی نهایی حضور مسیحیان صرب در قلب تاریخی کشور منجر خواهد شد. این امر باعث بی‌ثباتی بیشتر منطقه می‌شود که به‌شدت به صلح و ثبات نیاز دارد.[۱۴۷]

---

142 Perica, 2017, p. 31.

بنگرید به پاورقی ۱۰۳.

143 Atanasije Jevtić (ed.), *Zadužbine Kosova: spomenici i znamenja srpskog naroda*, Eparhija Raško-Prizrenska i Bogoslovski fakultet, Belgrade, 1987.

144 Slobodan Mileusnić (ed.), *Monasteries of Serbia: Large Illustrated Encyclopedia*, vols. 1–2, Pravoslavna reč, Novi Sad, 2002 (English edition).

145 Perica, 2017, p. 31.

بنگرید به پاورقی ۱۰۳.

146 "Poruka patriarha Pavla", *Pravoslavlje*, 15 March 2007.

147 Quoted in Radmila Radić and Milan Vukomanović, "Religion and Democracy in Serbia Since 1989: The Case of the Serbian Orthodox Church", in Sabrina P. Ramet (ed.), *Religion and Politics in Post-Socialist Central and Southeastern Europe*, Palgrave MacMillan, 2014, p. 184.

اعلام استقلال کوزوو در ۱۷ فوریه ۲۰۰۸ واکنش‌های تند کلیسای ارتدوکس صرب را برانگیخت. کلیسا از سیاست صربستان مبنی بر مقاومت در برابر به‌رسمیت‌شناختن کوزوو حمایت کرد و مدعی شد که باید بخشی از صربستان بماند. دولت از کلیسا برای تبلیغ دیدگاه صرب‌ها در مورد کوزوو برای جامعه بین‌المللی استفاده کرد و کلیسا به ابزاری در تلاش‌های دیپلماتیک صربستان تبدیل شد. در سال ۲۰۱۳ «نمایشگاه فرهنگی قرون‌وسطایی صربستانی» در لندن و نیویورک به‌نمایش درآمد. در سال ۲۰۱۴ یک تک‌نگاری به زبان انگلیسی در مورد میراث کوزوو در ایالات متحده منتشر شد.[۱۴۸]

کلیسای ارتدوکس صربستان مخالف هرگونه مصالحه درمورد وضعیت کوزوو است و از صرب‌ها می‌خواهد که از مشارکت در نهادهای سیاسی در کوزوو خودداری کنند. «پیمان کوزوو» نیز احیا شد. در سال ۲۰۰۸ اسقف‌ها در پیام عید پاک خود اظهار داشتند:

> ما با پیمان کوزوو زندگی کردیم و مردیم: «پادشاهی زمینی کوچک است، ملکوتی برای همیشه» [...] ما از همه صرب‌ها می‌خواهیم که به این عهد، عهد لازار، عمل کنند. اگر ما به این عهد عمل کنیم، هیچ‌کس نمی‌تواند کوزوو و متوهیا را از ما بگیرد، نه در این قرن و نه در هیچ قرن دیگری، همانطورکه هیچ‌کس نمی‌تواند اورشلیم مقدس آنها را از یهودیان بگیرد.[۱۴۹]

پاتریارک ایرینی کوزوو را سرزمینی مقدس معرفی کرد و گفت: «برای صرب‌ها کوزوو یک فضای جغرافیایی نیست، بلکه سرزمینی مقدس با بزرگ‌ترین مکان‌های مقدس است. کلیسای صربستان هرگز نمی‌پذیرد که کوزوو واگذار شود.[۱۵۰] او به‌رسمیت‌شناختن کوزوو را «گناه» خواند.[۱۵۱] در سال ۲۰۱۳ اظهار داشت:

> کوزوو یک سرزمین اشغالی صربستان است. نمی‌توان آن را معامله یا تقسیم کرد. ما باید برای کوزوو و متوهیای متحد بجنگیم. مردم صربستان کوزوو را از دست نداده‌اند. تا زمانی که کلیساهای ما در آنجا هستند، کوزوو مال ما خواهد ماند. اگر راه‌حل عادلانه‌ای پیدا نشود، کوزوو تبدیل به انبار باروت خواهد شد. کوزوو قلب و روح تاریخ، فرهنگ، و مردم صربستان است، سرزمینی غرق در خون هزاران شهید، خیس از اشک مردمی که پانصد سال رنج کشیده‌اند. کوزوو مقدس‌ترین سرزمین ما و سنگ‌بنای هر چیزی است که ما آن را مال خود می‌نامیم. اورشلیم برای یهودیان، روم برای کاتولیک‌ها، کرملین برای روس‌ها همین است.[۱۵۲]

148 Bishop Maxim Vasiljević (ed.), *The Christian Heritage of Kosovo and Metohija: The Spiritual, Historical and Aesthetic Heart of the Serbian People*, The Episcopal Council of the Serbian Orthodox Church in North America, Sebastian Press, Los Angeles, 2014.

149 "Vaskršna poslanica 2008. godine", *Srpska Pravoslavna Crkva*, 18 April 2008.

150 "Patriarch: Kosovo nije geografski prostor, nego sveta zemlja", *Blic*, 11 July 2012.

151 "Serbian Patriarch Irinej calls Kosovo recognition a 'sin'", *Southeast European Times*, 4 October 2010.

152 "Patriarh SPC: Kosovo je okupirana zemlja", *Intermagazin*, 20 March 2013.

متروپولیتن آمفیلوهیه نیز در مورد وضعیت کوزوو از کلمات بسیار تندی استفاده کرد. او معتقد بود که وضعیت اکنون بدتر از زمان اشغال نازی‌هاست:

> هیتلر آنقدر عاقل بود که اجازه داد بخش شمالی کوزوو به صربستان تعلق گیرد، هرچند تحت‌تسلط ندیچ بود و اشغال شده بود [...] راه‌حل‌های هیتلر که در سال ۱۹۴۱ آغاز شد، امروز نه‌تنها در کوزوو، بلکه در سطح وسیع‌تر نیز ادامه دارد.[۱۵۳]

متروپولیتن آمفیلوهیه با برکت کلیسای تثلیث مقدس در کولاشین در سال ۲۰۱۳ در مورد روابط کوزوو و صربستان با اروپا گفت:

> اکنون فقط ظلم مراد [سلطان عثمانی] نیست، بلکه ناتو، اتحادیه اروپا، و ایالات متحده نیز است، درواقع همه کسانی که ردپای استبداد صلیبی، تفتیش عقاید، ناپلئونی، و بلشویکی را دنبال می‌کنند [...] حاکمان ما باید دو بار فکر کنند. ما باید به اروپا بپیوندیم، اما بالاخره کدام اروپا؟ این اروپای امروز - شرورانه، ظالم، و آنکه فقرا را زیر پا می‌گذارد؛ آیا همان اروپایی است که ما به آن نیاز داریم؟[۱۵۴]

پاتریارک ایرینی در پیام کریسمس سال ۲۰۱۷ خود اظهار داشت:

> به‌طور ویژه ما برای کوزوو و متوهیای مصلوب‌شده، مهد معنوی و ملی ما، سرزمینی که اسقف- شاعر بزرگ نگوش آن را «دادگاه بزرگ تاریخ» نامید، دعا می‌کنیم. تا زمانی‌که صرب‌ها زنده هستند، کوزوو نیز زنده است! کوزوو روح صرب‌هاست! به همین علت، کوزوو همیشه سرزمین صرب‌ها خواهد بود، زیرا جلجتای ما و اورشلیم ما آنجاست.[۱۵۵]

در سال ۲۰۲۰، ایرینی (بولوویچ)، اسقف باچکا، اعلام کرد که کوزوو اشغال شده است و افزود:

> کسانی که می‌خواهند بخشی از خاک ما را بگیرند، فقط کوزوو را نمی‌خواهند، بلکه تمام سرزمین ما را می‌خواهند! آنها می‌خواهند ما وجود نداشته باشیم! کوزوو فقط یک شروع است. بنابراین، ما می‌گوییم: کوزوو قلب صربستان است، آنها به اصل آن ضربه می‌زنند. اگر بپذیریم که کوزوو را بگیرند، از روی زمین محو می‌شویم.[۱۵۶]

---

153 "Amfilohije: Republika Srpska je jedina krštena srpska zemlja, Crna Gora je polukrštena, a Srbija je nedokrštena", 2016.

بنگرید به پاورقی ۱۳۳.

154 *Naše novine*, 1 July 2013, quoted in Barišić, 2014, p. 37.

بنگرید به پاورقی ۷۶.

155 "Božićna poslanica Patrijarha Irineja: 'Dok je Srbija, biće i Kosova i Metohije, ono će ostati naša zemlja'", *Blic*, 3 January 2017.

156 "Ako pristanemo da nam uzmu Kosovo, nestaćemo sa lica zemlje!", *Vijesti Srpske*, 7 January 2021.

پاتریارک ایرینی در نوامبر ۲۰۲۰ درگذشت و پاتریارک پورفیریه پس از او گفتمان ملی‌گرایانه را درمورد کوزوو ادامه داد. در سال ۲۰۲۱ پاتریارک پورفیریه اظهار داشت:

> همه‌پرسی درباره کوزوو در سال ۱۳۸۹ در روز نبرد برگزار شد. برای ما کوزوو نه‌تنها مهد ملت ماست، بلکه دُرجی پر از اشیای متبرک مقدسان ما نیز است.

در روز سنت‌ویتوس در سال ۲۰۲۲ پاتریارک پورفیریه در صومعه گراچانیتسا در کوزوو به عبادت پرداخت و در برابر هزار مؤمن اظهار داشت:

> بدون گراچانیتسا، بدون ویدوودان، بدون تمام مقدسین در کوزوو و متوهیا، ما بدون شک آن چیزی نیستیم که هستیم، ما آن چیزی نیستیم که خدا ما را به آن فراخوانده است [...] ویدوودان چشم ماست، سنت‌لازار گوش ماست، مقدسین کوزوو و متوهیا ذهن ما هستند. اینجا می‌بینیم، اینجا می‌شنویم، اینجا می‌فهمیم، نه‌تنها گذشته‌مان، نه‌تنها خاستگاهمان، بلکه می‌فهمیم هدفمان چیست، چرا به این دنیا دعوت شده‌ایم.[۱۵۷]

آرچایماندریته دامیان (سووتکوویچ) با اشاره به کوزوو گفت که «این جراحت آغشته به خون کلیسای صربستان است» و افزود:

> به نظر من هیچ چیز را نمی‌توان با کوزوو مقایسه کرد، زیرا این مهم‌ترین بخش، روح مردم، و کلیسای صربستان است [...] کوزوو قلب ماست و هرگز تحت هیچ شرایطی به کوزوو خود خیانت نمی‌کنیم. برای ما حقیقتاً تحمل‌ناپذیر و کاملاً غیرممکن است.[۱۵۸]

گفتمان کلیسای ارتدوکس صرب درمورد کوزوو توسط سیاستمداران صرب به‌عاریت گرفته شد. استعاره اورشلیم، که کلیسا ابداع کرد و سیاستمدار ووک دراشکوویچ در دهه ۱۹۸۰ از آن استفاده کرد، مورد استفاده دیگر سیاستمداران صرب نیز قرار گرفت و در سال ۲۰۱۱ نیز وزیر امور خارجه، ووک یرمیچ، از آن استفاده کرد.[۱۵۹]

۳.۱۰.۹. رؤیای صربستان بزرگ زنده است

رؤیای صربستان بزرگ فراموش نشد. پاتریارک پاوله در مصاحبه‌ای در سال ۲۰۰۱ گفت:

> کلیسا در طول تاریخ خود، از جمله قرن بیستم، مجبور بود وظایف اصلی خود را به‌نفع مشارکت فعال در مبارزه برای اتحاد ملت صرب نادیده بگیرد، مبارزه‌ای که در آن یک کشیش به‌طور همزمان معلم، قاضی، و مردی مسلح بود که از خود و خانواده‌اش دفاع می‌کند.[۱۶۰]

---

157 "Patriarh Porfirije: Vidovdan je naše oko", *YouTube*, 28 June 2022.

158 "Kosovo is our heart", *Orthodox Christianity*, 28 June 2022.

159 Perica, 2017, p. 31.

بنگرید به پاورقی ۱۰۳.

160 "Interview with Patriarch Pavle", *Danas*, 5–7 January 2001.

در اکتبر ۲۰۱۷ پاتریارک ایرینی در سفرش به جمهوری صربستان در بوسنی و هرزگوین این‌گونه اظهار کرد:

> هرجا صرب‌ها زندگی می‌کنند، صربستان وجود دارد: نه‌فقط در صربستان، بلکه در بوسنی و هرزگوین، وویودینا، مونته‌نگرو، و جاهای دیگر. همه صرب‌ها، در هر کجای جهان که زندگی می‌کنند، باید در تفکر درباره تاریخ باشکوه مردم ما متحد شوند. قرن بیستم برای صرب‌ها چنان باشکوه و درعین‌حال غم‌انگیز بود، که تاریخ بشر هرگز چنین رنج بزرگی را برای مردم ثبت نکرده بود. به‌نظر می‌رسد که رنج صرب‌ها از شدت مصیبت‌های مردم یهودی و ارمنی فراتر رفته است.[۱۶۱]

کلیسای ارتدوکس صرب در علامت‌گذاری و «صرب‌سازی» قلمرو جمهوری صرپسکا با برپایی ساختمان‌های کلیسا در روستاها و محله‌های مسلمان‌نشین بسیار فعال بود. گاهی حتی در املاک خصوصی مسلمانان.[۱۶۲]

وویودینا یکی دیگر از استان‌های مورد مناقشه است. کلیسای ارتدوکس صربستان به اعطای خودمختاری بیشتر به وویودینا، حتی برای تأسیس آکادمی هنر و علوم وویودینا اعتراض کرد. شورای مقدس کلیسای ارتدوکس صربستان در نامه‌ای به پارلمان و نخست‌وزیر صربستان در فوریه ۲۰۰۹ اظهار داشت:

> کلیسای ارتدوکس صرب به‌عنوان پاسدار هستی معنوی و هویت ملی صرب‌ها برای قرن‌ها، حتی در زمانی که دولت صرب وجود نداشت، نگرانی خود را در مورد حاکمیت و تمامیت ارضی دولت صربستان که ابتدا با تصرف و اشغال کوزوو و متوهیا و سپس با تلاش برای تبدیل استان خودمختار وویودینا به یک ایالت جدید در داخل ایالت صربستان به خطر افتاده است، ابراز می‌کند.[۱۶۳]

در مونته‌نگرو موقعیت کلیسای ارتدوکس صرب درگیری‌های سیاسی جدی ایجاد کرده است. بیشتر مونته‌نگرویی‌ها به کلیسای ارتدوکس صرب تعلق دارند،[۱۶۴] اگرچه در سرشماری سال ۲۰۱۱، ۴۵٪ خود را مونته‌نگرویی و فقط ۲۸.۷٪ صرب اعلام کردند. کلیسای ارتدوکس

---

[۱۶۱] بنگرید به:

Perica, 2017, p. 71.

بنگرید به پاورقی ۱۰۳.

[162] Hariz Halilovich, "25 Years After Srebrenica: 'Local' Genocide in a Global Context", in Sead Turčalo and Hikmet Karčić (eds.), *Bosnian Genocide Denial and Triumphalism: Origins, Impact and Prevention*, Faculty of Political Science, University of Sarajevo, 2021, p. 122 (https://www.legal-tools.org/doc/x1xcmh/).

[163] "Struggle over Patriarch's Legacy", 2009.

بنگرید به پاورقی ۵.

[۱۶۴] بر اساس سرشماری سال ۲۰۱۱، ۷۲ درصد از مونته‌نگروئی‌ها خود را ارتدکس معرفی می‌کنند و حدود ۷۰ درصد از این عدد از کلیسای ارتدکس صربی پیروی می‌کنند، در حالی که ۳۰ درصد با کلیسای ارتدکس مونته‌نگروئی شناسایی می‌شوند.

صرب ادعا می‌کند که همه آنها صرب هستند. در سال ۲۰۲۰ پاتریارک ایرینی درباره مونته‌نگرویی‌ها اظهار داشت:

> صرف‌نظر از اینکه چقدر آن را انکار کنند، ما همه یک ملت هستیم. شکاف بین صربستان و مونته‌نگرو بی‌معنی و غیرمنطقی است. من نمی‌توانم درک کنم که یک مونته‌نگرویی صربستان را به‌عنوان سرزمین مادری خود به‌رسمیت نمی‌شناسد. همچنین، ما در صربستان بین مردم شومادیا، بوسنی، و وویودینا تقسیم شده‌ایم، اما ریشه بومی ما در یک ملت است: صربستان.[۱۶۵]

در یک همه‌پرسی در ۲۱ می ۲۰۰۶، ۵۵.۵٪ از مونته‌نگرویی‌ها به پایان‌دادن به فدراسیون صربستان و مونته‌نگرو رأی دادند و در ۳ ژوئن ۲۰۰۶ مونته‌نگرو اعلام استقلال کرد. کلیسای ارتدوکس صربستان به استقلال مونته‌نگرو واکنش نشان داد. اسقف متروپولیتین آمفیلوهیه اظهار داشت:

> ایجاد این یا آن هویت به‌عهدهٔ ما نیست [...] مونته‌نگرو در تخم توسط بروز تیتو به‌دنیا آمد، این فرزند AVNOJ (قانون اساسی کمونیستی یوگسلاوی) است که بی‌خدا بود. در برابر روح و ملکوت بهشت قدرت و جلال خود را ساختند، اما هر چیزی که برضد خدا و کلیسای خدا ساخته شده است در تاریخ موقتی است.[۱۶۶]

هنگامی‌که عضویت در ناتو در دستورکار مونته‌نگرو در سال ۲۰۱۶ قرار گرفت، متروپولیتن آمفیلوهیه از کلمات تندی درمورد هموطنان خود استفاده کرد و اظهار داشت که آنها «در حال مبارزه برای تبدیل‌شدن به چرخ‌دنده در ماشین ظالم و بی‌خدای ناتو هستند»:

> کلیسای خدا با این ناتو مخالف است. کلیسای ارتدوکس صربستان قبل از هر چیز این خشونت شیطانی علیه انسان‌ها را محکوم می‌کند. کلیسا با هر چیزی که کرامت انسان را به بردگی می‌کشد و آن را تضعیف می‌کند، اعم از جسمی و معنوی [...] مخالف است. ناتو چیست؟ چیزی جز تداوم نازیسم و فاشیسم قرن بیستم نیست. هیتلر در حال ساختن نظم نوین جهانی بود و بدین‌ترتیب خون میلیون‌ها انسان در اروپا و آسیا ریخته شد که اروپا و کل جهان را غرق خون کرده است.[۱۶۷]

هنگامی‌که دولت مونته‌نگرو در سال ۲۰۱۹ تصمیم گرفت اموال کلیسا را از کلیسای ارتدوکس صربستان به کلیسای ارتدوکس غیررسمی مونته‌نگرو منتقل کند، تظاهرات عظیمی آغاز شد. ناسیونالیست‌های مونته‌نگرو صربستان را متهم کردند که از کلیسا برای ترویج هویت صرب و تأثیرگذاری بر سیاست مونته‌نگرو استفاده می‌کند. صربستان مونته‌نگرو را به سرقت اموال کلیساهای صرب‌ها متهم کرد. در سال ۲۰۲۱ تنش‌ها در مونته‌نگرو با شورش‌های جدی شروع

---

[۱۶۵] بنگرید به:

Mirko Djordjević, *Kišobran Patriarha Pavla*, Peščanik, Belgrade, 2010, p. 142.

[166] "Amfilohije: Crna Gora građena protiv Boga", *RTCG*, 6 June 2016.

[۱۶۷] «متروپولیت آمفیلهیه: ناتو اروپا و تمام جهان را در خون غرق می‌کند»، ارتدکسی مسیحی، ۱ نوامبر ۲۰۱۶.

شد. پس از مرگ متروپولیتن آمفیلوهیه قرار بود متروپولیتن جدید، یوانیکیه، تعیین شود. گروه بزرگی از مردم خشمگین جادهٔ پایتخت به سیتینیه را سد کردند تا از حضور پاتریارک صرب، پورفیریه، در مراسم جلوگیری کنند. پاتریارک و متروپولیتن باید با یک هلیکوپتر نظامی تحت حفاظت شدید پلیس به صومعه منتقل می‌شدند. تعداد زیادی دستگیر و حداقل شصت نفر مجروح شدند. این درگیری بیش از آنکه دینی باشد، سیاسی است و به رابطه مونته‌نگرو با صربستان مربوط می‌شود. واقعاً وضعیت عجیبی است که یک کشور متروپولینی داشته باشد که حق وجود و ملیت کشور را به‌رسمیت نشناسد. به‌نظر می‌رسد متروپولیتن یوآنیکیه نیز قرار است سیاست آمفیلوهیه را ادامه دهد و به‌شدت با عضویت مونته‌نگرو در ناتو مخالف است و اعلام کرده است که «دعوت برای پیوستن به ناتو مانند پانصد سال بردگی زیر دست ترک‌هاست».[۱۶۸]

کلیسای ارتدوکس صربستان نه‌تنها با عضویت در ناتو، بلکه با عضویت صربستان در اتحادیه اروپا مخالف است. متروپولیتن آمفیلوهیه گفته بود که از صربستان خواسته شده است که «بدون سرِ خود، یعنی کوزوو» به اتحادیه اروپا بپیوندد، و پیوستن به اتحادیه اروپا فقط با بدن، بدون سر، به‌معنای پیوستن به‌عنوان یک ملت مرده است، کسی که وجود خود را از دست داده است.[۱۶۹] اسقف آتاناسیه (یوتیچ) در سال ۲۰۰۴ اظهار داشت:

> آقایان، چه کسی با تانک سواری در سال ۱۹۱۴ بازدید کرد؟ اروپا! چه کسی در سال ۱۹۴۱ به اینجا آمد؟ اروپا بود؟ ما تا دو قرن دیگر خود را از چنین اروپایی رهایی خواهیم داد. ما هنوز در اینجا قیام خواهیم داشت.[۱۷۰]

کلیسای ارتدوکس صربستان با احکام صادرشده علیه ملادیچ و کاراجیچ با مخالفت واکنش نشان داد. اسقف لاورنتیه از شاباتس والیوو در سال ۲۰۰۳ اظهار داشت که «مردم کاراجیچ و ملادیچ را قهرمانان ملی و میهن‌پرست می‌دانند و آنها را عاقلانه پنهان می‌کنند».[۱۷۱] در نوامبر ۲۰۱۷ پاتریارک ایرینی حکم حبس ابد را که ICTY به راتکو ملادیچ داده بود «کار شیطان» نامید:

> یک صرب دیگر در لاهه محکوم شد. می‌دانستیم که راتکو ملادیچ محکوم خواهد شد و همه‌چیز به این شکل پیش خواهد رفت. متأسفانه، ما نمی‌توانیم کاری در مورد آن انجام دهیم [...] همه اینها به این علت اتفاق می‌افتد که بسیاری از صاحبان قدرت جهانی کار شیطان را انجام می‌دهند و ما از عواقب

---

168 "Joanikije izabran za mitroploita crnogorsko-primorskog", *Radio Slobodna Evropa*, 29 May 2021.

169 "Ne u EU bez glave, tj. Kosova", *B92*, 19 October 2011.

170 *Vreme*, 19 February 2004, quoted in Barišić, 2014, p. 37.

بنگرید به پاورقی ۷۶.

171 *NIN*, 10 April 2003, cited in Sonja Biserko, *Human Rights and Accountability: Serbia 2003*, Helsinki Committee for Human Rights in Serbia, Belgrade, 2004, pp. 260–261.

> آن رنج می‌بریم. این چیز جدیدی نیست؛ از قرار معلوم فقط صرب‌ها برای همه‌چیز مقصرند، درحالی‌که دیگران بی‌گناه‌اند.[۱۷۲]

آتاناسیه (یودیچ) اسقف هرزگوین در سال ۲۰۰۴ با اشاره به کاراجیچ اظهار داشت:

> او را پیدا نخواهند کرد. آنها او را پیدا نمی‌کنند و عصبانی‌اند. با این حال، من از منابع موثق می‌دانم که آنها هیچ مدرکی دال بر اینکه کاراجیچ جنایتکار جنگی است ندارند. تمام دستورات او مطابق با قوانین بین‌المللی است [...] کاراجیچ بی‌گناه است.[۱۷۳]

کلیسای ارتدوکس صرب به نفی ژنوسید سربرنیتسا ادامه داد. پاتریارک ایرینی در مورد گورستان یادبود سربرنیتسا در پوتوچاری اظهار داشت:

> بیش از پنجاه درصد از کسانی که در پوتوچاری دفن شده‌اند، سربازانی هستند که در سربرنیتسا یا اطراف آن جنگیده‌اند، که نشان می‌دهد پوتوچاری، که سعی می‌کنند آن را به‌عنوان قبرستان قربانیان سربرنیتسا معرفی کنند، درواقع یک قبرستان نظامی است.[۱۷۴]

در ژوئیه ۲۰۲۲، در سالگرد کشتار سربرنیتسا، سازمان افراطی طرفدار روسیه، آلترناتیو شرقی (ایستوچنا آلترناتیوا)، فیلمی مستند درباره «آزادسازی سربرنیتسا» به‌نمایش گذاشت. این نمایش در مرکز فرهنگی صربی در خانه محلی قلمرو کشیش ارتدوکس، بیدادگر استفان لازارویچ، در سربرنیتسا برگزار شد. به‌گفته آلترناتیو شرقی، ملادیچ «نقشی تاریخی در این رویدادها ایفا کرد». در این بیانیه آمده است که از طریق نمایش «می‌خواهد روز آزادی، ایجاد صلح، و زندگی در پودرینیه (درهٔ درینا) را جشن بگیرد». مقر متروپولیتین دابار- بوسنی به پرسش‌ها درمورد اینکه چگونه این امر می‌تواند در زمانی که انکار ژنوسید و دیگر جنایات جنگی را نماینده عالی ممنوع کرده است رخ دهد، پاسخ نداد.[۱۷۵]

۴.۱۰.۹. نقش کلیسا در جامعه

در دوره تحت‌سلطه حزب مترقی صربستان، که از سال ۲۰۱۲ حزب حاکم بوده است (الکساندار ووچیچ، نخست‌وزیر (۲۰۱۴– ۲۰۱۷) و رئیس‌جمهور در زمان انتشار (۲۰۱۷– ...) کلیسای ارتدوکس صرب جایگاه برجسته‌ای در جامعه به‌دست آورده است. سوبوتیچ مقاله خود را در مورد نقش کلیسای صربستان بدین‌صورت خلاصه می‌کند:

---

172 "Patriarh Irinej: Presuda Mladiću je djelo đavola", *Oslobođenje*, 24 November 2017; "Patriarch: Mladic Verdict Is Work of Devil", *B92*, 24 November 2017.

173 *Vreme*, 15 April 2004, cited in Egdunas Racius, "Orthodox Churches and the 'Othering' of Islam and Muslims in Today's Balkans", in *Journal of Muslims in Europe*, 2020, vol. 9, no. 3, p. 401.

174 "Preminuo patrijarh Irinej: Čovjek koji je negirao genocid u Srebrenici i promovirao ideju Velike Srbije", *RTV Glass Drine/Dnevni avaz*, 20 November 2020.

175 Nejra Dzaferagic, "Nationalists to Show Film Praising Serb Forces on Srebrenica Anniversary", *Balkan Insight*, 1 July 2022.

> کلیسای ارتدوکس صرب به‌عنوان یک نیروی سیاسی در جامعه صرب منبع اساسی هویت ملی صربستان و سازمانی است که عمیقاً در سیاست معاصر صربستان غوطه‌ور شده است. این کلیسایی است که عمیقاً محافظه‌کار، مخالف تغییر، و در درجه اول به حفظ موقعیت و امتیاز خود در جامعه صربستان علاقه‌مند است.[۱۷۶]

غرب‌ستیزی کلیسای صرب با سیاست ناسیونالیستی صربستان همزمان بود. همچنین، اصرار بر استفاده انحصاری از الفبای سیریلیک، که کلیسا آن را تنها خط صربی می‌دانست، با مفاهیم ناسیونالیستی میان روشنفکران همخوانی داشت.

کلیسای صربستان استدلال می‌کند که توصیف صرب‌ها یا کلیسای صربستان با عنوان ناسیونالیست اشتباه است. اسقف آتاناسیه (یوتیچ) در مورد ناسیونالیسم چنین اظهار داشت:

> چرا صرب‌ها را ناسیونالیست می‌نامند، چرا اینکه ما با ملت خود مرتبط هستیم و به آن هدیه خدا احترام می‌گذاریم، ارزشمند نیست؟ هیچ‌کسی درباره ناسیونالیست‌بودن یهودیان یا آلمانی‌ها یا آمریکایی‌ها صحبت نمی‌کند. آنها آن را چیز دیگری می‌نامند: منافع استراتژیک آمریکا؛ اما بدتر از فاشیست‌ها و نازی‌ها همان آمریکایی‌ها هستند.[۱۷۷]

اسقف آتاناسیه با منتقدان ناسیونالیسم صرب، به‌ویژه کسانی که از بروکسل آمده بودند، مخالفت کرد:

> این جنجال ضدصرب با میزان زیاد، که از دستاوردهای عثمانی و کمونیست در حوزهٔ کذب، آه و ناله کردن، و غر زدن [...] پیشی می‌گیرد ایجاد یک سردرگمی براساس اطلاعات تادرست بدخواهانه، اما بادقت بیان‌شده است [...] که کمیته مرکزی جدید، یک‌جانبه، و تک‌حزبی (خودانتصابی) بروکسل به‌منظور برای آشوب‌انگیزی تهیه کرده است.[۱۷۸]

سونیا بیسرکو نقش کلیسای ارتدوکس صربستان را در چشم‌انداز سیاسی کنونی صربستان تحلیل کرده است:

> صربستان تنها کشوری در منطقه است که از گذشته ضدفاشیستی خود چشم‌پوشی کرده است و از سال ۲۰۰۰ سیاستی را اتخاذ کرده است که نقش پارتیزان‌های کمونیست در جنگ جهانی دوم را به حاشیه رانده است و درعین‌حال چتنیک‌ها را یک جنبش راست ضدفاشیستی اعلام کرده است [...]

---

176 Jelena Subotić, "The Church, the Nation, and the State: The Serbian Orthodox Church After Communism", in Sabrina P. Ramet (ed.), *Orthodox Churches and Politics in Southeastern Europe*, Palgrave Macmillan, 2019, p. 85.

177 *Radio Slobodna Evropa*, 29 May 2021.

بنگرید به پاورقی ۱۶۸.

178 Atanasije Jevtić, "Tri kruga napada na vladiku Nikolaja" (Three rounds of attacks on Bishop Nikolaj), in *id*. (ed.), *Sveti Vladika Nikolaj Ohridski i Žički* (Holy Bishop Nikolaj of Ohrid and Žiča), Sveti Manastir Žiča, Kraljevo, 2003, p. 567.

> ناسیونالیست‌های صرب به‌طور فزاینده‌ای برای الهام‌گرفتن ایدئولوژیک به قهرمانان قرن بیستمی محافظه‌کار مانند نیکولای ولیمیروویچ، جاستین پوپوویچ، دیمیتریه لیوتیچ، و میلان ندیچ که نخست‌وزیر یک رژیم همکار تحت‌حمایت نازی‌ها در صربستان در جنگ جهانی دوم بود، روی می‌آورند. SPC (کلیسای ارتدوکس صربستان) به‌عنوان مروج معتبر چنین ارزش‌هایی نقش مهمی را ایفا می‌کند.[۱۷۹]

بیسرکو مدعی است که ترکیب روحانیت ارتدوکس و مفهوم «ذاتی» جامعه، که دیمیتریه لیوتیچ و جنبش دهه ۱۹۳۰ او، Zbor، را متمایز می‌کند «توسط بسیاری از احزاب سیاسی احیا شده است».[۱۸۰] کمیته هلسینکی صربستان در سال ۲۰۰۳ به این نتیجه رسید:

> سقوط میلوشوویچ پایان ایدئولوژی کمونیستی بود. خلأ سیاسی متعاقب آن با ضدکمونیسم، سلطنت‌طلبی، و دین ارتدوکس پر شد. کلیسای ارتدوکس صربستان جایگاه برجسته‌ای در جامعه به‌دست آورد که به آن امکان داد تا کمپینی را برای سنت‌سازی مجدد زندگی معنوی و عمومی راه‌اندازی کند.[۱۸۱]

ارتباط دولت و دین را در صربستان مدرن می‌توان از مصاحبه‌ای که در سال ۲۰۰۵ وزیر امور دینی، میلان رادولوویچ، به‌مناسبت تهیه قانون دین انجام داد مشاهده کرد:

> امروزه هر دولت دموکراتیک معمولی‌ای می‌داند که سازمان کلیسا قدرت‌مندتر، عمیق‌تر، و قدیمی‌تر از هر سازمان دیگری است، زیرا کلیسا از بسیاری از دولت‌ها گذشته و یکسان باقی مانده است، در حالی که جامعه همیشه تغییر می‌کند. اکنون این آگاهی وجود دارد که جامعه دموکراتیک باید کلیسا را به‌عنوان یک امر ثابت به‌رسمیت بشناسد. این سازمانی است که دائمی و راهنمای دولت است.[۱۸۲]

درنظرگرفتن کلیسای ارتدوکس صربستان به‌عنوان «سازمان» و «راهنمای دولت» نشان‌دهنده دیدگاه سنتی میان الهی‌دانان محافظه‌کار ارتدوکس است که به آموزه‌های ولیمیروویچ بازمی‌گردد. محبوبیت ولیمیروویچ با ظهور سازمان‌های جناح راست مرتبط است:

> از سال ۲۰۰۰ صربستان شاهد ظهور تعدادی از سازمان‌های سیاسی راستگرای افراطی مسیحی بوده است که ترکیبی از محافظه‌کاری سیاسی و ناسیونالیسم روحانی است و به درجات مختلف یهودی‌ستیزی را تبلیغ می‌کنند.[۱۸۳]

---

179 Biserko, 2012, p. 300.

بنگرید به پاورقی ۵۷.

180 *Ibid*.

181 Helsinki Committee for Human Rights in Serbia, *Ljudska prava u senci nacionalizma: Srbija 2002*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Belgrade, 2003, p. 142.

182 Milan Radulović, "Prednacrt zakona o verskim slobodama", *Pravoslavlje*, 15 December 2005.

183 Byford, 2008, p. 117.

بنگرید به پاورقی ۱۷۸.

کلیسای ارتدوکس صربستان از افراطی‌ترین جنبش‌های سیاسی در صربستان مانند حزب سیاسی راستگرای Dveri حمایت می‌کند. آنها مفهوم اسویتوساویه را مبنای سیاسی خود در نظر گرفته‌اند. رهبر حزب، بوشکو اوبرادوویچ، در سال ۲۰۲۲ اظهار داشت:

> جنبش صربستان Dveri عمیقاً متقاعد شده است که اسویتوساویه پایه و اساس هویت ملی صربستان است و کلیسای ارتدوکس صرب گهواره‌ای است که عدالت، ادبیات، خط، و هنر ما در آن متولد شده است.[۱۸۴]

سوبوتیچ بیان می‌کند که این جنبش‌های افراطی در خشونت علیه کولی‌ها، روشنفکران دگراندیش، و جمعیت لزبین، همجنس‌گرا، دوجنس‌گرا، ترنسجندر یا دگرباش (LGBTQ) دخیل‌اند و این امر را بیشتر کلیسای ارتدوکس صربستان مجاز یا تأیید می‌کند:

> تعدادی از گروه‌های راست‌گرای بسیار خشن مرتبط با کلیسای ارتدوکس صرب هستند (Obraz, Dveri, Pokret ۱۳۸۹) که با مصونیت جنایی به اقلیت‌ها و مخالفان سیاسی حمله می‌کنند. برای مثال، یکی از رهبران Obraz بیانیه‌ای صادر کرد که در آن تأیید کرد که «هیچ‌یک از فعالیت‌های سازمان او بدون حمایت و برکت کلیسا انجام نشده است».[۱۸۵]

به‌گفته باریشیچ، آنچه سازمان‌های افراطی صرب را از گروه‌های مشابه در دیگر کشورهای اروپایی متمایز می‌کند «عناصر مقدس (روحانی) هویت آنهاست که بیش از حد تأکید شده است».[۱۸۶] در انتخابات سال ۲۰۲۲ احزاب راست افراطی ازجمله Dveri و Obraz ۱۷.۶ درصد آرا را به خود اختصاص دادند.[۱۸۷]

کلیسای ارتدوکس صربستان متحد دیدگاه‌های افراطی در مورد بین‌المللی شدن و جهانی شدن، در مورد همجنس‌گرایی، لیبرالیسم، و سکولاریزاسیون است.[۱۸۸] متروپولیتن آمفیلوهیه رژهٔ همجنس‌گرایان و دگرباشان جنسی را در سال ۲۰۱۰ «به‌اصطلاح رژهٔ غرور، درواقع رژهٔ شرمساری، رژهٔ سدوم و گوموراً» توصیف کرد.[۱۸۹] در سال ۲۰۱۲ پاتریارک ایرینی با اشاره به رژهٔ همجنس‌گرایان و دگرباشان جنسی گفت:

---

184 "Značaj i uloga SPC i tradicionalnih verskih zajednica", *Direktno*, 20 March 2022.

185 Subotić, 2019, p. 95.

بنگرید به پاورقی ۱۷۶.

186 Barišić, 2014, p. 32.

بنگرید به پاورقی ۷۶.

187 "Did Serbia's Elections Signal a Further Tilt to the Right?", *Balkan Insight*, 8 April 2022.

۱۸۸ بنگرید به:

Ramet, 2005, pp. 271–275.

بنگرید به پاورقی ۲۹؛
همچنین بنگرید به:

Subotić, 2019.

بنگرید به پاورقی ۱۷۶.

189 Subotić, 2019, p. 96.

بنگرید به پاورقی ۱۷۶؛

> من فکر می‌کنم این یک بیماری است و آن افراد برای غلبه بر ناهنجاری خود به کمک نیاز دارند [...] کلیسا گناهکار را محکوم نمی‌کند، بلکه گناه را محکوم می‌کند [...] چنین رژه‌هایی نه‌تنها به مسیحیان، بلکه به دیگر مؤمنان و به اخلاق اکثریت مطلق توهین می‌کند و نباید مجاز باشند.[۱۹۰]

کلیسای ارتدوکس صربستان درگیر مبارزه با زاد و ولد پایین (سل ریوی) است و از پیشنهادی برای وضع مالیات بر افراد مجرد و زوج‌های متأهل بدون فرزند حمایت می‌کند.[۱۹۱]

رئیس‌جمهور الکساندار وویا نیز عرف مشورت با کلیسا را در مورد مسائل سیاسی مرسوم کرده است. در ماه می ۲۰۲۲، زمانی‌که صربستان تنها کشور اروپایی بود که به‌علت جنگ در اوکراین تحریم‌هایی را علیه روسیه وضع نکرده بود، وویا برای شنیدن نظر آنها با پاتریارک‌ها و اسقف‌ها ملاقاتی داشت. همه روحانیون به‌اتفاق‌آرا مخالف هرگونه تحریم بودند.[۱۹۲]

۵.۱۰.۹. رابطه با کلیسای ارتدوکس روسیه

کلیسای ارتدوکس صربستان روابط بسیار خوبی با کلیسای ارتدوکس روسیه دارد. شباهت‌هایی در مفهوم الهیات و نقش این دو کلیسا در جامعه وجود دارد. ارتباط نزدیک دو کلیسا ریشه تاریخی طولانی‌ای دارد. روسیه در قرن هجدهم از مونته‌نگرو حمایت کرد و اسقف نگوش دو بار از روسیه بازدید کرد. در قرن نوزدهم روسیه از ایدئولوژی وحدت ارتدوکس در حمایت از جنبش‌های ملی میان ملل ارتدوکس بالکان در مبارزه با ترک‌های عثمانی استفاده کرد. همچنین، این پان‌اسلاویسم ارتدوکس ابزاری برای گسترش روسیه در بالکان بود. هر دو کلیسا طرفدار پان‌اسلاویسم و پان‌ارتدوکس هستند. براساس اسطوره پان اسلاو روابط نزدیک است، نه‌تنها میان کلیساها. در طول جنگ در بوسنی و هرزگوین صدها داوطلب روسی به ارتش جمهوری صرپسکا پیوستند.[۱۹۳] مانند مفهوم صرب‌ها که مونته‌نگرویی‌ها، مقدونی‌ها، و بوسنیایی‌ها درواقع صرب هستند، کلیسای ارتدوکس روسیه نیز معتقد است که بلاروس‌ها و اوکراینی‌ها روس هستند. این در مقاله رئیس‌جمهور پوتین که در سال ۲۰۲۱ منتشر شد منعکس شده است[۱۹۴] و او در سخنرانی‌اش در ۲۲ فوریه ۲۰۲۲، درست قبل از حمله به اوکراین، اظهار داشت: «اوکراین برای ما فقط یک کشور همسایه نیست. این بخشی جدایی‌ناپذیر از تاریخ، فرهنگ، و فضای

Barišić, 2014, p. 35.

بنگرید به پاورقی ۷۶.

190 Barišić, 2014, p. 32.

بنگرید به پاورقی ۷۶.

191 "Šta je bećarski porez", *B92*, 20 February 2005.

192 Nenad Kulačin, "Ručak sa SPC-om koji je osokolio Vučića", *Al Jazeera Balkans*, 30 May 2022.

193 Vjekoslav Perica, "A Post-Communist Serbo-Russian Romance: Eastern Relic of the Pan-Slavic Myth", in Perica and Gavrilović, 2011, p. 38.

بنگرید به پاورقی ۳۱.

194 Russia, Presidency, "Article by Vladimir Putin: 'On the Historical Unity of Russians and Ukrainians'", 12 July 2021 (https://www.legal-tools.org/doc/tt382m/).

معنوی ماست».[۱۹۵] پوتین اصطلاح «russkiy mir» یا «جهان روسیه» را معرفی کرده است، همانطور که رئیس‌جمهور ووچیچ در صربستان درباره «srpski svet» یا «دنیای صربستان» صحبت می‌کند. این مفهوم با دیدگاه کلیساهای ارتدوکس در مورد وحدت ارتدوکس مطابقت دارد. کلیسای ارتدوکس روسیه معتقد است که روس‌ها، اوکراینی‌ها، و بلاروس‌ها به‌علت منشأ مشترک فرضی در کیوان روس (Kievan Rus)، یک تمدن متحدند. استدلال می‌شود که در سال ۹۸۸، شاهزاده ولادیمیر اول، از کی‌یف، مسیحیت را پذیرفت و یک پادشاهی را تأسیس کرد که هم روس‌ها و هم اوکراینی‌ها آن را سلف خود می‌دانند. پوتین در مقاله خود در سال ۲۰۲۱ اظهار داشت:

> من گفتم که روس‌ها و اوکراینی‌ها یک ملت هستند، یک کل واحد [...] روس‌ها، اوکراینی‌ها، و بلاروسی‌ها همگی از نوادگان روس باستان هستند که بزرگ‌ترین ایالت اروپا بود [...] انتخاب معنوی سنت ولادیمیر، که هم شاهزاده نووگورود و هم شاهزاده بزرگ کی‌یف بود، هنوز تا حد زیادی وابستگی امروز ما را تعیین می‌کند.[۱۹۶]

هم در روسیه و هم در صربستان کلیساهای ارتدوکس ارتباط نزدیکی با دولت دارند. در روسیه رابطه در دوره پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی همیشه آسان نبود.[۱۹۷] با پوتین روابط بسیار نزدیک است. همانطورکه بتسی پرابو، استاد مطالعات دینی در دانشگاه ایلینوی غربی، خاطرنشان کرد: «به‌عنوان نمایندگان کلیسای ارتدوکس روسیه و دولت روسیه، پاتریارک کریل و رئیس‌جمهور پوتین هر دو بازیگران سمفونی یک قرنی روابط کلیسا و دولت هستند».[۱۹۸] در صربستان روابط پاتریارک و میلوشوویچ تیره شده بود، اما رئیس‌جمهور ووچیچ مکرراً در مورد مسائل مهم دولتی با پاتریارک و اسقف مشورت می‌کند.

یک ویژگی این دو مشترک غرب‌ستیزی و پافشاری بر ارزش‌های سنتی است. مانند صربستان، این مفاهیم از کلیسا به سیاستمداران منتقل شد. پاتریارک کریل «ترتیبی داد تا مفهوم ارزش‌های سنتی و مفهوم russkiy mir را به پوتین که به‌دنبال ایدئولوژی محافظه‌کارانه‌ای بود، بقبولاند.[۱۹۹] کریل دوران طولانی تصدی پوتین را «معجزه خدا» نامید.[۲۰۰] در روسیه یک استراتژی

---

195 Russia, Presidency, "Address by the President of the Russian Federation", 24 February 2022 (https://www.legal-tools.org/doc/gvwvru/).

196 Putin, 2021.

بنگرید به پاورقی ۱۹۴.

197 Papkova, 2011.

بنگرید به پاورقی ۴.

198 Betsy Perabo, "Russia's Unfinished Symphony of Church and State", *Political Theology*, 2 July 2018.

199 اظهارنظر سرگی چاپنین، پژوهشگر ارشد مطالعات مسیحیت ارتدوکس در دانشگاه فوردهم، که پیش‌تر در پاتریارک‌نشینَ مسکو با کریل همکاری داشته است، بنگرید به:
Jason Horowitz, "The Russian Orthodox Leader at the Core of Putin's Ambitions", *The New York Times*, 21 May 2022.

200 *Ibid*.

امنیت ملی که رئیس‌جمهور در سال ۲۰۲۱ تصویب کرد، بیان می‌کند که «آرمان‌های معنوی و اخلاقی روسیه و ارزش‌های فرهنگی و تاریخی [...] پایه‌ای برای توسعه بیشتر این کشور است». اینکه دولت نگرش ضدغربی کلیسای ارتدوکس روسیه را اتخاذ کرده است از همان سندی مشخص می‌شود که در آن آمده است «ارزش‌های معنوی، اخلاقی، فرهنگی، و تاریخی سنتی روسیه مورد حمله فعال ایالات متحده و متحدانش قرار دارد».[۲۰۱] لوسیان ان. لوستین استدلال می‌کند که دین برای سیاست خارجی روسیه نیز مهم است و بیان می‌کند که «استراتژی امنیتی روسیه به نگرانی‌ها در مورد ارزش‌های دینی سنتی اهمیت می‌دهد».[۲۰۲] در عید پاک ارتدوکس در سال ۲۰۲۲، در حالی که جنگ در اوکراین ادامه داشت، پوتین در نامه‌ای به کریل نوشت

> مایه خرسندی است که بدانید کلیسا تحت هدایت شما در تعامل ثمربخش با دولت مشارکت می‌کند و در این دوران سخت کمک شایانی به ترویج ارزش‌های سنتی معنوی، اخلاقی، و خانوادگی در جامعه، آموزش نسل جوان، و تقویت هم‌فکری و درک متقابل بین مردم می‌کند.[۲۰۳]

رهبران روسیه گفتمانی را در مورد کریمه مشابه گفتمان صربستان در مورد کوزوو اتخاذ کردند. پوتین الحاق کریمه را با بیان اینکه کریمه برای روسیه «معنای مقدسی مانند کوه معبد برای یهودیان و مسلمانان» دارد و کریمه «منبع معنوی شکل‌گیری ملت چندوجهی اما یکپارچه روسیه» است، توجیه کرد.[۲۰۴]

همانطور که کوزوو را «قلب صربستان» می‌نامند، دونباس را «قلب روسیه» می‌نامند. مجله تجاری روسی *Ekspert* در سال ۲۰۱۴ این شعار را در صفحه اول خود به‌همراه چاپ مجدد پوستر شوروی مربوط به سال ۱۹۲۱ با همین عنوان منتشر کرد که دونباس را قلب خونین نشان می‌دهد.[۲۰۵]

روابط نزدیک کلیسای ارتدوکس صربستان و روسیه، هم با رهبران کلیسا و هم با سیاستمداران، از بسیاری از جوایز اعطاشده قابل‌مشاهده است. در سال ۲۰۰۷ شورای مقدس کلیسای ارتدوکس صربستان تصمیم گرفت که به ولادیمیر پوتین نشان درجه یک سنت‌ساوا اعطا شود

---

201 President of the Russian Federation, Presidential Decree No. 400 validating the National Security Strategy of the Russian Federation, The Kremlin, Moscow, 22 July 2021 (https://www.legal-tools.org/doc/siyy7s/).

202 Lucian N. Leustean, "When Will Russia's War on Ukraine End? Religion And Security Strategies", *Religion Unplugged*, 23 May 2022.

203 Joseph Gedeon and Nahal Toosi, "The Pro-Russian Preacher the U.S. Won't Touch", *Politico*, 22 June 2022.

204 Cited in Perica, 2017, p. 65.

بنگرید به پاورقی ۱۰۳.

205 "Донбасс, сердце России" (Donbas, The Heart of Russia), *Ekspert*, 9–16 June 2014;

بنگرید به:

Irena Chalupa, "Direct Translation: 'Donbas, the Heart of Russia'", *Atlantic Council*, 13 June 2014.

> برای عشق فعال او نسبت‌به کلیسای ارتدوکس صربستان و مردم صربستان، به‌ویژه در حمایت شجاعانه و مداوم از مردم مؤمن، کلیساها، صومعه‌ها در کوزوو و متوهیا، و همچنین حفظ یکپارچگی جمهوری صربستان.[۲۰۶]

هنگامی که پوتین در سال ۲۰۱۱ از بلگراد بازدید کرد، پاتریارک ایرینی به‌مناسبت بازدید پوتین از کلیسای جامع سنت‌ساوا این بالاترین نشان کلیسای ارتدوکس صرب را به او اعطا کرد. کار تکمیل در کلیسای جامع سنت‌ساوا را دولت روسیه و کلیسای ارتدوکس روسیه حمایت کرد. ایرینی اظهار داشت: «ولادیمیر ولادیمیرویچ پوتین اروپایی بزرگ‌تر از همه بوروکرات‌های بروکسل است، او خدا را به قانون اساسی روسیه جدید، راست، مسیحی، و ارتدوکس بازگرداند».[۲۰۷] علاوه بر این، به دو سفیر روسیه مدال سنت‌ساوا روی یک صلیب اعطا شد: سفیر آلکسیف (۲۰۰۸) و سفیر کونوزین (۲۰۱۲).

در سال ۲۰۱۳ پاتریارک کریل از شهر نیش در صربستان بازدید کرد تا در مراسم جشن هزار و هفتصدمین سالگرد فرمان میلان شرکت کند. در نوامبر ۲۰۱۴ کریل از بلگراد بازدید کرد و اظهار داشت که «ایمان مشترک، فرهنگ مشترک، و پیوندهای تاریخی نزدیک خون مشترک ریخته‌شده به‌نام پیروزی‌های مشترک؛ همه اینها مردم ما را متحد می‌کند».[۲۰۸] در سال ۲۰۱۴ متروپولتین مونته‌نگرویی، آمفلوهیه، اظهار داشت:

> کسی که به روسیه که هم‌زبان و هم‌ایمان ماست وفادار نیست، گوشتش از او بیفتد، سه بار و سه هزار بار توسط من نفرین شود. این همان چیزی است که سنت پتار از ستینیه از هموطنان مونته‌نگرویی خود آموخت.[۲۰۹]

در سال ۲۰۰۲ پاتریارک پاوله از کلیسای ارتدوکس روسیه به‌علت «تلاش‌های فوق‌العاده‌اش برای اتحاد مردم ارتدوکس» جایزه دریافت کرد.[۲۱۰] در سال ۲۰۲۱ اعلام شد که مجسمه ای از پاتریارک پاوله در کلیسای (صربستانی) سنت پیتر و پاول در مسکو در نزدیکی کرملین قرار خواهد گرفت.[۲۱۱]

میلان دودیک، رئیس‌جمهور صرپسکا، در سال ۲۰۱۴ به‌علت شایستگی‌هایش در تقویت روابط دوستانه روسیه و صربستان نشان امپراطور مقدس نیکلاس را دریافت کرد. به‌طور خاص، پاتریارک کریل اشاره کرد که دودیک به‌علت «کار برجسته برای تحکیم وحدت ملل ارتدوکس و ترویج ارزش‌های مسیحی در زندگی جامعه» تجلیل شد. میلوراد دودیک به‌عنوان ویرانگر

---

206 "Russian Prime Minister Vladimir Putin Awarded the Serbian Orthodox Church's Highest Distinction", *Serbian Orthodox Church*, 24 March 2011.

207 "Patriarh Irinej on Putin's Visit: A Great Friend and Brother is Coming!", Srbin.info, 16 January 2019.

208 "Patriarch Kirill urges Europe to Return to Christian Values, Warns against 'Rewriting History'", *Orthodox Christianity*, 14 November 2014.

209 "Amfilohije: Ko izda Rusiju, dabogda živo meso sa njega otpalo I neka je proklet", *Novosti*, 29 April, 2014.

210 "Njegova svetost Patriarh Pavle vratio se iz Moskve", *Informativna služba SPS*, 23 January 2002.

211 "Patriarh Pavle dobije spomenik u centru Moskve", *Politika*, 3 March 2021.

بوسنی و هرزگوین با درخواست حاکمیت جمهوری صرپسکا شناخته شده است. متروپولیتن آمفیلوهیه از مونته‌نگرو به‌علت تلاش‌هایش برای شکوه کلیسای ارتدوکس همین نشان را دریافت کرد.[۲۱۲]

در سال ۲۰۱۲ پاتریارک ایرینی اظهار داشت:

> ما باید ارزش‌های راهنمای معنویت و تاریخ خود را از سر بگیریم. ایمان ما را به‌سوی مشرق هدایت کرده است. ما باید با طناب قایق کوچک خود را به کشتی بزرگ ملت برادر بزرگ اسلاو خود که با خون و ایمان به آن متصل هستیم، ببندیم.[۲۱۳]

پاتریارک ایرینی در سال ۲۰۲۰ اظهار کرد:

> خداوند به مردم مقدس روسیه دو شخصیت بزرگ داد که نه‌تنها برای روسیه، بلکه برای کل جهان ارتدوکس و حتی بیشتر از آن مهم هستند: پاتریارک روسیه، کریل، و رئیس‌جمهور روسیه، ولادیمیر پوتین.[۲۱۴]

برای صربستان دوستی با روسیه برای تضمین حمایت از وضعیت کوزوو به‌عنوان یک استان صربستان مهم است. کریل، پاتریارک روسیه، در درخواست از غرب برای کمک به صربستان برای حفظ کوزوو فعال بود. او در سال ۲۰۱۳ اظهار داشت: «ما بدون قید و شرط از موضع عادلانه کلیسای ارتدوکس صربستان در مورد کوزوو و متوهیا حمایت می‌کنیم».[۲۱۵]

در سال ۲۰۲۰ پاتریارک ایرینی وزیر امورخارجه، لاوروف، را در قلمرو پاتریارک صربستان در بلگراد پذیرفت. او متذکر شد که:

> وزیرمختار لاوروف بر حمایت دولت روسیه از تمامیت ارضی و حاکمیت جمهوری صربستان در کوزوو و متوهیا تأکید کرد. وزیرمختار لاوروف حمایت خود را از کلیسای ارتدوکس صرب در مونته‌نگرو نیز ابراز کرد و خاطرنشان کرد که این امر فقط به واسطه تقویت وحدت مردم ارتدوکس است.[۲۱۶]

ایرینی پس از این دیدار گفت: «ما از صربستان می‌خواهیم که کوزوو را حفظ کند و امیدواریم که خداوند با کمک روسیه و مردم خردمند و شریف جهان به ما کمک کند».[۲۱۷]

---

212 Srđan Barišić, "The Role of the Serbian and Russian Orthodox Churches in Shaping Governmental Policies", in Sonja Biserko (ed.), *The Warp of the Serbian Identity*, Helsinki Committee for Human Rights in Serbia, Belgrade, 2016, p. 115.

213 *Večernje novine*, 26 November 2012, quoted in Barišić, 2014.

بنگرید به پاورقی ۷۶.

214 "Patrijarh Lavrovu: Očekujemo veliku pomoć Rusije i Ruske crkve da sačuvamo Kosovo", *Danas*, 18 June 2020.

215 Barišić, 2016, p. 117.

بنگرید به پاورقی ۲۱۲.

۲۱۶ «وزیر امور خارجه روسیه لاوروف از حمایت خود از کلیسای ارتدکس صربی در مونته‌نگرو خبر داد»، تایمز ارتدکس، ۱۹ ژوئن ۲۰۲۰.

217 "Lavrov sa patriarhom Irinejem o Kosovu, Crnoj Gori I SPC", *N1*, 18 June 2020.

زمانی که پوتین در سال ۲۰۲۲ از به‌رسمیت‌شناختن کوزوو توسط غرب به‌عنوان استدلالی برای اعلام دو کشور مستقل در دونباس استفاده کرد، این امر در صربستان یک شوک بود، اگرچه صربستان همچنان به حمایت روسیه در مجامع بین‌المللی متکی بود.

کلیسای ارتدوکس روسیه نیز از دیدگاه کلیسای ارتدکس صربستان در مورد مونته‌نگرو حمایت می‌کند. پاتریارک کریل گفته است: «همه کلیساهای ارتدوکس مونته‌نگرو را بخشی از قلمرو متعارف پاتریارک صربستان می‌دانند».[۲۱۸]

مفهوم «جنگ مقدس» یک میراث مشترک بود. کریل در سال ۲۰۱۶ اظهار داشت که «یک نظامی عاشق مسیح هرگز اعمال بد و ناعادلانه انجام نمی‌دهد»، بلکه «همیشه برای عدالت در برابر شر می‌جنگد».[۲۱۹] همانطور که کلیسای صربستان از جنگ صرب‌ها در یوگسلاوی حمایت کرد، پاتریارک کریل نیز از همان ابتدا از جنگ روسیه علیه اوکراین حمایت کرد. او «پوششی معنوی برای تهاجم به اوکراین فراهم کرد».[۲۲۰] پاتریارک مخالفان تهاجم را «نیروهای شر» توصیف کرد. چند روز پس از حمله روسیه، کریل گفت:

> خدا نکند که وضعیت سیاسی کنونی در اوکراین برادر، که به ما نزدیک است، با هدف تضمین این باشد که نیروهای شیطانی که همیشه علیه وحدت روسیه و کلیسای روسیه مبارزه کرده‌اند، دست برتر را به‌دست آورند.[۲۲۱]

کریل از پیروان خود خواست تا علیه آنچه او دشمنان خارجی و داخلی مسکو می‌خواند، تجمع کنند. درست مانند اسقف‌های صرب، او نمادهایی را به افسران اعطا کرد. کریل درحالی‌که نمادی طلاکاری‌شده را به ژنرال ویکتور زولوتوف در حین خدمت در کلیسای جامع مسیح ناجی مسکو هدیه می‌داد، گفت: «اجازه دهید این تصویر الهام‌بخش سربازان جوانی باشد که سوگند یاد می‌کنند و در راه دفاع از میهن قدم می‌گذارند». ژنرال پاسخ داده بود این هدیه گرانبها از سربازان در نبردهایشان علیه «نازی‌های» اوکراین محافظت می‌کند.[۲۲۲]

در ۲۷ آوریل ۲۰۲۲، زمانی که جنگ در اوکراین بیش از دو ماه به طول انجامید، گفت‌وگو بین پاتریارک کریل و پاتریارک صربستان، پورفیریه، از طریق ارتباط ویدیویی از راه دور انجام شد. در سخنرانی کلیسای ارتدوکس روسیه متروپولیتن هیلاریون و کشیش (معاون کل اسقف) نیکولای بالاشوف نیز شرکت داشتند. از کلیسای صربستان اسقف ایرینی از باچکا نیز شرکت کرد. گزارش رسمی روسیه درباره این دیدار اعلام کرد:

---

218 Barišić, 2016, p. 119.

بنگرید به پاورقی ۲۱۲.

219 Betsy Perabo, "Russia's Unfinished Symphony of Church and State", *Political Theology Network*, 2 July 2018.

220 Horowitz, 2022.

بنگرید به پاورقی ۱۹۹.

221 Jeanne Whalen, "Russian Orthodox Leader Backs War in Ukraine, Divides Faith", *The Washington Post*, 18 April 2022.

222 *Ibid*

در طی یک گفت‌وگوی طولانی برادرانه آنها درباره وقایع در حال وقوع در اوکراین بحث کردند. توجه ویژه به وضعیت انسانی در دونباس شد. پاتریارک کریل از پاتریارک صربستان برای حمایت و همبستگی کلیسای ارتدوکس مشروع اوکراین تشکر کرد. حضرت گفت: «این اعتقاد راسخ وجود دارد که در این زمان وخیم و ناگوار کلیسای صربستان با ماست» [...] اعلیحضرت پاتریارک پورفیریه گفت که وقایع اوکراین مستقیماً قلب او و قلب اسقف‌های همکار و تمام مردم صرب ارتدوکس را که در پایان قرن بیستم نیز وقایع سخت و آزاردهنده‌ای را تحمل کردند، متأثر کرد. رهبر کلیسای ارتدوکس صربستان گفت: «ما احساسات شما را به اشتراک می‌گذاریم و برای شما دعا می‌کنیم و آماده‌ایم تا هر آنچه ممکن است برای حمایت از کلیسای ارتدوکس روسیه و مردم مؤمن در روسیه و اوکراین انجام دهیم».[۲۲۳]

با این حال، برخلاف کلیساهای روسی و صربی، کلیسای ارتدوکس اوکراین (مقر پاتریارک مسکو) تهاجم روسیه به اوکراین را محکوم کرد. متروپولیتن اونوفریه از کریل به‌علت حمایت از جنگ انتقاد کرد. در ۲۷ می ۲۰۲۲ کلیسای ارتدوکس اوکراین به‌طور رسمی روابط خود را با مسکو قطع کرد و استقلال خود را اعلام کرد.[۲۲۴]

اتحادیه اروپا کریل را به حمایت از حمله به اوکراین و نقش تبلیغی برای رژیم پوتین متهم کرد و قصد داشت او را در فهرست افراد تحت‌تحریم قرار دهد، اما مجارستان مخالفت کرد.[۲۲۵] با این حال، دولت بریتانیا تحریم‌هایی را اعمال کرد: «پاتریارک کریل بیانیه‌های عمومی متعددی در حمایت از تهاجم روسیه به اوکراین بیان کرده است».[۲۲۶] هیچ اقدام مشابهی از سوی اتحادیه اروپا در قبال رهبران دینی صرب در طول جنگ‌های دهه ۱۹۹۰ انجام نشد.

۱۱.۹. نتیجه‌گیری

در منطقه اسلاو جنوبی هویت ملی ارتباط نزدیکی با وابستگی دینی دارد. کلیسای ارتدوکس صربستان خود را یک نهاد ملی و نگهبان فرهنگ و سنت‌های صربستان می‌داند. هنگامی که درگیری‌های یوگسلاوی در دهه ۱۹۸۰ گسترش یافت و به‌تدریج چنگال حزب کمونیست سست شد، سیاستمداران و روشنفکران ناسیونالیست روایت‌های ناسیونالیستی را از کلیسای ارتدوکس صرب پذیرفتند. بسیاری از اعضای نخبگان کمونیست سابق یک گفتمان ناسیونالیستی دینی را اتخاذ کردند.

223 "His Holiness Patriarch Kirill's talk with Primate of Serbian Orthodox Church", *Russian Orthodox Church*, 27 April 2022.

224 "The Ukrainian Church of Onoufriy Announced Autonomy from the Patriarchate of Moscow", *Orthodox Times*, 28 May 2022.

225 Jorge Liboreiro, Efi Koutsokosta and Shona Murray, "Patriarch Kirill excluded from EU sanctions after Hungary's Objection", *Euronews*, 2 June 2022.

226 Gedeon and Toosi, 2022.

بنگرید به پاورقی ۲۰۳.

در دوران کمونیسم روایت‌های مربوط به رنج‌کشیدن و قربانی‌شدن صرب‌ها در زندگی عمومی مجاز نبود، اما کلیسای ارتدوکس صرب آنها را حفظ کرد. زمانی که ناسیونالیسم جایگزین کمونیسم شد، سیاست ناسیونالیستی با روایات دینی قدیمی آغاز شد. در دوره پس از ۱۹۸۷ کلیسای ارتدوکس صربستان فعالانه از اسلوبودان میلوشوویچ حمایت کرد و با حمل تصویرهای سنت لازار در مظاهر سیاسی به پذیرفته‌شدن پوپولیسم او کمک کرد.

علت حمایت کلیسای ارتدوکس صرب از سیاست جنگ و پاکسازی قومی را می‌توان در روابط نزدیک سنتی بین کلیسای ارتدوکس صربستان و دولت جست‌وجو کرد. در طول جنگ‌های پس از تجزیه یوگسلاوی رهبران دینی، پاتریارک‌ها، و اسقف‌های کلیسای ارتدوکس صربستان نقش مهمی در فعالیت‌های تبلیغاتی و نظامی رژیم صربستان داشتند. گفتمان دینی عنصر مهمی در گفتمان ناسیونالیستی بود. با این حال، در یک نقطه مهم در طول درگیری یوگسلاوی کلیسای ارتدوکس صرب از رئیس دولت، اسلوبودان میلوشوویچ، که به‌نظر آنها بسیار ضعیف بود و پیوسته از طرح صربستان بزرگ دفاع نمی‌کرد، حمایت نکرد. در عوض، آنها از ناسیونالیست‌های افراطی‌تر حمایت کردند و چنین رهبرانی را در بوسنی و هرزگوین یافتند، جایی‌که کلیسای ارتدوکس به یک ایدئولوژی دولتی تبدیل شد. بیلیانا پلاوشیچ، باوجود دیدگاه‌های افراطی، مورد ستایش اسقف‌ها قرار گرفت. چند روز قبل از کشتار سربرنیتسا پاتریارک و اسقف‌ها رئیس‌جمهور کاراجیچ و ژنرال ملادیچ را مورد برکت قرار دادند. اگرچه برخی از اسقف‌ها میانه‌رو بودند، حتی تاحدی پاتریارک پاوله، اما سخنگویان کلیسای ارتدوکس صربستان تندرو بودند.

رهبران کلیسا از پروژه صربستان بزرگ حمایت کردند و با صدور بیانیه‌هایی در مورد وضعیت واقعی سیاسی، نوشتن نامه به صلح‌طلبان بین‌المللی، اعتراض به طرح‌های صلح، و غیره نقش مستقیم سیاسی ایفا کردند. کلیسای ارتدوکس صربستان همه طرح‌های صلح را محکوم کرد، زیرا به واگذاری زمین کافی برای طرف صرب توجه نشده بود (طرح ونس- اوون در سال ۱۹۹۳، طرح کانتکت گروپ در سال ۱۹۹۴، و پیمان دیتون در سال ۱۹۹۵).

کشیشان به سربازان قبل از رفتن به جبهه تبریک می‌گفتند. اگرچه به‌خوبی معلوم بود که جنایات جنگی انجام شده است، کلیسای ارتدوکس صربستان آنها را رد کرد. اسقف‌ها به ناسیونالیست‌های افراطی مرتبه اعطا کردند و از تلاش‌های آنها تمجید کردند. دو اسقف به ووجیسلاو ششلی، یک شوونیست (میهن‌پرست) افراطی، مقام اعطا کردند. اسقف‌ها تعطیلات را با رهبران شبه‌نظامی شناخته‌شده جنایتکار، مانند ارکان بدنام، جشن می‌گرفتند. کلیسای ارتدوکس صربستان به کیفرخواست راتکو ملادیچ و رادوان کاراجیچ اعتراض کرد.

در صربستان پس از میلوشوویچ کلیسای ارتدوکس صرب نقش برجسته‌ای در جامعه به‌دست آورد. کلیسا از جنبش‌های ناسیونالیستی افراطی و احزاب سیاسی حمایت می‌کند. نقش کلیسای صربستان را می‌توان با نقشی که کلیسای ارتدوکس روسیه در سیاست و زندگی فرهنگی روسیه ایفا می‌کند مقایسه کرد.

نباید فراموش کرد که یک روند آشتی وجود دارد، یک نزدیکی جهانی کاتولیک و ارتدوکس. ویکوسلاو پریتسا دریافت که این روند در سال ۲۰۱۹ آغاز شد و نتایج مثبتی نیز وجود دارد. او اظهار داشت: «به‌نظر می‌رسد میانه‌روها بر متعصبان چیره شده‌اند، اما راست افراطی تبلیغات نفرت‌انگیز و افسانه‌سازی خود را متوقف نکرد».[۲۲۷]

تماس نزدیک بین برخی از رهبران دینی و ناسیونالیست‌های افراطی و جنگ‌افروزان باعث شد که رهبران کلیسا از نظرات این سیاستمداران و جنایات جنگ‌سالاران حمایت کنند. آنها با اعتراض‌نکردن به بیان نفرت‌زا یا جنایات شریک جرم شدند.

دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق هیچ‌یک از رهبران دینی را مورد اتهام یا تحقیق قرار نداد.

227 Vjekoslav Perica, "All Victims Matter: Reconciliation of the Balkan Faiths and Peoples. An Assessment of Recent Progress", in *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, December 2020, vol. 40, no. 10, p. 1.

۱۰

دین و افراط‌گرایی قومی- ناسونالیستی در بوسنی و هرزگوین

مایدا حلیلوویچ*

۱.۱۰. مقدمه

این فصل برگرفته از دو پروژه تحقیقاتی است که در مؤسسه ابتکار آتلانتیک در بوسنی و هرزگوین از دسامبر ۲۰۱۹ تا ژانویه ۲۰۲۱ انجام شده است.[۱] هر دو پروژه گفتمان، بیانیه‌ها، روایت‌ها، و فعالیت‌های راست افراطی و ناسیونالیسم (ملی‌گرایی) قومی و تأثیر آن‌ها در جوامع، سیاست، و فضاهای آنلاین را بررسی کردند. این تحقیق از تمرکز غالب بر افراط‌گرایی و عقاید خشونت‌آمیز مرتبط با پدیده جنگجویان خارجی و سلفی‌گری رادیکال که در ابتکار آتلانتیک از سال ۲۰۱۲ به‌طور گسترده مطالعه شده است، فاصله گرفت.[۲]

پروژه‌هایی که زیربنای این فصل است، حجم وسیعی از داده‌ها را از طریق نظرسنجی‌های آنلاین و حضوری، گروه‌های متمرکز، و مصاحبه‌های فردی جمع‌آوری کردند تا گفتمان‌های افراط‌گرایی قومی- ناسیونالیستی را که هر سه گروه «مؤسسان» در بوسنی و هرزگوین به‌کار گرفته‌اند، مستند کنند. با این حال، برای هدف این مجموعه، داده‌ها و تحلیل‌های ارائه‌شده در این فصل به ناسیونالیسم قومی صرب و جنبش‌های راست افراطی و کلیسای ارتدوکس صرب مربوط می‌شود. در واقع، تحقیقات ما رابطه‌ای قوی و مستقیم بین کلیسای ارتدوکس صربستان، از جمله نمونه‌های بسیاری از بیانیه‌ها، زبان، و نمادهای کلیسا را که در ایده‌ها، آرمان‌ها، و شیوهٔ زندگی

---

* **مایدا حلیلوویچ**، مدیر تحقیقات مرکز تحقیقات امنیت و عدالت (ابتکار آتلانتیک) سارایوو است. او دارای مدرک دکترا در جامعه‌شناسی و سیاست اجتماعی از دانشگاه غیردولتی، و مدرک کارشناسی ارشد در جامعه‌شناسی آموزش از دانشگاه کمبریج است. از سال ۲۰۰۰ او روی تحقیقاتی در زمینهٔ سلامت روان، طرد اجتماعی، و تبعیض کار کرده است. او نویسندهٔ همکار (با نرا ولیان) در گزارش سال ۲۰۲۱ با عنوان «کاوش در افراط‌گرایی قومی- ناسیونالیستی در بوسنی و هرزگوین» بود که ابتکار آتلانتیک منتشر کرده است. برای ضبط صوتی و تصویری بیانیهٔ او در کنفرانس سیلراپ در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ در مورد موضوع این مجموعه، لطفاً بنگرید به https://www.cilrap.org/cilrap-film/220408-halilovic. این فصل توسط سحر صولتی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

[۱] یک پروژه در برنامهٔ MATRA سفارت هلند در بوسنی و هرزگوین تأمین مالی شد. دیگری در دفتر ابتکارات گذار توسعهٔ بین‌المللی ایالات متحده.

[۲] بنگرید به:

Edina Bećirević, *Salafism vs. Moderate Islam: A Rhetorical Fight for the Hearts and Minds of Bosnian Muslims*, Atlantic Initiative, Sarajevo, 2016; Vlado Azinović and Muhamed Jusić, *The New Lure of the Syrian War: The Foreign Fighters' Bosnian Contingent*, Atlantic Initiative, Sarajevo, 2016.

صرب‌های ملی‌گرای نژادپرست در بوسنی و هرزگوین و آن منطقه منعکس شده است، مستند کرد.

بنابراین، این موضوع ارزش بررسی را دارد که چگونه رهبران دینی در کلیسای ارتدوکس صرب به سخنان تنفرآمیز یا حداقل سخنان تنفرآمیز علیه مسلمانان در یوگسلاوی سابق، به‌ویژه بوسنیایی‌ها،[۳] دست زده‌اند، به‌ویژه زمانی‌که این سخنرانی استفاده از خشونت را مشروعیت بخشیده است. نگارندگان در این فصل تلاش خواهند کرد تا انگیزه‌های چنین سخنرانی را از سوی کلیسا آشکار کنند و برخی از اوضاع و احوال منطقه‌ای کنونی را که به‌عنوان تقویت‌کننده افراط‌گرایی قومی‌گرایانه عمل کرده‌اند، از جمله همه‌گیری کووید-۱۹، بحران مهاجران، و تصویب قانون آزادی‌های دینی در مونته‌نگرو مورد بحث قرار دهند. نقش کلیسای ارتدوکس صربستان در تفسیر وقایع از نظامی - سیاسی به پزشکی نیز مورد بررسی قرار خواهد گرفت. درک این موضوع بسیار مهم است، زیرا اکثریت جمعیت صربستان، مونته‌نگرو، و نهاد بوسنیایی جمهوری صربسکا اعضای کلیسا هستند که تخمین زده می‌شود حدود هشت میلیون پیرو در سراسر حوزهٔ قلمرو داشته باشد.[۴]

۱.۱.۱۰. روش‌شناسی تحقیق

از دسامبر ۲۰۱۹ تا مارس ۲۰۲۰، ابتکار آتلانتیک با تعدادی از سازمان‌های جامعه مدنی و محققان در سراسر بوسنی و هرزگوین همکاری کرد تا ناسیونالیسم قومی و افراط‌گرایی خشونت‌آمیز قومی - ناسیونالیستی را در این کشور برای پروژه «جلوگیری از ناسیونالیسم قومی و افراط‌گرایی خشونت‌آمیز در بوسنی و هرزگوین» با حمایت طرح مالی MATRA بررسی کند. این تحقیق نظرات ۷۵۸ پاسخ‌دهنده را که با کمک محققان محلی از میان اعضای احزاب سیاسی قومی - ناسیونالیست، هوادارنماهای فوتبال، نمایندگان دینی، و اعضا یا هواداران سازمان‌های ملی‌گرا یا راست افراطی شناسایی شده‌اند، ثبت کرد. هدف این تحقیق بهبود درک ما از افراط‌گرایی قومیتی در بوسنی و هرزگوین است که نشان‌دهنده چرخشی از تمرکز بر سلفی‌گری است که برای چندین سال بر تحقیقات افراط‌گرایی در بوسنی و هرزگوین مسلط بوده است. در این پروژه افراد، گروه‌ها، و روایت‌های الهام‌گرفته از ناسیونالیسم قومی صرب، کروات، و بوسنیایی مورد بررسی قرار می‌گیرد و تحلیلی که ارائه می‌شود توجه را به عوامل فشار و کششی که مردم را به پیوستن یا حمایت از گروه‌های افراطی سوق می‌دهد و همچنین به نحوه ارتباط این عوامل با روایت‌های جریان اصلی و سیاست‌گذاری دادخواهی جلب کرده است. داده‌ها از پاسخ‌های نظرسنجی، که

---

[۳] در سال ۱۹۷۱ مسلمانان در (جمهوری یوگسلاوی) بوسنی و هرزگوین به‌عنوان یک هویت ملی منحصربه‌فرد به رسمیت شناخته شدند، اما اصطلاح دینی «مسلمان» (مسلمانان) به‌عنوان ابزاری استفاده شد که حتی بوسنیایی‌هایی را که خود را از نظر قومی، اما نه دینی، مسلمان می‌دانستند دربرمی‌گرفت. پس از استقلال در سال ۱۹۹۲، اصطلاح «بوسنیایی/ Bosniak» به‌طور گسترده‌ای برای اشاره به هویت قومی و فرهنگی، جدا از هویت دینی پذیرفته شد. به عبارت دیگر، یک نفر می‌تواند به‌عنوان «بوسنیایی» شناخته شود، اما نه به‌عنوان دینی و البته غیربوسنیایی‌ها در بوسنی و هرزگوین می‌توانند مسلمان باشند، مانند مسلمانان رومانیایی (Roma) و آلبانیایی. با این حال، در گفتمان راست افراطی صرب‌ها اصطلاحات «بوسنیایی» و «مسلمان» به‌جای یکدیگر استفاده می‌شوند.

[۴] برای آگاهی بیشتر، بنگرید به:
Catholic Near East Welfare Association, “The Orthodox Church of Serbia”, 19 February 2021

به‌صورت محاسبات ریاضی بودند، و از وب‌سایت‌های راست افراطی، گروه‌های فیس‌بوک، و دیگر پلتفرم‌های آنلاین در بوسنی و هرزگوین و منطقه جمع‌آوری شدند.

از پایان سال ۲۰۲۰ تا آغاز سال ۲۰۲۱ ابتکار آتلانتیک پروژه دومی را برای بررسی تفاوت‌های شرکت‌کنندگان پژوهشی که جذب محتوای رادیکال شده‌اند و کسانی که جذب محتوای رادیکال نشده‌اند، انجام داد. داده‌ها در گروه‌های متمرکز و نظرسنجی‌هایی جمع‌آوری شد که به محققان اجازه می‌داد ویژگی‌های افرادی را که محتوای آنلاین افراطی و راست افراطی را دنبال می‌کنند یا با آن درگیرند، ارزیابی کنند تا بفهمند چرا روایت‌های تأثیرگذاران مهم جذاب است و کشف کنند که کدام بخش از این روایت‌ها مورد توجه قرار گرفته است. درمجموع، ۴۸۵ نفر از بخش‌های مختلف بوسنی و هرزگوین یک نظرسنجی آنلاین را تکمیل کردند که با ۱۲ گروه متمرکز شامل ۱۰۱ شرکت‌کننده در سنین و جنسیت‌های مختلف تکمیل شد. اگرچه بررسی‌های پژوهش در گروه‌های مورد مطالعه بیشتر از طریق پلتفرم زوم برگزار می‌شدند، با وجود این، آنها تمایل داشتند شرکت‌کنندگانی را از همان مناطق بوسنی و هرزگوین جمع‌آوری کنند (یعنی شرکت‌کنندگان از شهرهای هرزگوین در یک گروه بودند، کسانی از سارایوو در گروهی دیگر، و به همین ترتیب ...).

هر دو این پروژه‌ها داده‌های دقیق و کاملی مربوط به دیدگاه‌ها، انگیزه‌ها، نارضایتی‌ها، و باورهای افرادی را ارائه کردند که با روایت‌های راست افراطی همدردی یا از آنها حمایت می‌کنند؛ و این داده‌ها زمینه‌یابی بیان کاربردی افراط‌گرایی و رادیکالیسم را از منظر نظریه جامعه‌شناختی و روان‌شناختی ممکن می‌کند. نکته قابل توجه اینکه این تلاش‌های تحقیقاتی نشان داد که گروه‌های راست افراطی در جوامع قومی بوسنیایی، کروات، و صرب در بوسنی و هرزگوین و منطقه دارای ویژگی‌های مشترک هستند و این اشتراک‌ها در مقاله‌ای که در سال ۲۰۲۱ منتشر شد مورد بحث قرار گرفته است.[5] اعضای این گروه‌ها، در میان قومیت‌ها، تمایل به فاصله اجتماعی از دیگر گروه‌ها دارند، احساس می‌کنند که دین و قومیت آنها در معرض تهدید است، سطوح بالای دینداری خود را گزارش می‌دهند، در مقابل مهاجران و اقلیت‌های جنسی خصومت نشان می‌دهند، و آرزوی سنتی‌کردن مجدد جامعه را دارند، از جمله با بازگرداندن زنان به «نقش‌های سنتی» آنها.

۲.۱۰. راست افراطی در بوسنی و هرزگوین و صربستان

به‌منظور درک و ترسیم سازمان‌های راست افراطی در بوسنی و هرزگوین و همچنین روایت‌ها، ایدئولوژی‌ها، و تمایلات آنها به خشونت، محققان با چالش زمینه‌یابی راست افراطی در بوسنی و هرزگوین مواجه شدند. با این حال، برخی از عناصر افراط‌گرایی راست افراطی نسبتاً جهانی است و ایدئولوژی‌های راست افراطی معمولاً دارای بیشترِ، اگر نه همه، پنج ویژگی کلیدی هستند:

[5] Majda Halilović and Nejra Veljan, *Exploring Ethno-Nationalist Extremism in Bosnia and Herzegovina*, Atlantic Initiative, Sarajevo, 2021

ملی‌گرایی، نژادپرستی، [۶] بیگانه‌هراسی، فراخوان برای یک دولت قوی، و نگرش ضددموکراتیک.[۷] در واقع، بسیاری از گروه‌های راست افراطی قانون اساسی دموکراتیک و اصل برابری را رد می‌کنند. در بالکان غربی برخی از این گروه‌ها نیز از بازنگری در مرزهای تعیین‌شده حمایت می‌کنند.

گروه‌های راست افراطی به‌شدت به پوپولیسم، به‌ویژه در بوسنی و هرزگوین، متکی هستند، با وجود اینکه پوپولیسم و ناسیونالیسم اغلب در هم آمیخته می‌شوند، زیرا هر دو می‌توانند به تشدید شکاف‌های اجتماعی و ترویج این ایده کمک کنند که یک جمع در یک جامعه ایده‌آل مرکزی است، مفاهیم قابل تعویضی نیستند. پوپولیسم مردم را در مقابل نخبگان قرار می‌دهد. ناسیونالیسم خودی را در مقابل غیرخودی (گروه یا حزبی که قدرت را در دست ندارد) قرار می‌دهد.[۸] با این حال، در لفاظی افراط‌گرایی راست افراطی، پوپولیسم ممکن است برای تعریف گروه‌های بیرونی مختلف، به‌ویژه با چهارچوب‌بندی «نخبگان» به‌عنوان یک نهاد همگن و فاسد که نمی‌تواند مورد اعتماد «مردم» قرار گیرد، به‌کار گرفته شود.[۹]

در بوسنی و هرزگوین ساختار پیچیدهٔ خود دولت بوسنی نیز در لفاظی‌ها و اهداف افراطی‌های راست افراطی نقش دارد. همانطور که نوریس و اینگلهارت استدلال می‌کنند، «رهبران پوپولیست با این ادعا که آنها به‌تنهایی صدای واقعی مردم عادی را منعکس می‌کنند و توانایی بازگرداندن امنیت جمعی را در برابر تهدیدات دارند، تدابیر حفاظتی قوه مجریه را از بین می‌برند».[۱۰] برای مثال، راست‌های افراطی صرب و کروات یک دولت ضعیف بوسنی را ترجیح می‌دهند حداقل با هدف تقویت و توانمندسازی گروه‌های قومی و هویتی خود، یا در برخی موارد، تضعیف کامل دولت بوسنی، در حالی که راست‌های افراطی بوسنیایی خواستار یک کشور قوی هستند که در آن بر فضاهای سیاسی تسلط داشته باشند.

اگرچه روابط جنبش‌های راست افراطی و احزاب سیاسی جریان اصلی در بوسنی و هرزگوین مبهم است، اما همانطور که تامیر بار ان اشاره کرده است، می‌توان گفت که احزاب سیاسی‌ای که ناسیونالیسم را ترویج می‌کنند، «مفهوم اصلی» و «چهارچوب اصلی» را برای افراط‌گرایی راست با لحن پوپولیستی و رابطه مبهم با فاشیسم ارائه می‌کنند.[۱۱] این افراط‌گرایی ناشی از تهدیدات احتمالی علیه هویت ملی یا فرهنگی است، و از آنجا که افراط‌گرایان راست

---

۶ درک این نکته مهم است که بوسنیایی‌ها کمابیش «نژادمحو » شده‌اند (در داخل یوگسلاوی سابق و خارج از آن). این در شیوه‌هایی که بسیاری از گروه‌های راست افراطی صرب و کروات برای بوسنیایی‌ها توصیف می‌کنند و اسلام‌هراسی را در این گروه‌ها دامن می‌زند، مشهود است.

7 Nikki Sterkenburg, “Far-Right Extremism: A Practical Introduction”, in *Radicalisation Awareness Network*, 5 December 2019, p. 6

8 Daphne Halikiopoulou, “‘Far Right’ Groups May Be Diverse – But Here’s What They All Have in Common”, *The Conversation*, 27 September 2018

9 Sterkenburg, 5 December 2019, p. 6.

بنگرید به پاورقی ۷.

10 Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*, Cambridge University Press, 2019, p. 6

11 Tamir Bar-On, “The Radical Right and Nationalism”, in Jens Rydgren (ed.), *The Oxford Handbook of the Radical Right*, Oxford University Press, 2018, p. 44

در بوسنی و هرزگوین چندفرهنگی را یک تهدید می‌دانند، ایدئولوژی آنها در مخالفت شدید با مهاجرت، اشتیاق به دولت‌های قومی، ترس از اینکه اتحادیه اروپا حاکمیت ملی را تضعیف می‌کند، و خارجی‌ها را به‌عنوان جنایتکار محکوم می‌کند آشکار می‌شود. در واقع:

> سیاست ترس جست‌وجوی امنیت جمعی برای قبیله را هدایت می‌کند، حتی اگر این به‌معنای قربانی کردن آزادی‌های شخصی باشد. در این باره، «قبیله» به اجتماع خیالی‌ای اطلاق می‌شود که با نشانه‌های ما در مقابل آن‌ها، مردم ما در مقابل دیگران، مشخص شده است.[۱۲]

در سراسر منطقه، جناح راست افراطی معمولاً رابطه‌ای قوی با دین نیز دارد. گروه‌های افراطی مسیحی ارتدوکس و کاتولیک مدعی هستند که مسیحیت در معرض تهدید قرار دارد، همانطور که گروه‌های سلفی ادعا می‌کنند که اسلام در معرض تهدید است. گروه‌های راست افراطی در بوسنی و هرزگوین نیز «خانواده سنتی» و دیگر هنجارهای مردسالارانه را ارج می‌گذارند. به‌واسطه این دیدگاه، یک خانواده متشکل از یک زوج منحصراً دگرجنس‌گرا با دین و قومیت یکسان و تا آنجا که ممکن است فرزندان است که گفته می‌شود برای حفظ گروه قومی در معرض خطر آنها ضروری است.

این تحقیق قسمتی از مسئله افرادی را که در بوسنی و هرزگوین جذب ایدئولوژی‌های راست افراطی هستند آشکار می‌کند، اما همانطور که اغلب در تحقیقاتی با این ماهیت صادق است، تنوع آنها یک «نمایه» یا تعمیم آسان را رد می‌کند. باوجوداین، شایان ذکر است که مطالعات متعددی بر مبانی شناختی و روان‌شناختی نگرش‌ها و پیشداوری‌های راست افراطی و راست‌گرا متمرکز شده‌اند. برای مثال، یک فراتحلیل در سال ۲۰۱۵ نشان داد که افرادی که توانایی شناختی پایین‌تری دارند، بیشتر به نگرش‌های راست‌گرایانه پایبندند و تمایل دارند نسبت‌به گروه‌های اقلیت قومی تعصب بیشتری داشته باشند، در حالی که افرادی که توانایی شناختی بالاتری دارند به احتمال زیاد باورهای چپ را تأیید می‌کنند و کمتر تعصب دارند.[۱۳] یک مطالعه جدیدتر که توانایی‌های عاطفی (برای شناسایی، درک، بیان، و تنظیم احساسات) را مورد بررسی قرار داد، به‌طور مشابه نشان داد که افرادی که به ایدئولوژی‌های راست‌گرایانه پایبندند، توانایی عاطفی کمتری از خود نشان می‌دهند و به احتمال زیاد اقتدار و رهبری قوی را تأیید می‌کنند و نابرابری را قابل قبول می‌دانند.[۱۴]

این سؤال از توانایی عاطفی در زمینه این تحقیق قابل توجه بود، که در آن پاسخ‌دهندگانی که از عقاید راست افراطی حمایت می‌کردند نیز خود را نگران و پاسخ‌گو به رنج در جوامع خود نشان دادند. با این حال، محققان دریافتند که محدودیت‌هایی در این همدلی آشکار وجود دارد.

---

12 Norris and Inglehart, 2019, p. 7.

بنگرید به پاورقی ۱۰.

13 Emma Onraet *et al.*, "The Association of Cognitive Ability with Right-Wing Ideological Attitudes and Prejudice: A Meta-Analytic Review", in *European Journal of Personality*, 2015, vol. 29, no. 6, pp. 599–621.

14 Alain Van Hiel *et al.*, "The Relationship Between Emotional Abilities and Right-Wing and Prejudiced Attitudes", in *Emotion*, 2019, vol. 19, no. 5, pp. 917–922.

برای مثال، سازمان لویاتان به‌علت نگرانی بسیار واقعی آنها برای رفاه حیوانات در صربستان و منطقه و تلاش آنها برای برجسته‌کردن ظلم ادعایی به حیوانات توجه‌ها را به خود جلب کرد، اما این همدلی به افرادی که سازمان آنها را بخشی از یک گروه بیرونی تلقی می‌کرد تعمیم داده نشد. آنها کودکان رومانیایی آسیب‌پذیر را که آنها را به بدرفتاری با حیوانات متهم کرده بودند و همچنین مهاجرانی را که ادعا می‌کردند خطرآفرین هستند، ترساندند و به آنها حمله کردند.

گروه‌های راست افراطی اغلب حول تئوری‌های توطئه متحد می‌شوند و اعضا اغلب ادعا می‌کنند که توانایی بیشتری در مقایسه با رسانه‌های جریان اصلی یا متخصصان در تحلیل، ترکیب، و درک اطلاعات دارند. این طرز تفکر اغلب در محافل راست افراطی با عنوان «درنظرگرفتن قرص قرمز» یا «دستیابی به قرص قرمز» نامیده می‌شود، اصطلاحاتی که برای توصیف بیداری شبیه به سفر شخصیت «نئو» در فیلم *ماتریکس* استفاده می‌شود. پیامدهای این «بیداری» به زمینه بستگی دارد و می‌تواند به‌صورت همه چیز ظاهر شود، از انکار هولوکاست گرفته تا لفاظی‌های ضدمهاجر یا حمایت از مخالفت با واکسن زدن.[۱۵]

تئوری‌های توطئه می‌توانند در مقیاس وسیعی مشروعیت پیدا کنند زمانی که متخصصان در شکل‌دهی و گسترش آن‌ها نقش داشته باشند. برای مثال، ازجمله صداهای برجسته راست افراطی در صربستان، دکتر یووانا استویکوویچ، پزشک و روانپزشک و از مخالفان سرسخت واکسیناسیون اجباری است.[۱۶] موضوع واکسیناسیون یکی از مواردی است که معمولاً گروه‌های راست افراطی برای جذب اعضا از آن استفاده می‌کنند، زیرا موضوعی است که می‌تواند اضطراب و سردرگمی برای والدین ایجاد کند و گروه‌های «ضدواکسن» فیس‌بوک اغلب اعضای بیشتری را در مقایسه با «موافقان واکسن» جذب می‌کنند. همانطور که تاریه امبرلند اشاره کرده است، تئوری‌های توطئه همراه با آرمان‌های افراطی می‌توانند به‌عنوان «افزایش‌دهنده افراط‌گرایی» عمل کنند که این قابلیت را دارند که «به احساس بیگانگی و خصومت نسبت‌به جامعه منجر شوند و احتمال مشارکت افراد را در خشونت افزایش دهند».[۱۷]

گروه‌های راست افراطی در بوسنی و هرزگوین و صربستان به‌سرعت از هرگونه بحران سیاسی یا بین‌المللی در چند سال گذشته سوءاستفاده کرده‌اند. همه‌گیری کووید-۱۹ برای بسیاری از افرادی که از همه‌گیری می‌ترسیدند یا درباره ایده‌های راست افراطی در مورد واکسن‌ها شک داشتند و حمله روسیه به اوکراین دوباره به گروه‌های راست افراطی فرصتی داده است تا وفاداری خود را با متحدان شناخته‌شده نشان دهند و فعالیت‌های خود را افزایش دهند. برای مثال، در صربستان، پردراگ پتروویچ سرعت گروه‌های ضدمهاجر، گروه‌های فاشیست، و نئوچتنیک‌ها را

15 Samantha Kutner, "Swiping Right: The Allure of Hyper Masculinity and Cryptofascism for Men Who Join the Proud Boys", in *International Centre for Counter-Terrorism*, May 2020.

۱۶ استویکوویچ در ویدئویی که ضبط کرده است موضوع تئوری‌های توطئه را مطرح کرده و از آنها به‌عنوان توانایی پیش‌بینی رویدادها و شکل‌دهی تفکر متفاوت و انتقادی نسبت‌به آنچه مقامات ارائه می‌دهند یاد می‌کند.

17 Terje Emberland, "Why Conspiracy Theories Can Act as Radicalization Multipliers of Far-Right Ideals", *RightNow!*, 24 February 2020 (available on its web site).

برای حمایت از تهاجم روسیه به اوکراین توصیف کرده است.[۱۸] در خیابان‌های بلگراد، بوسنی و هرزگوین، مونته‌نگرو، و در فضای آنلاین ناسیونالیست‌های قومی صرب اعلام کرده‌اند که روس‌ها و صرب‌ها برادر یکدیگرند، کریمه روسیه است، کوزوو صربستان است، و صربستان محکم در کنار روسیه است. همین گروه‌ها اغلب حمایت خود را از جنایتکار جنگی صرب، راتکو ملادیچ، نشان می‌دهند.

پتروویچ خاطرنشان می‌کند که سازمان‌های راست افراطی مانند گشت مردمی، یک سازمان ضدمهاجر متشکل از اعضایی است که طوری رفتار می‌کنند که اگر در یک گروه شبه‌نظامی بودند رفتار می‌کردند و خود را به‌عنوان ناجیان ملت صرب از دشمنان آن، به‌ویژه مهاجران مسلمان، معرفی می‌کنند. این گروه به‌طور مرتب مهاجران را متوقف می‌کند و آنها را می‌ترسانند و مایل است شهروندان را دستگیر کند. اگرچه در ابتدا با نام «تسلیم‌نشدن به کوزوو» ثبت شد، گشت مردمی به‌سرعت تمرکز خود را تغییر داد، زیرا بحران مهاجران توجه رسانه‌ها را به خود جلب کرد. اکنون این گروه حامی سرسخت حمله روسیه به اوکراین است و نمونه‌ای از این است که جناح راست افراطی در صربستان و بوسنی و هرزگوین چگونه به روسیه پوتین نگاه می‌کند.[۱۹]

به‌گفته پتروویچ، وجه‌اشتراک سازمان‌های راست افراطی صرب ایدئولوژی معروف به «ناسیونالیسم سنت‌ساوا» است. این ایدئولوژی در دهه ۱۹۳۰ از افکار نیکولای ولیمیروویچ،[۲۰] اسقف کلیسای ارتدوکس صربستان، سرچشمه گرفت و ناسیونالیسم صرب را با روحانیت ارتدوکس ترکیب کرد. این نظریه قوم صرب را تا درجه قدیس بالا می‌برد، صرب‌ها را «مردم آسمانی» توصیف می‌کند، و از بازگشت به ارزش‌های «سنتی» (یعنی قرون وسطایی) مانند تقوا، جوانمردی، و استقرار یک سلطنت ارتدوکس در مرزهای تاریخی دفاع می‌کند. طرفداران این ایدئولوژی قاطعانه فرهنگ غربی، جهانی شدن، دموکراسی، لیبرالیسم، حقوق بشر، جمهوری‌خواهی، ضدیت با فاشیسم، و همچنین وحدت‌گرایی کلیسایی را رد می‌کنند. تقارن انکارناپذیری بین این آرمان‌ها و ارزش‌های الکساندر دوگین، فیلسوف روسی نزدیک به پوتین، وجود دارد که نخبگان جهانی را مقصر جنگ می‌داند و از بازگشت ارزش‌های پیشامدرن در چهارچوب یک «مبارزه تمدنی» حمایت می‌کند. مانند ناسیونالیست‌های قومی صرب در بالکان غربی که رؤیای «صربستان بزرگ» را در سر می‌پرورانند، دوگین نیز «روسیه بزرگ» را تصور می‌کند و از روس‌ها به‌عنوان «مردم امپراتوری» یاد می‌کند.[۲۱] بنابراین برای دوگین صربستان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، نه‌تنها به این علت که او آن را کشور کوچکی می‌بیند که مایل است در برابر «نخبگان جهانی» بایستد، بلکه به این علت که صربستان را به‌عنوان وارث برحق

18 Predrag Petrović, "'Srbi i Rusi braća zauvek': Podrška ekstremnih desničara invaziji Putinove Rusije na Ukrajinu", *Atlantic Initiative*, 28 March 2022 (available on the Atlantic Initiative's web site).

19 *Ibid*

20 Nikolaj Velimirović

21 Alexander R. Ross and Shane Burley, "Into the Irrational Core of Pure Violence: On the Convergence of Neo Eurasianism and the Kremlin's War in Ukraine", in *The New Fascism Syllabus*, 4 March 2022 (available on its web site).

تمام بالکان غربی می‌داند و معتقد است صربستان باید این سرزمین را با حمایت روسیه کنترل کند.[۲۲]

دستیابی به تسلط صرب‌ها در منطقه مستلزم ایجاد هویت‌های همگن صرب در سراسر بالکان غربی است و تحقیقات ما نشان داد که کلیسای ارتدوکس صرب با ارائه چهارچوبی برای نظرات بسیاری از صرب‌ها (حتی کسانی که با گروه‌های راست افراطی مرتبط نیستند) نقش تعیین‌کننده‌ای در این تلاش ایفا می‌کند، معرفی ایده‌های جدید به طرفداران و تأثیرگذاری در رفتار صرب‌ها به این علت که به همه چیز از سبک زندگی آنها گرفته تا انتخاب‌های سیاسی‌ای که انجام می‌دهند مربوط می‌شود. از این نظر، میزان ایجاد زمینه حمایتی کلیسا برای سیاست توسعه‌طلبانه صرب‌ها هم در بوسنی و هرزگوین و هم در صربستان باید تأیید شود. کلیسا این نقش را یک‌شبه برعهده نگرفت، بلکه قرن‌ها درگیر یک پروژه سیستماتیک توسعه‌طلبی بوده است که امروزه ادامه دارد و در بحبوحه جنگ‌هایی که صربستان در دهه ۱۹۹۰ به راه انداخته است، تکامل یافته است.

۳.۱۰. نقش کلیسای ارتدوکس صربستان در ترویج و حفظ ناسیونالیسم قومی صرب و افراط‌گرایی راست افراطی در بالکان غربی

میلوراد تومانیچ در کتاب خود *کلیسای صربستان در جنگ و جنگ‌های طی آن* در سال ۲۰۰۱ شرح کاملی از تاریخ کلیسا و نقش آن در جنگ‌های پس از فروپاشی یوگسلاوی ارائه می‌کند.[۲۳] او موقعیت کلیسا را در جریان گذار اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی پرتلاطم صربستان مورد بحث قرار می‌دهد و این را در برابر دوره طولانی حکومت کمونیستی، زمانی که دین و بیان دینی سرکوب شده و به فضاهای خصوصی منتقل شده بود، مورد بحث قرار می‌دهد. در واقع، در دولت سوسیالیستی تیتو، پس از جنگ جهانی دوم، اعلام علنی هرگونه وابستگی به دین یا انجام مراسم دینی نامطلوب بود و بنابراین بسیاری از مردم خود را از ایمان و کلیسا جدا کردند. تلقی این امر به‌عنوان بی‌دینی جامعه سوسیالیستی رایج بود، اما جامعه‌شناسان دین در آن زمان آن را شاخصی از روند سکولاریزاسیون می‌دانستند.[۲۴]

با تضعیف یوگسلاوی، کلیسا به‌دنبال اجتناب از درگیری با صاحبان قدرت سیاسی بود. پس از مرگ تیتو در سال ۱۹۸۰، برخی از محافل کلیسا شروع به تثبیت و تقویت حضور خود در فضاهای عمومی و رسانه‌ای کردند. سپس در اوایل دهه ۱۹۸۰ نیروهای جدید در کلیسا شروع به بازخوانی نارضایتی‌های صرب‌ها درمورد خودمختاری کوزوو کردند و این نارضایتی‌ها را به تهدید صرب‌ها از سوی «دیگران» مرتبط کردند. آنها خواستار حمایت معنوی و واقعی از صرب‌ها در کوزوو و متوهیا شدند.[۲۵] سیاستمداران کمونیست سابق و نخبگان روشنفکر صرب از این

22 Petrović, 28 March 2022.

بنگرید به پاورقی ۱۸.

23 Milorad Tomanić, *Srpska pravoslavna crkva u ratu i ratovi u njoj*, Medijska knjižara Krug, Belgrade, 2001.

24 Mirko Blagojevic, "Desecularization of Contemporary Serbian Society", in *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 2008, vol. 28, no. 1, pp. 37–50.

25 Tomanić, 2001.

فرصت برای مشارکت دادن بازیگر دیگری (کلیسا) در برنامه سیاسی خود و استفاده از مسیحیت ارتدوکس به‌عنوان وسیله‌ای برای تحکیم احساسات ملی و دینی استقبال کردند. همانطور که تومانیچ اشاره می‌کند، ووک دراشکوویچ و دیگر کمونیست‌ها و مارکسیست‌ها که زمانی دین را به‌عنوان افیون توده‌ها مورد انتقاد قرار می‌دادند، با عجله به کلیساهای ارتدوکس آمدند، مادربزرگ‌های دینی را جابه‌جا کردند، و با رهبران کلیسا پیوند محکم‌تری برقرار کردند.[۲۶]

با شروع این دوره از احیای دینی نخبگان روشنفکر ناسیونالیست در صربستان بیکار ننشستند و کلیسا را از طریق نقش خود به‌عنوان مفسر اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی بیشتر به زندگی روزمره و سیاست کشاندند. تومانیچ نشان می‌دهد که ناسیونالیست‌های صرب از نارضایتی صرب‌ها درباره وضعیت کوزوو و ادعاهایی مبنی بر محاصرهٔ صرب‌ها توسط دشمنان استفاده کردند تا مفهوم قربانی شدن صرب‌ها را در دهه ۱۹۸۰ طرز فکر مسلط در جامعه کنند. آنها به‌طرز ماهرانه‌ای از روایت‌هایی استفاده می‌کردند که غرق در اساطیر ملی بود و ذاتاً تحریک‌کننده نیست و می‌تواند منبع غرور فرهنگی باشد، اما در طول درگیری به‌عنوان راهی برای تشویق ستیزه‌جویی، وحشیگری، و هیستری جمعی عمل می‌کرد.[۲۷] در واقع، تومانیچ نشان می‌دهد که جذابیت بزرگ کلیسا برای ناسیونالیست‌های قومی صرب ظرفیت آن برای ارائه ایدئولوژی، مشروعیت، و جذابیت عرفانی ایدهٔ صربستان بزرگ، به‌ویژه در مواقع آشفتگی و بحران است؛ چیزی که سیاستمداران به‌تنهایی از انجام آن ناتوان بوده‌اند.

این ترکیب - سیاست، روشنفکران بانفوذ، دین، و تبلیغات - دستورالعملی برای دستکاری شهروندان است و در طول جنگ در بوسنی و هرزگوین در سال‌های ۱۹۹۲ تا ۱۹۹۵ با موفقیت مورد استفاده قرار گرفت تا صرب‌ها را به یک درگیری خونین تحت‌پوشش دفاع عادلانه از صرب‌ها بکشاند. پس از رفراندوم استقلال بوسنی و متعاقباً به‌رسمیت‌شناختن بین‌المللی بوسنی و هرزگوین به‌عنوان یک کشور مستقل، صربستان یک حمله نظامی را آغاز کرد که سه سال و نیم به‌طول انجامید. از همان ابتدا کلیسای ارتدوکس صرب آشکارا از تشکل‌های نظامی و شبه‌نظامی صرب‌ها حمایت می‌کرد و ظاهراً نسبت‌به جنایات توده‌ای سیستماتیکی که این نیروها علیه غیرصرب‌ها انجام می‌دادند حتی کمتر از ژنوسید انجام‌شده علیه بوسنیایی‌ها بی‌اعتنا بودند. رهبران کلیسا برای کسانی که برای صرب‌ها و اتحاد صرب‌ها در سراسر منطقه جنگیدند دعا و برکت طلب کردند و این ایده را ترویج کردند که هر کجا صرب‌ها زندگی می‌کنند و مردگان خود را دفن می‌کنند باید بخشی از صربستان باشد. کشیش‌های ارشد حتی به منطقه جنگی سفر کردند تا نیروهای صرب را که در حال گلوله‌باران غیرنظامیان در سارایووی محاصره‌شده بودند برکت دهند و سربازان مسح‌شده (تطهیرشده، تقدیس‌شده) کسانی بودند که به وحشیانه‌ترین جنایات دست زده‌اند، از جمله کسانی که از گروه‌های چتنیک بودند که مسئول تجاوز به زنان بوسنیایی و کروات بودند.[۲۸]

بنگرید به پاورقی ۲۳.

[26] *Ibid.*

[27] *Ibid.*

[۲۸] چتنیک‌ها یک سازمان شبه‌نظامی و سیاسی ملی‌گرا و سلطنت‌طلب صرب هستند که در ابتدا در زمان تسلط امپراتوری عثمانی بر بالکان شکل گرفت. در طول جنگ جهانی دوم آنها با ایتالیایی‌ها و آلمانی‌ها در مبارزه با پارتیزان‌های

در کتاب *ژنوسید در رودخانه درینا* محقق ژنوسید، ادینا بیچیرویچ، به‌تفصیل توضیح می‌دهد که چگونه رهبران صرب توانستند بسیاری از صرب‌ها، از جمله آن‌هایی را که قبلاً در صلح با غیرصرب‌ها زندگی می‌کردند بسیج و افراطی کنند، تا حدی که برای انجام جنایات وحشتناک و مریض‌گونه آماده بودند. به‌گفته بچیرویچ، این فقط به‌علت فرایند طولانی قرن‌ها امکان‌پذیر شد که در آن مفاهیم قربانی‌شدن صرب‌ها بادقت از طریق ایدئولوژی، تبلیغات، اسطوره، و همچنین از طریق تاریخ واقعی نبردهای برد و باخت ساخته شد. با گذشت زمان، مسلمانان به هدف اصلی خصومت صرب‌ها تبدیل شدند و مهم‌ترین تهدید برای بقای آنها در نظر گرفته شدند، که به‌عنوان یک سکو برای بسیج در دهه ۱۹۹۰ عمل کرد.[۲۹] هنگامی که مداخله نظامی سازمان پیمان آتلانتیک شمالی (ناتو) در مواضع نظامی صرب‌ها جنگ را در بوسنی و هرزگوین در سال ۱۹۹۵ به پایان رساند، و به‌ویژه پس از اینکه ناتو دوباره در صربستان در سال ۱۹۹۹ برای پایان دادن به جنگ در کوزوو درگیر شد، سیاستمداران ناسیونالیست صرب این مداخلات را برطبق دیدگاه قربانی‌بودن صرب‌ها تحدید و منتقل کردند و هر تراژدی حاصل از درگیری‌ها را به‌عنوان یک تراژدی برای صرب‌ها شکل دادند. به این ترتیب، آنها به‌طور مؤثر اتحاد صرب‌ها را تقویت کردند.

در طول جنگ‌های بوسنی و هرزگوین و کوزوو این واقعیت که کشیش‌های ارتدوکس در ارتقای روحیه معنوی و ارائه راهنمایی و تشویق سربازان و تشکل‌های شبه‌نظامی نقش داشتند، درگیری‌ها را با موضوع دینی آمیخت. در سال‌های پس از جنگ‌ها کلیسای ارتدوکس صربستان فقط در انظار عمومی قوی‌تر شده و در رسانه‌ها حضور بیشتری پیدا کرده است که تأثیر آن را حتی در نهادهای سکولار نیز تشدید کرده است. برای مثال، در بوسنی و هرزگوین برکت دادن یا «تعمید» مدارس یا مؤسسات عمومی برای کشیشان ارتدوکس به یک رسم رایج تبدیل شده است. کلیسا در بوسنی و هرزگوین در هر قسمتی که صرب‌ها اکثریت را تشکیل می‌دهند، همه جا حاضر شده است، با فرض نقشی که قبلاً در دوران مدرن هرگز بازی نکرده است. فعالیت‌های آن کمک قابل‌توجهی به ایجاد این تصور کرده است که نهاد بوسنیایی جمهوری صربسکا یک قلمرو منحصراً صرب است، ایده‌ای که محافل سیاسی و رسانه‌ای بانفوذ در صربستان به‌طور قوی از آن حمایت می‌کنند. این تسخیر نمادین فضا شامل جشن‌های مشترک برای صرب‌ها و صرب‌های بوسنی و همچنین تعطیلات پان صربستان است و روحانی‌سازی سیاست و جامعه را در آن سوی مرزها تسهیل کرده است.

به‌عنوان بخشی از این روند روحانی شدن کلیسا از نمادگرایی، داستان‌های شهادت، و این ادعا که دیگران، به‌ویژه مسلمانان، دشمنان ارتدوکس هستند و بنابراین ارزش کمتری دارند استفاده کرده است و آنها را به مسیر خطرناک انسانیت‌زدایی بوسنیایی‌ها سوق داده است. اگرچه این روند مدت‌ها قبل از جنگ آغاز شد، اما از نظر تاریخی کمتر آشکار بود و از طریق هنر، شعر، افسانه‌ها، و موسیقی ارتباط برقرار می‌کرد. در حال حاضر، این فرهنگ و اسطوره برتری

کمونیست همکاری کردند. با ظهور یوگسلاوی کمونیستی آنها از دید عموم رانده شدند، اما در دهۀ ۱۹۹۰ توسط ملی‌گرایان افراطی صرب برای جنگ‌هایی که در صربستان به‌عنوان یک نیروی شبه‌نظامی به‌راه انداختند، بسیج شدند.

[29] Edina Bećirević, *Genocide on the Drina River*, Yale University Press, New Haven, 2014, pp. 39–44.

باقی مانده است، اما آنها به‌موازات بیان نفرت‌زا (نفرت‌پراکنی) آشکار و تمسخر که به‌طور منظم بوسنیایی‌ها را مورد هدف قرار می‌دهند و نفی هویت، زبان، فرهنگ، و دین بوسنیایی توسط کلیسای بوسنیایی وجود دارند. این لفاظی‌ها می‌تواند برخی از شهروندان را با دیدگاه‌های مشابه وادار به دستکاری و بسیج به‌سمت درگیری احتمالی کند.

همانطور که میتیا ولیکنیا نتیجه گرفته است:

> ادیان، نمادها، و هنر سخنوری سنتی آنها عناصر مهم و بسیار متقاعدکننده اساطیر ملی و سیاسی و نمادگرایی هم‌دوره آنها باقی مانده است. اگرچه به‌طور پنهان همیشه وجود دارند، اما به‌ویژه در دوره‌های حساس تاریخ یک ملت در معرض دید قرار می‌گیرند. به این ترتیب، نباید با آنها به‌عنوان چیزی که نه بدواً مداراجویانه و نه ستیزه‌جویانه است، نه پیشگام آشتی‌جویی است و نه مخرب، نه لزوماً متمایل به دوستی و نه دشمنی، نه از قبل متعصب است و نه خوش‌نیت رفتار کرد. به‌طور خلاصه، آنها بدواً نه نفرت‌انگیزند و نه صلح‌طلب: تفسیرهای فعلی و فعالیت‌های عملی آنها باعث می‌شود که چنین شوند. صلیب و هلال به‌راحتی به شمشیر تبدیل می‌شوند و درخشش ایمان، آن‌گونه‌که مؤمنان درک می‌کنند، به درخشش تیغه تبدیل می‌شود. فاصله بینش اغراق و غلو کردن تا هراس زیادی که باعث بی‌رحمی و به خون تشنه شدن می‌شود قدم کوچکی است. هر عقیده‌ای را می‌توان به یک دیو بی‌رحم تبدیل کرد.[۳۰]

این در تمامی محیط‌ها و فرهنگ‌ها صادق است، اما قابلیت دین برای ایجاد بحران واقعی در بالکان غربی اغلب به نمایش گذاشته می‌شود. برای مثال، از آنجا که برخی از تحقیقاتی که این فصل از آن استخراج شده است در اواخر دسامبر ۲۰۱۹ در حال انجام بود، یک بحران بزرگ در مونته‌نگرو با تصویب قانون آزادی‌های دینی آغاز شد که اعتراض‌های سراسری صرب‌های مونته‌نگرو را برانگیخت و به تشدید بحث‌ها درباره منطقه منجر شد.[۳۱] چندین تظاهرات پیوسته نیز در جمهوری صربسکا برگزار شد. با قرار دادن بسیاری از املاک کلیسای ارتدوکس صرب در مونته‌نگرو تحت‌کنترل رسمی دولت، هدف این قانون کاهش قدرت و رشد کلیسا بود که به‌عنوان عامل سیاست صرب در مونته‌نگرو عمل می‌کند. با این حال، کلیسا از تصویب این قانون به‌عنوان فرصتی برای تقویت موقعیت خود استفاده کرد و از دسامبر ۲۰۱۹ تا انتخابات آگوست ۲۰۲۰ اعتراض‌ها را علیه دولت میلو جوکانوویچ رهبری کرد.

این اعتراض‌ها به‌شکل عبادت‌های عمومی و در محیطی از تنش آشکار رخ داد و نگرانی‌های امنیتی را در شهرهای سراسر مونته‌نگرو افزایش داد. از سوی نهادهای سیاسی در صربستان و جمهوری صربسکا، ازجمله از طرف احزاب مخالف، حمایت قابل‌توجهی از این

---

30 Mitja Velikonja, "Religious Symbolism in the Balkan Wars 1991–1995", in *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 2003, vol. 17, no. 1, pp. 25–40.

31 Montenegro, Law on the Freedom of Religion and Beliefs and Legal Status of Religious Communities, 27 December 2019 (https://www.legal-tools.org/doc/34ssyi/).

طبق قانون، از جمله، اگر جوامع دینی در مونته‌نگرو نتوانند مالکیت املاک مربوط به قبل از سال ۱۹۱۸ (زمانی که مونته‌نگرو به پادشاهی صرب‌ها، کروات‌ها و اسلوونی‌ها پیوست) را اثبات کنند، اموال آنها متعلق به دولت است.

اعتراض‌ها صورت گرفت. سیاستمداران، شخصیت‌های عمومی، موسیقی‌دانان، و مردم از همه نسل‌ها با هم در تجلی انکارناپذیری از قدرت کلیسای ارتدوکس صربستان برای متحد کردن صرب‌ها با قرار دادن صرب‌ها در مقابل دولت تظاهرات کردند. از آنجا که این عبادت‌ها در اوج همه‌گیری کووید-۱۹ برگزار شد، با وجود ممنوعیت تجمعات عمومی، آنها فرصت دیگری را برای کلیسا فراهم کردند تا نشان دهد که فراتر از قانون است و تابع قوانین سکولار نیست.

تظاهرات به رهبری کلیسا به سرنگونی دولت طرفدار غرب مونته‌نگرو به‌نفع حاکمیت احزاب طرفدار صرب‌ها و روسیه کمک کرد و یک سال پس از تصویب این قانون بحث‌برانگیز دولت جدید مونته‌نگرو آن را اصلاح کرد تا هر عنصری را که تصور می‌شد قدرت را از کلیسای ارتدوکس صرب می‌گیرد، حذف کند. کلیسا با جسارت، تحلیف متروپولیتن جدید خود را با سرپیچی جشن گرفت. تصمیم به انتصاب اسقف یوآبیکیه دوم به‌عنوان رئیس کلیسا در یک صومعه تاریخی مرتبط با استقلال مونته‌نگرو در ستینیه، پایتخت سابق مونته‌نگرو، باعث آزردگی بسیاری از شهروندان و برانگیختن تنش‌های قومیتی و درگیری‌های خشونت‌آمیز با پلیس شد، اما متروپولیتن جدید با هلیکوپتر و تحت‌حمایت پلیس در حالی به مراسم تحلیف خود رسید که صدها معترض را قبل از شروع مراسم با گاز اشک‌آور متفرق کردند.

۴.۱۰. بحران کووید- ۱۹ به‌منزله تقویت‌کننده افراط‌گرایی

در سال ۲۰۲۰ مرکز سوفان پیش‌بینی کرد که «عوارض ناشی از همه‌گیری ویروس کرونا» می‌تواند «فرصت‌های ویران‌کننده‌ای برای استخدام افراط‌گرایان از هر طیف» ایجاد کند، از افراط‌گرایی دینی که این ایده را ابزار می‌کند که یک بیماری همه‌گیر یا «ارادهٔ خدا» یا «قضاوت خدا» است، به افراط‌گرایی راست افراطی که ادعا می‌کند اقلیت‌های قومی (و سیاست‌هایی که از آنها استقبال می‌کنند) منبع بیماری هستند.[۳۲] علاوه بر این، بیماری همه‌گیر انزوا را افزایش داد، در حالی که فرصت گسترش ایده‌ها به‌صورت آنلاین باقی ماند و در این میان، سیستم‌هایی که برای کمک و حمایت از افراد آسیب‌پذیر توسعه یافته‌اند در بسیاری از موارد ضعیف شده‌اند. تحقیقات انجام‌شده در ابتکار آتلانتیک این پیش‌بینی مرکز سوفان را تأیید می‌کند. همچنین، مشاهده کرده‌ایم که چگونه بهره‌برداری از بحران کووید-۱۹ توسط گروه‌های راست افراطی باعث افزایش رادیکال‌سازی در داخل و خارج از بوسنی و هرزگوین شده است و پیش‌بینی می‌کنیم که اینها اثرات کوتاه‌مدت و بلندمدت داشته باشد.

تأثیرات این رادیکال‌سازی احتمالاً در کوتاه‌مدت انسجام اجتماعی را مختل می‌کند، و ممکن است در بوسنی و هرزگوین جداسازی اجتماعی را میان جوامع قومی افزایش دهد. اما تغییرات بلندمدت در دیدگاه‌های منطقه‌ای غرب نیز از لفاظی‌های راست افراطی که در طول همه‌گیری ایجاد شده است، پدیدار می‌شود. برای مثال، روایت‌های طرفدار روسیه که پیش از این کلید گفتمان بسیاری از گروه‌های قومی - ناسیونالیست صرب بودند، به‌طور گسترده‌تری برای آسیب‌رساندن به برداشت‌های غرب مورد استفاده قرار گرفته‌اند. این بیماری همه‌گیر به‌عنوان سکوی پرشی برای گروه‌های افراطی عمل کرده است تا بر فساد کشورهای غربی و نبود

[32] "IntelBrief: The Coronavirus Will Increase Extremism Across the Ideological Spectrum", *The Soufan Center*, 13 April 2020.

همبستگی بین‌المللی بین آن‌ها، همراه با دیگر اثرات منفی جهانی شدن تأکید کنند. احساسات ضداروپایی و ضدآمریکایی نه‌تنها در گروه‌های قومی - ناسیونالیست افراطی و ضدواکسیناسیون، بلکه در رسانه‌های جریان اصلی فراگیر است. این امر می‌تواند برای مدتی بر تصویر متحدان یورو - آتلانتیک در بوسنی و هرزگوین و منطقه تأثیر منفی بگذارد و به‌طور بالقوه دیدگاه شهروندان را در مورد ادغام یورو-آتلانتیک تغییر دهد.

به همین علت، شهروندان منطقه کاملاً آگاه‌اند که اتحادیه اروپا نه‌تنها در سال‌های اخیر همبستگی میان اعضای خود را به‌دست نیاورده است، بلکه به‌طور خاص در کشورهای بالکان غربی شکست خورده است. تنها کشوری در منطقه که موفق به اجرای برنامه واکسیناسیون شد صربستان است که کمک‌های اولیه واکسن را از روسیه و چین دریافت کرد و اتحادیه اروپا را به‌کلی دور زد. در واقع، از آغاز همه‌گیری، هم روسیه و هم چین، ابتدا با ارائه کمک‌های پزشکی و سپس با تهیه واکسن درگیر نبرد برای «قلب و ذهن» مردم در سراسر منطقه بودند. این امر چالش‌های مختلفی را از منظر ترویج دموکراسی در یک دولت هنوز در حال تحکیم ایجاد کرده است، تا حدی به این علت که توضیح اینکه چرا کشورهای استبدادی همبستگی بین‌المللی بیشتری در مقایسه با کشورهای لیبرال‌دمکراتیک نشان می‌دهند، دشوار است.

همچنین، در این اوضاع و احوال بحث در مورد راه‌هایی که روسیه و چین از طریق آن نفوذهای مخرب را در بالکان غربی نمایندگی می‌کنند، دشوارتر است و منصفانه است که فرض کنیم این نوع دیپلماسی همه‌گیر عمومی حداقل تا حدی به همین منظور است که این تأثیر را داشته باشد. از این رو، بسیاری از شهروندان منطقه ممکن است این روایت را بپذیرند که دولت‌های چین و روسیه بیش از دولت‌های غربی و متحدان ناتو برای زندگی‌شان ارزش قائل‌اند. همه‌گیری یک لحظه تاریخی را رقم زده است و مأیوس‌کننده است که متحدان غربی تمایل بیشتری برای تصرف آن با ارائه کمک‌های سریع و مداوم به منطقه نشان نداده‌اند. هنگامی که بحران کووید-۱۹ آغاز شد، تنها نبرد مرتبط برای «قلب و ذهن» در بوسنی و هرزگوین جنگ بر سر واکسن‌ها بود که مسکو و پکن آن را به‌رسمیت شناختند، در حالی که واشنگتن دی سی و بروکسل این کار را نکردند. تمرکز دولت‌های غربی بر ترویج روایت‌های فراگیر و مبارزه با تئوری‌های توطئه در بوسنی و هرزگوین مهم است، اما آنها باید به رفاه فردی شهروندان بوسنیایی نیز توجه داشته باشند.

متأسفانه، کلیسای ارتدوکس صربستان تقریباً هیچ نگرانی‌ای از این قبیل در طول همه‌گیری نشان نداد و اندکی با آن روبه‌رو شد. نقش کلیسا به‌ویژه در بحبوحه بحران برجسته بود، زیرا مردم برای آرامش خاطر به دین روی آوردند، اما کلیسا اقدامات حفاظتی کووید- ۱۹ را نادیده گرفت و به پیروان نیز مجوز داد تا این کار را انجام دهند. حتی در اوج همه‌گیری، کلیسا در ساختمان‌های کوچک و با تهویه ضعیف خدمات برگزار می‌کرد و به عبادت مقدس ادامه می‌داد. شرکت‌کنندگان صرب در تحقیق ما تا حد زیادی رعایت‌نکردن کلیسا با اقدامات برای کاهش شیوع کووید-۱۹ را توجیه کردند و بیشتر آنها تمایلی به انتقاد از کلیسا یا امتناع کشیشان فردی از ارائه اقدامات حفاظتی در جماعت خود نداشتند. برای مثال، از شرکت‌کنندگان در مورد این واقعیت سؤال شد که این اقدامات در هنگام دفن متروپولیتن مونته‌نگرو، آمفولوهیه، یا

پاتریارک صربستان، ایرینی، رعایت نشد و بیشتر آنها این را به‌عنوان تابعی از باورهای عمیقی که بیان آنها دشوار است توضیح دادند و گفتند که کلیسا روش‌های خود را برای انجام کارها دارد و نباید مورد سؤال قرار گیرد. با این حال، در مراسم تشییع جنازهٔ آمفیلوهیه که براثر کووید-۱۹ درگذشت این صحنه تاحدودی شگفت‌انگیز بود، زمانی که هزاران نفر در اطراف جسد او جمع شدند و بسیاری پیشانی او را می‌بوسیدند. نیازی به گفتن نیست که تعداد بیشتری از مرگ و میرهای مرتبط با کووید-۱۹ در کلیسا دنبال شد، با این حال، کلیسا به‌طور علنی در مورد چگونگی شکل‌گیری یا کمک به عملکردهای خود در این پیامد غم‌انگیز توضیح نداده است.

کلیسا همچنین برخی از توطئه‌های مختلفی را که در فضاهای آنلاین در طول همه‌گیری پدیدار شد، به‌ویژه درباره واکسیناسیون ترویج کرد. آمفیلوهیه قبل از مرگش واکسن را رد کرد و ادعا کرد که «زیارت‌های دینی» به‌عنوان «واکسن خدا» عمل می‌کنند.[۳۳] این باعث شد که کلیسا با تعدادی از گروه‌ها و چهره‌های راست افراطی که به‌شدت با واکسیناسیون اجباری مخالفت می‌کردند، همراه شود. کلیسا به‌شدت این موضوع را تقویت کرد و تقریباً با روایات افراطی خود تضعیف شد. نه‌تنها آمفیلوهیه و ایرینی هر دو به‌توالی (پشت سر هم) براثر کووید- ۱۹ جان باختند (ایرینی پس از ریاست بر مراسم تشییع جنازهٔ آمفلوهیه)، بلکه هفته‌ها بعد اسقفی که بخشی از خدمات ایرینی را انجام می‌داد نیز برای بار دوم تست کوویدش مثبت شد. علاوه بر این، متروپولیتن جدید مونته‌نگرو نیز به این ویروس مبتلا شده بود، به‌طوری‌که مراسم تحلیف پرمخاطب و امنیتی او هفته‌ها انزوا را به‌دنبال داشت. از قضا، با افزایش اعتراض نسبت‌به غیرمسئول‌بودن کلیسا و حتی انتقاد از سوی الکساندر ووچیچ، رئیس‌جمهور صربستان، مقامات کلیسا و کشیشان منتظر دستور شورای مقدس بودند که نمی‌توانست در مورد آن تصمیم بگیرد، زیرا سه نفر از پنج عضو آن یا مرده بودند یا به‌شدت به‌علت این ویروس بیمار بودند.[۳۴] تحت فشار، کلیسا تاحدودی در این موضوع تغییر رویکرد داد و پاتریارک صرب، پورفیریه، هم واکسیناسیون و هم احترام به اقدامات حفاظتی را تشویق کرد. با این حال، تعداد کمی از کشیشان ارتدوکس استفاده از ماسک را در طول مراسم هفتگی یا دیگر مراسم دینی برای اجتماعات الزامی کرده‌اند.[۳۵]

۵.۱۰. اسلام‌هراسی به‌منزله محرک افراط‌گرایی

رهبران بلگراد با هدف ایجاد صربستان بزرگ با پاکسازی قومی جمعیت مسلمان بوسنی و هرزگوین جنگ ۱۹۹۲ تا ۱۹۹۵ را شروع کردند و آن را برانگیختند و مردم بوسنی و هرزگوین در طول این جنگ از وحشت‌هایی ناگفتنی رنج بردند. این پروژه را از نظر ایدئولوژیک تبلیغاتی حمایت کرد که سیاست، دین، و رسانه را دربرمی‌گرفت و به‌منظور شیطان‌جلوه‌دادن مسلمانان بوسنیایی بود که منجر به مرگ حداقل ۱۰۰.۰۰۰ نفر، ناپدیدشدن اجباری ۳۰.۰۰۰ نفر، تجاوز به حدود ۳۰.۰۰۰ زن و دختر، و ژنوسید در سربرنیتسا شد. بنابراین، بیشتر قربانیان بوسنیایی بودند که

33 Guy Delauney, "Serbia Coronavirus: The Church Losing Its Leaders to the Pandemic", *BBC*, 20 November 2020.

34 *Ibid*

35 "Serbian Patriarch Tests Positive for Covid-19", *Euractiv*, 11 January 2022

بسیاری از آنها در گورهای دسته‌جمعی مخفی در سراسر کشور دفن شدند که تقریباً ۳۰ سال بعد هنوز در حال کشف هستند. ماهیت اسلام‌هراسی تجاوز صرب‌ها در بوسنی و هرزگوین در تخریب عمدی حدود ۶۰۰ مسجد و دیگر اشیای دینی اسلامی به‌دست نیروهای صرب (و کروات) آشکار شد.

هنگامی که توافقنامه صلح دیتون در سال ۱۹۹۵ به جنگ پایان داد، این کار را با تقویت بخش عمده‌ای از دستاوردهای عملی عملیات تجاوز و ژنوسید صرب‌ها انجام داد، که در کوتاه‌مدت جنگ را متوقف کرد، اما تقریباً بی‌شک در بلندمدت این شکاف‌ها را عمیق‌تر کرد. سال‌های پس از جنگ نیز محاسبه‌ای سیستماتیک با در نظر گرفتن جنایات انبوهی به‌دست افرادی که مرتکب آنها شدند، به همراه نداشت، که فضایی را برای توسعه روایت‌های تاریخی متعدد از جنگ باقی گذاشت. در نهایت، رویزیونیسم (تجدیدنظرطلبی) تاریخی که قربانیان را به‌عنوان مجرم معرفی می‌کرد، در میان صرب‌ها ظهور کرد تا جنایات جمعی و تخریب وحشیانه درگیری را توجیه کند. همراه با این واقعیت که آرزوها برای صربستان بزرگ هنوز در بوسنی و هرزگوین و صربستان زنده است، این روایت‌های تجدیدنظرطلب توان تأثیرگذاری قدرتمندی بر روابط منطقه‌ای دارند. بنابراین، همچنان بسیار مهم است که درک و مدارای بین‌دینی در بوسنی و هرزگوین تقویت شود، در حالی که تاریخ‌های مشترک پیچیده و دردناک را تصدیق کنیم.[۳۶]

از دهه ۱۹۹۰ مسلمانان بوسنی و هرزگوین هدف سخنان و اعمال نفرت‌انگیز بوده‌اند که گاهی آشکارتر و گاهی به‌صَورت نمادین بیان می‌شد و گاهی از طریق خشونت بیان می‌شد. محیطی که این امکان را فراهم می‌کند تاحدی به‌علت نقش کلیسای ارتدوکس صربستان و تشکیلات سیاسی صرب در حمایت و تمجید از جنایتکاران جنگی متهم‌شده بین‌المللی و انکار مسئولیت صرب‌ها در جنایات جنگی است. یکی از نمونه‌های نگران‌کننده این موضوع پرونده فاتا اورلوویچ بود که با رسیدن به دادگاه اروپایی حقوق بشر مورد توجه رسانه‌های سراسر جهان قرار گرفت. اورلوویچ یک زن بوسنیایی است که ۲۲ عضو خانواده‌اش را در ژنوسید سربرنیتسا از دست داد. پس از جنگ به خانه خود در نزدیکی کونیویچ پولیه برگشت و متوجه شد که یک کلیسای ارتدوکس در حیاط خلوت او درست در کنار خانه ویران‌شده‌اش ساخته شده است. او خانه خود را بازسازی کرد و سپس جنگی دو دهه‌ای را برای برداشتن کلیسا آغاز کرد. نماد این انتخاب کلیسا، برای برپایی عبادتگاه جدید در ملک اورلوویچ، کاملاً مشهود است و اعتراض او پیش‌بینی‌پذیر بود. با این حال، نه کلیسا و نه جمعیت صرب محلی نسبت‌به مبارزات او ابراز همدردی نکردند، بلکه او را برای سال‌ها در معرض تهدید، ارعاب، و بیان نفرت‌زا قرار دادند. باوجوداین، سرانجام او در مبارزه قانونی خود در سال ۲۰۲۱ پیروز شد و کلیسا در ژوئن همان سال به‌دستور دادگاه حذف شد.[۳۷]

---

36 Hikmet Karčić, "Islamophobia in Bosnia and Herzegovina: National Report, 2019", in Enes Bayraki and Farid Hafez (eds.), *European Islamophobia Report*, Foundation for Political, Economic and Social Research (SETA), 2020.

37 "Illegal Serbian Orthodox Church on Bosniak Woman's Land Is Demolished", *Los Angeles Times*, 5 June 2021.

در دهه گذشته ظهور دولت اسلامی در سوریه و عراق به رشد اسلام‌هراسی در بوسنی و هرزگوین دامن زده است. اگرچه این کشور شاهد حملات تروریستی کمی بوده است، تمرکز جدید بر تروریسم جهانی و خروج جنگجویان خارجی از بالکان و اروپا برای پیوستن به دولت اسلامی اسلام‌هراسی از قبل قوی ناسیونالیست‌های قومی صرب را تقویت کرد. اهمیت چندانی نداشت که جامعه اسلامی در بوسنی و هرزگوین تلاش‌های هماهنگی برای فاصله‌گرفتن از اسلامگرایی رادیکال انجام داد و سازمان‌های امنیتی هر کسی را که تهدیدی برای امنیت تلقی می‌شد یا پیرو اسلام رادیکال شناخته می‌شد تحت‌نظر داشت.[۳۸] در واقع، افراط‌گرایان صرب و کروات تلاش‌های هماهنگ و مهم متعدد بین آژانس‌های امنیتی بوسنیایی، سازمان‌های غیردولتی، و دیگر نهادها را برای مبارزه با تروریسم، از جمله اسلام رادیکال، مورد سوءاستفاده قرار دادند تا اسلام را به‌عنوان خطری برای مدرنیته و مسیحیت معرفی کنند و به همه مسلمان‌ها به‌عنوان تهدید تروریستی انگ بزنند.

پدیده دیگری که اسلام‌هراسی را در منطقه پرورده است، بحران بین‌المللی مهاجران بود که برای اولین‌بار در سال ۲۰۱۵ اروپا را درنوردید. از آغاز سال ۲۰۱۷، زمانی که صربستان و مجارستان مرزهای خود را بستند و مقامات صربستان مهاجران را تشویق کردند تا برای کاهش بار داخلی خود به بوسنی و هرزگوین سفر کنند، مهاجران راه خود را به بوسنی و هرزگوین پیدا کردند. پلیس کرواسی نیز عادت داشت مهاجران را دستگیر کند و آنها را از مرز به بوسنی و هرزگوین بازگرداند. این هجوم مهاجران، که بسیاری از آسیا و آفریقا بودند، به پرورش تئوری‌های توطئه‌ای که بسیاری از سیاستمداران و رسانه‌های قومی – ناسیونالیست صرب در بوسنی و هرزگوین ارائه می‌کردند کمک کرد و موج‌های جدیدی از اسلام‌هراسی را برانگیخت که به‌وضوح در تحقیقات ما منعکس شد.

اسلام‌هراسی بیش‌ازپیش با لفاظی‌های سیاسی سیاستمداران اصلی صرب و کروات در بوسنی و هرزگوین در حال رواج یافتن است و به‌نظر می‌رسد که این امر در سطح جامعه تأثیر دارد. در سال ۲۰۱۹ حوادث اسلام‌هراسی در سراسر کشور ثبت شد، از نمادین تا خشونت‌آمیز. در میان آنها بنای یادبود ژنوسید سربرنیتسا در پوتوچاری با کیسه‌ای از رودهٔ خوک هتک حرمت شد. در یک حساب کاربری مشترک در اینستاگرام دو عضو صرب نیروهای مسلح بوسنی ویدئویی از خود در حال خواندن آهنگ‌هایی حاوی بیان نفرت‌زا علیه مسلمانان منتشر کردند. ورودی بخش زنان مسجد چارشیسکا در پریودور و پارکینگ متعلق به مسجد با دیوارنگاشته‌های توهین‌آمیز ملی‌گرای صرب تخریب شد. در کوزاراچ، در نزدیکی پریودور، آزرین هوجیچ، بازگشتهٔ بوسنیایی، به‌علت داشتن برچسب پرچم بوسنی روی کامیونش مورد حمله فیزیکی و لفظی قرار گرفت.[۳۹]

---

[۳۸] برای مطالعه بیشتر درباره پدیده جنگجویان خارجی، بنگرید به:
Azinović and Jusic, 2016.
بنگرید به پاورقی ۲.

[39] Karčić, 2020.
بنگرید به پاورقی ۳۶.

کارچیچ سه دسته از افرادی را شناسایی کرده است که در گسترش اسلام‌هراسی در بوسنی و هرزگوین نقش اساسی دارند: ۱) محافل آکادمیک و نیمه‌آکادمیک در صربستان و جمهوری صربسکا، به‌ویژه «کارشناسان» صرب در زمینه امنیت، تروریسم، و اسلام؛ ۲) برخی از مقامات عالی‌رتبه کلیسای ارتدوکس صربستان؛ ۳) سیاستمداران، ازجمله صرب‌های بوسنیایی و کروات‌های بوسنیایی، و همچنین صرب‌ها و کروات‌ها. این گروه‌ها همگی اظهاراتی می‌کنند که یا ضدمسلمانان هستند یا درباره بوسنیایی‌ها تمسخرآمیزند.[۴۰] یک نمونه از این موارد بیانیه‌ای است که در سال ۲۰۱۸ میلوراد دودیک بیان کرد و در رسانه‌ها منتشر شد، که در آن او از اصطلاح بسیار تحقیرآمیز «فریاد بی‌سر و ته حیوان‌مانند» برای اشاره به اذان مسلمانان استفاده کرد.

نفرتی که این گروه‌های تأثیرگذار نسبت‌به مسلمانان دارند، در سطح جامعه و در فضاهای آنلاین به گردش درمی‌آید. بسیاری از نمونه‌های گفتاری که مسلمانان را از انسانیت خارج می‌کند، شامل لفاظی‌های سیاسی توهین‌آمیز است یا اینکه سارایوو را مکانی خطرناک برای غیرمسلمانان می‌داند که محققان این موارد را طی تعاملات حضوری با شرکت‌کنندگان در مطالعه شناسایی کرده‌اند. برای مثال، وقتی از آنها پرسیده شد که چگونه سارایوو را درک می‌کنند، برخی از شرکت‌کنندگان گفتند که آن را به‌عنوان «شهر بالیه» (اصطلاح تحقیرآمیز برای مسلمانان بوسنیایی) یا «شهر مسلمانان» می‌بینند، یا اینکه آنها را به فکر «مجاهدین» می‌اندازد. برخی حتی فدراسیون بوسنی و هرزگوین را با دولت اسلامی مقایسه کردند. احساسات مشابهی در تحلیل ما از فضاهای آنلاین راست افراطی، جایی که مسلمانان «ترک» نامیده می‌شوند یا با عنوان «صرب‌هایی که اسلام را پذیرفتند» تقلیل یافته‌اند، مشاهده شد. همچنین، یافتن نمونه‌هایی از انکار ژنوسید، توهین کلامی علیه مسلمانان به‌عنوان یک جامعه، و تمسخر اعمال اسلامی از جمله انتخاب برخی از زنان برای پوشیدن حجاب معمول است.[۴۱]

۶.۱۰. نسل‌های جدید بیان افراطی

در سرتاسر هر دو پروژه تحقیقاتی که زیربنای این فصل است، با جوانانی مواجه شدیم که واقعیت‌هایشان با گرایش‌های اجتماعی شکل گرفته است. آنها درجه بالایی از فاصله اجتماعی و خصومت با «دیگری» را به‌عنوان هنجار می‌بینند و فاقد هرگونه دیدگاهی در مورد این مسئله‌اند که چگونه قومیت‌های مختلف می‌توانند در یک جامعه فراگیر با هم زندگی کنند.[۴۲] بسیاری از

---

40 *Ibid.*

۴۱ برای مثال، بنگرید به:

Sead Turčalo and Hikmet Karčić (eds.), *Bosnian Genocide Denial and Triumphalism: Origins, Impact and Prevention*, Faculty of Political Science, University of Sarajevo, 2021; Edina Bećirević, "25 Years After Srebrenica, Genocide Denial Is Pervasive. It Can No Longer Go Unchallenged", *Euronews*, 11 July 2020.

۴۲ فاصلهٔ اجتماعی عاطفی یکی از بزرگ‌ترین علل نگرانی میان جامعه‌شناسان است. اموری بوگاردوس که مقیاس فاصلهٔ اجتماعی بوگاردوس را ایجاد کرد این مورد را تعریف کرده است. فاصلهٔ اجتماعی عاطفی به درجه‌ای اشاره دارد که یک فرد از یک گروه نسبت به افراد گروه‌های دیگر احساس همدردی یا همدلی می‌کند. مقیاس بوگاردوس این فاصله را با ایجاد تمایل فرد برای تعامل با افراد گروه‌های دیگر اندازه‌گیری می‌کند. بنگرید به:

Darin M. Mather, Stephen W. Jones and Scott Moats, "Improving upon Bogardus: Creating a More Sensitive and Dynamic Social Distance Scale", in *Survey Practice*, 2017, vol. 10, no. 4.

این جوانان دارای تحصیلات دانشگاهی یا دانشجویان فعلی هستند که به آنها این احساس اطمینان را می‌دهد که رویدادها و پویایی‌های بالکان و جهان را با وضوح مشاهده می‌کنند. آنها نگران آینده‌اند، تمایل دارند در مورد تهدیدی که گروه دینی یا قومی خود با آن مواجه است صحبت کنند، و در مورد آنچه به نظر آنها توطئه‌های غرب برای ترسیم صرب‌ها در پرتویی منفی است دلواپس هستند. این جوانان در معرض اشکالی از تعامل اجتماعی قرار نگرفته‌اند که عرف فاصله اجتماعی‌ای را که به آن عادت کرده‌اند کاهش دهد. ظاهراً، زندگی والدین آنها در یوگسلاوی سابق، جایی که فاصله اجتماعی براساس دین یا قومیت شرم‌آور و از نظر سیاسی نابه‌جا تلقی می‌شد، گذشته‌ای بسیار دور است. در واقع، تعداد قابل‌توجهی از این پاسخ‌دهندگان جوان گفتند که با فردی از قومیت متفاوت ازدواج نخواهند کرد و ترجیح می‌دهند نمایندگان سیاسی، معلمان، یا استادان قومیتی متفاوت نداشته باشند.

دیدگاهی راسخ که یک شرکت‌کننده صرب افراط‌گرا از جمهوری صربسکا در تحقیقات بیان کرد، نشان‌دهنده شیوه‌ای است که فاصله اجتماعی اغلب در لفاظی راست افراطی به‌عنوان یک حالت دفاعی در پاسخ به خیانت‌های گذشته منعکس می‌شود:

> در حالی که کروات‌ها را به‌دنیا آوردند، زنان مسلمان مسلمان به‌دنیا آوردند، زنان صرب نیز یوگسلاوی‌ها را به‌دنیا آوردند. مردم صربستان امروز متوجه می‌شوند و به همین دلیل است که این صفحات آنلاین که با شوونیسم (میهن‌پرستی افراطی) مبارزه می‌کنند ایجاد شده است. سه بار پشتش چاقو بود، حالا شاید چهارمی ... منظورم اینه که دیگه تکرار نمی‌شه، دیگه برادری و اتحاد وجود نداره.

فاصله اجتماعی به‌تنهایی پیش‌بینی‌کننده افراط‌گرایی نیست، اما مستقیماً با شکل‌گیری تعصبات و سوءگیری‌ها مرتبط است. بنابراین، قابلیت تعمیق تبعیض بین گروه‌ها را دارد و می‌تواند علت فقدان گفت‌وگو و طرد بیشتر باشد، که عوامل کششی برای افراط‌گرایی است. چندین شرکت‌کننده صرب در تحقیق تجربه‌های فردی خود را به‌اشتراک گذاشتند که آن را به عامل افزایش خصومت خود در مقابل دیگر گروه‌های قومی نسبت دادند. با این حال، این تجربه‌ها ممکن است در عوض به‌عنوان یک سوءگیری تأیید برای باورها و خصومت‌های موجود بوده باشد. برای مثال، یک زن احساس می‌کرد که مردی در فدراسیون بوسنی و هرزگوین به‌علت پوشیدن صلیب با او بی‌ادبی کرده است، و این باعث شده بود که دیدگاه‌های کلی منفی نسبت‌به بوسنیایی‌ها داشته باشد. یکی دیگر از شرکت‌کنندگان گفت که بیزاری او از بوسنیایی‌ها زمانی تقویت شد که پس از به‌اشتراک‌گذاشتن دیدگاه‌های بسیار توهین‌آمیز و تحقیرآمیز خود در مورد بوسنیایی‌ها، در یک بار در سارایوو با مشت درگیر شد و او آن را دلیلی بر ناتوانی بوسنیایی‌ها در گفت‌وگو دانست.

تحقیقات برنامه توسعه سازمان ملل متحد نشان می‌دهد که پیوندها و ارتباطات اجتماعی در بوسنی و هرزگوین در دهه گذشته کاهش قابل‌توجهی در دوستی‌ها و تعاملات افراد با

پیشینه‌های قومی مختلف داشته است.[۴۳] با این حال، اندازه‌گیری‌های فاصله اجتماعی فقط نشان‌دهنده مسائل زیربنایی است که در زیر سطح پنهان‌اند، و در این مورد این پاسخ‌دهندگان قبلاً جذب شدن یا وابستگی به ایدئولوژی‌هایی را که فاصله اجتماعی را ترویج می‌کنند، نشان داده بودند. با این حال، شایان ذکر است که درجه بالایی از فاصله اجتماعی ممکن است پیش‌بینی‌کننده خشونت بالقوه باشد، زیرا با سطوح پایین همدلی با دیگران همراه است.

از میان تمامی ویژگی‌های جمعیت‌شناختی جوانان مصرف‌کنندگان حریص محتوای آنلاین‌اند، بنابراین این یک یافته مهم از تحقیقات ما بود که محتوای دینی ارتدوکس آنلاین میان صرب‌های جوانی که دیدگاه‌های افراطی ابراز می‌کنند بسیار محبوب است. این محتوا در سال ۲۰۲۰ در نتیجه تنش‌هایی درباره کلیسای ارتدوکس صرب در مونته‌نگرو مورد توجه و محبوبیت بیشتری قرار گرفت. پاسخ‌دهندگان جوانی که در تحقیق ما شرکت کردند گفتند که محتوایی را دنبال می‌کنند که خرد و نگرانی برای آیندهٔ صرب‌ها ارائه می‌دهد. گویکو پروویچ، کشیش کلیسای ارتدوکس صرب در مونته‌نگرو، از جمله چهره‌هایی است که به نظر آنها خردمند، باهوش، و جالب است. زدراوکو کریوکاپیچ، سیاستمدار مونته‌نگرویی، نیز به این علت که قهرمان صرب‌ها پنداشته می‌شود محبوب است. تعدادی از شرکت‌کنندگان گفتند که از سیاستمدار صرب، وویسلاو ششل، پیروی می‌کنند، زیرا از حزب او حمایت می‌کنند. برخی از روان‌شناس کانادایی و اینفلوئنسر محافظه‌کار، جردن پیترسون، نیز نام بردند که معتقدند در دوران «ارزش‌های متزلزل تمدن غربی» عقل را به‌کار می‌گیرد.[۴۴] چندین شرکت‌کننده گفتند که آرنو گویون را نیز دنبال می‌کنند. گویون که روایت‌های راست افراطی را از نارضایتی و قوم‌گرایی صرب‌ها ترویج می‌کند، در سال ۲۰۲۰ توسط دولت صربستان به‌عنوان سرپرست ادارهٔ همکاری با مهاجران و صرب‌ها در منطقه منصوب شد.[۴۵]

در میان پاسخ‌دهندگان در گروه‌های متمرکز برای این تحقیق محبوب‌ترین محتوای آنلاین ادعاهایی در مورد محافظت از منافع درون‌گروهی یا افراد «آنها» و حفظ «حقیقت در مورد رنج مردم خود» بود. تقریباً برای همه این پاسخ‌دهندگان وابستگی دینی و قومی بسیار مهم بود، که از طریق پیوندها یا همدردی با گروه‌های راست افراطی شناسایی می‌شدند و این به‌ویژه میان

43 UNDP, "Social Inclusion in Bosnia and Herzegovina. 2020 National Human Development Report", 2020, p. 110.

۴۴ پترسون که به یک چهرهٔ اینترنتی تبدیل شده است، ادعا می‌کند که فمینیست‌ها «آرزوی ناخودآگاه سلطهٔ وحشیانهٔ مردانه» دارند، کشورهای درحال‌توسعه را «چاله‌های فاجعه» نامیده است و به خبرنگاری گفته است که از «تک‌همسری اجباری» حمایت می‌کند. بنگرید به:

Zack Beauchamp, "Jordan Peterson, the Obscure Canadian Psychologist Turned Right-Wing Celebrity, Explained", *Vox*, 21 May 2018.

۴۵ اگرچه عموم مردم صربستان گویون را یک انسان‌دوست که به صرب‌های کوزوو کمک می‌کند می‌شناسند، فعالیت سیاسی او در فرانسه با مشارکت در بلوک راست افراطی هویت‌گرایان مشخص شده است؛ جنبشی که در سال ۲۰۰۳ اعضای گروه راست افراطی Unité Radicale آن را تأسیس کردند که پس از تلاش یک هوادار برای ترور رئیس‌جمهور فرانسه، ژاک شیراک، در سال ۲۰۰۲ ممنوع شد. جنبش افراطی هویت‌گرایی از فرانسه به دیگر نقاط اروپا گسترش یافته است. گویون در ۲۶ نوامبر ۲۰۲۰ به‌عنوان سرپرست ادارهٔ همکاری با مهاجران و صرب‌ها در منطقه منصوب شد. بنگرید به:

Nevena Bogdanović, "Arno Guyon – od ekstremne desnice do funkcije u Vladi Srbije", *Radio Slobodna Europa*, 27 November 2020.

صرب‌ها مشهود بود، بسیاری از آنها گروه‌های آنلاینی را دنبال می‌کنند که «سنت» و «حفاظت از وطن» را ترویج می‌کنند. یکی از پاسخ‌دهندگان صرب اظهار داشت که «افرادی که به سنت‌های خود احترام نمی‌گذارند، یک قوم کامل نیستند و نمی‌توان آنها را مردمی قوی در نظر گرفت». دیگری بر اهمیت نمادهای ملی، پرچم‌ها، تاریخ‌ها و شخصیت‌های تاریخی، و تاریخ صرب‌ها به‌طور کلی برای هویت خود تأکید کرد، که به‌گفته او، او را از نظر روحی ثروتمند می‌کند. جالب اینجاست که به‌نظر می‌رسد برخی از شرکت‌کنندگان در واکنش به انتقاد صرب‌های لیبرال از سیاست صربستان به گروه‌های ناسیونالیست پیوسته‌اند. یکی از افراد این انتقادها را برای صرب‌ها مخرب و تهدیدکننده توصیف کرد و تأکید کرد که هدف آنها از بین بردن تاریخ و همه چیزهای مقدس برای مردم صرب است. او این را دلیلی کلیدی برای پیوستن به گروهی عنوان کرد که نارضایتی‌های تاریخی صرب‌ها را منتشر می‌کند.

در فضاهای آنلاین الگوریتم‌هایی برای درگیر نگه داشتن کاربران طراحی شده‌اند تا سوءگیری تأیید را تقویت کنند. به عبارت دیگر، با جست‌وجوی اطلاعات در مورد تهدیدات درک‌شده برای یک گروه، احتمالاً فرد به محتوای بیشتری هدایت می‌شود که این تهدید را تأیید می‌کند. در حقیقت،

> بیشتر پلتفرم‌های رسانه‌های اجتماعی از الگوریتم‌هایی استفاده می‌کنند تا **مطمئن شوند** مردم اطلاعات مشابه بیشتری پیدا می‌کنند و در باورهای خود احساس تأیید می‌کنند ... آنها می‌خواهند مردم را دلداری دهند و آنها را ناراحت نکنند. اگر اطلاعات بیش از حد ناراحت‌کننده تلقی شود، ممکن است افراد شروع به اجتناب از پلتفرم کنند (تأکید اضافه شده است).[۴۶]

این نوع سوءگیری تأییدی تقریباً تزلزل‌ناپذیر حلقه بازخوردی است که به احتمال زیاد حکایت از روایت‌ها، رفتارها، و بیان باورهایی دارد کَه میان شرکت‌کنندگان جوان پژوهشی که برخی از آنها همدردی‌های بسیار نگران‌کننده‌ای از خود نشان دادند با آنها مواجه شدیم. این پاسخ دهندگان در فضای «دیگری» بزرگ شده‌اند که با ناشناس بودن تعامل آنلاین تغذیه شده است، جایی که تمایل به انگ زدن به دیگران رایج است. در این فضاها بسیاری از جوانان صرب در حال احیای نارضایتی‌های چندصد ساله و پرورش هویت جمعی مبتنی بر آموزه‌های دینی فداکاری و مفاهیم قربانی‌بودن و ملی‌گرایی هستند. افزایش دینداری مشاهده‌شده در این جوانان و گرایش آنها به پیروی بی‌چون‌وچرا از آموزه‌های دینی ممکن است آنها را مستعد افراط‌گرایی کند، اما همچنین درجه معیّنی از ناهماهنگی شناختی را عادی می‌کند، که لازم است عمیقاً با جزئیات دردناک رنج مردم خود درگیر شوند و در عین حال جنایات مستندی که مردم خود علیه دیگران مرتکب شده‌اند را انکار کنند.[۴۷]

---

46 "RAN C&N Meeting: A Psychological and Neuroscientific Perspective on How Extremist Propaganda Works and How to Effectively Counter It", in *Ex Post Paper*, 7 and 8 February 2018.

47 Dušan Kecmanović, *Psihopolitika mržnje*, Prosveta, Belgrade, 1999, p. 130, cited in Maja Kaninska, "Psychology of Nationalism and Religion in the Example of the Serbian Orthodox Church During the 80s and After the XX Century", in *Second International Conference on Research in Social Sciences and Humanities*, 10–12 December 2020

فرار از یوغ ملی‌گرایی برای جوانان می‌تواند بسیار دشوار باشد، به‌ویژه به این علت که کسانی که گروه‌های راست افراطی را ترک می‌کنند و تفکر انتقادی‌تر یا ترویج مدارا و احترام را شروع می‌کنند، اغلب به‌عنوان خائن معرفی می‌شوند. در واقع، کلیسای ارتدوکس صربستان از دیرباز رسم تحقیر به‌اصطلاح خائنان و محکوم‌کردن آنها را به جهنم داشت. تحلیل کچمانوویچ، که این گروه از صرب‌های افراطی جوان به‌عنوان تابعی از آستانه پایین تحمل آنها نسبت‌به دیگران به‌طور سیستماتیک به‌سمت اطاعت سوق داده شده‌اند، مفید است. نظرات آنها از طریق «صداهای قوی مترجمان قومی-ملی» شکل گرفته است که ادعا می‌کنند سرنوشت صرب‌ها در دست آنهاست و در عین حال در صورت اعمال نفرت‌آمیز پیروان آنها از مسئولیت خود معاف می‌شوند.[۴۸]

۷.۱۰. ویژگی‌های رایج افراط‌گرایی راست افراطی در بوسنی و هرزگوین

تظاهرات ناسیونالیسم افراطی قومی میان شرکت‌کنندگان در پژوهش از آمادگی برای حمایت از آرمان‌های راست افراطی در سطح لفاظی تا آمادگی برای توجیه و حمایت مستقیم از اعمال خشونت‌آمیز یا ارتکاب اعمال خشونت‌آمیز بود. با این حال، این تحقیق راه‌های بالقوه‌ای را نشان داد که از طریق آن می‌توان انعطاف‌پذیری در برابر افراط‌گرایی را تقویت کرد. برای مثال، نشانه‌هایی قوی وجود داشت که پاسخ‌دهندگانی که به‌طور منظم با افراد دیگر گروه‌های قومی و هویتی تعامل داشتند، کمتر از خشونت حمایت می‌کردند، حتی اگر دیدگاه‌های قومی قوی‌ای داشتند و در جوامع خود به‌عنوان افراط‌گرا شناخته می‌شدند.

تحلیل ارائه‌شده در اینجا نشان‌دهنده انحراف از تحقیقات قبلی در مورد افراط‌گرایی در بوسنی و هرزگوین از دو نظر است؛ اول، زیرا تحقیقات قبلی بیشتر بر مبارزان خارجی و جوامع سلفی متمرکز بوده است، دوم، به این علت که بر مشترکات افراط‌گرایان قومی-ملی تأکید می‌کند که هویت بوسنیایی، کروات، و صرب را دربرمی‌گیرد، در حالی که اذعان می‌کنیم که ایدئولوژی‌های مورد حمایت اعضای راست افراطی در هر یک از این گروه‌های هویتی در تقابل با یکدیگر قرار دارند، یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که نگرش‌ها و دیدگاه‌های جهانی افراط‌گرایان قومی ناسیونالیست در هر سه جامعه بوسنیایی بیش از آنکه متفاوت باشد مشابه است.

ناسیونالیسم قومی در پس‌زمینه اوضاع و احوال پیچیدهٔ سیاسی و اجتماعی در حال افزایش است و این تحلیل به گسترش درک ما از چگونگی ظهور ایده‌های راست افراطی و افراط‌گرایی در بوسنی و هرزگوین و راه‌هایی که به زمینه‌های منطقه‌ای و بین‌المللی در این روند مدد می‌رسانند کمک کرد. همان موضوع‌ها و مضمون‌هایی که جناح راست افراطی را در بقیه اروپا به‌حرکت درمی‌آورد در بوسنی و هرزگوین مشاهده شده است: قرائت‌های ضدمهاجرت و اسلام‌هراسانه، مخالفت با برابری جنسیتی، ترویج تئوری‌های توطئه، و بهره‌برداری از بحران کووید-۱۹. گفتمان دینی محافظه‌کارانه نیز رشد کرده است که به‌اندازه کافی مورد چالش قرار نگرفته است. در بوسنی و هرزگوین روایت‌های راست افراطی ناسیونالیسم قومی احزاب سیاسی را ادغام و منعکس می‌کند که سپس در سطح جامعه و در فضای آنلاین شکل می‌گیرد، این روایت‌ها را

[48] *Ibid*

پیش می‌برد، و آنها را از طریق زبان دیگران و عرف فاصله اجتماعی عاطفی توسعه می‌دهد. این موارد تلاش‌ها برای پیشبرد حقوق زنان، دستیابی به آشتی، و ایجاد صلح در کشور را تضعیف می‌کند.

این تحقیق نشان داد که دین و به‌ویژه تفسیرهای رادیکال آن نقش مهمی در زندگی پاسخ‌دهندگان افراطی ایفا می‌کند و ۷۴ درصد ادعا می‌کنند که تمام آموزه‌ها و خواسته‌های دین خود را می‌پذیرند، اما شرکت‌کنندگان در پژوهش در صورتی که سطح تحصیلات پایین‌تری داشته باشند یا از درآمد، زندگی خانوادگی، و چشم‌انداز خود ناراضی باشند، به احتمال زیاد خشونت را می‌پذیرند. قابل‌توجه اینکه رابطه مستقیمی بین دیدگاه پاسخ‌دهندگان در مورد برابری جنسیتی و حمایت آنها از خشونت مشاهده شد. کسانی که برابری جنسیتی را رد می‌کنند و از «ارزش‌های سنتی» حمایت می‌کنند، حمایت بیشتری از خشونت ابراز می‌کنند. از سوی دیگر، پاسخ‌دهندگان در صورتی که مایل به پذیرش ایدهٔ آشتی با دیگر گروه‌های قومی و هویتی باشند، و درک کنند که جشن جنایتکاران جنگی از گروه آنها برای گروه‌های دیگر توهین‌آمیز است، کمتر احتمال دارد خشونت را بپذیرند یا از آن حمایت کنند و با این شدت با ایدهٔ ازدواج مختلط، دوستی با افراد خارج از گروه قومی خود، یا داشتن آنها به‌عنوان نمایندگان مدنی، پزشکان، و معلمان خود مخالفت نمی‌کنند.

اعتماد به دموکراسی عامل دیگری بود که به‌شدت با میزان کمتر حمایت از خشونت میان این شرکت‌کنندگان تحقیقاتی افراطی مرتبط بود. با این حال، بیشتر پاسخ‌دهندگان (۶۱ درصد) احساس کردند که یک رهبر قوی مهم‌تر از یک دموکراسی است. این تاحدودی با این واقعیت که بیشتر پاسخ‌دهندگان از فساد و جرائم سازمان‌یافته به‌عنوان تهدیدهای امنیتی جدی‌ای یاد می‌کنند که در رژیم‌های خودکامه بدتر است، ناسازگار است، اما با این واقعیت که بسیاری نیز سیاستمداران داخلی فعلی را به‌عنوان یک تهدید جدی امنیتی معرفی می‌کنند، سازگار است. با وجود دیدگاه‌های افراطی قومی- ناسیونالیستی این پاسخ‌دهندگان، اکثریت (۵۱ درصد) گفتند که در صورت بروز مجدد درگیری، رفتن از بوسنی و هرزگوین را انتخاب می‌کنند، به این معنی که از دست گرفتن سلاح خودداری می‌کنند. این در میان گروه‌های قومی صادق بود، و این تحلیل به‌وضوح میزان اشتراک قابل‌توجهی را میان همه افراط‌گرایان در بوسنی و هرزگوین نشان داد. شاید بیش از هر چیز دیگری به ارتباط قابل‌توجه احساس قوی دینداری و این احساس که خشونت برای دفاع یا انتقام از یک گروه قومی و دینی معیّن موجه است، اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه تفاسیر رادیکال از دین و ناسیونالیسم قومی در خدمت تشدید احساسات افراطی است.

۸.۱۰. نتیجه‌گیری

بین بسیاری از تحلیلگران و فعالان جامعه مدنی در بوسنی و هرزگوین احساس می‌شود که این کشور اکنون در مقایسه با قبل از شروع جنگ در سال ۱۹۹۲ رادیکال‌تر شده است. حسی که فقط با حمله روسیه به اوکراین افزایش یافته است. داده‌های ارائه‌شده در این فصل از اعتبار این ارزیابی پشتیبانی می‌کند، زیرا ریشه‌دارشدن فرهنگ «دیگری» را تأیید می‌کند که در آن انگ، درجات بالای فاصله اجتماعی، و بیان نفرت‌زا در برخی جوامع عادی شده است و در حالی که

بسیاری از تحقیقات مورد بحث در اینجا بر افرادی متمرکز شده است که با افراط‌گرایی راست افراطی ابراز همدردی می‌کنند یا به آن وابستگی دارند، افراط‌گرایی مشاهده‌شده حتی در جریان اصلی گفتمان سیاسی برای بسیاری از شهروندان نگران‌کننده است و آنها را در حالت ترس دائمی درباره یک درگیری احتمالی در آینده قرار می‌دهد.

این فصل به نقش کلیسای ارتدوکس صربستان در شکل‌دهی گفتمان راست افراطی توجه زیادی کرد، زیرا در چند سال اخیر بیش از پیش آشکار شده است که کلیسا به‌طور فعال در فرایندهای رادیکال‌سازی مشارکت می‌کند. متأسفانه، مونته‌نگرو برای اینکه این موضوع در رسانه‌ها نمایان شود، مجبور شد با یک بحران مهم روبه‌رو شود. واضح است که اسطوره‌شناسی، روایت‌های قربانی، تهدید، و برتری صرب‌ها که مورد حمایت کلیساست از بسیاری لحاظ خطرناک است. این لفاظی فرهنگ بی‌اعتمادی ایجاد می‌کند و دیگران را شیطان جلوه می‌دهد و واقعیت سیاسی و اقتصادی شکننده و ناامن بوسنی و هرزگوین را بیشتر تضعیف می‌کند.

سرجان پوهالو، روان‌شناسی از بانیا لوکا، تحلیلی انجام داده است که به‌صورت تلخی رابطه کلیسای ارتدوکس صرب، قوم‌گرایی صرب، و نظام آموزشی بوسنی را که مربوط به این فصل است خلاصه می‌کند. او با تأمل در جشن مدرسه ابتدایی سنت ساوا در بانیا لوکا، از آن با عنوان «واپس‌گرا، قومیت‌گرا، و مرگبار» یاد کرد.[۴۹] در این مدرسه در بوسنی و هرزگوین کودکان در این روز فقط صربستان را جشن می‌گرفتند و آهنگ‌هایی در مورد کوزوو می‌خواندند، مصائب صرب‌ها را در زمان جنگ تصور می‌کردند، و سناریوهایی را پخش می‌کردند که پسران به جنگ فراخوانده می‌شوند و مادران برای آنها گریه می‌کردند. پیام قوی این برنامه درسی این بود که در مرگ شکوه وجود دارد، اما همانطور که پوهالو می‌گوید: «چرا زندگی را جشن نمی‌گیریم، مدرسه را جشن نمی‌گیریم، دانش را جشن نمی‌گیریم، ما به همین علت فرزندانمان را به مدرسه می‌فرستیم، نه برای اینکه آنها را برای مرگ و مردن آماده کنیم».[۵۰] این احساس لزوماً در بوسنی و هرزگوین، جایی که بسیاری از مردم روحیه مردم‌شمول چندفرهنگی را حفظ می‌کنند، دور از ذهن نیست. با این حال، در سراسر کشور جشن‌های مشابهی در مدارس دولتی، جمهوری صربسکا را یک فضای صرب معرفی می‌کند و به کودکان خردسال نشان می‌دهد که با تهدیدهایی از سوی افرادی که در جوامع خود زندگی می‌کنند، روبه‌رو هستند.

پیام‌ها و روایت‌های تحلیل‌شده در این فصل، چه از سوی کلیسای ارتدوکس صربستان و چه از سوی سیاستمداران قومی ناسیونالیست، به زمینه‌ای کمک می‌کنند که در آن «دیگران» سزاوار انسانیت و هویت نیستند، اما همانطور که به‌خوبی می‌دانیم، انکار هویت، فرهنگ، و دین مردم و دشمن‌ساختن آنها راهی به‌سوی نابودی است. ما آن را در بوسنی و هرزگوین دیده‌ایم و اکنون در حمله روسیه به اوکراین نیز شاهد آن هستیم. این روایات ممکن است برای منطقه تازگی نداشته باشد، اما قبل از سال ۱۹۹۲ این موارد به گفت‌وگوهای خصوصی بین خانواده محدود

49 Srđan Puhalo, "Sveti Sava u raljama etna, retra i nacionalizma", *ФРОНТАЛ*, 28 January 2020 (available on the Frontal.ba web site).

50 *Ibid.*

می‌شدند. اکنون آنها در زندگی روزمره حضور دارند و معتبر و واقعی در نظر گرفته می‌شوند. این در بیانیه قاطع یکی از شرکت‌کنندگان صرب در تحقیق منعکس شد: «اینجا یک زبان وجود دارد و آن صربی است. سرزمین‌های صربستان از بخش‌هایی از کرواسی، بوسنی، مونته‌نگرو، و مقدونیه امروزی تشکیل شده است. این نظر من نیست، این واقعیتی انکارناپذیر است».

سیچوسکا و سیسلاک در مقاله‌ای در سال ۲۰۱۹ ناسیونالیسم را نوعی «خودشیفتگی جمعی» توصیف کردند.[51] ویژگی‌های ناسیونالیست‌های قومی که در این فصل توضیح داده شد، بازتاب ویژگی‌های خودشیفتگی جمعی است که آنها توصیف کردند، که به‌نفع اعضای بیرون گروه یا درون گروه نیست، اما انسجام اجتماعی درون و بین این گروه‌ها را تضعیف می‌کند. این خودشیفتگی جمعی پیامدهای نامطلوب بین‌گروهی و درون‌گروهی را پیش‌بینی می‌کند، زیرا به‌جای دیگر اعضا به خود خدمت می‌کند. نویسندگان استدلال می‌کنند که حساسیت بیش از حد به تهدید، خودشیفتگی جمعی را به تعصب، به‌ویژه در مقابل گروه‌هایی که دشمن تلقی می‌شوند، مرتبط می‌کند. همچنین، خودشیفتگی جمعی ملی با حمایت از خشونت و تهاجم شدید بین‌گروهی و نیز خشونت سیاسی، به‌ویژه در زمینه‌های اجتماعی رادیکال‌شده مرتبط است که دلایل زیادی برای نگرانی در بوسنی و هرزگوین به ما می‌دهد.

51 Aleksandra Cichocka and Aleksandra Cislak, “Nationalism as Collective Narcissism”, in *Current Opinion in Behavioral Sciences*, 2020, vol. 34, pp. 69–74.

بخش سوم:
چارچوب‌های هنجاری فراگیر

فصل چهارم:
چارچوب حقوق بین‌الملل

۱۱

آزادی بیان و حقوق کیفری بین‌المللی

ماتیاس نونر*

۱.۱۱. مقدمه

فصل حاضر خاستگاه و روند قانون گذاری آزادی بیان را به همراه محدودیت‌های این حق انسانی از جمله جرایم حقوق کیفری بین‌المللی و جنبه‌های مربوط به مسئولیت کیفری که در روند دادرسی موارد سوء استفاده شدید از آزادی پدیدار می‌شود، مورد بحث قرار می‌دهد. بخش ۷.۱۱ پرونده‌های مرتبط با دیوان بین‌المللی را تحلیل می‌کند.

۲.۱۱. خاستگاه آزادی بیان

خاستگاه فلسفی آزادی بیان را می‌توان در ادبیان یونان باستان و نویسندگان عصر روشنگری اروپا یافت. اولین قانون نویسی مدون بین سال‌های ۱۵۸۸ و ۱۷۹۱ در قوانین داخلی در انگلستان، سوئد، دانمارک–نروژ، ویرجینیا، فرانسه، و ایالات متحده رخ داد.

۱.۲.۱۱. یونان باستان

در قرن پنجم قبل از میلاد نویسندگان یونان باستان در آثار خود از مفهوم آزادی بیان سخن می‌گفتند، به ویژه یوروپید (۴۰۷–۴۸۴ قبل از میلاد)، که در آثار او واژه یونانی (پارهژیا)دیده می‌شود.[1]

هنری جرج لیدل و رابرت اسکات این واژه را چنین معنا می‌کنند:

> صراحت لهجه، رک گویی، آزادی سخن که به ادعای شهروندان آتن نوعی امتیاز به شمار می‌رود [...] ۲. در مفهوم منفی اجازه صحبت داشتن [...] ۳.

---

* **ماتیاس نونر** وکیل دادگستری در برلین و دوسلدورف و مشاور سابق دادگاه، دفاتر دادستانی دادگاه ویژه لبنان و دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و لزوماً منعکس کننده دیدگاه‌های محاکم یادشده یا ماموریت مشورتی اتحادیه اروپا برای اوکراین نیست. برخی از نوشته‌های دانشگاهی او در انتشارات دانشگاهی تورکل اوپسال منتشر شده است، مانند مجموعه ۲۰۲۰ «صداقت در عدالت بین‌المللی» و «اشتباهات استعماری و دسترسی به حقوق بین‌الملل». برای ضبط صوتی–تصویری از بیانیه او در کنفرانس سیلراپ در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ در مورد موضوع این مجموعه، لطفاً بنگرید به https://www.cilrap.org/cilrap-film/220408-neuner. این فصل توسط دکترمجتبی جانی پور و صدیقه قلی پور ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

1 Michel Foucault, "Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia (Six Lectures Given by Michel Foucault at Berkeley, Oct–Nov. 1983", p. 2 (available on the *Foucault.info* website).

آزادی عمل؛ [...] جواز، اجازه، [...] بدون ترس [...] ۴. آزاد اندیشی، فراوانی [...] آزادانه سخن راندن، [...] آزادی در بیان.[۲]

رابرت دابلیو والاس پارهژیا را اینگونه مفهوم می‌کند «سخنی صریح و ساده چه در محافل عمومی و چه در محافل خصوصی.»[۳]

میشل فوکو می‌نویسد:

«پارهژیا» معمولاً در زبان انگلیسی به آزادی بیان ترجمه می‌شود، (در زبان فرانسه به « صراحت کلام» و در زبان آلمانی « رک گویی» ترجمه می‌شود.) پارهزیازومای یا پارهژیازستای برای استعمال پارهژیا است و پارهژیاستیس کسی است که به پارهژیا را متناوباً به کار می‌گیرد یعنی کسی که حقیقت را بر زبان جاری می‌سازد.[۴]

والاس می‌گوید:

ارزش‌های مدرن آزادی بیان از حقوق افراد در برابر جامعه یا دولت محافظت می‌کند. اما آتنی‌ها که هرگز تجربه‌ای از ظلم و ستم سهمگین سیستم بروکراتیک نداشتند. دیدگاهشان متفاوت بود. شهروندان آتن با مفهوم به نام استبداد بیگانه بودند، چرا که در دموکراسی آتن هر شهروند از حق آزادی بیان برخوردار بود. با اینحال، آنچه اولویت داشت منافع جامعه بود. اختیار احمق خواندن کسی با صدای بلند یا حزب باد دانستن نوعی آزادی دموکراتیک به شمار می‌رفت. نفی چنین حقی استبداد یا الیگارشی محسوب می‌شد.[۵]

کریاکولا پاپادمیتریو می‌گوید رایج ترین لغت‌نامه‌های یونان باستان پارهرژیا را به سه شیوه ترجمه می‌کند: آزادی بیان و عمل، صراحت، و جسارت بیان.[۶] او چنین نتیجه می‌گیرد که: حق آزادی بیان و بیان آزادانه، شجاعت و اعتماد به نفس، صراحت و صداقت احساساتی با تمایزهای معنادار هستند که همگی تحت نام «پارهژیا» شناخته می‌شدند.[۷]

---

2 Henry G. Liddell and Robert Scott, *A Greek–English Lexicon*, Oxford University Press, 1996, p. 1844

3 Robert W. Wallace, "The Power to Speak – and Not to Listen – in Ancient Athens", in Ineke Sluiter and Ralph Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill, 2004, p. 221.

4 Foucault, 1983, p. 2.

بنگرید به پاورقی ۱.

5 Wallace, 2004, p. 227.

بنگرید به پاورقی ۳.

6 Kyriakoula Papademetriou, "The Performative Meaning of the Word παρρησία in Ancient Greek and in the Greek Bible", in Peter-Ben Smit and Eva van Urk (eds.), *Parrhesia Ancient and Modern Perspectives on Freedom of Speech*, Brill, 2018, p. 17, with further references in note 4.

7 *Ibid*., p. 34.

۲.۲.۱۱. دزیدریوس اراسموس روتردامی

در سال ۱۵۱۶، در طول دوره رنسانس، اراسموس روتردامی ایده آزادی بیان را از زبان یکی از شخصیت‌های کتاب خود اینطور بیان داشت: «در یک کشورآزاد زبان نیز باید آزاد باشد.»[۸]

۳.۲.۱۱. جان میلتون، ویلیام والوین و جان لیلبرن(۱۶۴۴-۱۶۴۵)

در اوایل قرن هفدهم، صنعت چاپ در انگلستان با مکانیسم‌های پیچیده ای از جمله تایید پیش از چاپ و نظارت بر متون از طریق اتحادیه چاپخانه‌ها و کتاب فروشان. کتاب‌هایی که به تایید ناظرین مجوزدار دارای صلاحیت رسیده بودند، متعاقباً در دفاتر کتب و لوازم التحریر ثبت می‌شدند.[۹] در ابتدا نظامی سلطنتی در راس کار بود که در سال ۱۶۱۴ مجموعه ای از دستورات موقت صادر شده از پارلمان انگلیس جایگزین این نظام سلطنتی شد و براساس این دستورات موقت نویسندگان، ناشرین و کتابفروشانی که مرتکب تخطی از نقض قانون می شدند، احضار می‌شدند.[۱۰]

در ۱۴ ژوئن ۱۶۴۳، مجلس انگلیس دستورالعملی به منظور تنظیم بازار نشر («دستورالعمل چاپ انگلستان») صادر کرد.[۱۱] این دستور العمل، علاوه بر سایر موارد، قانون پیش تایید کتب قبل از انتشار را نیز، مجدداً احیا کرد، با این شرط که کتاب‌های پیش از انتشار به جای اسقف‌های کلیسای کاتولیک، حالا باید به تایید اعضای خداپرست کلیسای ارتودوکس می‌رسیدند.[۱۲]

در هفته‌های بعد از تصویب این دستورالعمل، نشر میتو سیمنز[۱۳] و تی پی کتاب «اصول و انضباط در باب طلاق» را بدون نام نویسنده منتشر کردند.[۱۴] در چاپ دوم و سوم این کتاب که به ترتیب در سال‌های ۱۶۴۴ و ۱۶۴۵ منتشر شد، نام نویسنده با حروف مخفف جی. ام درج شده است.[۱۵] که در واقع مخفف اسم جان میلتون بوده است. امروزه این امر که جان میلتون نویسنده

---

8 Desiderius Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, Columbia University Records of Civilization, Octagon Books, New York, 1963, p. 232.

9 David Como, "The Origins of the Concept of Freedom of the Press", in Robert Ingram, Jason Peacey and Alex W. Barber, *Freedom of Speech, 1500–1850*, Manchester University Press, 2020, pp. 98–99

10 Randy Robertson, "Debating Censorship: Liberty and Press Control in the 1640s", in Christopher D'Addario and Matthew Augustine (eds.), *Texts and Readers in the Age of Marvell*, Manchester University Press, 2018, p. 132 ('Robertson, Censorship in England').

11 England, An Ordinance for the Regulating of Printing, 14 June 1643, in Charles H. Firth and Robert S. Rait, *Acts and Ordinances of the Interregnum, 1642–1660*, Her Majesty Stationary Office, London, 1911, vol. 1, p. 184

12 *Ibid*., p. 108.

13 Simmons had an office in Goldsmiths Alley in London in 1643 (compare Henry R. Plomer, *A vDictionary of the Booksellers and Printers Who Were at Work in England, Scotland and Ireland From 1641 to 1667*, vol. 1, Bibliographical Society, 1907). The first edition of the book The Doctrine and Discipline of Divorce' (see *infra* note 14) shows as one publisher "M.S." in London's Goldsmiths Alley.

14 Anonymous, *Doctrine and Discipline of Divorce*, M.S., London, 1 August 1643.

15 نسخه ۱۶۴۴ («اصول و انضباط طلاق – میلتون (۱۶۴۴)»، موجود در وب‌سایت ویکی‌نبشته) و نسخه ۱۶۴۵ («اتاق مطالعه جان میلتون: اصول و انضباط طلاق»، موجود در وب‌سایت میلتون هاست دانشگاه دارثموث) را مقایسه کنید.

کتاب اصول و انضباط در باب طلاق بوده، دیگر محل تردید نیست اگرچه در قرن هفدهم این کتاب بدون نام نویسنده و بدون کسب مجوزهای لازم منتشر شده بود.[۱۶]

این کتاب نقدهای زیادی دریافت کرد. یکی از این نقدها در قالب یک مقاله و از منبعی ناشناس منتشر شد.[۱۷] بدین ترتیب مباحثه ای بین دونفر که استدلال های‌شان عاری از نام و نشان‌شان بود، شکل گرفت. از سوی دیگر یکی از روحانیون کلیسای پیوریتن در برابر پارلمان انگلستان حاضر شد و با توجه به محتوای کتاب که وی شرورانه، سانسور نشده می‌خواند خواستار سوزاندان کتاب اصول و انضباط در باب طلاق شد.[۱۸] چاپ این کتاب که نمونه ای از عرصه سانسور در انگلستان (مطابق با دستورالعمل یاد شده) می‌باشد منتج به بروز مناظره ای روشنفکرانه بین اعضای مجلس، در حالیکه برخی کلاه خود نیمه باز و برخی دیگر کلاه خود کاملاً بسته بر سر داشتند، گردید. عده ای از آنها موافق صدور مجوز برای کتاب میلتون (که در ان زمان بدون نام نویسنده منتشر شده بود) و برخی دیگر خواستار سوزاندن کتاب بودند. این شرایط که برخاسته از دستورالعمل صادر شده از پارلمان در خصوص چاپ کتاب بود، میلتون را بر آن داشت تا نقدی بر سیستم صدور مجوز نشر حاکم در انگلستان آن زمان، بنویسد.[۱۹]

در ۲۳ نوامبر ۱۶۴۴ میلتون که حالا آشکارا نام و نام خانوادگی خود را به کا رمی برد آرئوپاگیتیکا را منتشر کرد. وی استدلال‌های فراوانی در مخالفت با سانسور ارائه کرد از جمله اینکه «هرجا که اشتیاق به یادگیری وجود داشته باشد، لزوماً مباحثات فراوان، مکتوبات فراوان، و ایده‌های متعددی به همراه خواهد داشت، ایده‌ها از مردان نیک می‌تراود لیکن دانش متناوباً خلق و بازخلق می‌گردد».[۲۰] میلتون می‌گوید «آنکه انسانی را می‌کشد مخلوقی دارای تعقل را از بین می‌برد، تصویر خداوند را به خاک می‌کشد، اما آنکه کتاب نیکو را امحا می‌کند، خود تعقل را نابود می‌سازد [...]».[۲۱] «اگر می‌پنداریم که با نظارت بر نشر کتاب، آداب و رفتار انسان اَصلاح

16 Stephen B. Dubranski, *The Cambridge Introduction to Milton*, Cambridge University Press, 2012, pp. 101, 110, 113, 117, 126 ('Dubranski, Milton').

17 Anonymous, *The Doctrine and Discipline of Divorce, or, A Plea for Ladies and Gentlewomen, and All Other Maried Women Against Divorce Wherein Both Sexes Are Vindicated From All Bondage of Canon Law, and Other Mistakes Whatsoever*, William Lee, London, 1644

18 Herbert Palmer, *The Glasse of Gods Providence Towards His Faithfull Ones*, Th. Vnderhill, London, 1644, p. 57; Leo Miller, *John Milton Among the Polygamophiles*, Loewenthal Press, New York, 1974, p. 122; Dubranski, Milton, 2012, pp. 18, 114.

بنگرید به پاورقی ۱۶.

19 Dubranski, Milton, 2012, p. 117.

بنگرید به پاورقی ۱۶؛

Robertson, Censorship in England, p. 136.

بنگرید به پاورقی ۱۰؛

Daniel F. Sullivan, "Milton's Areopagitica & Freedom of Speech on Campus", in *Liberal Education*, 2006, vol. 92, no. 2, pp. 56–59.

20 Ernest Sirluck (ed.), *Complete Prose Works of John Milton*, vol. II, Yale University Press, New Haven, 1953–1982, p. 554.

21 John Milton, *Areopagitica and other Political Writings of John Milton*, Liberty Fund, Indianapolis, 1999, p. 7.

می‌گردد پس باید بر تمام تفریحات و سرگرمی‌های بشری، بر هر آنچه برای انسان لذت ساز است نظارت کنیم».[۲۲]

در ۲۸ دسامبر ۱۶۴۴، یکی از سرپرستان اتحادیه ناشران در برابر پارلمان انگلستان شهادت داد که جان میلتون همان نویسنده کتاب جنجالی اصول و انضباط طلاق است.[۲۳]

میلتون تنها نویسنده منتقد مقررات حاکم بر صنعت چاپ نبود. یک ماه پیش از انتشار آرئوپاگیتیکاف نویسنده ای ناشناس کتاب سامری دلسوز را منتشر کرد.[۲۴] این اثر به ویلیام والوین[۲۵] نسبت داده می‌شود که در آن به سانسور کتاب انتقاد کرده است:

> آنان مردم را ملحد می‌نامند [...] و در گام بعدی می‌خواهند ارباب مطبوعات باشند که اخیراً با صدور فرمان مجوز کتاب عملاً تبدیل به اربابان مطبوعات گشته اند [...] برای توقف مکتوبات انسانهای صادق تا چیزی به چشم جهانیان نرسد، مگر هرانچه آنان می‌خواهند، مگر انکه مردان صادق خطر حبس را به جان بخرند (همانگونه که من اکنون به جان می‌خرم) تا در عرصه عمومی هر آنچه آنان می‌خواهند بگویند و هر آنچه آنان می‌خواهند بنگارند و از کسانی که مطابق اراده آنان رفتار می‌کنند، نیز سو استفاده می‌کنند و و هیچ نمی توان گفت برعلیه آنان: باشد که خود را بر چتین اساسی اربابان ملت بدانند و ملت نیز عموماً باور دارند که آنان شریف اند.[۲۶]

جان لیلبورن نیز از نظام سانسور حاکم بر انگلستان و پارلمان انگلستان انتقاد کرد، و پارلمان انگلیس پس از بررسی وضعیت او وی را روانه زندان ساخت.[۲۷] در سال ۱۶۴۹ مقامات انگلیس لیلبورن، والوین و سایر نویسندگان را در رابطه با آثارشان را دستگیر و تحت بازجویی قرار دادند، که به دادگاهی شدن لیلبورن منجر گشت، اگرچه هیئت منصفه وی را تبرئه کرد.[۲۸]

در سال ۱۶۹۵ انگلستان عملاً تایید پیش از انتشار کتاب را لغو کرد، وقتی که مجلس عوام از تمدید قانون مجوز مطبوعات مصوب ۱۶۶۲[۲۹] خودداری کرد و لذا این قانون منقضی

---

22 *Ibid*., p. 22.

23 Robertson, Censorship in England, p. 136.

بنگرید به پاورقی ۱۰، اشاره به فهرست بریتانیایی، ۲۸ دسامبر ۱۶۴۴.

24 Anonymous, *The Compassionate Samaritan*, 1st ed., 1644 (‘Compassionate Samaritan’).

25 Compare Robertson, Censorship in England, p. 136.

بنگرید به پاورقی ۱۰.

26 Compassionate Samaritan, pp. 38–40.

بنگرید به پاورقی ۲۴.

27 John Lilburne, *A Copie of A Letter, Written by John Lilburne Leut. Collonell to Mr. William Prinne Esq.*, London, 1645; Robertson, Censorship in England, p. 138.

بنگرید به پاورقی ۱۰.

28 Robertson, *Censorship in England*, pp. 140–142.

بنگرید به پاورقی ۱۰.

29 Its Section II provided for pre-publication approval: John Raithby (ed.), “Charles II, 1662: An Act for Preventing the Frequent Abuses in Printing Seditious Treasonable and Unlicensed

شد.[۳۰] عدم تمدید این قانون ناشی از تردید مشترک و متقابلی بود که منتهی به ناتوانی احزاب سیاسی در توافق بر سر چگونگی محدود سازی مطبوعات بود، نه بر اثر تمایل شان به اعطای آزادی‌های بیشتر به آنها.[۳۱]

۴.۲.۱۱. باروخ یا بندیکت دو اسپینوزا: رساله ی الهی- سیاسی (۱۶۷۰)

در سال ۱۶۵۵، اسپینوزا به هنری اولدنبرگ نوشت که در حال نگارش رساله ای است که «یکی از دغدغه‌های آن آزادی در فلسفه پردازی و آزادی در بیان اندیشه است، که مایلم تمام قد از آن به دفاع بر خیزم، اینجا (در هلند) واعظان با اقتدار بیش از اندازه خودو با نهایت شدت آزادی بیان را سرکوب می‌کنند».[۳۲]

در سال ۱۶۷۰ رساله الهی- سیاسی به طور نانشاس در آمستردام به چاپ رسید.[۳۳] چاپ دوم کتاب در سال ۱۶۷۲ منتشر شد که در آن نام نویسنده با حروف مخفف B.D.S[۳۴] درج شده بود. این حروف می‌توانند مخفف باروک یا بندیکت دو اسپینوزا باشند، اگرچه کتاب نمی‌توانسته به طور آزادانه به فروش رسیده باشد و حتی در هلند ۱۶۷۴ و متعاقباً توسط سایر دولت‌ها و مقامات کلیسا در فرانسه و واتیکان ممنوع شده بود، اما دست کم باید در محافل خاصی در دسترس بوده باشد، چرا که هم در خود هلند و در هم خارج از آن از جمله در آلمان و انگلستان اندیشمندان در خصوص این کتاب نقدهای بسیاری نوشتند.[۳۵]

در رساله الهی- سیاسی اسپینوزا استدلال می‌کند که مردم،

> افکار خود را با دیگران در میان می‌گذارند [...] از این روز حکومتی که آزادی بیان و آزادی در بیان افکار را از افراد سلب می‌کند، حکومتی خشن خواهد بود، حال آنکه دولتی که این دو آزادی را به آحاد جامعه اعطا می‌کند، حکومتی است میانه رو. اگرچه هیچ کس نمی‌تواند انکار کند که خیانت به

Bookes and Pamphlets and for Regulating of Printing and Printing Presses", in *Statutes of the Realm: Volume 5, 1628–80*, 1819, vol. 5, pp. 428–435.

30 Charles A. Ruud, "Limits on the 'Freed' Press of 18th- and 19th-Century Europe", in *Journalism & Mass Communication Quarterly*, 1979, vol. 56, p. 521; Eckhart Hellmuth, "Towards Hume – the Discourse on the Liberty of the Press in the Age of Walpole", in *History of European Ideas*, 2018, vol. 44, p. 160.

31 Raymond Astbury, "The Renewal of the Licensing Act in 1693 and Its Lapse in 1695", in *Library 33*, 1978, no. 4, pp. 296 322.

32 "Letter 30 from *Spinoza* to *Henry Oldenburg*", 1 October 1665, in *Collected Works of Spinoza*, vol. II, Princeton University Press, 2016, pp. 14–15, no. 3 (emphasis added).

33 Anonymous, *Tractatus Theologico-Politicus*, Amsterdam, 1670; Paola de Cuzzani, "Baruch de Spinoza: Democracy and Freedom of Speech", in Guttorm Fløistad (ed.), *Philosophy of Justice*, Springer, Berlin, 2015, p. 79 ('Cuzzani, Spinoza's Democracy and Freedom of Speech'); Benedict de Spinoza, *Theological-Political Treatise*, Jonathan Israel (ed.), Michael Silverthorne and Jonathan Israel (trans.), Cambridge University Press, 2007, pp. ix, xxxi ('Spinoza, *Theological-Political Treatise*').

34 Benedictus Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus, Henrik Künraht, 1672. The book was published in Amsterdam (compare Spinoza, Theological-Political Treatise, p. xxxi, see supra note 33).

35 *Ibid*., pp. xxxi–xxxii.

> میهن همان اندازه که با کردار صورت می‌گیرد با گفتار نیز رقم می‌خورد. اگر مشروط کردن چنین آزادی هایی را به طور کلی غیر ممکن بدانیم، متعاقباً اعطای این آزادی‌ها بدون اعمال هرگونه محدودیت نیز بسیار خطر آفرین خواهد بود.[۳۶]

اگرچه مواضع اسپینوزا در راستای آزادی بیان و در حمایت از آن می‌باشد اما وی در عین حال اذعان می‌کند که این آزادی‌ها باید مشروط و با اعمال محدودیت همراه باشد. وی در خصوص علت این محدودیت از احتمال خیانت به میهن از طریق گفتار و کلمات سخن می‌گوید.

اسپینوزا معتقد بود ماهیت وجود دولت این است که به مردم اجازه دهد:

> ذهن و بدنشان به طور آزادانه و در امنیت پرورش یابد، باید مردم از آزادی تعقل برخوردار شوند و از تنش مبتنی بر نفرت، خشم و فریب و یا جدلهای بدخواهانه با یکدیگر بپرهزیند. بدین ترنیب غایت یک دولت در واقع آزادی است.[۳۷]

وی استدلال می‌کند که مردم:

> می‌توانند آزادانه بیاندیشند، به قضاوت بپردازند و متعاقباً بدون هیچ گونه محدودیتی صحبت کنند، مشروط بر اینکه تعالیم و صحبت هایشان صرفاً بر پایه تعقل باشد نه بر اساس حیله، خشم و یا نفرت یا با قصد تغییر دولت با روش دلخواه خودشان.[۳۸]

اسپینوزا نتیجه می‌گیرد که:

> آزادی آرا، باید لزوما در دولت‌ها مجاز شمرده شود و ملت ها باید به گونه ای اداره شوند، اگرچه آشکارا نظرات متفاوت و گاهاً متناقضی با یکدیگر دارند اما در هماهنگی در کنار یکدیگر زندگی کنند[...] این شیوه بهترین شیوه ی حکمرانی است که نسبت به سایر شیوه‌ها معایب کمتری دارد، چرا که سازگارترین شیوه با فطرت انسان است. در یک دولت دموکراتیک (که شبیه ترین دولت به وضعیت طبیعی یعنی دولت بدون حاکم و هیات حاکمه است) همه افراد جامعه بر اساس یک تصمیم مشترک رفتار می‌کنند اما قضاوت و اندیشه آنان با یکدیگر متفاوت است. همه افراد جامعه نمی‌توانند نظرات مشابهی داشته باشند، در چنین جامعه ای توافق این است که دیدگاهی که دارای بیشترین آراست، قدرت تصمیم گیری داشته باشد. اما این حق برای آنها محفوظ است که در صورت یافتن مسیر بهتر، تصمیم گیری را به دیدگاه دیگر واگذار کنند. هرقدر که مردم از آزادی رای کمتری برخوردار باشند، شکل

---

36 *Ibid.*, pp. 251–252.

37 *Ibid*., p. 252.

38 *Ibid*.

> حکومت با حقوق طبیعی فاصله بیشتری دارد و متعاقبا، رژیم حاکم ظالمانه تر خواهد بود.[۳۹]

با چنین استدلالی، اسپینوزا نشان می‌دهد که تعقل، آزادی فردی، و آزادی بیان نقشی محوری در برقراری دموکراسی و در دیدگاه سیاسی وی ایفا می‌کنند. در این میان، توانایی استفاده از قدرت تعقل و قدرت رای شخصی فرد، نقشی کلیدی دارند چرا که آزادی اندیشه و آزادی بیان منجر به مباحثات عمومی می‌شود و در نتیجه، نقشی سازنده در دموکراسی خواهند داشت.[۴۰]

۵.۲.۱۱. ولتر

فرانسیس ماری آروت، که با نام ادبی «ولتر» شناخته می‌شود از سال ۱۷۲۶ تا ۱۷۲۸ در انگلستان زندگی می‌کرد. در نتیجه سکونت و شناخت از جامعه انگلستان، وی هنگام انتشار مجموعه ای از ۲۴ مقاله در سال ۱۷۳۳ از نام ادبی خود استفاده کرد.[۴۱] در مقاله شماره ۲۰[۴۲] ولتر می‌نویسد:

> تقریباً هشتصد نفر در انگلستان که دارای حق صحبت در عرصه عمومی و حمایت از منافع پادشاهی هستند؛ و حدود پنج یا شش هزار نفر هستند که مشتاقانه در انتظارند تا فرصت چنین افتخاری نصیبشان شود. تمام آحاد ملت خود را قاضی این افراد می‌دانند و هر شخص از آزادی انتشار افکار خود در امور عمومی برخوردار است؛ که نشان می‌دهد، همه افراد جامعه ملزم به پرورش و اشاعه‌ی فهم خود هستند.[۴۳]

توصیف ولتر از وضعیت امور در انگلستان خوش بینانه تر از واقعیت موجود بود. همانطور که در این فصل گفته شد، دهه‌ها پس از انتشار اندیشه‌های ولتر در خصوص آزادی بیان و انتشار آزادانه افکار، بسیاری از نویسندگان انگلیسی از جمله والوین، میلتون و لیلبرن در هنگام انتشار عقایدشان یا باید ناشناس بودن را برمی گزیدند و یا با عواقب سخت انتشار افکار با نام خودشان رو به رو می‌شدند. در مقایسه با واقعیت موجود، چندین دهه پس از انتشار اندیشه‌های ولتر، مقصور واقعی او در مقاله شماره ۲۰ آشکار شد. او در واقع به منظور نقدر غیر مستقم نظام سیاسی فرانسه، که پادشاهی مطلقه و بسیار بسته از فضای حاکم بر انگلستان بود، آزادی بیان در انگلستان را بهتر از آنچه در واقع بود، نشان داد.

یک سال بعد، در ۱۷۳۴ نسخه ی فرانسوی مقالات ولتر منتشر شد، که تنها حروف مخفف نام وی «ام. دی. وی***» به عنوان نویسنده در آن درج شده بود که احتمالا مخفف ماری

---

39 *Ibid.*, p. 257

40 Cuzzani, Spinoza's Democracy and Freedom of Speech, pp. 90–91.

بنگرید به پاورقی ۳۳.

41 Voltaire, *Letters Concerning the English Nation*, C. Davies in Pater-Noster-Row and A. Lyon in Russel Street, London, 1733.

42 The essay's title is "On Such of the Nobility as Cultivate the Belles Lettres" in François Voltaire, *Letters on the English*, The Harvard Classics, 1909–1914.

43 *Ibid*., p. 193.

دی ولتر بوده و نام فرانسیس از آن حذف شده بود.[۴۴] لانسون، تاثیر کتاب ولتر را همچون نخستین بمبی که بر سر نظام فرانسه فرود آمد توصیف می‌کند.[۴۵] مقامات فرانسه با صدور حکم بازداشت ولتر علیه انتشار کتاب بدون دریافت مجوزهای سلطنتی واکنش نشان دادند. مسئول چاپ کتاب بازداشت و نسخه‌های باقی مانده کتاب مصادره شدند. در تاریخ ۱۰ ژوئن ۱۷۳۴ پارلمان پاریس کتاب را ممنوعه اعلام کرد و نسخه‌های باقی مانده کتاب در کاخ دادگستری سوزانده شد.[۴۶] ولتر از فرانسه گریخت.

در سال ۱۷۶۵ ولتر به چاپ سوم «واژه‌نامه فلسفی»، مقاله«آزادی اندیشه» را ضافه کرد که در واقع گفت‌وگویی ساختگی بین یکی از شهروندان پرتغالی و شهروندی از انگلستان بود و در آن به دفاع از آزادی بیان می‌پردازد.[۴۷] ولتر در این مقاله در تلاش بود تا دغدغه شخصیت پرتغالی را که معتقد بود آزادی بیان در هم نشینی با تفکر مستقل منجر به سردرگمی می‌گردد رد کند. ولتر معتقد بود که این هم نشینی و همراهی می‌تواند جامعه و افراد جامعه را به سمتی رهنمون سازد که رضایت عمومی را در پی داشته باشد.[۴۸]

در سال ۱۷۶۵، ولتر «پرسش‌هایی درباب معجزه» را منتشر کرد که شامل مجموعه ای از نامه‌ها یا رساله هایی بود که به طور ناشناس به چاپ رسیده بودند. او در مقاله‌ی سیزدهم در خصوص آزادی بیان توضیحات بیشتر ی ارائه می‌دهد:

> Soutenons la liberté de la presse, c'est la base de toutes les autres libertés, c'est par là qu'on s'éclaire mutuellement. Chaque citoyen peut parler par écrit à la nation, et chaque lecteur examine à loisir, et sans passion, ce que ce compatriote lui dit par la voie de la presse. Nos cercles peuvent quelquefois être tumultueux: ce n'est que dans le recueillement du cabinet qu'on peut bien juger. C'est par là que la nations anglaise est devenue une nation véritablement libre. Elle ne le serait pas si elle n'erait pas éclairée; et elle ne serait point éclairée, si chaque citoyen n'avait pas chez elle le droit d'imprimer ce qu'il veut.[۴۹]

ترجمه آزاد و غیررسمی از این متن بدین شرح است:

> همگی باید از آزادی نشر و مطبوعات حمایت کنیم، چرا که این آزادی بنیان اشکال دیگر آزادی است، و از طریق آزادی بیان است که، می‌توان یکدیگر

44 Marie D. Voltaire, Lettres Ecrites de Londres sur les Anglois et Autres Sujets, A. Basle, 1734. Nowadays, the book is referred to as 'Lettres philosophiques'.

45 In the original, "premièr bomb launcée contre l'ancien régime" (Gustave Lanson, *Voltaire*, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1906, p. 52).

46 Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man, 1670 – 1752*, Oxford University Press, 2006, p. 754.

47 Voltaire, "Freedom of Thought", in Voltaire, *Philosophical Dictionary*, 3rd ed., Amsterdam, 1765.

48 Compare Mary E. Gregory, *Freedom in French Enlightenment Thought*, Peter Lang, New York, 2008, p. 143.

49 Voltaire, "Letter XIII, Addressed by Mr. Covelle to His Dear Fellow Citizens, Questions sur les miracles", in Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 25, Garnier, 1879, p. 419

> را آگاه ساخت. هر شهروند مختار است که به طور مکتوب با ملت خود سخن بگوید و هر خواننده‌ای می‌تواند با فراغ بال و بدون تعصب آنچه را که هموطنش از طریق مطبوعات به وی ارائه می‌کند، با دید نقادانه بررسی کند. حلقه‌ی نزدیکان ما گاهی پر از آشوب و همهمه است: و از این روی در سکوت اتاق مطالعه، قدرت قضاوت به منصه ظهور می‌رسد. بدین‌سان ملت انگلستان به ملتی آزاد به معنی واقعی کلمه، تبدیل شدند. و اینگونه نبود اگر عصر روشنگری نبود، و عصر روشنگری نبود اگر هر شهروند از حق چاپ آزادانه هر آنچه می‌خواهد برخوردار نبود.

۶.۲.۱۱. دیوید هیوم: در باب آزادی مطبوعات(۱۷۴۱-۱۷۷۸)

دیوید هیوم، فیلسوف اسکاتلندی عصر روشنگری، نسخه‌های متعددی از مقاله خود با نام «آزادی مطبوعات» منتشر کرده است. در حوالی سی سالگی، نخستین نسخه ی مقاله ی خود را به طور ناشناس و بدون درج نام نویسنده در سال ۱۷۴۱ در اسکاتلند، منتشر کرد.[۵۰] سانسور پیش از چاپ کتاب در اسکاتلندآن زمان (برخلاف انگلستان) وجود نداشت.[۵۱] هیوم در طول زندگی، این مقاله را متناوباً تصحیح می کرد. از سال ۱۷۵۳ به بعد، این مقاله ومقالات دیگر به مجموعه رسالات هیوم افزوده و بازنشر شدند که دست کم از این زمان به بعد، مقاله او در باب آزادی مطبوعات با نام اصلی و کامل وی به چاپ رسید.[۵۲]

برخلاف سابقه‌ی انگلستان، که در آن زمان نه صرفاً سلطنتی بود و نه جمهوری، هیوم در همه‌ی نسخه‌های مقاله اش، استدلال می کند که نظام‌های سیاسی مختلط، موجب« مراقبت و حمیت و غیرت متقابل می گردد»[۵۳] قدرت‌های استبدادی می‌توانند آزادی مردم را سلب کنند، مگر اینکه مردم با نظارت مداوم از ایجاد چنین روندی ممانعت نمایند و شیوه و ابزارهایی برای اعلام زنگ خطر، در سرتاسر کشور وجود داشته باشد.[۵۴] از نظر هیوم آزادی مطبوعات بدین معنی است که همه «آموزش‌ها، هوش و نبوغ ملت به نفع آزادی به کار گرفته شود».[۵۵] در نسخه

---

50 Anonymous, "Essays, Moral and Political", R. Fleming and A. Alison for A. Kincaid, Edinburgh, 1741 ('Anonymous, Essay on Press Freedom 1741'). In 1748, Millar and Kincaid contributed to the publication of the second edition of this book.

51 Max Skjönsberg, "David Hume and 'Of the Liberty of the Press' (1741) in Its Original Contexts", in Ingram, Peacey and Barber, 2020, p. 172.

بنگرید به پاورقی ۹. ('Skjönsberg, Hume's Essay in Context').

52 David Hume, *Essays and Treatises on Several Subjects, in Two Volumes*, 4th ed., A. Millar, Strand, and A. Kincaid and A. Donaldson, Edinburgh, 1753.

53 *Ibid*., p. 9; Anonymous, Essay on Press Freedom 1741, p. 12.

بنگرید به پاورقی ۵۰؛

David Hume, *Essays and Treatises on Several Subjects*, vol. I, J. Williams, (No. 21) Skinner-Row, Dublin, 1779, p. 11 ('Hume, Essay on Press Freedom 1779').

54 *Ibid*., p. 14.

55 *Ibid*.

ی اولیه‌ی مقاله، هیوم ادعا می‌کرد که که معایب آزادی مطبوعات آنچنان ناچیز است که می‌توان آن را به عنوان «حق مشترک نوع بشر» تلقی کرد.[۵۶]

تفسیر اسکیونسبرگ این است که هیوم در مقاله به نوعی «حق مدنی» اشاره دارد، یعنی حقی که دولت به شهروندان اعطا می‌کند، و این حق در مقابل حق طبیعی اشخاص است که باید از آن در برابر دولتی که آزادی مطبوعات را محدود می‌سازد، دفاع کرد.[۵۷] سایر نویسندگان هم عصر هیوم نیز ادعاهای مشابهی در مورد ماهیت آزادی مطبوعات یا آزادی بیان به عنوان دو حق مطرح کرده بودند.[۵۸]

در این بحث، انگیزه هیوم – که در حدود ۳۰ سالگی او ایجاد شد بسیار قابل توجه است، تا آنجا که ۳۰ سال بعد، وی از ادعای خودمبنی بر اینکه آزادی مطبوعات نوعی حق به شمار می‌رود، عدول می‌کند. وی بر موضع جدید خود تا زمان مرگ در سال ۱۷۷۶ همچنان باقی بود. دست کم در تمامی نسخه‌های مقاله در باب آزادی مطبوعات که از سال ۱۷۷۰ به بعد (به ویژه در سال‌های ۱۷۷۲ و ۱۷۷۹) به چاپ رسید، هیوم آخرین بخش از مقاله پیشین خود در خصوص آزادی مطبوعات را حذف کرد. گرچه بخش پایانی حذف شده مقاله، هم از لحاظ کیفی و هم از لحاظ کمی حائز اهمیت بود، چرا که این بخش حدود یک سوم از کل محتوای نسخه اولیه مقاله راتشکیل می‌داد. اساساً بخش حذف شده شامل مباحثی در خصوص مزایا و معایب آزادی مطبوعات با نگاهی خوش بینانه بود که در این عقیده متبلور می‌شد: آزادی باید جایگاهی چون «حق مشترک نوع بشر» داشته باشد. هیوم پس از حذف کامل این بخش در نسخه ۱۷۷۰، برای نسخه ۱۷۷۲، پاراگراف نهایی جدیدی اضافه کرد: «آزادی نامحدود مطبوعات [...] یکی از مضرات حکومت با سیاست مختلط است».[۵۹]

با این تغییرات، هیوم در گذر زمان نگاه خوشبینانه پیشین خود در باب آزادی مطبوعات را به دیدگاهی محتاطانه تغییر داد. دست کم از سال ۱۷۷۲، وی نوع بی قید و شرط آزادی مطبوعات را شر» می‌دانست. در همین راستا، هیوم در آخرین نسخه مقاله خود هشدار می‌دهد که «ارائه ی راه‌حلی مناسب» برای آزادی نامحدود مطبوعات «سخت و شاید غیرممکن باشد».[۶۰]

---

56 *Ibid*., p. 15

57 Skjönsberg, Hume's Essay in Context, 2020, p. 180.

بنگرید به پاورقی ۵۱.

۵۸ از همان سال ۱۷۱۲، نویسنده‌ای گمنام ادعا کرد که «هرگز هیچ دولت خوبی وجود نداشته که از آزادی بیان بترسد؛ چرا که آزادی بیان، آزادی طبیعی نوع بشر است» (نویسنده ناشناس، اندیشه‌های یک نویسنده توری درباره مطبوعات، لندن، انتشارات ای. بالدوین، ۱۷۱۲، ص. ۱۳، [تأکید از نویسنده است]). دو پژوهشگر بر این باورند که نویسنده ناشناس، جوزف ادیسون بوده است.

(Leonard W. Lewy, "On the Origins of the Free Press Clause", in *U.C.L.A. Law Review*, 1984, vol. 32, p. 184; Louis E. Ingelhart, *Press and Speech Freedoms in the World, from Antiquity Until 1998: A Chronology*, Greenwood Press, 1998, p. 86). در سال ۱۷۳۸، جیمز تامسون مقدمه‌ای بر کتاب دوباره منتشر شده‌ی «آرئوپاژیتیکا» نوشت که در آن آزادی مطبوعات را به عنوان «بهترین جنبه‌ی حقوق بشر» به تصویر کشید. (James Thomson, *A Speech of Mr. John Milton for the Liberty of Unlicens'd Printing, to the Parliament of England*, Millar Publisher, London, 1738, p. iii).

59 David Hume, *Essays and Treatises on Several Subjects*, vol. I, T. Cadell, Strand, and A. Kincaid and A. Donaldson, Edinburgh, 1772, p. 12.

60 Hume, Essay on Press Freedom 1779, p. 12.

در نتیجه، سهم هیوم در آزادی مطبوعات، تحلیل تأثیرمتقابل مطبوعات آزاد و ساختار سیاسی موجود در یک دولت بود. وی معتقد بود اگر آزادی مطبوعات، به طور محتاطانه لحاظ گردد، می‌تواند کمک کننده توازن قدرت در نظام‌های سیاسی مختلط باشد که بسیار ظریف و شکننده است.

۷.۲.۱۱. کارل فردریش باردت: در باب آزادی مطبوعات و محدودیت‌های آن (۱۷۸۷)

کارل فردریش باردت، متاله و استاد آلمانی، در سال ۱۷۸۷ کتاب «آزادی مطبوعات و محدودیت‌های آن- قابل توجه نواب سطلنت، ممیزها و نویسندگان» را بدون درج نام خود منتشر کرد. وی چنین استدلال می‌کرد

> Die Freheit seine Einsichten und Urtheile mitzuteilen – es sey mudlich order schriftlich ist ebenso wie dieFreyheit zu denken ,ein heiliges und unverletzliches Recht der Menschheit, das, als algemeines Menschenrecht, uber das Recht der fursten erhaben ist.[۶۱]

ترجمه‌ی غیر رسمی و آزاد این متن بدین شرح است:

> آزادی در بیان دیدگاه‌ها و آرای یک شخص چه به صورت شفاهی و چه مکتوب، همانند آزادی تفکر، حق مقدس و خدشه ناپذیر بشر است که به عنوان حق بشر عمومی برای بشریت حتی از حق حاکمیت نیز اولی‌تر است.

باردت مدعی بود آزادی بیان یکی ازحقوق بشر عمومی است. او از دیدگاه دیوید هیوم نیز فراتر رفت. تا سال ۱۷۶۹، هیوم در تمام نسخه‌های کتاب خود «درباره‌ی آزادی مطبوعات» پیش از آنکه آزادی بی قید و شرط مطبوعات را شر بنامد و بخش پایانی مقاله را از نسخه‌های چاپ شده در سال ۱۷۷۰ به بعد حذف کند، مدعی بود که (صرفاً) آزادی مطبوعات حق مشترک بشری است. باردت از آزادی مطبوعات نیز فراتر رفت و مدعی شد آزادی بیان مستحق جایگاه حق شرعمومی است.

۳.۱۱. تدوین قوانین داخلی تا پیش از جنگ جهانی دوم

تدوین‌های مرتبط متنوع در خصوص آزادی بیان تا پیش از جنگ جهانی دوم، تنها در سطح قوانین داخلی در انگلستان، دانمارک-نروژ، سوئد، فرانسه و ایالات متحده‌ی آمریکا وجود داشت.

بنگرید به پاورقی ۵۳.

[61] Anonymous, *Preßfreiheit und ihre Gränzen – Zur Beherzigung für Regenten, Censoren und Schriftsteller*, Berlin, bei Friedrich Vieweg, 1787, p. 44 (compare also p. 46). The 1794 edition of this book, published in Züllichau, carried as author 'D. Carl Friedrich Bahrdt'.

۱.۳.۱۱. انگلستان، منشور حقوق(۱۶۸۸)

اولین تدوین منشور آزادی بیان با انتشار منشورحقوق انگلیس در سال ۱۶۸۸ تجلی یافت.[۶۲] درماده ۹ این منشور آمده است:

> آزادی سخن و مباحث و گفت‌وگوها یا شرح مذاکرات در پارلمان نباید به هیچ وجه در هیچ دادگاه و یا نهاد دیگری به جز پارلمان نقض یا مورد پرسش قرار گیرد.

این امتیاز حاکی از مصونیت پارلمانی است و نشان می‌دهد که «محاکم و پارلمان» با اطمینان از اینکه نمایندگان پارلمان با بیان آزادانه افکار خود با خطر استیضاح یا تعقیب کیفری رو به رو نمی‌گردند، در تشخیص نقش‌های قانونی خود دقیق عمل می‌کنند.[۶۳] کلیه اعضای پارلمان از این حق و این مصونیت برخوردار بودند، بدین ترتیب حق آزادی بیان تنها برای گروه محدودی از افراد در جامعه بریتانیا برقرار بود.

۲.۳.۱۱. سوئد، قانون آزاد ی انتشار(۱۷۶۶)

مبارزات سیاسی داخلی، به ویژه در سوئد،[۶۴] همراه با افکار مترقی در باب آزادی مطبوعات و دسترسی به اطلاعات در نوشته‌های طرفداران جنبش روشنگری، از جمله آندریا س چیدنیوس[۶۵] در فنلاند وپیتر فروسکال[۶۶] در سوئد (طرفداران روشنگری به این نام‌ها محدود نیستند)، با تشکیل کمیته پارلمانی متشکل از ۱۵ عضو،که طی ماه‌ها پیش‌نویس قانونی فرمان سلطنتی اعلیحضرت در باب آزادی نوشتن و مطبوعات[۶۷] را تهیه کرد به اوج خود رسید. پارلمان سوئد در سال ۱۷۶۶ این قانون را تصویب کرد. در قسمت ۵ این قانون درهمین مورد آمده است:

---

62 United Kingdom (‘UK’), Bill of Rights, 1688. The Act received Royal Assent on 16 December 1689 (https://www.legal-tools.org/doc/acxss1/)

63 Richard Clayton and Hugh Tomlinson, *The Law of Human Rights*, Oxford University Press, 2000, paras. 11.31, 11.32.

64 Matti Klinge and Kaarle Nordenstreng, “Painovapauden aate ei ole suurmieshistoriaa”, in *Helsingin Sanomat*, 25 January 2016; Rolf Nygren, “The Citizen’s Access to Official Records – A Significant Principle in Swedish Constitutional Life Since 1766”, in Günter Buchstab (ed.), *Die Zugänglichkeit von Parlamentsakten und die audiovisuellen Materialien in Parlaments und Parteiarchiven*, Academia Publisher, Sankt Augustin, 1999, pp. 22, 28.

65 Anders Chydenius, “Mietintö kirjoitus – ja painovapaudesta (Report on the Freedom of the Press), 1765”, in *Chydeniuksen valitut kirjoitukset* (Selected writings by Chydenius), WSOY (Werner Söderström Corporation) Publishers, Porvoo, 1929, pp. 165–170; Juhani Kortteinen, Kristian Myntti and Lauri Hannikainen, “Article 19”, in Gudmundur Alfredsson and Asbjørn Eide (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights: A Common Standard of Achievement*, Martijn Nijhoff Publishers, The Hague, 1999, p. 394.

66 Peter Forsskål wrote “So, the life and strength of civil liberty consist in limited Government and unlimited freedom of the written word”, in *Tankar om borgerliga friheten* (Thoughts on Civil Liberty), Stockholm, 1759, Section 7, pp. 15–16.

67 Ere Nokkala, “World’s First Freedom of Writing and of the Press Ordinance as History of Political Thought”, in Ulla Carlsson and David Goldberg (eds.), *The Legacy of Peter Forsskål – 250 years of Freedom of Expression*, Nordicom, Göteborg, 2017, pp. 39–42; Jonas Nordin, “The Swedish Freedom of Print Act of 1776 – Background and Significance”, in *Journal International Media & Entertainment Law*, 2017/2018, vol. 7, no. 2, p. 139 (‘Nordin, Swedish

> هرشخص دارای حق نامحدودی است که در خصوص کلیه موضوعاتی که به حقوق و وظایف شهروندی مربوط می‌شود اظهارنظر کند برخورداری از این حق می‌تواند منجر به بهبود شرایط یا جلوگیری ازبروز پیامدهای زیانبار گردد[...].[۶۸]

برخلاف ماده ۹ منشور حقوق انگلیس که برخورداری از حق آزادی بیان در آن تنها محدود به نمایندگان مجلس بود، در قانون سوئد برای «همه افراد» جامعه اعمال می‌شد. این قانون همچنین دسترسی عمومی شهروندان به اسناد رسمی را پیش بینی کرده بود.[۶۹]

اما آزادی بیان اعطا شده به شهروندان، در چهار جنبه محدود بود و اشخاص نمی توانستند افکار و عقایدشان را در موارد زیر بیان کنند (۱) علیه دین پروتستان، (۲) خاندان سلطنتی یا قدرت‌های خارجی، (۳) اظهارات مبتنی بر افترا (۴) انتشار افکار شرم‌آور یا مستهجن.[۷۰]

این قانون جدید منجر به موجی از تازه‌های نشر از جمله هشت نشریه جدید، تأسیس اولین روزنامه سوئد در سال ۱۷۶۹ شد و از سال ۱۷۶۹ تا ۱۷۷۲ به طور متوسط انتشار ۴۳۴ نشریه‌ی سیاسی هر سال انتشاریافت.[۷۱]

با این حال، در سال ۱۷۷۲، گوستاووس سوم، پادشاه سوئد، خود را قدرت مطلق بر پارلمان خواند و در سال ۱۷۷۴، «فرمان سلطنتی انتشارات» را صادر کرد که روند سانسور پیشین را مجدداً برقرار می‌ساخت، تا توسط چاپخانه‌هایی که برای آنها مسئولیت تعریف شده بود اعمال گردد.[۷۲]

۳.۳.۱۱. دانمارک-نروژ(۱۷۷۰)

تا سال ۱۷۷۰ قوانین سخت سانسور در دانمارک-نروژ وجود داشت. برای مثال، قانونی که توسط کریستین پنجم، پادشاه دانمارکی-نروژی صادر شد، مقرر نمود که کتاب‌های چاپ شده توسط دانشگاه‌ها و انتشارات مربوط به پادشاه، دولت یا نهاد دولتی منوط به پیش سانسور و بازبینی توسط

Act of 1776'); Jonas Nordin and John Christian Laursen, "Northern Declarations of Freedom of the Press: The Relative Importance of Philosophical Ideas and of Local Politics", in *Journal of the History of Ideas*, 2020, vol. 81, p. 227 ('Nordin and Laursen, Freedom of Press').

68 The translation was done by Ian Giles and Peter Graves at the Department of European Languages and Cultures ('DELC'): Scandinavian Studies, University of Edinburgh in October 2016, "Kongl. Maj:ts Nådige Förordning, Angående Skrifoch Tryckfriheten", in *Haus Der Pressefreiheit*, 2 December 1766

69 *Ibid*., Articles 5–11; compare Nordin, Swedish Act of 1776, p. 138.

بنگرید به پاورقی ۶۷.

70 Sweden, Majesty's Gracious Ordinance Regarding the Freedom of Writing and of the Press (Konglige Majestäts Nådige Förordning, Angående Skrif-och Tryck-friheten), 2 December 1766, Articles 1–3.

71 John C. Laursen, "Censorship in the Nordic Countries, ca.1750–1890: Transformations in Law, Theory, and Practice", in *Journal of Modern European History*, 2005, vol. 3, no. 1, p. 104 ('Laursen, Censorship').

72 *Ibid*., p. 105.

شخصی می‌کرد که توسط خود پادشاه منصوب شده بود.[۷۳] در سال ۱۷۳۷، در کنار این، مدرسه بازرسی عمومی کلیسا، مجوز سانسور کتاب‌های دینی را به دست آورده و در سال‌های ۱۷۳۸ و ۱۷۵۶، سانسور روزنامه‌ها نیز اعمال شد.[۷۴] این اقدامات از جمله شیوه‌های سانسور و نظارت بیشتر در دانمارک و نروژ بود.

در سال‌های ۱۷۶۳ و ۱۷۶۴، پزشک آلمانی استرونسی در«آلتونا» که در آن سالها توسط پادشاهی دانمارک اداره می‌شد، مقالاتی برای نشریات می‌نوشت که منع شد.[۷۵] اشترونسی با این کار آینده خود را به عنوان یک نویسنده به حالت تعلیق درآورد.[۷۶]

چند سال بعد، در پاییز ۱۷۷۰، زمانی که او برای کریستین هفتم، پادشاه دانمارکی–نروژی کار می‌کرد، مشاوره می‌داد و از این طریق بر پادشاه دانمارکی–نروژی، کریستین هفتم اعمال نفوذ می‌کرد، خود اشترونسی ظرف چند روز پیش نویس دستور دولت در خصوص رفع سانسور در دانمارک–نروژ را تهیه کرد.[۷۷] برخلاف سوئد، پیش از تهیه این سند هیچ بحث علمی، عمومی یا پارلمانی در دانمارک– نروژ در این خصوص انجام نشد.[۷۸] در این فرمان که به زبان آلمانی صادر شد، آمده بود:

> Von non an Niemand schulding and verbunden seyn soll. sein Bucher und Scheriften.diue er dem Druck ubergeben will.der bishero verordent gewesenen Censor und Approbation zu unterwerfen.[۷۹]

ترجمه آزاد آن بدین شرح است:

> از این پس هیچ کس نباید مجبور یا موظف باشدکتابها یا نوشته‌های خود را که قصد چاپ آنها را دارد، به سانسور و تأیید برساند.

---

73 Henry Commager, "Freedom of the Press in Denmark", in *Scandinavian Studies and Notes*, 1927, vol. 9, no. 8, p. 260 ('Commager').

74 *Ibid.*

75 Johann F. Struensee and David Panning, *Monatsschrift zum Nutzen und Vergnügen* (six editions published in Hamburg, 1763); Johann F. Struensee, *Zur Beförderung der Wissenschaft, der Künste, des Geschmacks und der Sitten*, Altona, 1764; Laursen, Censorship. p. 106.

بنگرید به پاورقی ۷۱؛

Nordin and Laursen, Freedom of Press, p. 228.

بنگرید به پاورقی ۶۷؛

Commager, p. 261.

بنگرید به پاورقی ۷۳.

76 Commager, p. 261.

بنگرید به پاورقی ۷۳.

77 Nordin and Laursen, Freedom of Press, p. 227.

بنگرید به پاورقی ۶۷.

78 *Ibid*., p. 235.

79 Holger Hansen, *Kabinetsstyrelsen i Danmark*, vol. I, Copenhagen, 1916, pp. 46–47 ('Hansen').

متعاقباً، اشترونسی استدلال مفصلی را برای این دستور دولت به اسقف‌ها، دانشگاه‌ها و آکادمی سورو منتشر کرد:

> اگر میهن پرستان درستکار[...]از آزادی نوشتن بر اساس وجدان، عقیده یا بینش خود برای نقد سو رفتارها و یا افشای تعصبات، منع گردند جستجوی آزادانه و بی طرفانه برای حقیقت و شناسایی اشتباهات و تعصبات منسوخ به خطر می‌افتد. بر آن شدیم در یک نگاه کلان، آزادی مطبوعات به گونه ای مجاز گردد که زین پس هیچ شخصی ملزم و موظف به تسلیم کتب و مکتوبات خود، برای سانسور و پیش از تایید انتشار، به ناظرینی باشد که تا کنون به کنترل و بازرسی صنعت کتاب گماشته شده بودند[...].[۸۰]

این دستور آغازگر لغو سانسور در دانمارک–نروژ بود. از نظرساختار سیاسی، این جامعه دارای سلطنت مطلقه بود و از این رو لغو قوانین پیشین از طریق «سلطنت مطلقه ی هدایت شده» رخ داد[۸۱] بدین معنا که این قانون بدون انجام هرگونه مباحثه و صرفاً مطابق دستورات از بالا که توسط اشترونسی پیشنهاد و از طریق پادشاه کریستین هفتم تایید شده بود، به تصویب رسید.[۸۲]

ولتر به پادشاه دانمارکی–نروژی به خاطر چنین حرکت جسورانه‌ای تبریک گفت.[۸۳] اعلام آزادی مطبوعات به انتشار تعداد زیادی نشریه منجر گردید، هرچند تعداد همیشه به معنای کیفیت نیست. اما دست کم مقاله دیوید هیوم درباب آزادی مطبوعات» در سال ۱۷۷۱ به زبان دانمارکی منتشر شد.[۸۴] مقالات منتشره اشاره بسیار کمی به نام اسپینوزا داشتند و حتی درآن زمان هم با مبحث آزادی مطبوعات چندان مرتبط نبودند. اما گاهی آنها را مورد نقد قرار می‌دادند.[۸۵]

---

80 Denmark, National Archives: Kabinetssekretariatet 1766–1771: Kgl. ordrer til kabinetssekretariatet, John Christian Laursen (trans.), Cabinet Order of 4 September 1770; John C. Laursen, "David Hume and the Danish Debate about Freedom of the Press in the 1770s", in *Journal of the History of Ideas*, 1998, vol. 59, no. 1, pp. 167–172, translated from the original German in Rasmus Nyerup (ed.), *Luxdorphiana, eller Bidrag til den danske Literairhistorie*, Copenhagen, 1791, pp. 1–2; compare Hansen, pp. 46–47.

بنگرید به پاورقی ۷۹.

81 Nordin and Laursen, Freedom of Press, pp. 236, 229.

بنگرید به پاورقی ۶۷.

۸۲ پس از تصویب فرمان، پادشاه دانمارک–نروژ نامه‌ای به مقامات آلمانی نوشت و درباره وضعیت آزادی مطبوعات در آنجا تحقیق کرد.

(Commager, p. 262, 73 بنگرید به پاورقی).

83 Voltaire, "Épître 109 au Roi de Danemark, Christian VII, sur la liberté de la presse accordée dans tous ses états, January 1771", in Louis Moland (ed.), *Œuvres completes de Voltaire*, vol.10, Garnier, Paris, 1877, pp. 421–427.

84 Laursen, Censorship, p. 110.

بنگرید به پاورقی ۷۱؛

Nordin and Laursen, Freedom of Press, pp. 229.

بنگرید به پاورقی ۶۷.

85 Nordin and Laursen, Freedom of Press, pp. 230–231.

بنگرید به پاورقی ۶۷؛

Laursen, Censorship, p. 110.

بسیاری از یادداشت‌ها و مقالات منتشر شده غالباً کسانی را که در قدرت بودند مورد نقد و یا تمسخر قرار می‌دادند، که در این میان کمترین انتقاد از پادشاه کریستین هفتم و بیشترین انتقادات از اشترونسی بود که خود را مرکز بیشتر تهمت‌های شخصی در مطبوعات یافت.[۸۶]

واکنش اشترونسی که در این زمان، فی الواقع و نه به طور رسمی، به عنوان نخست وزیر دانمارک-نروژ عمل می‌کرد، این بود که از طریق دستور دولت در ۷ اکتبر ۱۷۷۱، محدودیت‌هایی بر قانون آزادی مطبوعات اعمال کرد. دستور بیان نمود:[۸۷]

> ۱) به منظور جلوگیری از سواستفاده از آزادی‌های اعطا شده در قانون آزادی مطبوعات و نشر مصوب ۱۴ سپتامبر ۱۷۷۰ و همچنین نقض سایر قوانین مدنی، همه نشریاتی که در آینده به چاپ افترا، هجونامه و نوشته‌های تمردآمیز بپردازند همچون گذشته به مجازات تعیین شده محکوم خواهند شد.[۸۸]
>
> ۲) اگرچه تمام اعمال سانسور لغو شده است، لیکن هر نویسنده ای در قبال عدم مطابقت نوشته‌های خود با قوانین و مقررات موجود مسئول شناخته می‌شود.
>
> ۳) ناشرین در صورت عدم اطلاع از نام نویسنده، مجاز به چاپ ونشر آن کتاب نیستند، چرا که اگر قادر به درج نام نویسنده نباشند، خود در قبال چاپ کتاب مسئولند که منجر به عدم چاپ کتاب بدون نام ناشر و نویسنده می‌گردد.

به دلایلی کاملاً متفاوت و نه مرتبط به این فرمان، اشترونسی در سال ۱۷۷۲ دستگیر، محاکمه و اعدام شد. با مرگ وی، رژیم دانمارکی-نروژی کنترل و نظارت بیشتری بر مطبوعات اعمال و مرحله به مرحله آزادی مطبوعات را محدودتر ساخت. با وجود این، بحث در خصوص ضرورت، مزایا و خطرات قوانین سخت‌گیرانه‌تر و مواضع متفاوت بول ویلوم لوکسدورف و

بنگرید به پاورقی ۷۱.

86 Nordin and Laursen, Freedom of Press, p. 235.

بنگرید به پاورقی ۶۷؛

Laursen, Censorship, p. 111.

بنگرید به پاورقی ۷۱؛

Commager, pp. 263, 265.

بنگرید به پاورقی ۷۳.

87 Translation into English, as published by Laursen, Censorship, p. 111.

بنگرید به پاورقی ۷۱.

۸۸ آیین‌نامه اصلی در متن آلمانی چنین می‌گوید:«آزادی مطبوعات نباید مورد سوءاستفاده قرار گیرد تا از این طریق سایر قوانین مدنی نقض شوند؛ ازاین‌رو، هرگونه توهین، هجونامه و نوشته‌های شورش‌برانگیز همچنان مشمول مجازات خواهند بود»

(compare Commager, p. 265, 73 بنگرید به پاورقی).

هنریک استامپه باعث جدایی شورای دولتی جدید و صدراعظم شد.[۸۹] به طور موقت، سیاست سرکوب‌های پراکنده همراه با چند مورد سرکوب مشخص، اعمال شد.[۹۰]

در ۲۰ اکتبر ۱۷۷۳، نظارت پلیس بر نشریات روزانه و هفتگی در قالب اعمال سانسور همچون گذشته باز تعریف شد.[۹۱] در ۲۷ نوامبر ۱۷۷۳، اعمال این محدودیت‌ها به سایر اشکال نشر تسری یافت.[۹۲] در دسامبر ۱۷۹۰، رسیدگی قضایی بر مطبوعات ارائه شد که جایگزینی برای نظارت وارزیابی پلیس برنشریات روزانه و هفتگی محسوب می‌شد.[۹۳]

گسترش آزادی مطبوعات توسط اشترونسی، باعث شد که پس از مرگ وی، جانشینان سیاسی او به واکنش متقابل، از جمله از طریق اعمال محدودیت در دانمارک –نروژ، سوق یافتند، اما بازگشت تمامیت محدودیت‌های اعمال سانسور پیشین تقریباً تحقق نیافت.[۹۴]

۴.۳.۱۱. ویرجینیا، اعلامیه حقوق (۱۲ ژوئن ۱۷۷۶)

از ۶ می ۱۷۷۶، همایش ویرجینیا در ویلیامزبورگ، در ایالت ویرجینیا برگزار شد. در اواسط ماه می ۱۷۷۶، این همایش، در میان سایر کمیته‌ها، کمیته ای را برای تهیه پیش‌نویس منشور حقوق ویرجینیا تشکیل داد. جورج میسون که در واقع این پروژه را رهبری می‌کرد، یادداشت‌های دست‌نویس خود را در تاریخ ۲۰ تا ۲۶ می ۱۷۷۶ تهیه کرد که در کنار یکدیگر، که مقدمه ای برای پیش‌نویس ده ماده‌ای پیشنهادی برای منشور ویرجینیا خوانده می‌شوند.

آخرین ماده‌ی پیشنهادی اشعار می‌داشت:

> آزادی مطبوعات، که حامی و پناه بزرگ آزادی است، هرگز قابل توقیف نیست جز در یک حکومت استبدادی[۹۵]

به گفته منابع موجود که به صورت برخط در دسترس هستند، اگرچه دست نوشته‌های موجود به طور کلی متعلق به جورج میسون هستند، اما آخرین بخش آن‌ها که شامل آزادی مطبوعات است، با دستخط توماس لودول لی مطابقت دارد.[۹۶] در واقع، دستخط صفحه آخرنسخه

---

89 Thomas Munck, "Absolute Monarchy in Later Eighteenth-Century Denmark: Centralized Reform, Public Expectations, and the Copenhagen Press", in *The Historical Journal*, 1998, vol. 41, p. 210; Ulrik Langen and Frederik Stjernfelt, *The World's First Full Press Freedom*, Walter de Gruyter, 2022, pp. 441–445 ('Langen/Stjernfelt').

90 *Ibid*., pp. 445–449.

91 *Ibid*., pp. 445–449.

92 *Ibid*., pp. 449–450; Laursen, Censorship, pp. 105, 112.

بنگرید به پاورقی ۷۱؛

Commager, p. 266.

بنگرید به پاورقی ۷۳.

93 Laursen, Censorship, p. 122.

بنگرید به پاورقی ۷۱.

94 *Ibid*.

95 George Mason, "The Virginia Declaration of Rights", Accession 51818, Personal Papers Collection, Library of Virginia, Richmond, Virginia, 1776.

96 "Historical Documents of the Founders of the United States of America", USA National Archives, National Historical Publications and Records Commission and University of

خطی هولوگراف در ماده آزادی مطبوعات به دستخط دیگری تبدیل می‌شود.[۹۷] اما این امر که آیا خود لی پیشنهاد درج این ماده را داده باشد، محل تردید است. ویلیام ویرت هنری معتقد است که اساساً ماده مربوط به آزادی مطبوعات یه پیشنهاد لی نوشته شده است؛[۹۸] اما سایر محققان با احتیاط در این خصوص نظر می‌دهند. راتلند، اگرچه دستخط بخش آخر را منتسب به لی می‌داند، معتقد است «نمی توان با قطعیت گفت که [ایده اصلی ماده مربوط به آزادی مطبوعات] از لی یا جورج میسون بوده است.[۹۹] ملن، با اذعان به عدم اطمینان درخصوص نویسنده، استدلال می کند که سه تن از برادران لی «از نیروهای اصلی» در پشت صحنه تهیه پیش نویس آزادی مطبوعات بودند.[۱۰۰] در مقابل، سایر محققان ادعا می کنند که کمیته ای که توسط همایش ویرجینیا تشکیل شد، خود ماده مربوط به آزادی مطبوعات را پیشنهاد و تدوین کرده است.[۱۰۱]

در نتیجه، نویسنده اولین پیش نویس در باب آزادی مطبوعات برای اعلامیه حقوق ویرجینیا ناشناخته است. در مقایسه با این پیش نویس اولیه، کمیته ای که توسط همایش ویرجینیا تشکیل شده بود، تغییرات بیشتری در سبک نگارش آن اعمال کرد.[۱۰۲] با این حال، هیچ صورتجلسه‌ای از مذاکرات یا رأی گیری موجود نیست.

در ۱۲ ژوئن ۱۷۷۶، پنجمین همایش در ویلیامزبورگ به اتفاق آرا اعلامیه حقوق ویرجینیا را تصویب کرد. در ماده ۱۲ آن آمده است که «آزادی مطبوعات یکی از سنگرها و حامیان بزرگ آزادی است و هرگز متوقف نمی گردد، مگر به دست یک حکومت استبدادی»

۵.۳.۱۱. فرانسه، اعلامیه حقوق بشر و شهروندی(۱۷۸۹)

در اروپا،عصر روشنگری در اعلامیه حقوق بشر وشهروندی فرانسه در سال ۱۷۸۹ به اوج خود رسید. در ۱۱ ژوئیه ۱۷۸۹، مارکی دو لافایت پیش نویسی را به مجلس ملی فرانسه ارائه کرد که پیشنهادات آن درخصوص آزادی بیان شامل موارد زیر بود.:

> Tout homme nait avec des droit inalienable et imprescriptibles, tells sont la liberte de toutes ses opinions,

---

Virginia Press; "The Virginia Declaration of Rights – First Draft", George Mason's Guston Hall.

97 George Mason and Thomas L. Lee, "First Draft of the Virginia Declaration of Rights", 26 May 1776, USA, Library of Congress, Manuscript Division, p. 3.

98 William W. Henry, *Patrick Henry: Life, Correspondence and Speeches*, vol. 1, Charles Scribner's Sons, 1891, p. 428.

99 Robert A. Rutland, *Papers of George Mason*, vol. 1, University of North Carolina Press, 1970, p. 281.

۱۰۰ سه برادر لی، توماس لادول، ریچارد هنری و آرثور نام داشتند، بنگرید به:
Roger Mellen, "The Lee Family and Freedom of the Press in Virginia", in *Journalism History*, 2017, vol. 43, p. 128 ('Mellen').

101 Brent Tarter and Robert L. Scribner (eds.), *Revolutionary Virginia: The Road to Independence*, University Press of Virginia, 7th ed., 1983, p. 277, note 21; Wendel Bird*, Press and Speech Under Assault: The Early Supreme Court Justices, the Sedition Act of 1798, and the Campaign Against Dissent*, Oxford University Press, 2016, pp. 187–188.

102 Compare Mellen, pp. 123, 126 .*پاورقی ۱۰۰ پیشین*.

…..la communication de ses pensees par tous les moyens possible.[۱۰۳]

ترجمه آزاد آن بدین شرح است:

هر انسانی با حقوقی انکارناپذیر و مسلم، زاده می‌شود واین حقوق شامل آزادی وی در همه عقاید است، [...] و آزادی در انتقال افکار به هر وسیله ممکن.

پیش نویس مارکی دو لافایت، آزادی بیان را برای هرانسانی از بدو تولد مسلم دانسته و امکان محدود کردن این حق را ممکن نمی دانست.

در ۱۳ اوت ۱۷۸۹، کمیته ششم مجلس فرانسه از طریق پیش نویس ماده ۱۹ اعلامیه فرانسه، ادبیاتی مضیق در خصوص حقوق بشر و وشهروندی به کار گرفت:

La libre communication de pensées étant un droit de citoyen, elle ne doit ètre restraint qu'autant qu'elle nuit aux droits d'autruit.[۱۰۴]

ترجمه آزاد این متن بدین شرح است:

انتقال آزاد افکار از حقوق شهروندی است که، صرفاً باید در مواردی محدود گردد که، به حقوق دیگران لطمه میزند.

کمیته ششم، آزادی بیان را به «شهروندان» جمهوری فرانسه محدود کرد، در حالیکه لافایت معتقد بود این حق متعلق به همه انسانها است. افزون بر این، پیش‌نویس این کمیته چنان محدودیت‌هایی را برای آزادی بیان در نظر گرفت که اعمال آن می‌توانست به حقوق اشخاص ثالث نیزآسیب برساند.

در ۲۴ آگوست ۱۷۸۹، مجمع فرانسه ماده ۱۹ را به بحث و تبادل نظر گذاشت. در طول این مذاکرات دوک روشفوکو واژگان جدیدی را برای انشای قانون پیشنهاد کرد که پس از مدتی بحث و گفت‌وگو به تصویب رسید:

La libre communication des pensées et des opinions et un des droits les plus précieux à l'homme;

tout citoyens peut donc parler, écrire, imprimer, librement, sauf à répondre des abus de cette liberté, dans le cas prévues par la loi.[۱۰۵]

ترجمه آزاد این متن بدین شرح است:

[103] France, Assemblée nationale constituante (1789–1791), archives parlementaires de 1787 à 1860, 11 July 1789, p. 222.

[104] France, Assemblée nationale constituante (1789–1791), archives parlementaires de 1787 à 1860, 12 August 1789, p. 432.

[105] France, Assemblée nationale constituante (1789–1791), archives parlementaires de 1787 à 1860, 24 August 1789, p. 482 ('French Archives 24 August 1789').

> انتقال آزادانه عقاید و نظرات یکی از گرانبهاترین حقوق انسان‌ها است. بنابراین هر شهروندی می‌تواند آزادانه عقاید خود را بیان کند، بنگارد و منتشرنماید، مگر مواردی که به حکم قانون مصداق سوء استفاده از آزادی بیان دانسته شود.

روشفوکو می‌گوید که شمول مطبوعات در این قانون به سود جامعه خواهد بود چرا که این امر استبداد و تعصب را از بین می‌برد.[۱۰۶] بری دو ویوزاک و ماکسیمیلان روبرسپیر موافق این ادعا بوده و می‌افزایند: آزادی مطبوعات «بخش جدایی ناپذیر» از ارتباطات آزاد عقاید را تشکیل می‌دهد.[۱۰۷] سایر پیشنهادات مورد قبول واقع نشد ولی ماده پیشنهادی دوک روشفوکو با رأی گیری مورد موافقت قرار گرفت. ماده مصوب عینا به همان صورت باقی ماند و دو روز بعد، در ۲۶ آگوست ۱۷۸۹، زمانی که مجمع فرانسه اعلامیه حقوق بشر و شهروندی (اعلامیه حقوق بشر وشهروندی) را تصویب کرد، این ماده به عنوان ماده ۱۱ در آن درج شد.

۶.۳.۱۱. ایالات متحده آمریکا، اولین متمم قانون اساسی(۱۷۹۱)

بیش از دو سال بعد، در ۱۵ دسامبر ۱۷۹۱، ویرجینیا، به عنوان یازدهمین ایالت از ۱۴ ایالت آن زمان ایالات متحده، اولین متمم قانون اساسی ایالات متحده را تصویب کرد که بدین تریتب تعداد ایالت هایی که متمم را به تصویب رساندند[۱۰۸] به سه چهارم اکثریت رسید.[۱۰۹] این متمم و نه متمم دیگر در قانون اساسی ایالات متحده اغلب «منشور حقوق امریکا» نامیده می‌شوند. بخش مربوط به متمم اول بیان می‌دارد که «کنگره نباید قانونی[...] برای اعمال محدودیت بر آزادی بیان، یا مطبوعات [...] وضع نماید».

در یک مقایسه ساده بین رویکردهای آمریکایی و فرانسوی، اشتراکات و تفاوت‌ها به خوبی آشکار می‌گردند. هر دو قانون به حق افراد برای آزادی بیان اذعان دارند. در رویکرد فرانسوی فرد محوریت دارد که دارای آزادی در بیان، نگارش و انتشار است. در مقابل، اولین متمم قانون اساسی ایالات متحده با محدود کردن قدرت قانونگذار در اعمال محدودیت بر آزادی بیان و مطبوعات، عمده تمرکز را به قانونگذار معطوف ساخته است. همانطور که رویکرد آمریکایی به صراحت از کنگره یاد می‌کند، ممکن است این بحث مطرح شود که حق افراد در آزادی بیان صرفاً مقامات دولتی را از اقدامات محدود کننده آزادی بیان منع می‌سازد، اما اشاره‌ای به شرکت‌ها و نهادهای خصوصی ندارد در صورتی که پذیرش سیاست‌های اعمال محدودیت بر آزادی بیان از سوی نهادها و شرکت‌های خصوصی، انجام شود.

اولین متمم قانون اساسی ایالات متحده، با پیشنهاد اولیه آن متفاوت است. در ۸ ژوئن ۱۷۸۹، جیمز مدیسون جونیور محور مرکزی آن را مردم قرار داده بود و بیان می‌داشت: «مردم

---

106 *Ibid.*

107 *Ibid*., p. 483

108 New Jersey, Maryland, North Carolina, South Carolina, New Hampshire, Delaware, New York, Pennsylvania, Rhode Island, Vermont and Virginia.

109 United States Congress, *The Debates and Proceedings in the Congress of the United States*, vol. I, Gales and Seaton, Washington, 1834, column 451, 8 June 1789 (emphasis added).

نباید از حق خود برای صحبت کردن، نوشتن یا انتشار احساسات خود محروم یا محدود گردند.»[۱۱۰]

این رویکرد مردم محور بود و بر آزادی آنان تأکید می‌کرد و از این حیث شباهت زیادی به رویکرد فرانسوی داشت. با این حال، کمیته ویژه ومجلس سنا بعداً رویکرد مدیسون را مورد اصلاح قرار دادند و نسخه‌ای را که اکنون به عنوان اولین متمم قانون اساسی ایالات متحده شناخته می‌شود، به تصویب رساندند.

تا آنجا که به رویکرد آمریکا مربوط می‌شود، هدف آن محدود کردن و کنترل قدرت قانون‌گذاری است که در نتیجه آن به طور غیرمستقیم حق افراد برای آزادی بیان ممکن می‌گردد. با این حال، قانونگذار فرانسوی به نقش دولت واقف بود. قبل از تصویب ماده‌ی مربوط به آزادی بیان، بررى دو ویوزاک بیان داشت که آزادی بیان یکی از بزرگترین اصول بشری است و بر همین اساس «قانون اساسی و قوانین فرانسه این آزادی را با اصل و ماهیت دولت تطبیق می‌دهد. باید اعلامیه حقوق بشر تبدیل به نص قانون گردد. این شیوه، شیوه ای است که قوه مقننه، تمامی نهادهای خود را بر آن اساس تشکیل خواهد داد».[۱۱۱]

۴.۱۱. معاهدات بین‌المللی حقوق بشر پس از جنگ جهانی دوم

این بخش، تدوین قوانین بین‌المللی در باب آزادی بیان از طریق اعلامیه جهانی حقوق بشر («UDHR») و معاهدات اصلی حقوق بشر منطقه‌ای در هر قاره را مورد بحث قرار می‌دهد.

۱.۴.۱۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر(۱۹۴۸)

در ۶ ژانویه ۱۹۴۱، در بحبوحه جنگ جهانی دوم، فرانکلین دی روزولت، رییس جمهور ایالات متحده، سخنرانی خود راجع به وضعیت اقتصادی وطرح‌های آینده را به کنگره ارائه کرد که به طور مصطلح به «آزادی‌های چهار گانه» اشاره داشت. وی متعهد گردید تا تضمین کند که جهان زین پس بر چهار آزادی اساسی بشری بنا می‌گردد، که اولین آن آزادی سخن و بیان است.[۱۱۲]

النور روزولت، همسر او، سالها بعد ریاست کمیته‌ی تدوین پیش نویس کمیسیون راجع به حقوق بشر را در تدارک و تدوین اعلامیه حقوق بشر برعهده گرفت، که تحت نظارت سازمان ملل متحد سالها بعد پدیدار شد. در ۱۴ دسامبر ۱۹۴۶، مجمع عمومی سازمان ملل متحد، آزادی اطلاعات را «حق اساسی بشر و سنگ محک و معیار همه آزادی هایی خواند که سازمان ملل آنان را مقدس می‌داند».[۱۱۳]

---

110 United States Congress, the Debates and Proceedings in the Congress of the United States, vol. I, Gales and Seaton, Washington, 1834, column 451, 8 June 1789 (emphasis added).

111 Unofficial translation; French Archives 24 August 1789.

بنگرید به پاورقی ۱۰۵.

112 Franklin D. Roosevelt, “Annual Message to Congress”, Records of the United States Senate, SEN 77A-H1, Record Group 46, 6 January 1941 (https://www.legal-tools.org/doc/0ao7w5/).

113 Calling of an International Conference on Freedom of Information, UN Doc. A/RES/59, 14 December 1946 (https://www.legal-tools.org/doc/5tb5c7/).

در ژوئن ۱۹۴۷، دبیرخانه سازمان ملل متحد، اولین پیش نویس اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر را تهیه کرد که ماده ۱۵ آن حق آزادی بیان را شامل می‌شد: «هر کس حق دارد عقاید شخصی خود را بپروراند، از آنها پاسداری کند، و عقاید دیگری دریافت دارد و یا عقاید خود را افشاء نماید».[۱۱۴]

بریتانیا نیز دارای یک لایحه پیشنهادی بود که حاوی ماده‌ای در خصوص آزادی بیان بود، اما برخلاف پیشنهاد دبیرخانه سازمان ملل، در این لایحه چندین گزینه برای محدود سازی حق آزادی بیان از طریق «اعمال محدودیت‌های ضروری، مجازات‌ها یا مسئولیت کیفری» پیش‌بینی شده بود.[۱۱۵] یکی از موارد اعمال محدودیت این بود که نشریات به واسطه چاپ مقاله افراد را تحریک کند تا با توسل به خشونت، نظام حکومتی را تغییر دهند.[۱۱۶]

لایحه پیشنهادی بریتانیا به منظور ارائه اولین گزارش کمیته پیش نویس سازمان ملل حفظ شد، اما در گزارش دوم حذف گردید.[۱۱۷] گزارش اخیر حاوی پیشنهادی از سوی اتحادیه جمهوری‌های سوسیالیستی («اتحادیه جماهیر شوروی») بود که در آن خواسته شده بود که تحریک برای جنگ بین ملت‌ها تحمل نگردد.[۱۱۸]

با این حال، نه لایحه پیشنهادی بریتانیا و نه پیشنهاد اتحاد جماهیر شوروی و نه بند ۲ ماده ۱۷ پیش نویس میثاق حقوق بشر[۱۱۹] در آوریل ۱۹۴۸ که همگی صراحتاً امکان اعمال محدودیت بر آزادی بیان را برای دولت‌ها ممکن می‌دانستند، مورد موافقت قرار نگرفتند. در نسخه نهایی اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر در ماده ۱۹ آن آمده است:

> هر کس برخوردار از حق آزادی عقیده و بیان است؛ ین حق مشتمل بر آزادی در داشتن عقاید بدون هیچ گونه دخالت ونیز آزادی در جستجو و کسب و

---

114 Draft Outline of International Bill of Rights, UN Doc. E/CN.4/AC.1/3, 4 June 1947 (https://www.legal-tools.org/doc/yip7t9/).

115 Text of Letter from Lori Dukeston, the UK representative on the Human Rights Commission, to the Secretary-General of the UN, UN Doc. E/CN.4/AC.1/4, 5 June 1947, Annex 1, Article 14(c) (https://www.legal-tools.org/doc/zxmupb/); compare Report of the Drafting Committee to the Commission on Human Rights, UN Doc. E/CN.4/21, 1 July 1947, Article 14(3) (https://www.legal-tools.org/doc/1q8tos/).

116 UN Doc. E/CN.4/AC.1/4, 5 June 1947.

بنگرید به پاورقی ۱۱۵.

117 *Ibid*., Article 14(3) and Report of the Drafting Committee to the Commission on Human Rights, UN Doc. E/CN.4/95, 21 May 1948, Articles 17, 18 ('UN Committee UDHR, Second Report') (https://www.legal-tools.org/doc/3onjgq/).

118 UN Committee UDHR, Second Report, 1948.

بنگرید به پاورقی ۱۱۷.

Compare also USA Department of State Bulletin, 2 January 1949, vol. XX, no. 496, publication no. 3385, p. 20.

119 Compare Article 17 of Draft Covenant of Human Rights, as contained in Final Act, UN Conference of Information with Draft Convention on Information, Geneva, UN Doc. E/CONF-6/79-EN, 23 March 1948–21 April 1948, Annex B, Section II (1) and (2) (https://www.legal-tools.org/doc/sndoqv/)

نشر اطلاعات و عقاید از طریق رسانه‌ها و بدون در نظر گرفتن مرزها می‌باشد.[۱۲۰]

در خاتمه، اعلامیه جهانی حقوق بشرآزادی بیان را بدون هیچ اشاره‌ی صریحی به محدودیت‌های این آزادی تصویب کرد. حذف محدودیت‌ها توسط تهیه کنندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر آگاهانه بود، زیرا آنها از محدودیت‌های پیشنهادی موجود درلایحه بریتانیا و شوروی و در ماده ۱۷(۲) پیش نویس میثاق حقوق بشر، مطلع بودند. ماده ۱۷ میثاق، احتمالات متعددی برای اعمال محدودیت برآزادی بیان، از جمله اعمال مجازات‌ها، پیش‌بینی کرده بود:

حق آزادی بیان وظایف و مسئولیتهایی را به همراه دارد و به همین دلیل ممکن است مشمول مجازات‌ها، مسئولیت‌هایا محدودیت‌هایی باشد که توسط قانون تصریح می‌گردد، اما تنها در رابطه با:

(الف) مواردی برای حفظ امنیت ملی باید محرمانه باقی بمانند؛

(ب) استفاده از عباراتی که افراد را تحریک می‌کنند تا با توسل به خشونت نظام حکومتی را تغییر دهند؛

(پ) عباراتی که مستقیماً افراد را به ارتکاب جنایت تحریک می‌کنند.

ت) عباراتی که ناپسند است؛

(ث) عباراتی که به اجرای منصفانه روند دادرسی آسیب می‌رسانند؛

(ج) نقض حقوق ادبی یا هنری؛

(چ) عباراتی در مورد سایر اشخاص حقیقی یا حقوقی که شهرت آنها را خدشه دار می‌کند یا به نحوی دیگر برای آنها زیان آور است بدون اینکه نفعی برای عموم مردم داشته باشد؛

(ح) انتشارعامدانه و سیستماتیک گزارش‌های نادرست یا تحریف شده که روابط دوستانه بین مردم و دولت‌ها را تضعیف می‌کند؛ [...].

یک مقایسه ساده بین بند ۲ ماده ۱۷ ذکر شده بالا در پیش نویس میثاق حقوق بشر و ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر نشان می‌دهد که ماده ۱۹رویکرد متفاوتی را برگزیده است و از هرگونه اشاره به محدودیت‌های احتمالی آزادی بیان صرف نظر کرده است.

در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸، مجمع عمومی سازمان ملل اعلامیه حقوق بشر را به عنوان قطعنامه ۲۱۷ تصویب کرد. از۵۸ کشورعضو سازمان ملل متحد در آن زمان، ۴۸ کشور به آن رأی موافق دادند، هشت کشوراز جمله لهستان، چکسلواکی، اتحاد جماهیر شوروی، جمهوری سوسیالیستی شوروی بلاروس، جمهوری سوسیالیستی اوکراین و جمهوری سوسیالیستی یوگسلاوی به آن رای ممتنع دادند. و دو کشور نیز از رای دادن خودداری کردند.[۱۲۱]

120 UDHR, UN Doc. A/RES/217(III), 10 December 1948, Article 19 (https://www.legal-tools.org/doc/085437/)

121 Record of 183rd Plenary Meeting, Continuation of the Discussion on the Draft UDHR: Report of the Third Committee (A/777), UN Doc. A/PV/183, 10 December 1948, p. 933(https://www.legal-tools.org/doc/0j0vp8/).

رای گیری در خصوص هر ماده به صورت جداگانه برگزار شد، از جمله در خصوص ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشرکه در باب آزادی بیان بود. چهل و پنج دولت ماده ۱۹ را تصویب کردند و چهار دولت نیز رای ممتنع دادند.[۱۲۲] اعلامیه جهانی حقوق بشر قطعنامه ای است که هیچ ضمانت اجرایی ندارد.[۱۲۳] قطعنامه فاقد ماهیت معاهدات بین‌المللی بوده و بنابراین برای تصویب یا الحاق کشورهای دیگر به معرض امضاء گذاشته نشد.

۲.۴.۱۱. معاهدات حقوق بشر بین‌المللی متاخر

تعریف اعلامیه جهانی حقوق بشراز آزادی بیان اساس تحولات حقوقی بعدی در سطح معاهدات منطقه‌ای یا بین‌المللی را تشکیل داد. این بخش با استفاده از عبارات و واژگان صرف به کار رفته در ماده ۱۹ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، رویکردی تطبیقی را اتخاذ می‌کند. موارد مقایسه معاهدات بین‌المللی مربوط، به ترتیب تاریخ هستند:

تاریخ	اسناد (رکن قانونی)
۱۹۵۰	ماده ۱۰ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر[۱۲۴]
۱۹۶۶	ماده ۱۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی[۱۲۵]
۱۹۶۹	ماده ۱۳ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر[۱۲۶]
۱۹۸۱	ماده ۹ منشور آفریقایی حقوق بشر و حقوق ملت‌ها[۱۲۷]
۲۰۱۲	ماده ۲۳ اعلامیه حقوق بشر جامعه‌ی کشورهای جنوب شرق آسیا[۱۲۸]

جدول ۱: فهرست معاهدات بین‌المللی انتخاب شده برای تحلیل تطبیقی

ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر را می‌توا ن را می‌توان به شش بخش تقسیم کرد:

۱. حق آزادی عقیده و بیان که شامل و دربردارنده‌ی آزادی می‌شود،
۲. حق داشتن عقیده،
۳. بدون دخالت و مزاحمت ؛

---

122 *Ibid*

123 Articles 10 and 11(1) of the UN Charter, 26 June 1948 (https://www.legal-tools.org/doc/6b3cd5/)

در مورد اقدامات مجمع عمومی از «توصیه‌ها» صحبت می‌شود. ماده‌ای مشابه ماده ۲۵ منشور ملل متحد برای تصمیمات شورای امنیت در مورد اقدامات مجمع عمومی وجود ندارد.

124 Council of Europe (‘CoE’), ECHR, Council of Europe Treaty Series 005, 4 November 1950 (https://www.legal-tools.org/doc/c809a3/).

125 ICCPR, 19 December 1996, p. 171 (https://www.legal-tools.org/doc/2838f3/).

126 AmCHR, 22 November 1969 (https://www.legal-tools.org/doc/1152cf/).

127 ACHPR, 27 June 1981 (https://www.legal-tools.org/doc/f0db44/).

128 AHRD, 18 November 2012 (https://www.legal-tools.org/doc/545db2/).

۴. جستجو، دریافت و انتشار اطلاعات و عقاید،
۵. از طریق رسانه‌ها،
۶. بدون توجه به مرزها.

مقایسه این مؤلفه‌ها با معاهدات حقوق بشری بعدی، اشتراکات تعاریف در آنها را نشان می‌دهد:

ماده ۱۹اعلامیه جهانی حقوق بشر	ماده ۱۰ کنوانسیون اوپایی حقوق بشر	ماده ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی	ماده ۱۳ کنوانسیون آمریکایی حقوق‌بشر	ماده ۹ منشور آفریقایی حقوق‌بشر	ماده ۲۳ اعلامیه حقوق‌بشر جامعه جنوب شرق آسیا
آزادی عقاید و بیان	آزادی بیان		آزادی اندیشه و بیان		آزادی عقاید و بیان
حق داشتن هر عقیده ای	حق داشتن هر عقیده ای	حق داشتن هر عقیده ای		بیان و انتشار عقاید	
بدون دخالت	بدون دخالت مقامات رسمی	بدون دخالت			بدون دخالت
جستجو، دریافت و افشا اطلاعات	دریافت و افشا اطلاعات و عقاید	جستجو، دریافت و افشا اطلاعات و عقاید	جستجو، دریافت و افشا اطلاعات و عقاید	دریافت اطلاعات	جستجو، دریافت و افشا اطلاعات
از طریق هر رسانه		به طور شفاهی، مکتوب یا چاپ شده، به صورت اثر هنری یا هر رسانه دیگر به انتخاب اشخاص	به طور شفاهی، مکتوب یا چاپ شده، به صورت اثر هنری یا هر رسانه دیگر به انتخاب اشخاص		به طور شفاهی، مکتوب یا چاپ شده، به صورت اثر هنری یا هر رسانه دیگر به انتخاب اشخاص

بدون توجه به مرزها	بدون توجه به مرزها	بدون توجه به مرزها			

جدول ۲: شرایط معاهدات بین‌المللی انتخاب شده در خصوص حقوق بشر که حق آزادی بیان را به رسمیت می‌شناسند.

اشتراکات زبانی در تعاریف موجود دراسناد مختلف حقوق بشر قابل توجه است. فقط ماده ۹ آفریقایی حقوق بشر و مردم دارای ادبیات معین خود نیست. این حذفیات با خانه‌های سیاه مشخص شده‌اند. با این حال، کمیسیون آفریقایی حقوق بشر و مردم با ایجاد قواعدی در سال ۲۰۱۹ به این حذفیات پرداخته است. برای مثال، عنصر (سوم) «بدون مداخله»، اگرچه در متن ماده ۹ حذف گردیده اما متعاقباً به وسیله اصول ۲ و ۳۸ اعلامیه‌ی «اصول آزادی بیان و دسترسی به اطلاعات در آفریقا» (اعلامیه ۲۰۱۹)منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم اضافه شده است.[۱۲۹] عنصر«بدون توجه به مرزها» نیز از طریق اصل ۱۰ اعلامیه ۲۰۱۹ ذکر شده بالا اضافه شده است.

در پایان، تعریف بین‌المللی آزادی بیان در سال ۱۹۴۸ از طریق ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر شتاب بیشتری به خود گرفت. از آن زمان، معاهدات بین‌المللی و منطقه‌ای حقوق بشر عناصر اصلی این تعریف را پذیرفته‌اند. تنها قاره ای که حق آزادی بیان بشر در آن مشمول تعریفی در سطح قاره نشده است، آسیا است. تنها کشورهای عضو اتحادیه کشورهای جنوب شرقی آسیا («آسه آن») تعریف آزادی بیان را از طریق ماده ۲۳ تایید کردند.[۱۳۰] از این رو، کشورهای آسیایی باقیمانده تنها از طریق تصویب میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، به تعریف آزادی بیان مندرج در ماده ۱۹ آن ملزم شدند. با این حال، این رویکرد از طریق ماده ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، برای هفت کشور آسیایی که هیچکدام نه این معاهده را تصویب کردند و نه به امضا رسانده اند، کارساز نیست[۱۳۱] بعلاوه، در ۵ اکتبر ۱۹۹۸، جمهوری خلق چین میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی را امضا کرد، اما هنوز تا زمان نگارش این فصل، آن را تصویب نکرده است

۵.۱۱. محدودیت‌های آزادی بیان

این بخش پس از روشن شدن تعریف و تدوین آزادی بیان، به محدودیت‌های آزادی بیان می‌پردازد و این امر که در صورت وجود، کدام محدودیت‌ها توسط قوانین بین‌المللی برای آزادی بیان به رسمیت شناخته شده است.

هر مرجعی که آزادی بیان را به رسمیت می‌شناسد و تضمین می‌کند، باید در ایجاد تعادل نیز مشارکت نماید. قدرت‌ها باید دو مجموعه ارزشی را که تا حدی با یکدیگر همپوشانی داشته، اما در عین حال از یکدیگر متفاوتند، مطابقت دهند. ارزش‌های گروه اول مشتمل بر تجویز (۱) بحث آزاد، (۲) استقلال فردی، و (۳) توسعه فرد و جامعه به عنوان یک کل می‌باشد. از سوی

[129] AfCommHPR, 65th session, 21 October 2019–10 November 2019, compare also Principles 5, 13(1) and (4), 17(1) and (2),18(2).

[۱۳۰] برونئی، کامبوج، اندونزی، لائوس، مالزی، میانمار، فیلیپین، سنگاپور، تایلند و ویتنام.

[۱۳۱] بوتان، برونئی دارالسلام، مالزی، میانمار، عمان، عربستان سعودی، سنگاپور و امارات متحده عربی.

دیگر، این مقامات متعددند که (۱) از حملات به افراد آسیب پذیر در جامعه جلوگیری کنند، (۲) مشارکت برابر و بدون تبعیض همه افراد در سپهر عمومی جامعه، و (۳) نظم عمومی را تضمین نمایند. این گروه دوم از ارزش‌ها نیازمند اعمال محدودیت‌هایی برای آزادی بیان هستند. با این حال، محدودیت‌ها باید به عنوان یک استثنا، مشروط به شرایط محدود و نظارت دقیق باشند. چنین نظارتی در اروپا از طریق دادگاه اروپایی حقوق بشر، در آفریقا از طریق دادگاه آفریقایی حقوق بشر و مردم، و در آمریکا و در سطح سازمان ملل از طریق کمیسیون‌های بین‌المللی که صلاحیت دریافت شکایات افراد را دارند، انجام می‌شود که بخشی از ساز و کارهای نظارت و رسیدگی است.[۱۳۲]

معاهدات مختلف حقوق بشر که شرایطی برای اعمال محدودیت‌ها بر آزادی بیان پیش بینی می‌کنند، باید از یکدیگر تفکیک شوند، چرا که، در برخی از آنان اعمال محدودیت‌ها به عنوان استثنا در شرایط خاص و به طور محدود تعریف می‌گردد و در برخی دیگر اختیارات گسترده برای محدود سازی این آزادی‌ها به دولت‌ها اعطا می‌شود.

۱.۵.۱۱. اختیارات گسترده

گسترده ترین شرایط برای مقامات در اعمال محدودیت بر آزادی بیان در ماده ۱۱ اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه و ماده ۹ منشور حقوق بشر و مردم آفریقا پیش بینی شده است. بخش مربوطه از مقررات فرانسه به این امر اشاره دارد که «آزادانه سخن بگویید و بنویسید، به جز مواردی که به حکم قانون مصداق سو استفاده از این آزادی‌ها تشخیص داده می‌شود.». با چنین دیدگاهی ماده ۹ منشور بیان می‌کند که «هر کس حق دارد نظرات خود را در چارچوب قانون بیان و منتشر نماید.»

این اختیارات اعطا شده برای محدود سازی آزادی بیان بسیار گسترده اند، چرا که با وجود این اختیارات تنهاکاری که یک دولت باید انجام دهد، این است که قانونی را برای محدود کردن آزادی وضع کند. تفسیر تحت اللفظی این مفاد، حاکی از آن است که حتی رعایت اصل تناسب نیز لازم نیست. با این حال، کمیسیون آفریقایی حقوق مردم و بشر، متعاقباً این خلا قانونی را به وسیله اصل ۹ اعلامیه ۲۰۱۹ اصلاح کرد:

> (۱) کشورها فقط در مواردی می‌توانند اعمال حقوق آزادی بیان و دسترسی به اطلاعات را محدود سازند که محدودیت:

[132] Compare, for example, ECHR, Articles 34, 32, 33.

بنگرید به پاورقی ۱۲۴،

(https://www.legal-tools.org/doc/8267cb/); (Protocol to the African Charter for Human and People's Rights on the Establishment of an African Court on Human and Peoples' Rights, 10 June 1998, Article 5(3) (https://www.legal-tools.org/doc/b9eae8/); AmCHR, Article 44.

بنگرید به پاورقی ۱۲۶.

Optional Protocol to the ICCPR, 16 December 1966, Articles 1, 2 (https://www.legal-tools.org

الف. به موجب قانون مقرر شده باشد؛ ب. در خدمت یک هدف مشروع باشد؛ و پ. یک وسیله ضروری و متناسب برای دستیابی به هدف اعلام شده در یک جامعه دموکراتیک باشد.

علاوه بر این، بند ۴ تصریح می‌کند که برای ضروری و متناسب بودن، این محدودیت‌ها باید:

الف. نشات گرفته از یک نیاز مبرم و اساسی باشند که مناسب و کافی شناخته می‌شوند؛

ب. ارتباط مستقیم و بی واسطه با بیان و افشای اطلاعات داشته باشد و کمترین محدودیت برای دستیابی به هدف اعلام شده باشد. و

پ. به گونه ای باشد که منافع حفاظت از مصلحت اعلام شده بیشتر از ضرر بیان و افشای اطلاعات، از جمله در خصوص تحریم‌های مجاز باشد.

۲.۵.۱۱. دلایل از پیش تعریف شده برای اقدامات پیشنهادی

چهار سند بین‌المللی حقوق بشر که در این بخش مورد بحث قرار می‌گیرد، نه تنها اعلام می‌دارند که محدودیت‌ها باید توسط قانون تعیین شده و متناسب باشند، بلکه منافع قانونی یا هدفی را نیز از پیش تعریف می‌کنند که می‌تواند اعمال محدودیت برآزادی بیان را توجیه نماید. این اسناد عبارتند از بند ۲ ماده ۱۰ کنوانسیون حقوق بشر اروپایی، بند ۳ ماده ۱۹میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ماده ۱۳کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر و ماده ۸ اعلامیه حقوق بشر جامعه آسیای جنوب شرقی.

این اسناد عموماً مقرر می‌دارند که چهار نوع مصلحت قانونی یا هدف می‌تواند اعمال محدودیت برآزادی بیان را توجیه کند: (۱) امنیت ملی، (۲) امنیت عمومی، که گاهی اوقات از آن به عنوان نظم عمومی یاد می‌شود، (۳) سلامت یا اخلاق(عمومی)، یا (۴) حفاظت از شهرت یا حقوق دیگران.

علاوه بر این، بند ۲ ماده ۱۰ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، چهار مصلحت یا هدف حقوقی اضافی را که در سایر معاهدات بین‌المللی حقوق بشر ذکر نگردیده، به عنوان توجیه کننده محدودیت آزادی بیان، ارائه می‌کند: (۱) تمامیت ارضی، (۲) پیشگیری از بی نظمی یا جرم، (۳) جلوگیری ازافشای اطلاعات محرمانه دریافتی، یا(۴) حفظ اقتدار و بی طرفی قوه قضاییه. ماده ۸ اعلامیه حقوق بشر جامعه آسیای جنوب شرقی صرفاً اعمال محدودیت به قصد تضمین منافع قانونی اضافی: رفاه عمومی مردم در یک جامعه دموکراتیک را مجاز می‌داند.

۳.۵.۱۱. معاهداتی که به دولت‌ها اختیار اعمال مجازات اعطا می‌کنند

در میان تمام معاهدات حقوق بشری که آزادی بیان را تعریف می‌کنند، تنها کنوانسیون اروپایی حفوف بشر به صراحت اعمال محدویت بر آزادی بیان در موارد سوءاستفاده را از طریق اعمال کیفر برای دولت‌ها مجاز می‌داند؛ بند ۲ماده ۱۰کنوانسیون اروپایی حقوق بشر اشاره می‌کند که «استفاده از این آزادی‌ها [...] می‌تواند مشمول تشریفات، شرایط، محدودیت‌ها یا مجازات هایی

باشد» با این حال، ارجاع کنوانسیون ذکر شده به مجازات‌ها، مجوزی برای دولت‌ها،در موارد شدیدترین موارد نقض آزادی بیان است.

استفاده از فعل «می‌تواند» نشان می‌دهد که هیچ تعهدی از سوی دولت‌ها برای اعمال مجازات ایجاد نشده است. برای دانستن اینکه آیا واقعاً الزام به جرم انگاری رفتار خاصی شده است یا خیر، باید افعال به کار رفته در معاهدات حقوق بشر را، مورد توجه قرار دهیم.

۴.۵.۱۱. الزام معاهدات به ممنوعیت توسط قانون

بندهای ۱ و ۲ ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی به این موضوع اشاره می‌کنند که دولت‌ها باید طبق قانون تبلیغات جنگ یا نفرت و تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت را ممنوع نمایند.

روند تهیه پیش نویس میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، حاکی از آن است که عبارت «به موجب قانون ممنوع است» به دولت‌ها این اختیار را می‌دهد که، در موارد سو استفاده از آزادی بیان اعمال مجازات نمایند، اما الزامی در این امر ندارد. یعنی این جمله بندی جایگزین «جرم است و مطابق قانون مجازات می‌گردد» شده است.[۱۳۳] بعلاوه، گزارشگر ویژه سازمان ملل در خصوص ترویج و حمایت از حق آزادی عقیده و بیان نیزمعتقد است که، بند ۲ ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، دولت‌ها را ملزم نمی سازد که عباراتی را که به عنوان تحریک به خشونت شناخته می‌شود، جرم‌انگاری نمایند.[۱۳۴]

درپرونده رابی و دیگران علیه دولت هلند، چهار عضو کمیته حقوق بشر سازمان ملل نظرات خود را مبنی بر اینکه دولت‌ها می‌توانند در صورت ارائه ضمانت اجراهای مدنی یا اداری، طبق الزام «منع قانونی» عمل کنند ارائه کردند.[۱۳۵]

در مقایسه ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی با بند ۵ ماده ۱۳ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر، دیده می‌شود که الزام «منع قانونی» برای دولت‌ها تا چه اندازه می‌تواند گسترده باشد. ماده اخیر بیان می‌دارد که تبلیغ برای جنگ و تحریک خشونت غیرقانونی «به عنوان جرایمی دارای مجازات قانونی تلقی می‌شود». ادبیات به کار رفته بسیار سختگیرانه تر از عبارت «منع قانونی» است که در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی به کار رفته است، زیرا کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر، به طور خاص از جرمی صحبت می‌کند که قابل مجازات است و به طور کلی فقط یک ممنوعیت نیست. با این حال، از دولت‌ها خواسته می‌شود تا این امر را «لحاظ

---

133 Draft International Covenants on Human Rights, UN Doc. A/2929, 1 July 1955, Chapter VI, para. 194 (https://www.legal-tools.org/doc/qg02x2/).

134 Report of the Special Rapporteur on the Promotion and Protection of the Right to Freedom of Opinion and Expression, UN Doc. A/67/357, 7 September 2012, para. 47 ('Special Rapporteur Report on Freedom of Opinion') (https://www.legal-tools.org/doc/o6o0t6/).

135 UN Human Rights Committee, *The Case of Rabbae et al. v. the Netherlands*, Views Adopted by the Committee under Article 5(4) of the Optional Protocol, Concerning Communication No. 2124/2011, Concurring Opinion of Cleveland and Politi, 14 July 2016, para. 4 and Concurring and Partly Dissenting Opinion of Shany and Rodley, para. (https://www.legal-tools.org/doc/zixinh/); William A. Schabas, *UN ICCPR – Novak's CCPR Commentary*, 3rd ed., Engel Publisher, Kehl, 2019, Article 20, para. 24 ('Schabas ICCPR Commentary').

نمایند»، یعنی بررسی و تفکر دقیق پیش از تصمیم سازی. تعهد به بررسی و تفکر، نتیجه فرآیند را پیش‌بینی نمی‌کند.

بند ۱ اصل ۲۳ اعلامیه ۲۰۱۹ در خصوص کنوانسیون آفریقایی حقوق بشر و مردم حتی الزامی به ممنوعیت «طبق قانون» نیز ندارد، بلکه صرفاً تحریک به خصومت، خشونت یا انواع خاصی از تبعیض را ممنوع می‌سازد. در نتیجه، ممنوعیت مدنی یا اقدام اداری صرف می‌تواند کافی دانسته شود. فقط در «موارد شدید ترین نقض ها» و «به عنوان آخرین راه حل» دولت‌ها باید سخن گفتن در موارد خاصی را جرم انگاری کنند.[۱۳۶]

۵.۵.۱۱. تعهدات معاهداتی در اعمال مجازات

سایر معاهدات بین‌المللی بیشتر در خصوص الزام دولت‌ها درجرم انگاری دقیق دهستند. به طور خاص، کنوانسیون پیشگیری و مجازات جنایت ژنوسید («کنوانسیون ژنوسید») دولت‌ها را موظف می‌سازد که در موارد تحریک به ژنوسید «مجازات مؤثر» ارائه نمایند.[۱۳۷] کنوانسیون بین‌المللی رفع کلیه اشکال تبعیض نژادی، از دولت‌ها می‌خواهد که انتشار افکار مبتنی بر برتری نژادی یا نفرت و تحریک به تبعیض نژادی را جرم انگاری نمایند.[۱۳۸] عبارت «اعلام جرم» در بند الف ماده ۴ کنوانسیون بین‌المللی رفع کلیه اشکال تبعیض نژادی، بیشتر از عبارت منع قانونی که در ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی استفاده شده است، دستوری و تجویزی است.

کمیته رفع تبعیض نژادی تاکید می‌کند که ماده ۴ «محور اصلی مبارزه با سخنان کینه توزانه» است و در ادامه می‌گوید جرم انگاری انواع بیان نژادپرستانه باید برای موارد» جدی «به کار رود، در حالی که تاکید می‌کند موارد خفیف تر باید با اقداماتی غیر از قوانین کیفری مورد رسیدگی قرار گیرد.[۱۳۹]

علاوه بر این، صرف ایجاد جرایم کیفری توسط کشورهای عضو این کنوانسیون کافی نیست، زیرا اجرای مؤثر آن، به معنای ضمانت اجراها توسط دادگاه‌های ملی ذی‌صلاح و سایر نهادهای دولتی نیز، از اهمیت بالایی برخوردار است.[۱۴۰] آنچه اهمیت دارد این است، که تحقیق و در صورت اقتضا، پیگرد قانونی نوعی مصلحت به شمار می‌رود.[۱۴۱] اما بستگی به جزئیات هر پرونده دارد. درپرونده اتحادیه تی بی بی ترکیه علیه دولت آلمان، قاضی واسکز این‌طور استدلال کرد که:

---

136 2019 Declaration on ACHPR, 10 November 2019, Principle 23(2) (https://www.legal-tools.org/doc/rs94e6/).

137 Genocide Convention, 9 December 1948, Articles 5, 3(c) (https://www.legal-tools.org/doc/498c38/).

138 CERD, 21 December 1965, Article 4(a) (https://www.legal-tools.org/doc/43a925/).

139 UN Committee on the Elimination of Racial Discrimination, General Recommendation 35, UN Doc. CERD/C/GC/35, 26 September 2013, paras. 8, 12 ('CERD Committee Recommendation 35') (https://www.legal-tools.org/doc/d3c55a/).

140 *Ibid*., paras. 13, 17; CERD Committee, *TBB-Turkish Union in Berlin/Brandenburg v. Germany*, 4 April 2013, Communication No. 48/2010, CERD/C/82/D/48/2010, para. 12.3 ('*TBBTurkish Union v. Germany*') (https://www.legal-tools.org/doc/suck1q/).

141 *Ibid*., para. 17.

> درکنوانسیون نیازی به تعقیب کیفری در تمامی موارد بیان عقاید برتری نژادی یا عباراتی که تبعیض نژادی را تحریک می‌کنند، نیست. بلکه، کنوانسیون به دولت‌های عضو این اختیار را اعطا می‌کند تا درموارد مناسب برای تعقیب کیفری هنگامی که در خدمت اهداف کنوانسیون هستند، تعیین نماید و در عین حال از اصول کنوانسیون نیز حفاظت کند.[۱۴۲]

بند ۲ ماده ۲۳ اعلامیه منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم مصوب ۲۰۱۹، دولت‌ها را ملزم می‌سازد که شدیدترین موارد گفتار ممنوعه را به عنوان آخرین راه حل، جرم انگاری کنند.

در اتحادیه اروپا، همه دولت‌های عضو باید «متعهد گردند» که تحریک عمدی علنی به خشونت یا نفرت علیه یک گروه یا یکی از اعضای چنین گروهی را قابل مجازات قانونی بدانند.[۱۴۳] کمیسیون اروپا علیه نژادپرستی و عدم تحمل شورای اروپایی از دولت‌های عضو خود می‌خواهد که «از طریق به‌کارگیری قوانین کیفری» علیه سخنان نفرت‌زایی که اقدامات خشونت‌آمیز، ارعاب، خصومت یا تبعیض را تحریک می‌کند، اقدام کنند.[۱۴۴]

۶.۵.۱۱. نتیجه‌گیری

در حالی که برخی از معاهدات بین‌المللی حقوق بشر موارد نقض آزادی بیان را تعریف می‌کنند، این معاهدات، متضمن الزام برای دولت‌ها برای وضع جرایمی نیستند که امکان تعقیب کیفری و محکومیت را فراهم کنند. این امر در خصوص ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و ماده ۹ منشور افریقایی نیز مصداق دارد. با این حال، در آفریقا، برای موارد شدید گفتار ممنوعه، الزامی برای دولت‌ها برای جرم انگاری به موجب بند ۲ ماده ۲۳ اعلامیه منشور آفریقایی ۲۰۱۹ تعیین شده است. در قاره آسیا، هیچ یک از معاهده‌های حقوق بشری منطقه‌ای در حال حاضر کشورها را به طور خاص، موظف به وضع جرایمی برای مجازات بیان یا جرایم گفتاری نمی سازد.

در نتیجه، برخی ازحقوق معاهدات بین‌المللی، تا حدی حاوی الزام به جرم انگاری برخی موارد سوءاستفاده از آزادی بیان می‌باشند.[۱۴۵] در حالی که سایر رفتارهای مرتبط با گفتار، همچنان توسط دولت‌ها «ممنوع» می‌شوند و از الزام به جرم انگاری، تحقیق و مجازات ممانعت به عمل می‌آید. با این حال، حتی اگر هیچ الزام صریحی برای مجازات برای دولت‌ها در مورد برخی از

---

142 *TBB-Turkish Union v. Germany*, Individual Opinion of Committee Member Mr. Carlos Manuel Vazquez (Dissenting), 4 April 2013, CERD/C/82/3, para. 10 (https://www.legal-tools.org/doc/5n6y25/).

143 Council of the European Union, Council Framework Decision, 28 November 2008,2008/913/JHA, Article 1(a) ('EU Council Decision 2008') (https://www.legal-tools.org/doc/45b60e/).

144 ECRI, General Policy Recommendation No. 15 on Combating Hate Speech, 8 December 2015,Recommendation X ('CoE Recommendation No. 15') (https://www.legal-tools.org/doc/hb51n3/).

۱۴۵ کنوانسیون ژنوسید، ماده سوم(پ)، بنگرید به پاورقی ۱۳۷؛ کنوانسیون منع هرگونه تبعیض نژادی، ماده ۴(الف)، بنگرید به پاورقی ۱۳۸.

موارد سوء استفاده از آزادی بیان وجود نداشته باشد، صرف طبقه‌بندی به عنوان «ممنوع» همچنان نشان‌دهنده شدت رفتار مرتبط با گفتار است.

۶.۱۱. تعهدات معاهداتی نسبت به «منع» کمینه

این بخش به قلمرومنطقه‌ای و جهانی ممنوعیت‌های سوءاستفاده‌های مشخصی از آزادی بیان توجه می‌کند، به ویژه در رابطه با نشر اطلاعات در خصوص برتری نژادی یک گروه و انتشار نفرت و تبلیغ برای جنگ. درنهایت، محدوده منع تحریک، به صورت خاص، در رابطه با اینکه چه اهدافی منع شده و نهایتاً باید مجازات شوند، مورد بحث قرار می‌گیرد.

۱.۶.۱۱. نشر اطلاعات درباره برتری نژادی

بند الف ماده ۴ کنوانسیون بین‌المللی امحای همه اشکال تبعیض نژادی، دولت‌ها را ملزم به اعلام جرم نشر ایده‌های مبتنی بر برتری نژادی می‌کند.

تا نیمه ژوئن ۲۰۲۲، ۱۸۲ دولت از ۱۹۷ دولت این کنوانسیون را تصویب کرده‌اند،[۱۴۶] که می‌توان این کنوانسیون را تقریباً جهانی دانست. به هر حال، مخصوصاً در رابطه با ماده ۴ کنوانسیون و تعهد دولتها برای وضع قانون جزایی داخلی ۱۹ دولت مبادرت به صدور اعلامیه و حق شرط نمودند...[۱۴۷]

۲.۶.۱۱. دفاع و حمایت در برابر نفرت (ملی، نژادی و دینی)

در مورد حمایت و دفاع علیه نفرت، لازم است که بین اشکال نفرت و اینکه معاهده مورد بحث دولت‌ها را متعهد به وضع منع صرف می‌کند یا اینکه ترجیحاً جرم انگاری نماید، باید قائل به تفکیک شد.

۱.۲.۶.۱۱. نفرت نژادی

سه سند، یک مورد آن در سطح جهانی (بند الف ماده ۴ کنوانسیون بین‌المللی امحای همه اشکال تبعیض نژادی) و درسطح منطقه‌ای (برای قاره آمریکا: بند ۵ ماده ۱۳ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر، و در سطح اتحادیه اروپایی: بند الف ماده ۱ مصوبه شورای اتحادیه اروپایی) وجود دارد که دولتها را متعهد به اعلام جرم نفرت نژادی می‌کنند. این نشانه و دلیلی است که وضع جرم تبعیض نژادی و در نتیجه مجازات جرائم گفتاری، در این رابطه حداقل در سطح قاره‌های آمریکا و اروپا و به نحو دیگر نسبتاً جهانی، یقیناً الزامی است، اگرچه ۱۹ دولت ملاحظات و نظراتی داشته‌اند و علیه ماده ۴ کنوانسیون امحای همه اشکال تبعیض نژادی حق شرط اعمال کرده‌اند.

---

[۱۴۶] در میان ۱۵ کشوری که هنوز کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض نژادی (CERD) را تصویب نکرده‌اند، هفت کشور جزایر اقیانوس آرام بودند: جزایر کوک، نائورو، نیوئه، پالائو، ساموآ، تووالو و وانواتو. نائورو و پالائو کنوانسیون را امضا کرده‌اند. بنگرید به: پایگاه داده دفتر امور حقوقی سازمان ملل متحد.

[۱۴۷] آنتیگوا و باربودا، استرالیا، اتریش، باهاما، باربادوس، بلژیک، فرانسه، گرنادا، ایرلند، ایتالیا، ژاپن، مالت، موناکو، نپال، پاپوآ گینه نو، سوئیس، تونگا، بریتانیا و ایالات متحده آمریکا.

۲.۲.۶.۱۱. نفرت ملی یا دینی

در خصوص انتشار نفرت ملی یا دینی، موضوع مورد نظر در این مجموعه، وضعیت به این شدت، نیست. اولاً، سند جهانی مربوطه، ماده ۲۰(۲) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، تنها دولت‌ها را ملزم به «ممنوع کردن» نفرت ملی، نژادی یا دینی کرده و از ایجاد تعهد دولت برای جرم انگاری جرائم و تحقیق و اعمال مجازات‌های کیفری، خودداری می‌کند.

در سطح منطقه‌ای، در اتحادیه اروپا و در قاره آمریکا دولت‌ها متعهد به جرم انگاری مرتبط با نفرت ملی و دینی هستند.[۱۴۸] در آفریقا، بیان و گفتار مربوط به نفرت ملی و دینی کلاً صرفا «منع شده است» مگر «در شدیدترین موارد»که در مورد آنها، دولتها مکلف به اعمال مجازات به عنوان آخرین چاره هستند.[۱۴۹] در مقابل، در قاره آسیا، دولتها هیچ تعهدی به جرم‌انگاری و تحقیق و مجازات در خصوص نفرت ملی و دینی، ندارند.

۳.۶.۱۱. تبلیغ برای جنگ

تنها دولتهای قاره آمریکا متعهد به جرم انگاری و اعمال ضمانت اجرای کیفری برای تبلیغ جنگ هستند.[۱۵۰] در مقابل، بند ۲ ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، تنها دولت‌ها را متعهد می‌کند به موجب قانون آنها را «منع نماید»، تعهدی که اگر دولت‌ها در مقابل آنها، ضمانت اجراهای مدنی و اداری مقرر نمایند، مفاد میثاق را اجابت کرده‌اند.[۱۵۱] یک شرط منع کلی و عام در قانون مجازات داخلی یا در قوانین دیگر کافی است.[۱۵۲]

همچنین، مفهوم و قلمرو اصطلاحات تبلیغات و جنگ مبهم هستند و بنابراین در معرض خطر سوء استفاده می باشند.[۱۵۳]

۴.۶.۱۱. نتیجه گیری

در این قسمت، ممنوعیت‌های معاهداتی مختلف رفتار وابسته به گفتار و بیان مورد بحث قرار گرفت که به طور برابر داخل در محدوده گفتار و سخن نفرت قرار می‌گیرد: نشر برتری نژادی، دفاع و حمایت از نفرت (ملی، نژادی یا دینی) و تبلیغ جنگ. همه این فعالیت‌های مرتبط با سخن

---

[۱۴۸] ماده 13(5) کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر، بنگرید به پاورقی ۱۳۲؛ تصمیم شورای اتحادیه اروپا در سال ۲۰۰۸، ماده ۱ (الف). بنگرید به پاورقی ۱۴۳. درمورد اروپا؛ همچنین بنگرید به: شورای اروپا، مشکلات ناشی از همزیستی میثاق‌های حقوق بشر سازمان ملل و کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، CoE1970-EN–H-(70)7، ۱ آگوست ۱۹۷۰، بند ۱۸۷.

[۱۴۹] اصول 23(1)و(2) اعلامیه 2019 آفریقایی حقوق بشر و مردم، بنگرید به پاورقی ۱۳۶.

[۱۵۰] ماده 13(5) کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر، بنگرید به پاورقی ۱۳۲.

[151] Schabas ICCPR Commentary, 2019, Article 20, paras. 24, 13.

بنگرید به پاورقی ۱۳۵.

Henkin (ed.), International Bill of Rights, Columbia University Press, New York, 1981, p. 228.

[152] Karl J. Partsch, “Freedom of Conscience and Expression and Political Freedom”, in Louis Henkin (ed.), *International Bill of Rights*, Columbia University Press, New York, 1981, p. 228

[153] Schabas ICCPR Commentary, 2019, Article 20, paras. 9, 12.

بنگرید به پاورقی ۱۳۵؛

Amal Clooney and Philippa Webb, “The Right to Insult in International Law”, in *Colombia Human Rights Law Review*, 2017, vol. 47, pp. 44, 54.

و گفتار در سطح بین‌المللی منع شده‌اند. اینکه آیا معاهدات بین‌المللی دولت‌ها را ملزم به اعمال مجازات مرتبط با این رفتارها کرده است، به تفصیل بحث شده است. به نحو قابل بحث و استدلال، دولتها تحت تعهد معاهداتی ملزم به مجازات نشر اطلاعات مربوط به برتری نژادی و گفتار مرتبط با نفرت نژادی هستند. با وجود این، تفاوت هایی در تعهدات معاهداتی در هر قاره و اقلیم وجود دارد. وضعیت بیشتر با اعلام نظر و حق شرط ۱۶ دولت نسبت به ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و همچنین ۱۸ دولت نسبت به ماده ۴ کنوانسیون امحای همه اشکال تبعیض نژادی پیچیده تر می‌شود. تا حدی که صداهای انتقادی اهمیت ندارند، آنها این فعالیت‌ها را انجام می‌دهند، همانطور که دولتها به مثابه «معترضان مصر و پایدار» عمل می‌کنند تا بدینوسیله مانع از تبلور حقوق بین‌الملل عرفی شوند. قاضی مرون اعلام می دارد که:

> هیچ دولت متعاهدی به چنین حق شرط‌ها [یا دولت‌های عضو میثاق و کنوانسیون امحای همه اشکال تبعیض نژادی] اعتراض نکرده است. تعداد و میزان این حق شرط‌ها نشان می‌دهد که اختلاف نظر عمیقی در جامعه بین‌المللی در مورد اینکه آیا صرف نفرت‌پراکنی ممنوع بوده یا باید ممنوع باشد، وجود دارد و این حاکی از آن است که ماده ۴ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر و ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، منعکس‌کننده یک اصل قطعی نیستند. از آنجایی که اجماعی بین کشورها شکل نگرفته، واضح است که هیچ هنجاری از حقوق بین‌الملل عرفی وجود ندارد که صرف نفرت‌پراکنی را جرم‌انگاری کند.[۱۵۴]

۵.۶.۱۱. تمرکز بر تحریک

در ارتباط با تحریک، آنچه اهمیت دارد، موضوع تحریک هست. به طورکلی، تمایزاتی در مقررات حقوقی (معاهدات) وجود دارند، که در جدول ۳ زیر نشان داده شده‌اند.

موضوع تحریک	تعهد معاهداتی
ژنوسید	بند پ ماده ۳ کوانسیون ژنوسید مواد ۶ و بند ث ذیل بند ۳ ماده ۲۵ اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی بند پ ذیل بند ۳ ماده ۴ اساسنامه دادگاه کیفری بین المللی یوگسلاوی سابق بند پ ذیل بند ۳ ماده ۲ اساسنامه دادگاه روآندا
خشونت (غیر قانونی)	بند الف ماده ۴ کنوانسیون منع تبعیض نژادی

[154] International Criminal Tribunal for Rwanda ('ICTR'), *Prosecutor v. F. Nahimana et al.*, Appeals Chamber, Judge Theodor Meron, Partially Dissenting Opinion, 28 November 2007, ICTR-99-52-A, para. 5 ('Meron, Dissenting Opinion to ICTR AC, Judgment Media Case') (https://www.legal-tools.org/doc/4ad5eb/); compare also the *amicus curie* brief submitted by the Open Society Justice Initiative in the appeals proceedings in this case, pp. 4, 18.

	بند ۲ ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی بند ۵ ماده ۱۳ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر بند الف ماده ۱ مصوبه شورای اتحادیه اروپایی ۲۰۰۸ توصیه نامه دهم توصیه ها شماره ۱۵شورای اروپا
تبعیض نژادی	بند الف ماده ۴ کنوانسیون منع تبعیض نژادی توصیه نامه دهم توصیه ها شماره ۱۵شورای اروپا
عداوت و دشمنی	بند ۲ ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی توصیه نامه دهم توصیه ها شماره ۱۵شورای اروپا

جدول ۳: مقررات معاهدات بین‌المللی در رابطه با موضوع تحریک

۱.۵.۶.۱۱. تعریف

تحریک به طور کلی توسط سازمان ملل تعریف شده است، تحریک به ژنوسید توسط اساسنامه‌های دادگاه‌های کیفری بین‌المللی یوگسلاوی سابق، روآندا و دیوان کیفری بین‌المللی و همچنین رویه‌ی قضایی دادگاه کیفری بین‌المللی روآندا تعریف شده است.[۱۵۵]

سازمان ملل تعریفی را که اولین بار توسط سازمان مردم نهاد «ماده ۱۹» مطرح شد، مورد پذیرش قرار داد، که مقرر می‌دارد تحریک عبارت از اظهارنظر راجع به گروه‌های ملی، نژادی یا دینی است که خطر فوری تبعیض، خصومت یا خشونت علیه اشخاص متعلق به آن گروهها را در برداشته باشد.[۱۵۶]

۲.۵.۶.۱۱. تحریک به ژنوسید

مذاکرات مقدماتی کنوانسیون ژنوسید نشان می‌دهد که، تحریک به ژنوسید دارای اهمیت اساسی برای تدوین کنندگان آن بوده و از همین رو در پیش نویس کنوانسیون ژنوسید مجمع عمومی سازمان ملل درج شد.[۱۵۷] در بند ۲ ذیل فراز دوم ماده ۲ آمده است:

مورد زیر نیز قابل مجازات خواهد بود:

> [...] ۲. تحریک علنی مستقیم به ژنوسید، خواه تحریک موثر باشد خواه نباشد.[۱۵۸]

شرح تفسیری دبیر کل در این‌خصوص مقرر می دارد:

---

[۱۵۵] برای تحریک به ژنوسید، در ادامه به بخش‌های ۱۱.۶.۵.۲، ۱۱.۷.۲ و ۱۱.۸.۱ .

[۱۵۶] گزارش گزارشگر ویژه در مورد آزادی عقیده، بند۴۴ (پ) بنگرید به پاورقی ۱۳۴، با اشاره به ماده ۱۹، «اصول کامدن در مورد آزادی بیان و برابری»، ۲۰۰۹، اصل ۱۲.۱(سوم).

[157] Draft Convention on the Crime of Genocide, UN Doc. E/447, 26 June 1947, Article II (II)(2) (‘First Draft Genocide Convention’) (https://www.legal-tools.org/doc/a2d995/).

[158] *Ibid.*

> اشاره به درخواست از عموم مردم از طریق گفتار، رادیو یا مطبوعات است تا تحریک به ژنوسید صورت گیرد. [...] ممکن است ان امر واقع شود که کلمات بیان شده با بی علاقگی ویا از روی بی احتیاطی یک رونامه نگار یا خود گوینده ای باشد که ناتوان از انجام توصیه ای است که خود کرده است ،ولی به طور جدی می‌تواند، توسط مخاطبین که انجام آن توصیه را وظیفه خود می‌دانند، انجام شود. قضات ملزم هستند شرایط را مورد ستجش قرار داده و شدت عمل بیشتر یا کمتری مطابق با وضعیت مجرم و اختیاراتش و متناسب با احراز قصد تحریک یا استفاده از کلمات بدون تامل و تفکر، نشان دهند.[۱۵۹]

دولت‌ها با ارائه طرح‌های دیگر نسبت به نظر دبیر کل واکنش نشان دادند. پیشنهاد ایالات متحده مقرر می‌داشت:

> تحریک مستقیم و علنی هر شخص یا اشخاص به ارتکاب ژنوسید، خواه موثر باشد یا نباشد، زمانی که چنین تحریکی تحت شرایطی صورت گیرد که بطورمتعارف می‌تواند منجر به ارتکاب اعمال ژنوسید شود.[۱۶۰]

طرح فرانسه مقرر می‌داشت:

> هرگونه تلاش، برانگیختن و یا اغوا برای ارتکاب ژنوسید نیز جرم است.[۱۶۱]

پیش نویس اتحاد جماهیر شوروی بیان می‌کرد:

> تحریک مستقیم و علنی به ارتکاب ژنوسید، صرفنظر از اینکه چنین تحریکی نتیجه مجرمانه داشته باشد یا خیر.[۱۶۲]

چین پیشنهاد کرد که:

> تحریک اشخاص برای ارتکاب اعمال حاوی [ژنوسید] باید[...] غیرقانونی باشد.[۱۶۳]

متعاقب مباحث مطرح شده،کارگروه موقت شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل(«ECOSOC») پیش نویس دومی را مطرح کرد که مقرر می داشت:

> اعمال زیر باید قابل مجازات باشد [...] اول، تحریک مستقیم و عمومی یا خصوصی برای ارتکاب ژنوسید خواه موثر باشد یا خیر.[۱۶۴]

---

159 *Ibid.*, p. 31.

160 USA, Draft Convention on Genocide, UN Doc. E/623, 30 January 1948, p. 14.

161 France, Draft Convention on Genocide, UN Doc. E/623/Add.1, 5 February 1948.

162 USSR, Basic Principles of a Convention on Genocide, UN Doc. E/AC.25/7, 7 April 1948, Article V(2) (https://www.legal tools.org/doc/61ezrc/).

163 China, Draft Articles for the Inclusion in the Convention on Genocide, UN Doc. E/AC.25/9,16 April 1948, Article I (https://www.legal-tools.org/doc/q6bt4n/).

164 Ad Hoc Committee on Genocide, Draft Convention on the Prevention and Punishment of Genocide, UN Doc. E/AC.25/12, 19 May 1948, Article IV(c) ('Second Draft Genocide Convention) (https://www.legal-tools.org/doc/8zoi6x/).

در ۲۲ آوریل ۱۹۴۸ در خلال جلسه پانزدهم، کمیته ویژه شورای اقتصادی و اجتماعی در باره ژنوسید، تحریک ژنوسید را متعاقب آرای مثبت در خصوص عناصر متعددی از تعریف احراز و حفظ نمود.[۱۶۵]

پیش‌نویس کمیته ویژه، پیش از آنکه شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل متحد، در ۲۶ و ۲۷ اوت ۱۹۴۸ آن را مورد بحث قرار داده و بدون هیچ تغییری به مجمع عمومی ارائه دهد، دستخوش تغییرات بیشتری شد.[۱۶۶] در ۹ دسامبر ۱۹۴۸، ۵۶ دولت در مجمع عمومی، کنوانسیون ژنوسید را به اتفاق و بدون رای مخالف تصویب نمودند.[۱۶۷] دیوان بین‌المللی دادگستری با علم به اجماعی بودن تصویب آن در مجمع عمومی، تاکید دارد که کنوانسیون «با وجود این، نتیجه رای اکثریت بوده است.»[۱۶۸]

ماده سوم کنوانسیون تحریک «مستقیم و علنی» به ارتکاب ژنوسید را به عنوان یک «عمل قابل مجازات» مقرر نمود.

همچنین، ماده پنجم متضمن تعهد دولتها برای مقرر نمودن کیفرهای موثرنسبت به اشخاصی بوده که مرتکب عمل ممنوعه در ماده سوم می‌شوند. الجزایر و میانمار نقطه نظراتی را نسبت به ماده سوم ابراز کردند که حق شرط تلقی نشدند. بنابراین تعهد دولت‌ها برای وضع کیفر در مورد تحریک به ژنوسید بدون حق شرط تصویب شد.

مقصود مجمع عمومی تصویب کنوانسیونی با گستره جهانی بود.[۱۶۹] ممنوعیت ژنوسید مندرج در کنوانسیون ژنوسید، متضمن قاعده آمره است. دیوان بین‌المللی دادگستری به ویژه مکرراً احکامی در این مورد صادر کرده است. دیوان در رای مشورتی سال ۱۹۵۱ از جرمی سخن به میان می‌آورد که «لرزه به وجدان بشریت می اندازد» و «مغایرحقوق اخلاقی» بوده و به دقت و با مهارت شرح می‌دهد که «اصول ذیل کنوانسیون اصولی هستند که مورد تایید ملل متمدن قرار گرفته و برای دولتها الزام‌آور هستند حتی بدون اینکه تعهد معاهداتی و کنوانسیونی داشته باشند.»[۱۷۰] همین دادگاه در رأی مقدماتی خود در سال ۱۹۹۶ در پرونده بوسنی و هرزگوین علیه یوگسلاوی، حکم داد که «حقوق و تعهدات مندرج در کنوانسیون [ژنوسید]، حقوق و تعهدات

165 Ad Hoc Committee on Genocide, Commentary on Articles Adopted by the Committee, UN Doc. E/AC.25/W.1/Add.1, 27 April 1948, p. 2 (‘ECOSOC Ad Hoc Committee, Commentary’) (https://www.legal-tools.org/doc/pqzzn6/).

166 Records of the 218th Meeting, UN Doc. E/SR.218, 26 August 1948 (https://www.legal-tools.org/doc/3tsqmg/); and ECOSOC, Records of the 219th Meeting, UN Doc. E/SR.219, 27 August 1948 (https://www.legal-tools.org/doc/yizvor/).

167 Records of the 179th Meeting, UN Doc. A/PV.179, 9 December 1948 (‘GA Debate and AdoptionGenocide Convention’) (https://www.legal-tools.org/doc/nkok90/).

168 ICJ, Reservations to the Convention on Genocide, Advisory Opinion, 28 May 1951, ICJ Rep. 1951, p. 22 (https://www.legal-tools.org/doc/52868f/).

169 *Ibid.*, p. 12

170 *Ibid.*, p. 23.

عام‌الشمول هستند».[۱۷۱] در سال ۲۰۰۷ دیوان بین‌المللی دادگستری رای داد که قاعده ممنوعیت ژنوسید مسلما از قواعد الزام آور حقوق بین‌الملل(قاعده آمره) می‌باشد.[۱۷۲]

تعریف کنوانسیون ژنوسید از تحریک به ژنوسید، تعریف *تحت اللفظی* است که در اساسنامه‌های دیوان‌های کیفری بین‌المللی سه گانه درج شده است.[۱۷۳] هرچند، تحریک به ژنوسید صریحا در ماده ۴ قانون راجع به تاسیس شعب فوق العاده در دادگاههای کامبوج درج نشده است.[۱۷۴]

۳.۵.۶.۱۱. تحریک به خشونت(غیرقانونی)

ممنوعیت تحریک به خشونت غیرقانونی، متضمن امری جهانی نیست.

اول، از طریق بند الف ماده ۴ کنوانسیون امحای همه اشکال تبعیض نژادی، بند ۲ ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی منع شده است. مقرره اخیر حاوی مجازات کیفری نبوده و مورد اول مشمول دیدگاهها و حق شرط‌های ۱۹ دولت شده است، بطوری‌که ماهیت جهانی این ممنوعیت روشن نیست.

از منظر منطقه‌ای، در آمریکا و اروپا دولت‌ها ملزم به مجازات این مصداق از تحریک هستند.[۱۷۵] در آفریقا بند ۱ اصل ۲۳ اعلامیه‌ی ۲۰۱۹ مربوط به کنوانسیون آفریقایی حقوق بشر و مردم، اقتضا دارد که دولتها تحریک به خشونت را منع کنند اما ذیل بند ۲ ایجاب می‌کند که جرم انگاری گفتار و سخن تنها در «شدید ترین» مصادیق باشد. در آسیا تحریک به خشونت در سطح معاهدات حقوق بشر بین‌المللی منطقه‌ای منع نشده است.

---

171 ICJ, *Case Concerning the Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (Bosnia and Herzegovina v. Yugoslavia)*, Judgment on Preliminary Objections, 11 July 1996, ICJ Rep. 1996, p. 615, para. 31 (‘*RBiH v. Yugoslavia*’) (https://www.legal-tools.org/doc/356fe2/); confirmed by ICJ, *Case Concerning Armed Activities on the Territory of the Congo (Democratic Republic of the Congo v. Rwanda)*, Judgment on Jurisdiction of the Court and Admissibility of the Application, 3 February 2006, ICJ Rep. 2006, p. 31, para. 64 (https://www.legal-tools.org/doc/1d7775/)

172 *RBiH v. Yugoslavia*, 26 February 2007, para. 161.

بنگرید به پاورقی ۱۷۱.

173 Rome Statute of the International Criminal Court, 17 July 1998, Articles 25(3)(e), 6 (‘ICC Statute’) (http://www.legal-tools.org/doc/7b9af9/); Statute of the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia, S/RES/ 827, 25 May 1993, Article 4(3)(c) (‘ICTY Statute’) (http://www.legal-tools.org/doc/dc079b/); Statute of the ICTR, S/RES/955, 8 November 1994, Article 2(3)(c) (‘ICTR Statute’) (http://www.legal-tools.org/doc/8732d6/).

174 Cambodia, Law on the Establishment of the Extraordinary Chambers in the Courts in Cambodia for the Prosecution of Crimes Committed During the Period of Democratic Kampuchea, 27 October 2004, NS/RKM/1004/006 (https://www.legal-tools.org/doc/9b12f0/).

۱۷۵ ماده 13(5) کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر را مقایسه کنید، بنگرید به پاورقی ۱۳۲، توصیه شماره دهم توصیه نامه شماره 15 اتحادیه اروپا، بنگرید به پاورقی ۱۴۴، برای تحریک عمدی، بنگرید به، تصمیم 2008 اتحادیه اروپا، ماده 1 (الف)، بنگرید به پاورقی ۱۴۳.

۴.۵.۶.۱۱. تحریک به تبعیض نژادی یا نفرت

از دولت‌ها درخواست جرم انگاری تحریک به تبعیض نژادی و نفرت، به استناد بند الف ماده ۴ کنوانسیون امحای همه اشکال تبعیض نژادی، شده است. همانطور که در بالا بیان شد، ماهیت جهانی این منع مبهم است. در نظام سازمان ملل، کنفرانس دوربان و مجمع عمومی به دولتها یادآور شده‌اند تا تعهدات شان را برای وضع جرائم کیفری نسبت به تبعیض نژادی اجرا نمایند: کنفرانس دوربان در سال ۲۰۰۱، کنفرانس بازنگری دوربان در سال ۲۰۰۹ و مجمع عمومی در ۲۰۱۵، همه آنها تعهد به وضع جرم تحریک به تبعیض نژادی را تایید کردند.[۱۷۶] در سال ۲۰۱۹، چهلمین کنفرانس سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی سازمان ملل، دولت‌های عضو را برانگیخت تا جرائم تحریک به نفرت نژادی و یا دشمنی نژادی را رد کرده و «با آنها با همه‌ی ابزارهای حقوقی مبارزه نمایند.»[۱۷۷]

با وجود این، در سطح منطقه‌ای هیچ تلاش مهم یا معاهده حقوق بشری که در بردارنده تعهد دولتها برای جرم انگاری تحریک به تبعیض نژادی باشد تصویب نشد. حداقل در قاره آمریکا بند ۵ ماده ۱۳ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر، که «تحریک به هر عمل مشابه دیگر» علیه هر شخص یا گروهی را مقرر داشته، می‌تواند طوری تفسیر شود که این شرط کلی، متناسب با اهمیت آن، بتواند تحریک به تبعیض نژادی را نیز شامل شود.

۵.۵.۶.۱۱. تحریک به تبعیض

ماده ۲۰(۲) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی از دولت‌ها می‌خواهد که تحریک به تبعیض را «ممنوع» کنند، هر چند از آنها نمی‌خواهد که جرم‌انگاری کیفری بکنند.[۱۷۸] از لحاظ منطقه‌ای، تنها در اروپا، دولت‌ها ملزم به وضع قانون کیفری علیه تحریک به تبعیض هستند.[۱۷۹] بنابراین، تعهد به جرم‌انگاری تحریک به تبعیض فقط برای دولت‌های عضو شورای اروپایی پیش بینی شده است، در حالی که در سطح بین‌المللی، هیچ تعهدی برای جرم‌انگاری تا زمان نگارش این فصل از کتاب، شناسایی نشده است.

---

176 Combating Glorification of Nazism, neo-Nazism and Other Practices That Contribute to Fuelling Contemporary Forms of Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, UN Doc. A/RES/70/139, 17 December 2015, paras. 28(a), 29 (https://www.legal-tools.org/doc/up7vg5/); UNHCR, Durban Review Conference, Outcome Document, HR/PUB/09/4, 24 April 2009, para. 13 (https://www.legal-tools.org/doc/q7rock/); Report of the World Conference Against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, A/CONF.189/12, 8 September 2001, paras. 147(b), 145 (https://www.legal-tools.org/doc/cli7oI/)

177 UNESCO, Records of the General Conference, 40th session, 27 November 2019, Section 39 entitled "Elimination of Racial Discrimination, Racial Hatred and Racial Hate Crimes in the World", para. 1.

۱۷۸ گزارش 2012 گزارشگر ویژه در مورد آزادی عقیده، بند ۴۷، بنگرید به پاورقی ۱۳۴.

۱۷۹ توصیه شماره دهم توصیه نامه شماره 15 اتحادیه اروپا، بنگرید به پاورقی ۱۴۴.

۶.۵.۶.۱۱. تحریک به ارعاب و دشمنی

همین وضعیت در مورد تحریک به ارعاب یا خصومت نیز محقق است. ماده ۲۰(۲) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی از کشورها می‌خواهد که چنین نوع تحریکی را «ممنوع» کنند، اما از کشورها نمی‌خواهد که این رفتار را مجازات کنند.[۱۸۰] بنابراین، در این برهه از زمان، تحریک به ارعاب و خصومت را نمی‌توان به عنوان عمل قابل مجازات در سطح بین‌المللی در نظر گرفت، مگر برای کشورهای عضو شورای اروپا که تکلیف مجازات چنین رفتاری را بر عهده دارند.[۱۸۱]

۷.۵.۶.۱۱. نتیجه‌گیری در مورد تحریک

تمام اقدامات تحریک‌آمیز مورد بحث در بالا ممنوع هستند. با این حال، باید در مورد تعهد دولت‌ها به مجازات تمایز قائل شد. تعهد به مجازات تحریک به ژنوسید، یک قاعده آمره است. حتی دولت‌هایی که کنوانسیون ژنوسید را تصویب نکرده‌اند، متعهد به جرم‌انگاری و تحقیق و مجازات آن هستند.

تقریباً در سراسر جهان، یعنی تمام کشورهایی که کنوانسیون منع تبعیض نژادی را تصویب کرده‌اند و حق شرط قائل نشده‌اند، کشورها باید تحریک به تبعیض نژادی و نفرت را کیفرگذاری کنند.

در مورد سایر اقدامات تحریک‌آمیز، تعهد دولت‌ها برای مجازات در هر منطقه متفاوت است: فقط دولت‌های قاره آمریکا، اروپا و در موارد شدید، آفریقا، موظف به مجازات تحریک به خشونت (غیرقانونی) هستند. در آسیا، چنین تعهدی در سطح حقوق معاهدات منطقه‌ای وجود ندارد.

صرفا دولتهای عضو اتحادیه اروپا، متعهد به جرم‌انگاری تحریک به تبعیض، ارعاب یا دشمنی هستند. سایر دولتهای دیگر قاره‌ها، متعهد به وضع جرم و مجازات این اشکال تحریک حداقل مطابق حقوق معاهدات بین‌المللی نیستند.

۷.۱۱. قضاوت و رسیدگی ملی(بین‌المللی) جرائم مرتبط با گفتار

دادگاههای کیفری بین‌المللی اقدام به ایجاد سابقه قضایی در جرائم مرتبط با بیان شده اند. به طورخاص، در چندین رای صادره، پیرامون احتمال صدق جنایت علیه بشریت به برخی از مصادیق شدید بیان نفرت زا که به حد آزار و اذیت می‌رسند، مورد بحث قرار گرفته است.

۱.۷.۱۱. تعقیب و اذیت و آزار

دادگاه نظامی بین‌المللی نورنبرگ(«IMT»)، نهاد سلف آن، شعب نظامی، دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق، دادگاه کیفری بین‌المللی رواندا و شعب تجدید نظر سازو کارهای بین‌المللی باقی مانده برای دیوان‌های کیفری بین‌المللی(«IRMCT»)، آرایی پیرامون اشکال معینی از بیان نفرت‌زا که می تواند به حد تعقیب و آزار برسد، صادر کرده اند. لیکن، تا

[۱۸۰] گزارش 2012 گزارشگر ویژه در مورد آزادی عقیده، بند ۴۷، بنگرید به پاورقی ۱۳۴.
[۱۸۱] توصیه شماره دهم توصیه نامه شماره 15 اتحادیه اروپا، بنگرید به پاورقی ۱۴۴.

زمان انتشار این فصل، دیوان کیفری بین‌المللی تاکنون حکم ماهوی در این مورد صادر نکرده است.

۱.۱.۷.۱۱. دادگاه نظامی بین‌المللی نورنبرگ

دادگاه نظامی بین‌المللی نورنبرگ، یولیوس اشترایشر سردبیر، انتشارات ناشناس ضد یهود نازی به نام اشتورمر را به اتهام تحریک به قتل عمدی و نابود سازی مردم یهود محکوم کرد، این رفتار را به عنوان تعقیب و اذیت و آزار بر اساس هویت نژادی و سیاسی توصیف نمود.[۱۸۲] به طورخاص، دادگاه نظامی بین‌المللی، رای داد که «در سخنان و مقالات او[اشتریشر] در طول هفته ها و ماهها، ذهن آلمانی‌ها را با ویروس ضد یهودی آلوده نموده و مردم آلمان را برای اذیت و آزار فعال تحریک کرد.»[۱۸۳] قضات حکم محکومیت را بر اساس اذیت و آزار ناشی از سخنان خود اشتریشر و نوشته‌ها و همچنین براساس نوشته‌های دیگران صادر نمود که در روزنامه اشترمر[۱۸۴] تحت مالکیت و انتشار او بوده است.

در مقابل، اکثریت قضات در دادگاه نظامی بین‌المللی هانس فریتزشه، رییس بخش رادیو در وزارت روشنگری و تبلیغات مردمی رایش آلمان از سال ۱۹۴۲، را به اتهامات تحریک به جنایات جنگی و جنایات علیه بشریت تبرئه نمود.[۱۸۵] به طورخاص، اکثریت قضات سخنان ضد یهود فریتزشه را بررسی نموده، لیکن تاکید کردند که این کلمات «موجب ترغیب برای اذیت و آزار و نابود سازی یهودیان نشده است.»[۱۸۶]

قاضی نیکیچنکو مخالفت کرد، با بیان اینکه فریتزشه باید برای تحریک و تشویق به ارتکاب جنایات جنگی و جنایات علیه بشریت محکوم می‌شده است، زیرا او به عنوان فرمانده عالی سیستم رادیویی یکپارچه آلمان خدمت می‌کرده است و به طور خاص، بر این نظر است که این وسیله را برای تبلیغات گسترش داده بود و به مثابه یکی از مهمترین و اساسی ترین عوامل در موفقیت رفتار در جنگ تجاوزکارانه بوده است.[۱۸۷] در نقطه نظراتش، فریتزشه،

> با جدیت و با حرارت در توسعه مبارزات تبلیغاتی که مقدمه ای برای اعمال تجاوز به چکسلواکی، لهستان و یوگسلاوی بوده، مشارکت داشته و او در راس کمپین‌های انتشاراتی آلمان بوده که گزارشات مربوط به جنگ‌های تجاوزکارانه آلمان را علیه انگلستان، فرانسه، نروژ، ایالات متحده آمریکا، اتحاد جماهیر شوروی و دولت‌های دیگر را تحریف می‌کرد.[۱۸۸]

182 IMT, Judgment, 1 October 1946, in *Trial of Major War Criminals Before the International Military Tribunal*, Nuremberg, Volume XXII, p. 502 ('IMT Nuremberg, Judgement') (https://www.legal-tools.org/doc/d1427b/).

183 *Ibid.*, p. 501.

184 *Ibid.*, pp. 501–502.

185 *Ibid.*, p. 526.

186 *Ibid.*

187 *Ibid.*, p. 538.

188 *Ibid.*, p. 539.

۲.۱.۷.۱۱. دادگاههای آلمان

نه تنها قاضی روسی نیکیچنکو رای اکثریت در پرونده فریتزشه در دیوان نظامی را رد کرد، بلکه متعاقباً دادگستری آلمان نیز همین رویه را دنبال کرد. در خلال دادرسی‌های ضد نازی، شعبه تجدیدنظر منطقه‌ای در آلمان، محکومیت داخلی فریتزشه را تایید کرد، بدین وسیله به نحو عملی استدلال اکثریت قضات دادگاه نظامی بین‌المللی را کنارگذاشتند. قضات آلمانی رای دادند:

> رای دادگاه بین‌المللی نظامی مقرر می داشت که فریتزشه خود را «قطعاً یهودستیز» نشان داده است، هرچند سخنرانی‌های او «خواستار نابودی یهودیان» نبود. شعبه تجدیدنظر به این یافته‌ها اضافه می‌کند که [فریتزشه] «از طریق تبلیغات، نفرتی را که ناسیونال سوسیالیست‌ها علیه یهودیان برانگیخته بودند، به طرز خارق‌العاده‌ای افزایش داده است. اگرچه او مستقیماً خواستار نابودی یهودیان نشده، اما با این وجود به شیوه‌ای موثر به ایجاد فضایی در میان مردم آلمان کمک کرد که برای آزار و اذیت و نابودی یهودیان موثر بود.[۱۸۹]

در نتیجه، شعبه تجدیدنظر اول در نورنبرگ–فورث، معیار سهل‌گیرانه‌تری را در مورد آزار و اذیت اعمال کرد، به این صورت که محکومیت صادر شده توسط دادگاه بدوی آلمان به دلیل سخنرانی‌های تبلیغاتی[۱۹۰] و یهودستیزانه را بدون نیاز به دعوت به خشونت تأیید کرد.[۱۹۱] قضات آلمانی فریتزشه را (صرفا) برای به زبان آوردن کلمات محکوم کردند بدون اینکه نیازی به ارتباط زمانی یا سببی با جرایم خاص آزار و اذیت ارتکاب یافته توسط حضار، باشد.

۳.۱.۷.۱۱. شعبه چهارم دادگاه نظامی ایالات متحده آمریکا در آلمان

در پرونده موسوم به «پرونده وزارتخانه‌ها»، شعبه چهارم نظامی ایالات متحده در نورنبرگ، اتو دیتریش، رئیس مطبوعات رایش هیتلر و وزیر امور خارجه در وزارت روشنگری و تبلیغات عمومی رایش را به جرم جنایات جنگی و جنایات علیه بشریت (آزار و اذیت) محکوم کرد. به طور خاص قضات رای دادند که:

---

189 Court of Appeal of Nuremberg-Fürth, *Prosecutor v. Hans Fritzsche*, Appeals Chamber I, Judgment, 30 September 1947, Ber.-Reg-Nr. BKI/695, p. 10, unofficial translation of the author (https://www.legal-tools.org/doc/cq8zo7/).

متن اصلی آلمانی مقرر می دارد:

> Im Urteil des IMT ist festgestellt, dass Fritzsche ausgesprochen antisemitisch eingestellt war. Seine Ansprachen hätten aber nicht zur Verfolgung der Ausrottung der Judenaufgefordert. Die Berufungskammer ergänzt diese Feststellungen dahin, dass der Betroffene den von den Nationalsozialisten geschürten Hass gegen das Judentum seinerseits durch Propaganda ausserordentlich vermehrt hat. Wenn er auch nicht direkt zur Verfolgung und Ausrottung der Juden aufgefordert hat, so half er doch in hervorragendem Masse mit, im deutschen Volk eine Stimmung zu schaffen, welche der Verfolgung und Ausrottung des Judentums günstig war.

۱۹۰ رأی دادگاه به فعالیت‌های تبلیغاتی فریتشه اشاره می‌کند که موجب می‌شد گروه‌های گسترده‌ای از مردم آلمان، که با حسن نیت عمل می‌کردند، در معرض ایدئولوژی نازی قرار گیرند. بنگرید به:

(Spruchkammer I, Stadtkreis Nuremberg, Judgment, 31 January 1947, Az. 1/2398, p.4).

191 Wibke K. Timmermann, "Incitement in International Criminal Law", in *International Review of the Red Cross*, 2006, vol. 88, p. 830 ('Timmermann').

> این دستورالعمل‌های مطبوعاتی و نشریاتی صرفاً جدل‌های سیاسی نبودند، آنها ابراز بی‌هدف یهودستیزی نبودند [...]. هدف روشن و آشکار آنها، خشمگین کردن آلمانی‌ها از یهودیان، توجیه اقدامات انجام شده و اقدامات آتی علیه آنها، و از بین بردن هرگونه شک و تردیدی بود که ممکن بود در مورد عدالت اقدامات آزار و اذیت نژادی که یهودیان در معرض آن قرار داشتند، ایجاد شود. دیتریش با این دستورالعمل‌ها آگاهانه جنایات علیه بشریت در مورد یهودیان را اجرا کرد و با ارائه دستاویزها و توجیهات، در آنها شرکت داشت..[۱۹۲]

دادگاه چهارم نظامی ایالات متحده، دیتریش را به دلیل فعالیت‌های تبلیغاتی و مطبوعاتی‌اش محکوم کرد، بدون اینکه نیازی به وجود رابطه زمانی یا سببی بین اقدامات دیتریش و اقدامات خاص آزار و اذیت انجام شده توسط مخاطبان باشد.[۱۹۳]

رویه قضایی فوق، از دادگاه بین‌المللی نظامی در پرونده اشترایشر، دادگاه نظامی ایالات متحده در پرونده دیتریش و شعبه تجدیدنظر اول نورنبرگ–فورت در پرونده فریتزشه، نشان می‌دهد که تا اواخر دهه ۱۹۴۰، مجموعه‌ای از رویه‌های قضایی ظهور کرده بود که به رویه نوظهوری برای بررسی و متناسب با شرایط هر پرونده، احتمالاً صدور احکام محکومیت به دلیل آزار و اذیت مبتنی بر اشکال شدید جرایم مرتبط با گفتار اشاره دارد.

۴.۱.۷.۱۱. رویه قضایی دیوان‌های کیفری بین‌المللی موقت

رویه قضایی دادگاه‌های کیفری بین‌المللی موقت نشان می‌دهد که متناسب با شرایط هر پرونده، می‌توان به جرم آزار و اذیت مبتنی بر اشکال شدید رفتار مرتبط با گفتار، حکم صادر کرد. دادگاه کیفری بین‌المللی روآندا در سال ۱۹۹۴ در مورد ژنوسید در روآندا، رأی قضایی صادر کرد. این دادگاه با توصیف اشکال شدید رفتار مرتبط با گفتار به عنوان آزار و اذیت، رویه دادگاه‌های پس از جنگ جهانی دوم در نورنبرگ را ادامه داد.

لیکن، شعبه‌ی سوم دیوان کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق در مورد ثبت و صدور حکم تبرئه پرونده‌های کوردیج و سیسلج با احتیاط عمل نمود. در دعوای اخیر شعبه‌ی تجدید نظر سازوکار دیوان‌های کیفری بین‌المللی برای پرونده‌های باقیمانده با نقض حکم برائت، به اتهام اذیت و آزار حکم به محکومیت ثبت و صادر نمود.

در زمان انتشار این فصل، دیوان کیفری بین‌المللی حکم ماهوی راجع به اذیت و آزار مرتبط با جرایم گفتاری صادر ننموده است.[۱۹۴]

---

192 United States Military Tribunal IV, *The USA v. E. von Weizsaecker, O. Dietrich et al.*, 11 April 1949, Case No. XI, para. 576 (https://www.legal-tools.org/doc/eb20f6/)

193 Timmermann, 2006, p. 832.

بنگرید به پاورقی ۱۹۱.

۱۹۴ تنها رای صادره درباره اذیت و آزار، تصمیمی مبنی بر «عدم وجود پرونده برای پاسخگویی» است، بنگرید به: ICC, *Prosecutor v. Sang*, Trial Chamber V(a), Decision on Defence Applications for Judgments of Acquittal, 5 April 2016, ICC-01/09-01/11 (https://www.legal tools.org/doc/41dc5f/).

۱.۴.۱.۷.۱۱. دیوان کیفری بین‌المللی برای رواندا

در پرونده دادستان علیه ناهیمانا و دیگران شعبه دیوان رای داد:

> برخلاف جرم تحریک که براساس قصد و نیت تعریف می‌شود، جرم اذیت و آزار، مبتنی بر تاثیر تعریف می‌شود. آن تحریک به ایجاد ضرر و زیان نیست. آن خود و فی حد ذاته ضرر و زیان است. در نتیجه، لازم نیست یک عمل و اقدام در ارتباطاتی ایجاب نماید که اذیت و آزار را ایجاد نماید. و لذا لازم نیست رابطه ای بین اذیت و آزار و اعمال خشونت یار وجود داشته باشد.[۱۹۵]

بنابراین، شعبه‌ی اول دیوان کیفری بین‌المللی روآندا همانند دیوان نظامی بین‌المللی نورنبرگ در پرونده‌ی اشتریشر[۱۹۶] و دیوان اروپایی حقوق بشر در پرونده‌ی فرت علیه بلژیک، رای داد که محکومیت‌های کیفری برای بیان نفرت‌زا لزوماً اقتضا ندارد که مرتکب به دنبال اقدام مجرمانه باشد. در پرونده‌ی اخیر اکثریت قضات دیوان اروپایی حقوق بشر رای دادند که: تحریک به نفرت ضرورتاً مستلزم خواست این یا آن عمل خشونت بار یا عمل مجرمانه‌ی دیگری نیست.[۱۹۷]

در پرونده رسانه، اکثریت قضات شعبه تجدید نظر دیوان کیفری بین‌المللی روآندا معتقد بودند که پس از شروع ژنوسید در ۶ آوریل ۱۹۹۴، بیان نفرت‌زا انتشار یافته توسط رادیو و تلویزیون آزاد هزار تپه، با فراخوان ژنوسید علیه گروه توتسی همراه شده و هر بیان و سخن در مورد مبارزه و اقدامات جمعی اذیت و آزار با مبارزه توصیف شده با اعمال خشن انجام شد (قتل، شکنجه، سوء رفتار و تجاوز جنسی) شعبه‌ی تجدیدنظر همزمانی و تقارن بین بیان نفرت‌زا کانگورا و رادیو و تلویزیون آزاد هزار تپه و حمله‌ی گسترده و نظام مند برای مثال، فعالیت و اقدامات جمعی اذیت و آزار را الزامی تشخیص داد.[۱۹۸] قضات، سخنان پخش شده توسط رادیو

---

[195] ICTR, *Prosecutor v. Nahimana et al.*, Trial Chamber I, Judgment, 3 December 2003, ICTR99-52-T, para. 1073 (‘ICTR TC, Judgment Media Case’) (https://www.legal-tools.org/doc/45b8b6/).

[۱۹۶]. بنگرید به فصل ۱۱.۷۱.۱ .

[197] EuCtHR, *Féret v. Belgium*, Majority Judgement, 16 July 2009, Case No. 15615/07, para. 73 (‘EuCtHR, Majority judgement, *Féret v. Belgium*’) (https://www.legal-tools.org/doc/5a3794/).

قاضی سایو با حمایت قضات زاگربلسکی و تسوتسوریا با رای مخالف بود:

> Les propositions qu’il fait n’invitent pas à la commission d’actes de discrimination privés mais simplement au soutien à un parti politique se présentant à une élection ainsi qu’à l’activité politique et parlementaire de son leader. Il est possible qu’un certain nombre des opinions recensées soient partagées par des personnes indéniablement racistes mais on ne saurait déclarer quelqu’un coupable en l’associant à autrui en particulier pour des propos.

Id., Judge A. Sajó, Dissenting Opinion, p. 29.

[۱۹۸] به‌ویژه پاورقی ۲۲۵۹ را بنگرید که در آن تصریح شده بود سخنان نفرت‌زا پیش از ۶ آوریل ۱۹۹۴ نمی‌توانند مصداق آزار و تعقیب محسوب شوند، زیرا در آن زمان کارزار آزار و اذیت به شکل یک حمله گسترده و سازمان‌یافته هم‌زمان وجود نداشت. به دلیل فقدان هم‌زمانی، متهم Ngeze از اتهام مربوط به مقالات منتشرشده در Kangura تبرئه شد، چراکه تمامی آن مقالات پیش از ۶ آوریل ۱۹۹۴ منتشر شده بودند، بنگرید به:

و تلویزیون آزاد از حیث شدت را معادل با سایر جنایات علیه بشریت تشخیص دادند.[۱۹۹] قضات تشخیص دادند که «بیان نفرت‌زا و تقاضای اعمال خشونت علیه توتسی انجام شده پس از ۶ آوریل ۱۹۹۴ [...] خود تشکیل دهنده ی اعمال اساسی اذیت و آزار بوده است».[۲۰۰]

قاضی مرون با حکم اکثریت قضات با این استدلال مخالفت کرد که هیچ هنجار توافق شده ای از حقوق بین‌الملل عرفی وجود ندارد که سخن و گفتار نفرت‌زا را جرم انگاری کند.[۲۰۱] خصوصاً، او اشاره کرد که ماده ۳ پیش نویس کنوانسیون ژنوسید ۱۹۴۷ و طرح ارائه شده توسط اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، که کیفرگزاری صرف سخن نفرت‌زا را تجویز کرده بود، در پی فرایند تصویب رد شد و بنابراین، در نسخه‌ی نهایی کنوانسیون ژنوسید تصویب نشد.[۲۰۲]

۲.۴.۱.۷.۱۱. دیوان کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق

دادستان دیوان کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق، داریو کوردیچ را به مشارکت و مداخله در مبارزات و اقدامات اذیت و آزار گسترده و سازمان یافته از طریق «تشویق، تحریک و نفرت فوری، بدگمانی و نزاع و کشمکش با تبلیغات و سخنان [...] به دلایل سیاسی، نژادی، قومی و دینی متهم کرد.»[۲۰۳] شعبه‌ی سوم دیوان متهم را در خصوص این ادعای خاص تبرئه کرد، با این رای که «تعقیب کیفری اعمال مبتنی بر گفتار و سخن با توجه به قاصر بودن تحریک در حقوق مبتنی بر رویه‌ی قضایی بین‌المللی ازحمایت ناکافی، قابل تشخیص است.»[۲۰۴]

اکثریت همان شعبه‌ی سوم ولی با ترکیب کاملاً متفاوت در سال ۲۰۱۶ در پرونده‌ی دادستان علیه سسلیج حکم دادند که جرائم گفتاری نمی‌تواند پایه و اساس اذیت و آزار را تشکیل دهند. این بار، اکثریت شعبه کمتربه فقدان منع حقوق بین‌الملل (عرفی) از جرائم گفتاری اشاره داشته ، بلکه اثر و اهمیت واقعی سخنان به معنای گستره آنها را مطرح کردند. اگر چه اکثریت از کلمه‌ی «شدت» استفاده نکردند، ملاحظات زیر متناسب با این طرح می‌باشد:

(ICTR, *Prosecutor v. Nahimana et al.*, Appeals Chamber, Judgment, 28 November 2007, ICTR-99-52-A, para. 1013 ('ICTR AC, Judgment Media Case') (https://www.legal-tools.org/doc/04e419/)).

199 *Ibid.*, para. 988 and particularly the partly dissenting opinion of Judge F. Pocar, para. 3.

200 ICTR AC, Judgment Media Case, para. 988.

بنگرید به پاورقی ۱۹۸ (تاکید از نویسنده است).

201 Meron, Dissenting Opinion to ICTR AC, Judgment Media Case, para. 8.

بنگرید به پاورقی ۱۵۴.

202 *Ibid.*, para. 6, referring to First Draft Genocide Convention, Article III.

بنگرید به پاورقی ۱۵۷،

and the Report of the Committee and Draft Convention Drawn up by the Committee, UN Doc. E/794, 24 May 1948 ('Ad Hoc Committee, Genocide Report 1948'), referring at pp. 9–10 to a proposal from the Soviet Union rejected on 27 April 1948 (https://www.legal-tools.org/doc/d88e33/)

203 ICTY, *Prosecutor v. D. Kordić et al.*, OTP, Amended Indictment, 30 September 1998, T-95-14/2, para. 37(c) (emphasis added) (https://www.legal-tools.org/doc/15d8ed/).

204 ICTY, *Prosecutor v. D. Kordić et al.*, Trial Chamber III, Judgment, 26 February 2001, T-95-14/2-T, para. 209, fn. 272 ('ICTY TC, Judgment Kordić') (https://www.legal-tools.org/doc/6cf007/)

> استفاده‌ی صرف از اصطلاح ناسزا و دشنام یا توهین آمیز برای نشان دادن اذیت و آزار کافی نیست. بعلاوه دادستان هیچ دلیل زمینه ای را ارائه نداد که کسی اجازه دهد تا اهمیت و اثر واقعی را در هرت کووسی یا ووکووارسنجیده شود. با در نظر گرفتن اینکه شعبه با اکثریت [...] بین سخنان و اعمالی که از یک تعارض و کشمکش بین جوامع و اعمالی نشات می‌گیرد که ناشی از یک خشونت کیفری عمدی و تبعیض آمیز است [...] شعبه با اکثریت آرا [...] مورد توجه قرار نمی‌دهد که دادستان، وجود اعمال اذیت و آزار کننده را اثبات کرده است. حتی اگر او اثبات کرده بود این اعمال مجرمانه برای محکومیت کافی نیست، زیرا این یک دادگاهی است که صلاحیت آن محدود و منحصر به اعمالی با شدت و اندازه ای زیادی است که به عنوان جنایت علیه بشریت توصیف شود.[۲۰۵]

اساساً اکثریت قضات سخنان سسلیج را در دو شهر به لحاظ عدم تحقق ضابطه شدت برای جنایات علیه بشریت و اینکه یک حمله گسترده و نظام مند علیه شهروندان در منطقه هرت کووسی وجود نداشت، محکوم نکردند.[۲۰۶]

قاضی لاتانزی با این استدلال مخالفت کرد که هیچ آزمایش کننده‌ی متعارفی این امر را انکار نکرده است که سخن هرت کووسی–از اعمال اساسی دیگری از اذیت و آزار به طور جداگانه گرفته می‌شود، اما داخل در زمینه‌ی کشمکش و درگیری جدی و شدیدی است که در آن ایجاد می‌شود–سطحی از شدت و اهمیت را نشان می‌دهد که معادل جنایات علیه بشریت دیگری است که در ماده ۵ اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق درج و احصا شده است.[۲۰۷]

قاضی لاتانزی، عطف به مورد ژنوسید روآندا پس از ۶ آوریل ۱۹۹۴ با بیان احکام و یافته‌های مربوط به پرونده‌های روگیو، مدیا و بیکیندی و محکومیت اشتریشر در دادگاه نظامی نورنبرگ[۲۰۸] عناصر اهمیت و شدت، مثل محتوی و اثر کلمات گفته شده و مقیاس آنها را مورد تاکید قرار داد. قاضی لاتانزی به یافته هایی در پرونده بیکیندی تاکید کرد که مطابق با آن، بسته به پیام منتقل شده و زمینه و بافت آن، می‌تواند تشخیص اذیت و آزار را امکان‌پذیر نماید.[۲۰۹] با تاکید بر رویکرد پیشنهاد و نظریه شماره ۳۵ کنوانسیون امحای کلیه اشکال تبعیض نژادی که عوامل زمینه ای را مورد توجه قرار داده است، او با استناد به مفهوم حقوق بشر به ویزه کنوانسیون اروپایی حقوق بشر بیان کرد که، آزادی بیان افراد می‌تواند محدود شود و با گفتمان نژاد پرستی

---

205 CTY, *Prosecutor v. V. Šešelj*, Trial Chamber III, Judgment, 31 March 2016, IT-03-67-T, paras283, 284 (https://www.legal tools.org/doc/9a8e36/).

206 *Ibid.*, paras. 196–198, 283.

207 ICTY, *Prosecutor v. V. Šešelj*, Trial Chamber III, Partially Dissenting Opinion of Judge Lattatanzi, 31 March 2016, IT-03-67 T, paras. 71, 69 (https://www.legal-tools.org/doc/9eda6a/).

208 *Ibid.*, paras. 51, 53.

209 *Ibid.*, para. 53 referring to ICTR, *Prosecutor v. Bikindi*, Trial Chamber, Judgment, 2 December 2008, ICTR-01-72-T, para. 395 (https://www.legal-tools.org/doc/a7213b/).

مبارزه شود در صورتی که شخص مدعی استفاده از این آزادی با سوء استفاده از آن، موجب تحقیر و بدنام کردن یک شخص، گروه شده یا وقتی «اهمیت سخن تحقیر کننده یا نفرت‌زا [...] برابر با تخریب ارزش‌های بنیادین کنوانسیون شود».[۲۱۰]

۳.۴.۱.۷.۱۱. سازوکار بین‌المللی برای پرونده‌های باقی مانده دیوان‌های کیفری بین‌المللی

شعب تجدیدنظر سازو کاربین‌المللی، اختلاف بین اکثریت قضات شعبه سوم دادگاه نخستین و قاضی لاتانزی در خصوص اهمیت و شدت سخنان سیسلیج در هرت‌کووسی را مورد تجدید نظر قرار داد بدون توجه به اینکه بتواند معادل اذیت و آزار به عنوان جنایت علیه بشریت باشد یا خیر:

> سیسلیج با ترغیب اخراج اجباری کروات‌های هرت کووسی خشونت علیه آنها را برانگیخت، در نقض حقوق امنیتی آنها [...] سخنان سیسلیج موجب تحقیر و بدنام کردن کروات‌های هرت کووسی بر اساس وضعیت قومی شان، در نقض حق بر رعایت کرامت انسانی [...] شد. سخنان سیسلیج به سطحی از اهمیت و شدت معادل با رکن مادی اذیت و آزار به عنوان یکی از مصادیق جنایت علیه بشریت رسید.[۲۱۱]

به دنبال سخنان او، شعبه‌ی تجدیدنظر رای داد که اعضای جمعیت غیرنظامی کروات هرت کووسی به طور فزاینده ای اذیت و آزار شده و در معرض سوءرفتار، تهدید و خشونت مکرر قرار گرفتند، به همین دلیل، درصد وسیعی از آنها آنجا را ترک کردند. بنابراین سخنان سیسلیج موجب تبعیض شده و ایراد سخنان با قصد تبعیض آمیز بوده است و این رفتار بخشی از حمله و اقدام به عنف گسترده و سیستماتیک و نظام مند علیه جمعیت غیرنظامی بوده است.[۲۱۲] شعبه‌ی تجدید نظر سازو کار بین‌المللی رای داد که سخنان سیسلیج ضابطه‌ی اهمیت و شدت را محقق کرده و نقض حق بر امنیت را ایجاد نمود که معادل با اذیت و آزار به عنوان جنایت علیه بشریت محسوب می‌شود.[۲۱۳]

۵.۱.۷.۱۱. کانادا

در ۲۲ نوامبر ۱۹۹۲ در کابایای روآندا حدود ۱۶ ماه پیش از اینکه اعمال ژنوسید در این کشور شیوع یابد، لئون موگسرا در جلوی حدود ۱۰۰۰ نفر که عمدتاً اعضای جنبش انقلابی ملی توسعه، از احزاب هوتویی بودند، سخنانی را بیان کرد. در سخنانش از کلمه‌ی«اینینزی» ۲۹ بار استفاده

---

210 *Ibid.*, paras. 55–57 referring to CERD Committee Recommendation 35, para. 15.

بنگرید به پاورقی ۱۳۹،

and EuCtHR, Majority Judgement, *Féret v. Belgium*, para. 73.

بنگرید به پاورقی ۱۹۷.

211 MICT, *Prosecutor v. V. Šešelj*, Appeal Chamber, Judgment, 11 April 2018, MICT-16-99-A, para. 163 ('MICT AC, Judgment Šešelj') (https://www.legal-tools.org/doc/96ea58/).

212 *Ibid.*, para. 164.

213 *Ibid.*, paras. 163, 165, 175.

کرد، اشاره‌ی موهن و خفت آور به اشخاص وابسته به گروه قومی توتسی که به زبان انگلیسی به معنای «سوسک‌های حمام» بوده است. برای مثال، او به شنوندگان گفت ما باید:

> به خودمان اجازه ندهیم که در این کشور مورد تجاوز قرار گیریم، شما مردمی را می‌شناسید که آنها را سوسک‌های حمام می‌گوییم، دیگر آنها را مبارزان خشن و محکم نمی نامیم، بلکه آنها عملاً سوسک‌های حمام هستند. این مردمانی که سوسک های حمام نامیده می شوند، در تدارک حمله به ما هستند.[۲۱۴]

بعد از گذشت مدت زمانی از این سخنان، مراجع روآندا برگه ای را که معادل ورقه جلب و دستگیری بوده است را صادر کردند و موگسرا کشور را ترک کرد در سال ۱۹۹۳ تقاضای اقامت در کانادا را نمود.

وقتی محتوای سخنان وی معلوم و آشکار شد، مراجع کانادایی حکم اخراج وی را صادر کردند. موگسرا از همه راهکارها استفاده کرد، در نتیجه دیوان عالی فدرال کانادا به شرح زیر رای داد:

> سخنانی مثل سخنان موگسرا، که به نحو فعالانه نفرت قومی، قتل عمدی و نابودسازی را تشویق نمود و اینکه حالت تهدید فوری را برای مستمعان خود ایجاد نمود و لزوم اقدام خشونت بار را علیه اقلیت قومی و علیه مخالفان سیاسی را موجب شد، علائم و خصوصیاتی از عمل فاحش و زننده ی تبعیض را به طور جداگانه و مستقل ایجاد می‌کند. [...] سخنان نفرت آور، به ویژه وقتی از اعمال خشونت بار فاحش حمایت و طرفداری می‌کنند، می‌توانند اذیت و آزار را به دنبال داشته باشند. در این پرونده سخنان او چنین بوده است.[۲۱۵]

قوه قضاییه کانادا سخنان نفرت آور را معادل و در حد جنایت اذیت و آزار تشخیص داد به ویژه اگر سخنان «حامی اعمال خشن فاحش و آشکار» بوده و «یک حالتی از تهدید فوری»را موجب شوند.

۶.۱.۷.۱۱. دیوان کیفری بین‌المللی

در حال حاضر، حکم اساسی و ماهوی از دیوان کیفری بین‌المللی وجود ندارد که منابع مختلف ادله و اعتبار اثبات یا عدم اثبات جرائم نفرت آور معادل اذیت و آزار را مورد تحلیل قرار دهد.

لیکن در دعوای دادستان علیه سانگ و غیره، اکثریت قضات شعبه دوم پیش‌دادرسی، دلایل اساسی را تشخیص دادند که آقای سانگ به خاطر جایگاه و موقعیتش در رادیو کیس اف ام به

---

214 Supreme Court of Canada, *Mugesera v. Canada (Minister of Citizenship and Immigration)*, Judgment, 28 June 2005, [2005] 2 R.C.S. p. 179, para. 13 and Appendix III (Speech Made By Léon Mugesera at a Meeting of the M.R.N.D. Held in Kabaya on November 22, 1992), compare also, p. 130, para. 69 (https://www.legal-tools.org/doc/f2cf94/).

215 *Ibid.*, p. 157, para. 148.

عنوان مجری اثرگذار، خشونت را از طریق گسترش پیام‌های نفرت دامن زد که صریحاً تمایل و انگیزه‌ها برای کشتن کیکویوها را در کنیا آشکار ساخت.[۲۱۶]

همچنین، اکثریت قضات دلایل ماهوی تشخیص دادند که آقای سانگ در رابطه با قتل‌های عمدی یا جرائم عمومی علیه کالن جین اخبار کذب و دروغی را پخش کرد که بدین‌وسیله ترس را در این گروه القاء کرده است.[۲۱۷]

پس از پایان پرونده دادستانی، قاضی فرمر اظهار داشت که «تنها شواهد جرم‌انگاری در مورد نفرت‌پراکنی از شاهدان به دست آمده است و اینکه «هیچ گزارش مطبوعاتی یا ضبطی از هیچ یک از «سخنان نفرت‌پراکنی» ادعایی به عنوان مدرک ارائه نشده است» و «برای اینکه نفرت‌پراکنی یا دعوت به خشونت یا جرایم محسوب شود، باید از نظر سطح و ماهیت با کلماتی که شاهدان مربوطه به [...] آقای سانگ نسبت داده‌اند، تفاوت قابل توجهی داشته باشد».[۲۱۸] از این رو، اکثریت شعبه‌ی دوم دادگاه نخستین اتهام اذیت و آزار را رد کرده و آقای سانگ را تبرئه کردند.

۷.۱.۷.۱۱. نتیجه بحث اذیت و آزار

حداقل شش فقره رویه قضایی مرتبط با بیان نفرت‌زا ایجاد شده که می‌تواند معادل جنایت اذیت و آزار باشد: دادگاه نظامی بین‌المللی، شعبه چهارم دادگاه نظامی ایالات متحده در نورنبرگ، دادگاه تجدید نظر نورنبرگ – فورث، دیوان کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق، دیوان کیفری بین‌المللی برای روآندا و دادگاه تجدید نظر فدرال کانادا. دیوان کیفری بین‌المللی بر اساس وضعیت شواهد، حکم «عدم امکان پاسخگویی» صادر کرد، اما هنوز حکم ماهوی در مورد این موضوع صادر نکرده است که در آن به مبانی قانونی و ماهوی گفتار نفرت‌زا پرداخته شود، از جمله اینکه آیا و در صورت مثبت بودن پاسخ، تحت چه شرایطی می‌تواند به آزار و اذیت منجر شود.

پیش از صدور چنین حکمی از سوی دیوان کیفری بین‌المللی، چند نکته مطرح می‌شود. نفرت‌پراکنی با توجه به (۱) محتوای خاص کلمات، (۲) گستره و زمینه آنها، (۳) تأثیر آنها، و (۴) همزمانی بین گفتار و جرایم، مشمول معیار شدت (میزان شدت) می‌شود. با این حال، دادگاه‌ها در مورد اینکه آیا نفرت‌پراکنی به خودی خود، متناسب با شرایط و شدت آن، از جمله اینکه آیا با دعوت به اعمال مجرمانه مرتبط بوده، و می‌تواند برای در نظر گرفتن حمله به جمعیت غیرنظامی کافی باشد، اختلاف نظر دارند..[۲۱۹]

---

216 ICC, *Prosecutor v. Sang et al.*, Pre-Trial Chamber II, Majority Opinion on Decision on the Confirmation of Charges Pursuant to Article 61(7)(a) and (b) of the Rome Statute, 23 January2012, ICC-01/09-01/11, paras. 355, 358, 363 (https://www.legal-tools.org/doc/96c3c2/).

217 *Ibid.*, para. 357.

218 ICC, *Prosecutor v. Sang et al.*, Trial Chamber V (A), Separate Reason of Judge Fremr, Decision on Defence Applications for Judgments of Acquittal, 5 April 2016, ICC-01/09-01/11, para. 130 (https://www.legal-tools.org/doc/6baecd/

219 Affirmative, MICT AC, Judgment Šešelj, paras. 163, 164.

۲.۷.۱۱. تحریک به ژنوسید

دادگاه روآندا آرای متعددی برای جرم تحریک به ژنوسید صادر کرده است. در مجموع ۱۸ متهم[۲۲۰] محکوم شده و هشت نفر[۲۲۱] تبرئه شدند. هیچ دادگاه کیفری بین‌المللی دیگری رایی در این خصوص تا زمان نگارش این فصل صادر نکرده است.

تحریک به ژنوسید، به عنوان شکلی از همکاری و مشارکت در جرم ژنوسید در کنوانسیون ژنوسید تدوین شد.[۲۲۲] اساسنامه دادگاههای کیفری بین‌المللی موقت و اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی، عینا از کلمات دقیق کنوانسیون ژنوسید استفاده کرده اند. به هر حال، تدوین کنندگان اساسنامه‌های مختلف دیوان‌های کیفری بین‌المللی، این عبارت را در بخش‌های مختلف اسناد تاسیسی عینا بکار برده اند در اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی، بند مربوط به تحریک به ژنوسید از کنوانسیون ژنوسید به بخش «اصول کلی حقوق جزا» در ماده‌ای با عنوان «مسئولیت کیفری فردی» منتقل شد.[۲۲۳] در مقابل، اگر چه اساسنامه‌های دیوان‌های کیفری بین‌المللی موقت متضمن یک ماده‌ی مجزا تحت عنوان «مسوولیت کیفری فردی» هستند، تدوین کنندگان عبارت تحریک به ژنوسید را به «جنایات» در ماده‌ی مربوط به ژنوسید، البته در یک بند فرعی انتقال دادند.[۲۲۴] بدین ترتیب، تدوین‌کنندگان کنوانسیون ژنوسید، تمایز بین ژنوسید و «سایر اعمال» را رعایت کردند.

همچنین، یک سال قبل از کنفرانس رم راجع به دیوان کیفری بین‌المللی، طرحی برای توسعه مقررات تحریک نسبت به جرائمی غیر از ژنوسید مطرح شده بود:

بنگرید به پاورقی ۲۱۱؛

ICTR TC, Judgment Media Case, para. 1073.

بنگرید به پاورقی ۱۹۵؛

Cautious and Critical, ICTR AC, Judgment Media Case, para. 987.

بنگرید به پاورقی ۱۹۸؛

ICTY TC, Judgment Kordić, 2001, para. 209.

بنگرید به پاورقی ۲۰۴.

[۲۲۰] به ترتیب حروف الفبا:

Akayesu, Bikindi, Kajelijeli, Kalimanzira, Kambanda, Kanyabashi, Karemera and Ngirumpatse, Muvunyi, Nahimana, Ngeze, Ndayambaje, Ngirabatware, Niyit.

[۲۲۱] به ترتیب حروف الفبا:

Barayagwiza, Bicamumpaka, Bizimungu, Mugenzi, Mugiraneza, Nsabimana, Nyiramasuhuko and Semanza.

[۲۲۲] کنوانسیون ژنوسید، ماده سوم(پ)، بنگرید به پاورقی ۱۳۷؛ بنگرید به:

William A. Schabas, *Genocide in International Law*, 2nd ed., Cambridge University Press, 2009, p. 307 ('Schabas, Genocide')

[۲۲۳] اساسنامه رم، ماده 2(3)(ث) ، بنگرید به پاورقی ۱۷۳.

[۲۲۴] ماده4 (3)(پ) اساسنامه دادگاه یوگسلاوی سابق و ماده 2(3)(پ) اساسنامه دادگاه روآندا را با ماده 7 اساسنامه دادگاه یوگسلاوی سابق و ماده 6اساسنامه دادگاه روآندا مقایسه کنید، بنگرید به پاورقی ۱۷۳.

> یک شخص از لحاظ کیفری مسوول بوده و برای یک جرم شایسته محکومیت به مجازات است [...] درصورتی که این شخص: [...] (ج) به نحو مستقیم و علنی ارتکاب چنین جرمی را تحریک نماید [ژنوسید] [...][۲۲۵]
>
> جمله دوم در کروشه و قلاب اشاره می‌کند که برخی از نمایندگی‌ها در خلال تدوین فرایند براین نظر بودند که جرائمی غیر از ژنوسید نیز می‌توانند موضوع تحریک باشند. به هرحال این توسعه و بسط تحریک تصویب نشده و نسخه محدودتر با اشاره صرف به تحریک به ژنوسید که ابتدائاً در کنوانسیون ژنوسید تصویب شده بود، همان واژه در اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی درج شد.

مذاکرات مقدماتی و عناصر تحریک به ژنوسید، در زیر بخش بعدی بحث خواهند شد.

۸.۱۱. اَشکال مسئولیت

جرایم گفتاری می‌توانند به اشکال مختلف مسئولیت ارتکاب یابند. رویکرد مباحث این بخش از فصل، تنها متمرکز بر سه گونه مختلف می‌باشد: تحریک به ژنوسید، تحریک و اقدامات مجرمانه‌ی مشترک(«JCE») یا هدف مشترک. اشکال و گونه‌های دیگر همانند معاونت درجرم و یا سایر مشارکت ها، مسئولیت و اوامر مقامات مافوق نیز می‌توانند در رابطه با جرائم مربوط به سخن و گفتار قابل اعمال باشند، اما سه شکل از اشکال بحث شده در اینجا به دلیل برخورداری از تعداد معینی از رویه های مربوطه برای این تجزیه و تحلیل انتخاب شده اند.

۱.۸.۱۱. تحریک به ژنوسید

در این مرحله، اکثر معاهدات بین‌المللی دربردارنده تعهد دولتها بر«منع» اعمال مشخصی از تحریک هستند. این امر مانع از تعهد به جرم انگاری سایر مصادیق تحریک نمی شود. با درنظر گرفتن حق شرط برخی از دولت‌ها در رابطه با تعهد به جرم انگاری تحریک به تبعیض نژادی (ماده ۴ کنوانسیون رفع هر گونه اشکال تبعیض نژادی)، عمل تحریک‌آمیز باقی‌مانده که به طور جهانی مشمول مجازات‌های کیفری در سطح بین‌المللی شده، تحریک به ژنوسید است. ماده ۳ (پ) کنوانسیون ژنوسید و در پی انتقال دقیق مقررات همتای آن، ماده ۴(۳)(پ) اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق و ماده ۲(۳)(پ) اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی برای روآندا و ماده ۲۵(۳)(ث) اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی، همه متضمن مقرره جرم انگاری تحریک به ژنوسید هستند.

---

[225] Preparatory Committee on the Establishment of an ICC, Decisions Taken by the Preparatory Committee at its Session from 11–21 February 1997, UN Doc. A/AC.249/1997/L.5, 12 March 1997, p. 22, Article B b., c. and d., section (f) (https://www.legal-tools.org/doc/c0d16c/); Report of the Preparatory Committee on the Establishment of an ICC, UN Doc. A/CONF.183/2/Add.1, 14 April 1998, Article 23(7)(f) (https://www.legal-tools.org/doc/816405/).

روند تهیه پیش‌نویس، تلاش‌ها برای گنجاندن ارجاع گسترده‌تر به تحریک، یعنی اعمالی غیر از ژنوسید، در اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی را منعکس می‌کند.[۲۲۶] لیکن هیچ یک از این تلاش‌ها در نسخه‌ی نهایی اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی پیش بینی و درج نشد. بنابراین، در هنگام مقرر نمودن شکل و حالت مسئولیت تحریک، اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی آن را به عمل ژنوسید محدود کرد. این رویکرد با کنوانسیون ژنوسید، و اساسنامه‌های دیوان کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق و دیوان کیفری بین‌المللی روآندا سازگار می‌باشد.

۱.۱.۸.۱۱. کنوانسیون ژنوسید: تبلیغات مستثنی شد

در ماه می ۱۹۴۸، در خلال تدوین کنوانسیون ژنوسید در کمیته‌ی موردی ژنوسید شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل، اتحاد جماهیر شوروی طرح پیش نویسی را پیشنهاد کرد که تبلیغات داخل در کنوانسیون ژنوسید قرار گیرد:

> که همه‌ی اشکال تبلیغات عمومی(مطبوعات، رادیو، سینما و غیره) با قصد تحریک دشمنی‌های نژادی، ملی یا دینی یا نفرت پراکنی یا با قصد اغوای ارتکاب اعمال ژنوسید باشد.[۲۲۷]

لیکن، با این امر مخالفت شد چون که این رویکرد موجب باز شدن سوء تفسیری می‌شد که می‌توانست ازادی اطلاعات را محدود نماید.[۲۲۸] بعلاوه، سرکوب تبلیغات منفور خارج از محدوده کنوانسیون ژنوسید خواهد بود.[۲۲۹] اکثریت تدوین کنند به این طرح رای منفی دادند.[۲۳۰] تلاش‌های بعدی شوروی در طول مذاکرات در کمیته‌ی ششم مجمع عمومی در باز ارائه‌ی تحریک از طریق تبلیغات در کنوانسیون ژنوسید، مجددا ناکام مانده و شکست خورد.[۲۳۱] بنابراین، زمانی که پیش نویس جهت تصویب نهایی ارائه شد، کلمه‌ی «تبلیغات» حذف شد.

---

۲۲۶ قسمت مربوطه از متن چنین بیان شده است: «[مستقیماً و علنی] مردم را به ارتکاب [چنین جرمی] [نسل‌کشی] تشویق می‌کند» (تأکید اضافه شده)، همان

۲۲۷ مقایسه کنید با کمیته ویژه، گزارش ژنوسید ۱۹۴۸، ص. ۲۳،(بنگرید به شماره 2)، بنگرید به پاورقی ۲۰۲.

228 Report of the Ad Hoc Committee on Genocide, UN Doc. E/AC.25/W.4, 3 May 1948, p. 13, Section 2 ('ECOSOC Ad Hoc Committee, Report Genocide') (https://www.legal-tools.org/doc/tvwj9u/)

229 *Ibid.*

۲۳۰ مقایسه کنید با پیش‌نویس دوم کنوانسیون ژنوسید، ۱۹۴۸، ص. ۲۳ (بنگرید به شماره 2)، بنگرید به پاورقی ۱۶۴؛ ICTR AC, Judgment Media Case, para. 692, fn. 1658.

بنگرید به پاورقی ۱۹۸؛

Meron, Dissenting Opinion to ICTR AC, Judgment Media Case, para. 5.

بنگرید به پاورقی ۱۵۴.

231 USSR, Amendments to the Draft Convention on Genocide (E/794), UN Doc. A/C.6/215/Rev.1, 9 October 1948, para. 4 proposes to add a letter (f) to Article IV (https://www.legal-tools.org/doc/es13xv/); Sixth Committee, Record of the Third Session, 87th Meeting, UN Doc. A/C.6/SR.87, 29 October 1948, p. 253 (https://www.legal-tools.org/doc/tc5vmx/); ICTR AC, Judgment Media Case, para. 692, fn. 1658.

بنگرید به پاورقی ۱۹۸.

در روز تصویب، کاتز سوچی، نماینده لهستان، از اینکه متن، ارتباط مستقیم بین تبلیغات نژادپرستان حامی رژیم و جنایت ژنوسید را منعکس نمی‌کند، ابراز تاسف کرد.[۲۳۲]

با حذف تبلیغات، تصویب واقع شده و متن مربوط به تحریک به ژنوسید به شرح زیر بیان شد:

> اعمال زیر قابل مجازات خواهند بود: [...] (پ) تحریک مستقیم و علنی به ارتکاب ژنوسید.[۲۳۳]

در نتیجه، تلاش‌های مکرر و ناموفق اتحاد جماهیر شوروی برای گنجاندن تبلیغات نشان داد که اکثر تدوین‌کنندگان قانون به دنبال جرم‌انگاری صرف اعمال خاص تحریک مستقیم و علنی به ارتکاب ژنوسید و حذف طرح‌های گسترده‌تر مانند برنامه‌ریزی سخنرانی‌های افراد دیگر، تبلیغات نفرت‌پراکنانه یا تبلیغاتی که منجر به تحریک ژنوسید می‌شوند، بودند.[۲۳۴]

۲.۱.۸.۱۱. کنوانسیون ژنوسید: تحریک علنی در برابر تحریک خصوصی

در اولین پیش نویس کنوانسیون ژنوسید، در بند ۲ ماده‌ی ۲ پیش نویس۱۹۴۷ دبیر کل، تحریک خصوصی حذف شده و به جای آن تنها «تحریک علنی مستقیم نسبت به هرعمل ژنوسید مقرر شد، اعم از اینکه ژنوسید محقق شود یا خیر».[۲۳۵]

در حالی که تحریک علنی صریحاً درج گردید، تحریک خصوصی با تبیین زیر از دبیر کل حذف شد:

> مقصود از اشاره به رجوع مستقیم به جامعه از طرق سخنان و گفتار، رادیو، یا مطبوعات، تحریک به ژنوسید است [...] می‌تواند به نحو مناسب اتفاق بیفتد که سخنان سخیف یا بی‌احتیاطی یک روزنامه‌نگار یا حتی وقتی خود گوینده ناتوان از انجام چیزی است که پیشنهاد می‌کند، اما به طور جدی می‌تواند توسط برخی از شنوندگان وی که آن را به عنوان تکلیف برای اقدام خود حسب پیشنهاد گوینده درنظر می‌گیرند، انجام شود. قضات ملزم به سنجش و ارزیابی شرایط بوده و شدت یا خفت آن را متناسب با موقعیت و توانایی مجرم اثبات کنند، برطبق اینکه آیا تحریک وی عمدی و قابل پیش بینی بوده یا صرفاً کلمات بی تامل و تفکر را ابراز کرده است.[۲۳۶]

---

232 GA Debate and Adoption, Genocide Convention, 1948, pp. 839, 841.

بنگرید به پاورقی ۱۶۷.

۲۳۳ کنوانسیون ژنوسید، ماده سوم (پ)، بنگرید به پاورقی ۱۳۷.

234 Compare ICTR AC, Judgment Media Case, paras. 726, 718.

بنگرید به پاورقی ۱۹۸.

۲۳۵ اولین سند کنوانسیون ژنوسید، ۱۹۴۷، ماده دوم (2)، بنگرید به پاورقی ۱۵۷.

236 *Ibid.*, p. 32.

در مراحل اولیه‌ی مذاکرات، تدوین کنندگان واژه «خصوصی»را اضافه کردند و عبارت سازی «تحریک به صورت علنی یا خصوصی» را با اکثریت آرا پذیرفتند.[۲۳۷] دیدگاه ها بیان می داشتند:

> تحریک وقتی از منظر شکلی عمومی است که گفتار به صورت علنی یا از طریق مطبوعات، رادیو، سینما یا از طرق دیگری به عموم واصل شود. وقتی خصوصی محسوب می‌شود که از طریق مکالمات، ملاقات‌ها یا پیام‌های خصوصی اقدام و رفتار شود.[۲۳۸]

متعاقباً دولت بلژیک طرحی را در بین طرح‌های دیگر برای حذف عبارت «به نحو خصوصی» ارایه داد.[۲۳۹] شیلی اعلام داشت که مجازات تحریک خصوصی «ممکن است موجب تجاوز به آزادی واقعی افراد شود».[۲۴۰] طرح دولت بلژیک با وجود مخالفت ونزوئلا و ایران[۲۴۱] در نهایت با اکثریت آراء تصویب شد(۲۶ رای موافق، ۶ رای مخالف و ۱۰ رای ممتنع).[۲۴۲]

۳.۱.۸.۱۱. رویه‌ی قضایی راجع به تحریک« علنی»

شعبه تجدیدنظر دادگاه رواندا، اظهار داشت که «کمیته ششم مجمع عمومی تصمیم گرفت به طور خاص تعریف ینوسید را اصلاح کند تا تحریک خصوصی، که به عنوان اشکال ظریف‌تر ارتباط مانند مکالمات، جلسات خصوصی یا پیام‌ها را شامل می شود، از محدوده آن حذف شود».[۲۴۳]

تحریک به ژنوسید اگر به طور خصوصی واقع می‌شود، می تواند مبتنی بر شیوه‌ها و حالات دیگری از مسئولیت از جمله تبانی، طراحی یا مشارکت در جرم باشد.[۲۴۴]

---

[۲۳۷] دومین سند کنوانسیون ژنوسید، ماده 4 (پ)، بنگرید به پاورقی ۱۶۴، (تاکید از نویسنده است)؛ کمیته موقت شورای اقتصادی و اجتماعی، تفاسیر، 1948، ص. 2، بنگرید به پاورقی ۱۶۵؛ کمیته موقت شورای اقتصادی و اجتماعی، گزارش ژنوسید، ص. 11، ماده 4 (پ)، بنگرید به پاورقی ۲۲۸.

[۲۳۸] کمیته موقت شورای اقتصادی و اجتماعی، تفاسیر، 1948، ص. 2، بنگرید به پاورقی ۱۶۵.

239 Draft Convention (B/794) and Report of the Economic and Social Council, UN Doc. A/C.6/217, 5 October 1948 (https://www.legal-tools.org/doc/0vt1rc/).

240 Record of the 84th Meeting, UN Doc. A/C.6/SR.84, 26 October 1948, p. 217 (‘GA, Sixth Committee: 84th Meeting’) (https://www.legal-tools.org/doc/hu2xg9/)

[۲۴۱] ونزوئلا استدلال کرد که «خصوصی» بودن می‌تواند شامل «مشاوره فردی، از طریق نامه یا حتی تلفن» باشد.(همان، صص.215،214،208).

242 Sixth Committee, Record of the 85th Meeting, UN Doc. A/C.6/SR.85, 27 October 1948, p. 230 (‘GA, Sixth Committee: 85th Meeting’) (https://www.legal-tools.org/doc/h72xbw/).

243 Compare, International Law Commission (‘ILC’), Draft Code of Crimes Against the Peace and Security of Mankind, contained in Report of the ILC on the Work of its Forty-eighth Session, UN Doc. A/51/10, 6 May–26 July 1996, p. 22, Article 2, para. 16 (‘ILC Draft Code CPSM’) (https://www.legal-tools.org/doc/bb5adc/); Schabas, Genocide, p. 319.

بنگرید به پاورقی ۲۲۲.

244 ICTR AC, Judgment Media Case, para. 862.

بنگرید به پاورقی ۱۹۸؛

ICTR AC, Judgement Kalimanzir paras. 165, 159–164.

بنگرید به پاورقی ۲۴۳.

شعبه تجدیدنظر دیوان کیفری بین‌المللی روآندا، دو بار عنصر تحریک علنی را در وضعیت هایی رد کرد،که مرتکب به ماموران ایست بازرسی دستوری داده یا مطلبی می خواهد، زیرا دریافت کنندگان عموم مردم نبوده و وسایل بکارگرفته نیز دربردارنده شکلی از ارتباطات جمعی مثل سخنان علنی نیستند.[۲۴۵]

اهمیت ارتباطات جمعی از طریق رسانه‌ها در رویه قضایی دو دادگاه بین‌المللی مورد اذعان قرار گرفته است. دادگاه کیفری بین‌المللی نورنبرگ، با صدور حکم «تحریک به آزار و اذیت (جرم ژنوسید در آن زمان وجود نداشت)، بر اهمیت رسانه‌ها در محکومیت یولیوس اشترایشر تأکید کرد.[۲۴۶] احکام مختلف دیوان روآندا اهمیت ارتباطات جمعی و رسانه را در زمینه‌تحریک علنی ژنوسید مورد بحث قرندار داد.[۲۴۷]

در نتیجه عنصر علنی در تحریک ژنوسید متضمن توجه به سه عامل است: (۱) مکان(۲) تعداد افراد مخاطب و (۳) واسطه یا وسیله‌ی سخن و گفتار.[۲۴۸]

۴.۱.۸.۱۱. تحریک «مستقیم»

تحریک مستقیم به این معنی است که باید عموم مردم را به طور مشخص وادار یا تحریک کرد تا فوراً اقدام کیفری،[۲۴۹] به نحو خاص در قالب رفتار ژنوسید انجام دهند.[۲۵۰] در مقابل، سخن

---

[۲۴۵] رای دادگاه نورنبرگ، بنگرید به پاورقی ۱۸۲، ص ۱۲۰؛ اشترایشر «ذهن آلمانی‌ها را به ویروس یهودستیزی آلوده کرد و مردم آلمان را به آزار و اذیت فعال تحریک نمود. هر شماره از روزنامه «اشتورمر» که در سال ۱۹۳۵ به تیراژ ۶۰۰۰۰۰ نسخه رسید، مملو از چنین مقالاتی بود» [...]

[246] ICTR, *Prosecutor v. Karemera and Ngirumpatse*, Appeals Chamber, Judgement, 29 September 2014, ICTR-98-44-A, para. 499 (speech broadcasted over the radio) (https://www.legal-tools.org/doc/372a64/); ICTR, *Prosecutor v. Nzabonimana*, Appeals Chamber, Judgement, 29 September 2014, ICTR-98-44D-A, para. 125 (mass media, for example, radio or television) ('ICTR AC,Judgment Nzabonimana') (https://www.legal-tools.org/doc/a1abb4/).

[247] ICTR AC, Judgment Nzabonimana, para. 231.

بنگرید به پاورقی ۲۴۷؛

ICTR, *Prosecutor v. Akayesu*, Trial Chamber I, Judgement, 2 September 1998, ICTR-96-4-T, paras. 556, 673(i), (ii) ('ICTR TC, Judgment Akayesu') (https://www.legal-tools.org/doc/b8d7bd/); ILC Draft Code CPSM, p. 22, Article 2(f), para. 16.

بنگرید به پاورقی ۲۴۴.

[248] ICTR AC, Judgment Nzabonimana, para. 231.

بنگرید به پاورقی ۲۴۷؛

ICTR, *Prosecutor v. Akayesu*, Trial Chamber I, Judgement, 2 September 1998, ICTR-96-4-T, paras. 556, 673(i), (ii) ('ICTR TC, Judgment Akayesu') (https://www.legal-tools.org/doc/b8d7bd/); ILC Draft Code CPSM, p. 22, Article 2(f), para. 16.

بنگرید به پاورقی ۲۴۴.

[249] ICTR TC, Judgment Akayesu, paras. 557, 558.

بنگرید به پاورقی ۲۴۸؛

compare ICTR AC, Judgment Media Case, para. 696.

بنگرید به پاورقی ۱۹۸.

[۲۵۰] مخصوصا، عملی که در ماده ۲ کنوانسیون نسل‌کشی، ماده ۲ بند ۲ اساسنامه دادگاه کیفری بین‌المللی برای روآندا ، ماده ۴ بند ۲ اساسنامه دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق و ماده ۶ اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی

نفرت‌زایی که یک یا چند عمل نفرت آور را تحریک می‌کند، تبعیض یا خشونتی که به سطح و درجه‌ی اعمال ژنوسید نمی رسد، نه به موجب تحریک به ژنوسید جرم انگاری می‌شود و نه در چارچوب رویه‌ی قضایی مرتبط با سخنان تحریک کننده نفرت، تبعیض یا خشونتی که به نحو مستقیم قابل اعمال است.[۲۵۱]

تحریک به ژنوسید نباید به صورت مبهم و غیرمستقیم باشد.[۲۵۲] آن چه که مهم است این است که چگونه شنونده مورد نظر، با توجه به زمینه (فرهنگی) می‌تواند سخن وگفتار را برای تعیین پیام حقیقی اش درک کند.[۲۵۳] شعبه‌ی تجدیدنظر دیوان کیفری بین‌المللی رواندا رای داد که:

> بنابراین، ملاحظه اصلی، معنای کلمات استفاده شده در متن خاص است: مهم نیست که پیام برای مخاطب دیگر یا به زبان دیگری مبهم به نظر برسد. از سوی دیگر، اگر گفتمان حتی در متن خودش نیز مبهم باشد، نمی‌توان فراتر از شک معقول، آن را تحریک مستقیم و عمومی برای ارتکاب ژنوسید دانست..[۲۵۴]

ارزیابی مستقیم بودن براساس هر مورد و ملاحظاتی صورت می‌گیرد که شامل محتوای فرهنگی و زبانی پیام می‌باشد.[۲۵۵]

۵.۱.۸.۱۱. رابطه علیت میان تحریک و اعمال متعاقب آن

اگرچه شعبه تجدیدنظر دادگاه رواندا حکم داد که در رابطه با تحریک به ژنوسید، وجود رابطه علیت میان تحریک و اقدامات ژنوسید بعدی الزامی نیست، اما این مسئله هنوز به طور قطعی حل نشده است، زیرا جای بحث است که آیا پیش‌نویس قانون جرایم علیه صلح و امنیت بشری کمیسیون حقوق بین‌الملل و اساسنامه دیوان کیفری بین المللی، دیدگاه قطعی متفاوتی را در مورد این موضوع منعکس می‌کنند. دیوان هنوز در مورد اینکه آیا رابطه علیت الزامی است (یا خیر) حکمی صادر نکرده است.

(دیوان کیفری بین المللی) به آن اشاره شده است، بنگرید به پاورقی ۱۷۳، (ICTR AC, Judgment Media Case, بندهای ,۶۹۳ ,۶۹۲ .بنگرید به پاورقی شماره۱۹۸).

251 ICTR AC, Judgment Media Case, para. 693.

بنگرید به پاورقی ۱۹۸.

252 ILC Draft Code CPSM, Article 2(3)(f), para. 16.

بنگرید به پاورقی ۲۴۴؛

ICTR TC, Judgment Akayesu, paras. 557, 558.

بنگرید به پاورقی ۲۴۸.

253 ICTR AC, Judgment Media Case, paras. 715, 700, 713, 739.

بنگرید به پاورقی ۱۹۸.

254 *Ibid.*, para. 701.

255 ICTR AC, Judgment Media Case, para. 700.

بنگرید به پاورقی ۱۹۸؛

ICTR TC, Judgment Akayesu, para. 557.

بنگرید به پاورقی ۲۴۸.

۱.۵.۱.۸.۱۱. کمیسیون حقوق بین‌الملل

در سال ۱۹۹۶، در اولین بخش پیش نویس قانون جرائم علیه صلح و امنیت بشری کمیسیون حقوق بین‌الملل، فصل اصول کلی حقوق کیفری مقرر شده بود.[۲۵۶] در این قسمت کلی، کمیسیون حقوق بین‌الملل، ماده جداگانه ای را برای مسئولیت کیفری فردی وضع کرد که در آن تحریک به عنوان نوعی از انواع مسئولیت های کیفری درج شده بود. در این ماده، ره طور خاص، بند ج ذیل بند ۳ ماده ۲ رابطه غلیت میان تحریک و اعمال و اقدامات بعدی را لازم می‌دانست:

> یک فرد برای ارتکاب جرمی مسئول خواهد بود [...] اگر آن فرد [...] (ج) به نحو مستقیم و علنی فرد دیگری را برای ارتکاب چنین جرمی تحریک نموده و ان جرم در عالم خارج واقع شود. [...][۲۵۷]

این شرط سببیت، محدود به تحریک به ژنوسید نیست، زیرا کمیسیون حقوق بین‌الملل در باره تحریک کلی به «جرم» سخن می گوید. از این امر می‌توان فهمید که همه جرائم فهرست شده در پیش نویس قانون جرائم علیه صلح و امنیت بشری کمیسیون حقوق بین‌الملل صرفنظر از ژنوسید، جرائم علیه بشریت، جرائم علیه سازمان ملل و کارکنان وابسته و همچنین جنایت تجاوز را نیز شامل می‌شود.[۲۵۸] بنابراین، قلمرو تحریک در این پیش‌نویس گسترده تر از کنوانسیون ژنوسید بود، دلیل ضروری محسوب داشتن رابطه علیتاز جانب کمیسیون حقوق بین‌الملل نیز همین ویژگی بود. کمیسیون حقوق بین‌الملل این رویکرد را نسبت به خود این قانون با این اشاره محدود کرد که آن اجرای اصول کلی و بند پ ماده ۳ کنوانسیون ژنوسید را محدود نخواهد کرد.[۲۵۹]

در حال حاضر مشخص نیست که چه اعتبار قانونی باید به الزام علیت کمیسیون حقوق بین‌الملل داده شود. یکی از دلایل این عدم قطعیت این است که اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی این سوال را حل نکرده و رویه قضایی تفسیرکننده ای هنوز از سوی دیوان کیفری بین‌المللی ارائه نشده است.

۲.۵.۱.۸.۱۱. رویکرد اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی

تدوین کنندگان اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی با بازتاب رویکرد نظام‌مند پیش نویس قانون جرائم علیه صلح و امنیت بشر کمیسیون حقوق بین‌الملل بخش اصول کلی حقوق کیفری را ایجاد نموده، و در آن یک ماده جداگانه راجع به«مسئولیت کیفری فردی» نیز وضع کردند، که در آن تحریک نیز آمده است: ماده ۲۵(۳)(ث) اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی متضمن تحریک به ژنوسید به عنوان «شکلی از مسئولیت» می‌باشد. محدود کردن تحریک به ژنوسید به یک شکل مسئولیت و عدم توصیف آن به عنوان یک جرم یا «عمل» قابل مجازات، همانطور که ماده ۳(پ) کنوانسیون ژنوسید انجام مشده، ممکن است به این معنی در مقررات دیوان تفسیر شود که تحریک فقط در صورتی مجرمانه خواهد بود که منجر به انجام یک عمل ژنوسید شود. بنابراین،

256 ILC Draft Code CPSM, Articles 1–15.

بنگرید به پاورقی ۲۴۴.

257 *Ibid.*, Article 2(3)(f) (emphasis added).

258 *Ibid.*, Part 2, Articles 16–20.

259 *Ibid.*, p. 20, para. 8, particularly note 45

دیویس انتقاد کرد که محدود کردن تحریک به ژنوسید به یک شکل مسئولیت می‌تواند مستلزم وجود رابطه علیت بین عمل تحریک و یک عمل ینوسید باشد..[۲۶۰]

با این حال، اینکه آیا ماده ۲۵(۳)(پ) اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی باید به گونه‌ای تفسیر شود که مستلزم رابطه علیت باشد، محل تردیداست. اولاً، این ماده، عینا حاوی ماده ۳(پ) کنوانسیون ژنوسید است. روند تهیه پیش‌نویس کنوانسیون ژنوسید نشان می‌دهد که الزام رابطه علیت یا ارتباط بین تحریک و عمل ژنوسید بعدی دیده شده، اما آگاهانه رد شده است. در طول مباحثات در کمیته ششم مجمع عمومی حدود شش هفته قبل از تصویب کنوانسیون، هفت کشور خاطرنشان کردند که تحریک مستقیم و عمومی به ژنوسید باید قابل مجازات باشد، حتی اگر با ارتکاب آن همراه نباشد..[۲۶۱] قصد مدونین، ایجاد جرم مستقلی به شکل تحریک به ژنوسید بود.[۲۶۲]

بعلاوه، در خلال تدوین عناصر جرایم اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی، طرح ایالات متحده‌ی امریکا که مستلزم رابطه علیت میان رفتار تحریک به ژنوسید و جرم اصلی بود، به تصویب نرسید. طرح مذکور مقرر می داشت:

> عناصر ذیل به عنوان یک پیش شرط صرفاً برای ملاحظه‌ی جرم اضافه شود:
> [...] ۲. اینکه متهم مرتکب یک عمل علنی شود که موجب تاثیر مستقیم بر ارتکاب جرم ژنوسید مورد بحث توسط یک یا چند شخص شود.[۲۶۳]

۳.۵.۱.۸.۱۱. دیوان کیفری بین‌المللی برای رواندا

شعبه‌ی تجدید نظر دادگاه کیفری بین‌المللی روآندا استدلال نمود که شرط رابطه علیت درج شده در پیش نویس قانون جرائم علیه صلح و امنیت بشری کمیسیون حقوق بین‌الملل را منعکس نمی‌کند.[۲۶۴] در واقع کار کمیسیون حقوق بین‌الملل درحد پیش نویس باقی ماند و هرگز تصویب

---

260 Thomas Davies, "How the Rome Statute Weakens the International Prohibition on Incitement to Genocide", in *Harvard Human Rights Journal*, 2009, vol. 22, pp. 269–270; Joshua Wallenstein, "Punishing Words: An Analysis of the Necessity of the Element of Causation in Prosecutions for the Incitement of Genocide", in *Stanford Law Review*, 2001, vol. 54, pp. 397–398.

261 GA, Sixth Committee: 84th Meeting, pp. 208 (Venezuela), 215 (Poland), 216 (Yugoslavia), 219 (Cuba, USSR).

بنگرید به پاورقی ۲۴۰؛

GA, Sixth Committee: 85th meeting, pp. 222 (Uruguay (, 223 (Egypt), 226 (Poland), 227 and 230 (USSR).

بنگرید به پاورقی ۲۴۲.

262 Schabas, Genocide, pp. 319, 329.

بنگرید به پاورقی ۲۲۲.

263 Preparatory Commission for the ICC, Proposal Submitted by the USA, UN Doc. PNICC/1991/DP.4/Add.3, 4 February 1999, Article 25.3(e) (https://www.legal-tools.org/doc/aae2ca/).

264 ICTR AC, Judgment Media Case, para. 678, note 1614.

بنگرید به پاورقی ۱۹۸.

referring to ILC Draft Code CPSM, p. 20, Article 2(3)(f), para. 7, note 45.

نشد. شبث رویکرد کمیسیون حقوق بین‌الملل را که مستلزم رابطه علیت بود «سوء برداشت جدی» توصیف کرد.[۲۶۵] شعبه دادگاه روآندا در پرونده‌ی دادستان علیه انزابونیمانا رای داد، که تحریک مستقیم و علنی یک جرم ناتمام است [...] که [...] قابل مجازات است، حتی اگر به عمل ژنوسید منتج نشده باشد».[۲۶۶] شعبه تجدیدنظر دادگاه روآندا در پرونده دادستان علیه بیکیندی بیان نمود که جرم تحریک مستقیم و علنی برای ارتکاب ژنوسید به خودی خود یک جرم جدی است که مجازات سختی را بدنبال دارد، حتی اگر رفتار مادی ژنوسید ارتکاب نیافته باشد.[۲۶۷] همین‌طور، شعبه اول رسیدگی دادگاه روآندا در پرونده دادستان علیه آکایسو رای داد که «تحریک مستقیم و علنی برای ارتکاب چنین جرمی باید به مفهوم دقیق کلمه مجازات شود، حتی وقتی که چنین تحریکی برای حصول نتیجه مورد نظر مرتکب عقیم بماند.»[۲۶۸]

۴.۵.۱.۸.۱۱. طرح بحث

رویه قضایی دادگاه بین‌المللی روآندا برای تفسیر مشروح مذاکرات کنوانسیون ژنوسید مفید است. مفادی که قضات تفسیر کردند، ماده ۲(۳)(پ) اساسنامه روآندا و ماده ۳(پ) کنوانسیون ژنوسید، مبنای یکسانی دارند و بنابراین برای تفسیر تحت‌اللفظی و نظام مند مناسب هستند. مقرره موجود در اساسنامه روآندا، متن کنوانسیون ژنوسید را عینا نقل کرده و مواضع نظام مند آنها در اساسنامه روآندا و کنوانسیون ژنوسید مشابه است. هر دو سند بین‌المللی، تحریک به ژنوسید را در یک ماده و به عنوان یک جرم و شکل مستقلی از مسئولیت در نظر گرفته اند.

در مقابل،تدوین‌کنندگان دیوان کیفری بین‌المللی بدنبال این بودند که تحریک را از همراهی با جرم ژنوسید و سایر تعاریف جرایم جدا کنند. تدوین‌کنندگان آن را به بخش سوم، مرتبط با «اصول کلی حقوق کیفری»، و قسمت مستقلی تحت مقررات ماده مرتبط با «مسئولیت کیفری فردی» منتقل کردند، که حاکی از آن است که تحریک به ژنوسید به عنوان یک شکل مسئولیت در نظر گرفته شود. اینکه آیا از تصمیم تدوین‌کنندگان چنین نتیجه گرفته می‌شود که تحریک به ژنوسید به عنوان مسئولیت مستقل، مستلزم برخورد طبق اصل فرعی (اصل عاریتی بودن) است، به این معنی که یک عمل تحریک باید باعث ارتکاب واقعی یک جرم ژنوسید اساسی شده باشد، به عهده قضات دیوان کیفری بین‌المللی است.

بنگرید به پاورقی ۲۴۴.

265 Schabas, Genocide, p. 324.

بنگرید به پاورقی ۲۲۲.

266 ICTR AC, Judgment Nzabonimana, para. 234.

بنگرید به پاورقی ۲۴۷؛

compare also ICTR AC, Judgment Media Case, paras. 678, 720.

بنگرید به پاورقی ۱۹۸؛

ICTR, *Prosecutor v. Bikindi*, Appeals Chamber, Judgement, 18 March 2010, ICTR-01-72, para. 146 (https://www.legal-tools.org/doc/e112dd/).

۲۶۷ همان، بند. 146(تاکید از نویسنده است)

268 ICTR TC, Judgment Akayesu, para. 562.

بنگرید به پاورقی ۲۴۸.

در این موقعیت، قصد تدوین کنندگان مهم خواهد بود. متن کنوانسیون ژنوسید به تنهایی، سه بار به پیشگیری[۲۶۹] از ژنوسید اشاره دارد، که در هیچ کدام نیازی به اثبات رابطه علیت می بیند. متعاقباً، تدوین کنندگان اساسنامه‌ها دیوان‌های کیفری بین‌المللی یوگسلاوی سابق، روآندا و دیوان کیفری بین‌المللی متن مربوط به تحریک به ژنوسید را عینا تکرار کردند،که حاکی از التزام آنها به رعایت مقصود مدونین کنوانسیون ژنوسید می باشد. با انتقال مقرره تحریک به بخش اصول کلی حقوق کیفری در اساسنامه، دیوان کیفری بین‌المللی، رویکرد حقوق مدون را منعکس می‌کند، اما لزوماً بدین معنا نیست که تدوین کنندگان بدنبال مفهوم مضیق تری از تحریک بودند، به ویژه، همانطور که تدوین کنندگان، پیش نویس ایالات متحده‌ی آمریکا راجع به عناصر جرم را در ماده ۲۵(۳)(ث) اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی که متضمن پذیرش رابطه علیت بود، تصویب نکردند.

قضات دیوان کیفری بین‌المللی، می‌توانند دیدگاه های خود را در مسائل به طور شفاف بیان نمایند، از جمله اینکه در وضعیت فعلی آیا سببیت در رابطه با تحریک به ژنوسید، در چارچوب، حقوق بین‌الملل عرفی است.

۶.۵.۱.۸.۱۱. رکن معنوی

در مواجهه با تجریک به ژنوسید، حالت ذهنی مرتکب، باید وارای دو بخش باشد: اول، به قصدکمک یا تحریک مستقیم فرد مورد نظر برای ارتکاب ژنوسید، بدان معنی که، مرتکب بدنبال ایجاد حالت ذهنی لازم برای ژنوسید در ذهن شخصی است که مخاطب وی قرار گرفته است.[۲۷۰] دوم، مرتکب تحریک نیز باید دارای سوء نیت خاص باشد، قصد خاص برای از بین بردن همه یا بخشی از گروه ملی، قومی، نژادی و دینی به مفهوم دقیق کلمه.[۲۷۱]

۲.۸.۱۱. ترغیب، درخواست و تحریک

این بخش مباحث زیر را مورد تحلیل قرار می دهد: (۱) واژه شناسی، (۲) رکن معنوی، (۳) رابطه علیت، (۴) مقایسه ترغیب با تحریک.

۱.۲.۸.۱۱. واژه شناسی و رکن مادی

واژه شناسی در اساسنامه‌های دادگاه‌های موردی و دیوان کیفری بین‌المللی متفاوت هستند. در حالیکه دو مورد اول به «ترغیب» اشاره دارند، دیوان عبارات « تحریک یا ترغیب» را بکاربرده است.[۲۷۲]

---

[۲۶۹] بنگرید به عنوان کنوانسیون و مواد ۱ و ۸ آن (کنوانسیون ژنوسید، پاورقی ۱۳۷ پیشین).

[270] ICTR TC, Judgment Akayesu, para. 560.

بنگرید به پاورقی ۲۴۸؛

ICTR TC, Judgment Media Case, para. 1012.

بنگرید به پاورقی ۱۹۵.

[271] *Ibid.*

[272] Compare ICTY Statute, Article 7, 2nd variant (“instigated”).

بنگرید به پاورقی ۲۲۴؛

شعبه‌ی اول پیش‌دادرسی دیوان کیفری بین‌المللی حکم کرد که اصطلاح ترغیب شامل دستور، تحریک و درخواست و کمک است، رفتاری که یک شخص تحت تاثیر دیگری برای ارتکاب جرم قرار می‌گیرد.[۲۷۳] شعبه هفتم دیوان کیفری بین‌المللی اعلام داشت که مفاهیم تحریک و کمک و درخواست متفاوت بوده و نباید تلفیق شود. درخواست کردن متضمن درخواست یا اصرار مرتکب از مخاطب برای ارتکاب عمل مجرمانه معین است، بدون امر الحاقی و تبعی که در رابطه مشخص با مرتکب مادی جرم باشد.[۲۷۴]

در مقابل، در خلال فرایند ترغیب و برانگیختن، یک شخص تاثیر و نفوذش را بر مرتکب مادی، یا با استدلال قوی، برانگیختگی یا رفتاری که دلالت بر به فعالیت واداشتن ارتکاب جرم اعمال می‌کند.[۲۷۵] در نتیجه، برانگیختن یک شیوه‌ی قوی تری از تحریک در مقایسه با صرف درخواست است.[۲۷۶]

تحریک، درخواست یا برانگیختن لازم است بیش از تسهیل صرف باشد،که برای کمک مادی و معنوی کفایت می‌کند.[۲۷۷]

چه وضعیتی پیش می‌آید که اغواکننده شخص دیگری برای ارتکاب جرم در روشی به فعالیت وا می‌دارد[۲۷۸] که اغواکننده «تصمیم نهایی» را در فاعل اصلی برای ارتکاب جرم موجب می‌شود.[۲۷۹] برعکس، شخصی که از طریق تشویق بیشتر یا نفوذ اخلاقی، مرتکب اصلی را تحت

ICTR Statute, Article 6, 2nd variant (“instigated”).

بنگرید به پاورقی ۲۲۴؛

ICC Statute, Article 25(3)(b), 2nd and 3rd variants (“solicits or induces”).

بنگرید به پاورقی ۲۲۳.

273 ICC, *Prosecutor v. Gbagbo*, Pre-Trial Chamber I, Decision on the Confirmation of Charges Against Laurent Gbagbo, 12 June 2014, ICC-02/11-01/11, para. 243 (https://www.legal-tools.org/doc/5b41bc/).

مختلف: شعبه دوم دادگاه تجدیدنظر ICTY تفاوت بین «تحریک» و «امر کردن» را مشخص می‌کند، به‌طوری که اولی مستلزم «حداقل یک رابطه واقعی مافوق–زیرمجموعه» است، در حالی که تحریک «نیازمند هیچ نوع برتری» نیست اما شامل «برانگیختن، درخواست یا به‌طور دیگر تشویق» مرتکب اصلی آینده می‌شود.
(ICTY, *Prosecutor v. Orić*, Trial Chamber II, Judgement, 30 June 2006, IT-03-68-T, paras. 271, 272 (‘ICTY TC, Judgment Orić’) (https://www.legal-tools.org/doc/37564c/)); compare ECCC, *Prosecutor v. Kaing Guek Eav alias Duch*, Judgement, 26 July 2010, 001/18-07-2007/ECCC/TC, para. 522 (‘ECCC TC, Judgment Duch’) (https://www.legal-tools.org/doc/dbdb6/).

274 ICC, *Prosecutor v. Bemba et al.*, Trial Chamber VII, Judgment Pursuant to Article 74 of the Statute, 19 October 2016, ICC-01/05-01/13, para. 75 (https://www.legal-tools.org/doc/fe0ce4).

275 *Ibid.*, para. 76.

276 *Ibid.*

277 ICTY TC, Judgment Orić, paras. 271, 282.

بنگرید به پاورقی ۲۷۳.

278 ICTY, *Prosecutor v. Kordić*, Appeals Chamber, Judgement, 17 December 2004, IT-95-14/2-A, para. 27 (‘ICTY AC, Judgment Kordić’) (https://www.legal-tools.org/doc/738211/)..

279 ICTY TC, Judgment Orić, para. 271.

بنگرید به پاورقی ۲۷۳.

تاثیر قرار می‌دهد که او قبلاً به نحو قاطع برای عمل مجرمانه تصمیم به انجام گرفته است، نمی‌تواند یک اغواکننده باشد، لیکن او همچنان معاون جرم خواهد بود.[۲۸۰]

۲.۲.۸.۱۱. رکن معنوی

رکن معنوی کمک و درخواست کننده یا اغواکننده، قصد تحریک یا برانگیختگی برای ارتکاب جرم و آگاهی از احتمال کلی معتبر و اساسی[۲۸۱] که در روند عادی وقایع،[۲۸۲] یک جرم در اجرای برانگیختن ارتکاب خواهد یافت. برانگیختن با این آگاهی، به عنوان پذیرش جرم مورد محسوب خواهد شد.[۲۸۳]

۳.۲.۸.۱۱. رابطه علیت

در قلمرو نظام حقوقی نوشته، ترغیب از اصل تبعی بودن حاصل می‌شود، که در آن مسئولیت کیفری وابسته به عمل اصلی است. بنابراین، بدون یک عمل اصلی، مسئولیتی متوجه‌ی اغوا کننده نیست.[۲۸۴] ترغیب و تحریک، رابطه نزدیک بین رفتار ترغیب کننده وجرم ارتکابی اصلی را ایجاب می‌کنند.[۲۸۵] این رابطه یک ارتباط صرف سببی است که لازم نیست به سطح وضعیت شرط لازم برسد.[۲۸۶]

---

280 *Ibid.*

281 ICTY AC, Judgment Kordić, para. 32.

بنگرید به پاورقی ۲۷۸؛

ICTR, *Prosecutor v. Karera*, Appeals Chamber, Judgment, 2 February 2009, ICTR-01-74-A, para. 317 (https://www.legal-tools.org/doc/5bf368/); ICTR AC, Judgment Media Case, para. 480.

بنگرید به پاورقی ۱۹۸؛

ICTR, *Prosecutor v. Ndindabahizi*, Appeals Chamber, Judgment, 16 January 2007, ICTR-01-71-A, para. 117 (https://www.legal-tools.org/doc/0f3219/); ICTY, *Prosecutor v. Limaj et al.*, Trial Chamber II, Judgment, 30 November 2005, IT-03-66-T, para. 514 ('ICTY TC, Judgment Limaj') (https://www.legal-tools.org/doc/4e469a/); ICTY, *Prosecutor v. Brđanin*, TrialChamber II, Judgment, 1 September 2004, IT-99-36-T, para. 269 ('ICTY TC, Judgment Brđanin') (https://www.legal-tools.org/doc/4c3228/); ECCC TC, Judgment Duch, 2010, para. 524.

بنگرید به پاورقی ۲۷۳.

282 ICC, *Prosecutor v. Ntaganda*, Pre-Trial Chamber II, Decision Pursuant to Article 61(7)(a) and (b) of the Rome Statute on the Charges of the Prosecutor Against Bosco Ntaganda, 9 June 2014, ICC-01/04/02/06, para. 153(c) (https://www.legal-tools.org/doc/5686c6/).

283 ICTY AC, Judgment Kordić, para. 32.

بنگرید به پاورقی ۲۷۸.

284 ICTR TC, Judgment Akayesu, para. 482.

بنگرید به پاورقی ۲۴۸.

285 ICTY TC, Judgment Limaj, para. 514.

بنگرید به پاورقی ۲۸۱.

286 ICTY AC, Judgment Kordić, para. 27.

بنگرید به پاورقی ۲۷۸.

اگر ترغیب و تحریک «عامل کمک کننده‌ی» «اساسی»[۲۸۷] یا «آشکار» برای ارتکاب بعدی جرم اصلی باشند، کفایت می‌کند.[۲۸۸] شعبه تجدید نظر دیوان روآندا مشخص کرد که صرف امر واقعی که شخص از تاثیر معینی در یک جامعه استفاده نماید، در غیاب ادله بیشتر مثل رابطه‌ی رسمی آمر–مامور، برای اثبات مسئولیت به عنوان تحریک کننده کافی نخواهد بود.[۲۸۹]

۴.۲.۸.۱۱. تقارن زمانی

شعبه تجدیدنظر دادگاه روآندا علاوه بر تایید لزوم اثبات رابطه علیت بین تحریک و جررم بعدی، تقارن زمانی میان آنها را هم لازم دانست. اساسا، گفتار محرک باید در ارتکاب ژنوسید «نقش اساسی» داشته باشد. در پرونده *رسانه*، دادگاه روآندا رای داد که ایستگاه رادیو و تلویزیون آزاد هزار تپه روزها، هفته‌ها یا حتی ماهها بذر ژنوسید را منتشر می‌کرد، پیش از اینکه در روآندا در ۶ اوریل ۱۹۹۴ ژنوسید شروع شود. شعبه تجدیدنظر راجع به این سوال که آیا فعالیت‌های رسانه می‌توانسته سبب تحریک شود نیز اتخاذ تصمیم نمود:

ICTY, *Prosecutor v. Blaškić*, Trial Chamber I, Judgment, 3 March 2000, IT-95-14-T, para. 270 ('ICTY TC, Judgment Blaškić') (https://www.legal-tools.org/doc/1fdc7f/); ICTY TC, Judgment Brđanin, para. 269.

بنگرید به پاورقی ۲۸۱؛

ICTY TC, Judgment Orić, para. 274.

بنگرید به پاورقی ۲۷۳.

ICTY TC, Judgment Limaj, para. 514.

بنگرید به پاورقی ۲۸۱.

287 ICTY AC, Judgment Kordić, para. 27.

بنگرید به پاورقی ۲۷۸؛

ICTY TC, Judgment Orić, para. 274.

بنگرید به پاورقی ۲۷۳؛

ICTY TC, Judgment Limaj, para. 514.

بنگرید به پاورقی ۲۸۱؛

ICTR, *Prosecutor v. Gacumbitsi*, Appeals Chamber, Judgement, 7 July 2006, ICTR-2001-64-A, para. 129 (https://www.legal-tools.org/doc/aa51a3/); ICTR AC, Judgment Media Case, para. 480.

بنگرید به پاورقی ۱۹۸؛

ICTR, *Prosecutor v. Bagilishema*, Trial Chamber I, Judgement, 7 June 2001, ICTR-95-1A, para. 30 (https://www.legal-tools.org/doc/aa51a3/); ECCC TC, Judgment Duch, para. 522.

بنگرید به پاورقی ۲۷۳؛

compare ICTR, *Prosecutor v. Kamuhanda*, Trial Chamber II, Judgement, 22 January 2004, ICTR-99-54A, para. 590 (https://www.legal-tools.org/doc/4ac34

288 ICTY TC, Judgment Blaškić, para. 270.

بنگرید به پاورقی ۲۸۶؛

ICTY TC, Judgment Brđanin, para. 269.

بنگرید به پاورقی ۲۸۱.

289 ICTR, *Prosecutor v. Kamuhanda*, Appeals Chamber, Judgement, 19 September 2005, ICTR99-54A-A, paras. 65, 61 (https://www.legal-tools.org/doc/bd4762/).

> ادله رابطه بین برنامه های انتشاریافته در رادیو و تلویزیون آزاد هزار تپه قبل از ۶ آوریل و اعمال ژنوسید ارتکابی علیه افراد بدین نام، که حداقل، به نظر دقیق می‌باشد [...] بنابراین، هر چه گذشت زمان بین پخش و کشتن یک فرد طولانی باشد، امکان اینکه وقایع دیگر بتواند سبب واقعی چنین قتلی باشد و اینکه پخش نتواند اساساً نقش برای آن ایفاء کند، بیشتر خواهد بود.[۲۹۰]

حکم دادگاه روآندا مثالی است از اصل و قاعده‌ی کلی لاتین، یعنی علت و سبب مستقلی که بین ارتکاب جرم و نتایج ناشی از آن واقع شود.

۵.۲.۸.۱۱. تفاوت‌های میان تحریک و ترغیب

قصد تحریک به ژنوسید و ترغیب مشترک است، بدین صورت که هر دو به دنبال ایجاد وضعیت ذهنی لازم درمخاطب یا مخاطبان برای ارتکاب جرم یا جرائم هستند.

اولاً، تحریک به ژنوسید و ترغیب در رابطه با مخاطبان متفاوت هستند. تحریک مربوط به کل جامعه است در حالی که ترغیب، فرد یا گروه خاص را هدف قرار می‌دهد.

ثانیاً، شیوه ای که در آن تحریک برای مجرمانه بودن لازم است انجام شود، نسبت به ترغیب مضیق‌تر است. تحریک به ژنوسید باید مستقیم و علنی باشد، حال آنکه در ترغیب چنین عناصری لازم نیست.

ثالثاً، مطابق رویه‌ی قضایی دادگاه روآندا تحریک به ژنوسید یک جرم ناقص است،[۲۹۱] که نه عمل بعدی ژنوسید و نه سببیت[۲۹۲] بین تحریک و جرم موردنظر را نیاز ندارد. در مقابل، ترغیب تنها زمانی قابل مجازات است که جرم اصلی در واقع رخ داده و ترغیب اساساً (یا آشکارا) یک عامل تسهیل کننده برای تحقق جرم اصلی باشد.

۳.۸.۱۱. اقدام مجرمانه مشترک یا هدف مشترک

جرائم مرتبط با گفتار در رابطه با مسئولیت اقدامات مجرمانه مشترک یا هدف مشترک نیز مورد رسیدگی و قضاوت قرار گرفته است. در سطح دیوان‌های کیفری بین‌المللی، دیوان کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق، رهبران سیاسی صرب بوسنیایی رادوان کارادزیچ و مومچیلو کراجیسنیک را تحت مسئولیت اقدام مجرمانه مشترک برای جرائم مرتبط با گفتار محکوم کرد. شرایط و الزامات تحقق اقدام مجرمانه مشترک به شرح زیر هستند.

۱.۳.۸.۱۱. رکن مادی

رکن مادی شامل عناصر سه گانه زیر می‌باشد:

---

290 ICTR AC, Judgment Media Case, para. 513.

بنگرید به پاورقی ۱۹۸.

291 Kai Ambos, *Rome Statute of the International Criminal Court: Article-by-Article Commentary*, 4thed., Beck/Hart/Nomos Publishers, 2022, Article 25, para. 46 ('Ambos').

292 ICTR TC, Judgment Media Case, paras. 1015, 1029.

بنگرید به پاورقی ۱۹۵؛ رویکرد دادگاه بین‌المللی کیفری در این خصوص هنوز مشخص نمی باشد.

۱. تعدد اشخاص[۲۹۳] این شرط نیازی به توضیح بیشتر ندارد.
۲. وجود یک توافق صریح یا ضمنی، طرح یا هدف مشترک.[۲۹۴] شعبه تجدیدنظر دیوان کیفری بین‌المللی رای داد:

> در مورد این مساله که آیا طرح مشترک باید برای پیشبرد هدف مجرمانه طراحی شود [...] لازم نیست که طرح مشترک بین افراد به نحو خاص، در ارتکاب جرم اجرا وعملیاتی شود.[۲۹۵]

شعبه تجدیدنظر با نظر اکثریت قضات شعبه اول رسیدگی در الزام «حداقلی»، یک «عنصر حساس مجرمیت» طرح مشترک موافقت نمود[۲۹۶] یعنی، اکثریت قضات شعبه‌ی اول استدلال کرده بودند که «اجرای طرح مشترک در بردارنده‌ی یک خطر کافی است که در صورت تحقق واقعه در روند عادی، یک جرم ارتکاب خواهد یافت.»[۲۹۷]

۳. مشارکت در این طرح مشترک[۲۹۸] شرکت کردن در طرح مشترک، در این مورد کافی است که که مرتکب، یک نقش «مهمی» را نسبت به هدف، طرح و برنامه مشترک ایفاء نماید.[۲۹۹]

---

293 ICC, *Prosecutor v. Lubanga*, Appeals Chamber, Judgment on the Appeal of Mr. Thomas Lubanga Dyilo Against His Conviction, 1 December 2014, ICC-01/04-01/06 A 5, para. 445 ('ICC AC, Judgment Lubanga') (https://www.legal-tools.org/doc/585c75/); ICTY, *Prosecutor v. Duško Tadić*, Appeals Chamber, Judgement, 15 July 1999, IT-94-1-A, para. 227(i) ('ICTY AC, Judgment Tadić') (https://www.legal-tools.org/doc/8efc3a/).

294 ICC AC, Judgment Lubanga, para. 445.

بنگرید به پاورقی ۲۹۳؛

ICTY, *Prosecutor v. Vasiljević*, Appeals Chamber, Judgment, 25 February 2004, IT-98-32-A, paras. 100, 109 ('ICTY AC, Judgment Vasiljević') (https://www.legal-tools.org/doc/dbe7c4/).

295 *Ibid.*

هیأت تجدیدنظر دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق سخت‌گیرتر عمل می‌کند و نیازمند وجود «یک طرح، نقشه یا هدف مشترک که به ارتکاب جرمی مندرج در اساسنامه منجر شود یا آن را در بر گیرد» است. (ICTY AC, Judgment Tadić, para. ۲۲۷(ii), بنگرید به پاورقی ۲۹۳ (تاکید از نویسنده است)).

296 *Ibid.*, paras. 446 and 451 referring in note 822 to ICC, *Prosecutor v. Lubanga*, Trial Chamber I, Judgment Pursuant to Article 74 of the Statute, 14 March 2012, ICC-01/04-01/06, para. 984 (https://www.legal-tools.org/doc/677866/); critical Ambos, Article 25, para. 11.

بنگرید به پاورقی ۲۹۱.

297 *Ibid.*

298 ICTY AC, Judgment Tadić, para. 227(iii).

بنگرید به پاورقی ۲۹۳.

299 ICTY, *Prosecutor v. Brđanin*, Appeals Chamber, Judgment, 3 April 2007, IT-99-36-A, para. 430 ('ICTY AC, Judgment Brđanin') (https://www.legal-tools.org/doc/782cef/); ICTY, *Prosecutor v. Krajišnik*, Appeals Chamber, Judgment, 17 March 2009, IT-00-39-A, para. 695 ('ICTY AC, Judgment Krajišnik') (https://www.legal-tools.org/doc/770028/); ICTY, *Prosecutor v. Šainović et al.*, Appeals Chamber, Judgment, 23 January 2014, IT-05-87-A, para. 985('ICTY AC, Judgment Šainović') (https://www.legal-tools.org/doc/81ac8c/); Special Court for Sierra Leone ('SCSL'), *Prosecutor v. Sesay et al.*, Appeals Chamber, Judgment, 26 October 2009, SCSL-04-15-A, para. 611 ('SCSL AC, Judgment Sesay') (https://www.legal-tools.org/doc/133b48).

۱.۱.۳.۸.۱۱. معیار مشارکت موثر و معیار ترغیب

ضابطه مشارکت «موثر» مورد نیاز برای اقدام مجرمانه‌ی مشترک، در مقایسه با ضابطه‌ی نقش «اساسی» لازم برای ترغیب، ضعیف تر است. دادگاه یوگسلاوی سابق رای داد که یک نقش اساسی کلاً برای شرکت در اقدام مجرمانه‌ی مشترک کفایت نمی کند. در پرونده دادستان علیه بردنین، شعبه تجدیدنظر دیوان یوگسلاوی سابق رای داد که «هر چند نقش لازم نیست ضروری یا اساسی باشد، حداقل باید یک نقش مهم برای جرائمی‌باشد که متهم برای آن مسئول شناخته شود.»[۳۰۰] همان شعبه تا حدودی به نحو مضیق‌تری در پرونده دادستان علیه کواچکا رای داد:

> به طور کلی هیچ شرط حقوقی خاصی وجود ندارد که متهم نقش اساسی دراقدام مجرمانه مشترک ایفا نموده باشد. لیکن ممکن است دعاوی خاصی وجود داشته باشد که مستلزم استثنایی بر قاعده کلی نقش اساسی از سوی متهم باشد تا تعیین کند که آیا او در اقدام مجرمانه مشترک شرکت داشته است یا خیر. در عمل، اهمیت سهم متهم در اثبات نقش وی در قصد تعقیب و پیگیری هدف مشترک موثر خواهد بود.[۳۰۱]

۲.۱.۳.۸.۱۱. ماهیت مشارکت موثر

لازم نیست که مشارکت موثر به خودی خود لزوماً مجرمانه باشد، یا متضمن ارتکاب جرم خاصی باشد،[۳۰۲] یا اینکه مرتکب مشارکت کننده، در یک نقش مهم در اقدام مجرمانه‌ی مشترک لزوماً یک قسمتی از رکن مادی جرم ارتکابی را انجام داده باشد.[۳۰۳] مخصوصا، شعبه تجدیدنظر دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق در پرونده‌ی دادستان علیه تادیج رای داد که چنین همکاری ممکن است «یک کمک و معاونت یا سهمی دراجرای طرح یا هدف مشترک را تشکیل دهد.»[۳۰۴] در پرونده‌ی دادستان علیه واسیلیویج همان شعبه تجدیدنظر رای داد که اگر اعمال

---

300 ICTY AC, Judgment Brđanin, para. 430.

بنگرید به پاورقی ۲۹۹.

301 ICTY, *Prosecutor v. Kvočka*, Appeals Chamber, Judgment, 28 February 2005, IT-98-30/1-A, para. 97 ('ICTY AC, Judgment Kvočka') (https://www.legal-tools.org/doc/006011/).

302 ICTY AC, Judgment Šainović, para. 985.

بنگرید به پاورقی ۲۹۹؛

ICTR, *Prosecutor v. Ntakirutimana*, Appeals Chamber, Judgment, 13 December 2004, ICTR-96-10-A and ICTR96-17-A, para. 466 (https://www.legal-tools.org/doc/af07be/).

303 ICTY AC, Judgment Brđanin, para. 427.

بنگرید به پاورقی ۲۹۹؛

ICTY AC, Judgment Krajišnik, para. 695.

بنگرید به پاورقی ۲۹۹؛

SCSL AC, Judgment Sesay, para. 611.

بنگرید به پاورقی ۲۹۹.

304 ICTY AC, Judgment Tadić, para. 227(iii).

بنگرید به پاورقی ۲۹۳؛

ICTY AC, Judgment Vasiljević, para. 100.

مشارکتی «از هر جهت و لحاظی» «با هدف تقویت و پیشبرد طرح مشترک» صورت گرفته باشد کافی خواهد بود.[۳۰۵]

۲.۳.۸.۱۱. رکن معنوی

شرایط و الزامات عنصر روانی در مورد شکل اقدام مجرمانه مشترک یا هدف مشترک متفاوت می‌باشد:«اقدام مجرمانه مشترک قسم اول» قصد مشترک مربوط به جرم در تعقیب اقدام مجرمانه یا هدف مشترک را ایجاب می‌کند.[۳۰۶] اقدام مجرمانه مشترک قسم دوم به جرم سازمان یافته و سیستماتیک مرتبط است که در اردوگاهها و بازداشتگاههای اسرا یا زندانیان دیده می‌شود و بنابراین اطلاع و آگاهی از ماهیت یا نظام سوء رفتار و قصد مشارکت در طرح مشترک سوء رفتار یا در پیشبرد آن در راستای هدف مجرمانه را ایجاب می‌نماید.[۳۰۷] قسم سوم اقدام مجرمانه مشترک با اعمال و جرائم خارج از طرح یا هدف مشترک مرتبط است و ایجاب می‌کند که مرتکب در قصد لازم برای جرم سهم داشته و عمل یا جرم را به عنوان نتیجه قابل پیش بینی متعارف و طبیعی درک آن هدف مشترک مد نظر داشته و طوعاً و از روی میل دست به این خطر زده باشد.[۳۰۸] شعبه تجدیدنظر دیوان کیفری بین‌المللی، با اشاره به ماده ۳۰(۲)(ب) و همچنین ماده ۳۰ (۳) اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی رای داد که نتیجه «در روند عادی واقعه» به این معناست که« ضابطه برای قابلیت پیش بینی واقعه» قطعیت و اطمینان *عملی* است. قطعیت و اطمینان مطلق لازم نیست.[۳۰۹] شعبه تجدیدنظر دیوان کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق اطلاع و آگاهی از اینکه آن اعمال با «بیشترین احتمال» منجر به نتیجه می‌شود را لازم دانسته بود.[۳۱۰]

بنگرید به پاورقی ۲۹۴. خلاصه‌ای از رویه قضایی دوران جنگ جهانی دوم، هیأت تجدیدنظر دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق بیان کرد که مرتکب «به‌نحوی فعال در اجرای سیستم مشارکت داشته است، یعنی تشویق کرده، کمک یا معاونت کرده، یا در هر صورت در تحقق طرح جنایی مشترک شرکت داشته است».
(ICTY AC, Judgment Tadić, para. 202(iii), 293 (بنگرید به پاورقی).

305 ICTY AC, Judgment Vasiljević, para. 102(i).

بنگرید به پاورقی ۲۹۴،

compare also para. 119(i) and ICTY AC, Judgment Šainović, para. 1177.

بنگرید به پاورقی ۲۹۹.

306 ICTY AC, Judgment Tadić, paras. 220, 228.

بنگرید به پاورقی ۲۹۳.

307 *Ibid.*, paras. 202, 203, 220, 228.

308 *Ibid.*, paras. 204, 220, 228; ICTY AC, Judgment Kvočka, para. 86.

بنگرید به پاورقی ۳۰۱.

309 ICC AC, Judgment Lubanga, para. 447.

بنگرید به پاورقی ۲۹۳،

critical Ambos, Article 25, para. 11.

بنگرید به پاورقی ۲۹۱.

310 ICTY AC, Judgment Tadić, para. 220.

بنگرید به پاورقی ۲۹۳.

۳.۳.۸.۱۱. رویه‌ی قضایی مرتبط

دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق دو پرونده را مورد رسیدگی قرار داد که دربردارنده‌ی جرائم گفتاری و مسئولیت اقدام مجرمانه مشترک بوده است.

۱.۳.۳.۸.۱۱. دعوای دادستان علیه کراجیسنیک

از اواخر ۱۹۹۱ تا نوامبر۱۹۹۵، از جمله در خلال جنگ تمام عیار و یکپارچه بوسنی و هرزه گووین، کراجیسنیک درمیان مناصب دیگر، رییس مجلس صرب بوسنی نهاد جمهوری سرپسکا (مجلس سرپسکا) بوده است. شعبه اول دادگاه رای داد که کراجیسنیک به عنوان سخنگوی بی طرف پارلمان عمل نکرده هرچند« او دیدگاه‌های سیاسی افراطی خود را ارائه و یا بازتاب ننموده، شیوه‌ی او توجه به حمایت از عناصر تهاجمی و سلطه جویانه در مجلس با ارائه یک خط مشی برای دیدگاه‌شان بود».[۳۱۱] همچنین، شعبه دادگاه هیچ ادله‌ای را احراز نکرد که کراجیسنیک حتی کوششی برای تعدیل دیدگاههای افراطی علیه مسلمانان یا مقابله با دیدگاههای طرفداران ضد مسلمانان یا ضد کروات‌ها بیان شده توسط دیگران در مجلس سرپسکا که وی ریاست آن را بر عهده داشته، نکرده است.[۳۱۲]

شعبه تجدیدنظر تشخیص داد که هر دو فعالیت مسلماً مشارکت «مهمی» را برای اقدام مجرمانه مشترک می‌تواند ایجاد نماید، به ویژه همانطور که شعبه نخستین تشخیص داد که نقش کراجیسنیک برای اقدام مجرمانه مشترک محدود به «خودداری از پیشگیری اعضای دیگر مجلس صرب–بوسنیایی از فتنه انگیزی بیانات و اظهارات او نشده بود».[۳۱۳] شعبه دیوان همچنین تشخیص داد که کراجیسنیک حمایت، تشویق، تسهیل یا مشارکت کرده بود.

> در انتشار و پخش اتهامات به صرب‌های بوسنی، مبنی بر اینکه آنها در خطر ظلم و ستم‌های ایجاد شده توسط مسلمانان و کروات‌های بوسنی بودند، اینکه در قلمروهایی که مسلمانان و کرواتهای بوسنی در آنجا اقامت داشتند، سرزمین صرب‌های بوسنی بودند یا اینکه به نحو دیگر قصد ایجاد ترس و نفرت در صرب‌های بوسنیایی توسط مسلمانان و کروات‌های بوسنی داشتند.[۳۱۴]

در نتیجه، شعبه تجدیدنظر، با رد تجدیدنظرخواهی کراجیسنیک دریافت که نقش او در مجلس صربهای بوسنی، سهم «مهمی» در تحقق اقدامات مجرمانه مشترک داشت.[۳۱۵]

---

311 ICTY, *Prosecutor v. Krajišnik*, Trial Chamber I, Judgment, 27 September 2006, IT-00-39-T, para. 954 (https://www.legal-tools.org/doc/62a710/).

312 *Ibid.*, para. 955.

313 ICTY AC, Judgment Krajišnik, 2009, para. 217.

بنگرید به پاورقی ۲۹۹.

314 *Ibid.*, para. 1121(c).

315 ICTY AC, Judgment Krajišnik, 2009, para. 217.

بنگرید به پاورقی ۲۹۹.

۲.۳.۳.۸.۱۱. دعوای دادستان علیه کارادزیچ

در جولای ۱۹۹۲، رییس جمهوری سرپسکا پیامی را برای مجلس صرب بوسنیایی ارسال کرد که مدعی شد جنگ در بوسنی هرزه گووین «به منظور ازبین بردن و محو مسلمانان مورد تشویق قرار گرفته بود، [...] آنها فکر می‌کنند در حال تاسیس ملت هستند، اما آنها در واقع در حال از بین رفتن هستند.»[۳۱۶]

دادستان این قطعه گفتار و سخن را برای اثبات قصد ژنوسید کارادزیچ، ارایه کرد. شعبه سوم دادگاه کیفری بین‌المللی یوگسلاوی سابق، *زمینه و مفاد* کلمات را مورد تجدیدنظر و بررسی مجدد قرار داد،انجا که معتقد بود، او شبیه این سخنان را نیز نسبت به شکل گرفتن و پدیدار شدن دولت صر–بوسنیایی مطرح کرد که برای آن او به دنبال «تضمینی بود که(قومیت‌های غیر صرب) دارای همه‌ی حقوقی هستند که ما(صرب‌های بوسنی) داریم، تحت شرایطی که آنها ناسازگار و دشمن نباشند و اینکه آنها سلاح‌ها را کنار بگذارند». قضات نتیجه‌گیری کردند که آنها متقاعد نشدندکه کارادزیچ قصد نابودی بخشی از مسلمانان بوسنیایی و جامعه‌ی کروات بوسنی را داشته است.[۳۱۷] قضات دریاقتند «سخنان و اظهارات مطرح شده توسط(کارادزیچ) و رهبرصرب بوسنیایی که مسلمانان و کروات‌های بوسنیایی را بدنام کرد، آنها را به عنوان دشمنان تار یخی شان توصیف کرد، و تنش‌های قومی را در بوسنی و هرزه گووین تشدید کرد»که معادل با قصد تعقیب و اذیت و آزار بوده است:

> برای ایجاد دولت متجانس صرب در بوسنی و هرزه گووین با جداسازی از مسلمانان و کرواتهای بوسنیایی، و جابجا کردن آنها از صرب بوسنیایی قلمرو تحت کنترل، همچنین اثبات می‌کند که او (کارادزیچ) و رهبر صرب بوسنی از وضعیتی، جانبداری و حمایت کردند که همزیستی آنها با غیر صرب‌های قلمرو تحت کنترل صرب بوسنیایی غیرممکن بود.[۳۱۸]

شعبه دیوان بر این نظر بود که، مورد تردید قرار گرفتنِ هویت مسلمانان بوسنیایی به عنوان یک ملت یا مردم ، اشاره به نارضایتی و تظلم تاریخی علیهَ مردم صرب بوده و شامل ادعای ژنوسید در جنگ دوم جهانی بود که مورد استفاده قرار گرفت و این« سخنان نیز دارای اثر در ایجاد ترس و رعب و تحریک نفرت درون قومی در میان جمعیت صرب بوسنیایی بود».[۳۱۹] با تایید و تصدیق سخنان و اظهارت آتش افروزدر حد بالایی توسط کارادزیچ و سایر اعضای اقدامات مجرمانه‌ی مشترک که در باره‌ی «ناپدیدسازی»، «نابودسازی»، «محو شدن»، «حذف»، «انهدام» مسلمانان بوسنیایی، و تمامیت این ادله را به این معنا و مفهوم گرفتن، قضات، قصد اذیت و آزار را تشخیص دادند و آن امری غیر از قصد ژنوسید بود، چون آنها محکوم نشدند که تنها

316 ICTY, *Prosecutor v. Karadžić*, Trial Chamber III, Judgment, 24 March 2016, IT-95-5/18-T, para. 2601 (https://www.legal-tools.org/doc/173e23/).

317 *Ibid.*

318 *Ibid.*, para. 2596.

319 *Ibid.*, paras. 2597, 2598.

استنباط متعارف، استنتاج کردن از سخنان و اظهارات، قصد کارادزیچ برای نابود کردن جسمانی و مادی یک بخشی از مسلمانان بوسنی یا گروه کروات بوسنی بود.[۳۲۰]

دادستان از این حکم تجدیدنظرخواهی نمود، اما اکثریت شعبه تجدیدنظر دادگاه کیفری بین‌المللی یوگسلاوی سابق استدلال شعبه بدوی را تایید کرده و تجدیدنظرخواهی را نپذیرفتند.[۳۲۱]

۹.۱۱. نتیجه‌گیری

اندیشه آزادی بیان اولین بار در ادبیات یونان باستان در قرن پنجم قبل از میلاد بیان شد. بنیان‌های فلسفی دیگر برای آزادی بیان و مطبوعات در دوره و عصر روشنگری توسط نویسندگان متعددی از کشورهای مختلف از جمله نویسندگانی از انگلیس، فنلاند، فرانسه، آلمان، هلند، اسکاتلند و سوئد مطرح شد ولی فقط محدود به اینها نیست. اولین وضع و تدوین قوانین آزادی بیان یا مطبوعات و انتشار اطلاعات در سطح داخلی در اروپا، یعنی در دانمارک، نروژ، انگلیس، فرانسه، سوئد، در سطح فدرال در ایالات متحده و در ایالت ویرجینیا اتفاق افتاد. پس از جنگ دوم جهانی، برای آزادی بیان در سطح بین‌المللی، اعلامیه جهانی حقوق بشر و معاهدات حقوق بشر میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی تدوین شدند. معاهدات حقوق بشر منطقه‌ای نیز در بردارنده‌ی آزادی بیان است، گرچه در آسیا چنین حقی در سطح بین‌المللی تنها برای دولتهای آسیای جنوب شرقی تدوین شده است.[۳۲۲]

برخی از معاهدات حقوق بشر محدودیت‌هایی را برای آزادی بیان مقرر نموده‌اند و حداقل دولت‌ها را متعهد به منع سوءاستفاده‌های جدی مشخصی از این آزادی کرده‌اند. در مورد تحریک به ژنوسید، دولتها، به موجب حقوق معاهدات بین‌المللی، متعهد به مجازات چنین رفتاری هستند. همین امر کلاً برای انتشار یا حمایت از اندیشه‌های برتری و نفرت نژادی نیز اعمال می‌شود، هرچند ۱۹ دولت اعلامیه و حق شرط برای ماده ۴ کنوانسیون بین‌المللی رفع همه اشکال تبعیض نژادی صادر کردند. تحریک به خشونت(غیرقانونی)، تبعیض، ارعاب یا دشمنی و خصومت منع شده است. با این حال، تعهدات معاهداتی دولتها برای وضع جرائم کیفری، تحقیق و مجازات چنین رفتار ناسزاوار و توهین آمیز از یک قاره به قاره‌ی دیگر متفاوت هستند.

رسیدگی‌ها و قضاوت ملی و (بین‌المللی) به محکومیت برای سوء استفاده‌های جدی از آزادی بیان منجر شد به، (۱)تعقیب و اذیت و آزار در دیوان نظامی بین‌المللی، شعبه چهارم دیوان نظامی ایالات متحده‌ی آمریکا در آلمان، کانادا، دادگاه کیفری بین‌المللی برای روآندا و سازو کارهای دیوان‌های بین‌المللی موقت و (۲) تحریک به ژنوسید در دیوان کیفری بین‌المللی برای رواندا. دیوان کیفری بین‌المللی تاکنون حکمی راجع به تعقیب و اذیت و آزار و تحریک به ژنوسید با جرائم گفتاری صادر نکرده است.

320 *Ibid.*, para. 2599.

321 MICT, *Prosecutor v. Karadžić*, Appeals Chamber, Judgment, 20 March 2019, MICT-13-55-A, paras. 741–746 (https://www.legal-tools.org/doc/jt3mc2/).

۳۲۲ تدوین منطقه ای بر اساس ترتیب زمانی:

ECHR (1950), AmCHR (1969) and ACHPR (1981). In Asia, for the ASEAN states.

بنگرید به، ماده ۲۳ اعلامیه حقوق بشر آسه‌آن، بنگرید به پاورقی ۱۲۸.

در رابطه با مناسب ترین شیوه‌های مسئولیت برای جرائم گفتاری، این فصل موارد زیر را مورد بحث قرار داد: (۱) تحریک به ژنوسید (۲) ترغیب و برانگیختن (۳) اقدام مجرمانه مشترک یا هدف مشترک. تحریک به ژنوسید یک جرم ناتمام یا ناقص است و به همین ترتیب و مفهوم دقیق کلمه هیچ‌گونه رابطه علیتی را میان رفتار تحریک کننده و جرم بعدی را لازم نمی داند. با این وجود، درج نظام مند تحریک به ژنوسید در ماده در مسئولیت کیفری فردی در اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی و پیش‌نویس قانون جرائم علیه صلح و امنیت بشری کمیسیون حقوق بین‌الملل، مباحثی پیرامون نیاز به اثبات رابطه علیت بین گفتار و سخن و عمل بعدی مطرح شد. دیوان کیفری بین‌المللی هنوز باید نسبت به این موضوع حکم صادر نماید.

رابطه علیت میان گفتار ممنوعه وجرم ارتکابی متعاقب آن، در مورد ترغیب و اقدام مجرمانه مشترک یا هدف مشترک متفاوت می‌باشد. در مورد ترغیب، مشارکت «اساسی» لازم است، در حالی که در اقدام مجرمانه مشترک یا هدف مشترک، نقش یا اثر «مهم» بیان کننده در اقدام یا هدف مشترک، کفایت می کند.

۱۲

آزادی دین و ممنوعیت تحریک به نفرت پراکنی دینی طبق حقوق بشر بین‌الملل: چالش‌ها و راهکارها

مونا البهتیمی*

۱.۱۲. مقدمه

ماهیت تعهدات دولت‌ها، مطابق با حقوق بشر بین‌المللی («IHRL») ناظر بر ممنوعیت تحریک به نفرت پراکنی دینی در عرصه عمومی اهمیت فزاینده‌ای یافته، و به یک موضوع چالش برانگیز در دیپلماسی حقوق بشر تبدیل شده است. این بخش یک چارچوب توصیفی از چالش‌های متعدد ناظر بر قاعده منع تحریک به نفرت پراکنی دینی ارائه می‌دهد. این امر از طریق بررسی ماهیت منحصر و در حال توسعه آزادی دین در حقوق بشر بین‌المللی و شناسایی پنج مشخصه داخلی هنجار بین‌المللی منع تحریک به نفرت پراکنی که منجر به تفاسیر و اختلافات متعدد می‌شود، صورت می‌گیرد. این بخش همچنین به توضیح این امر می‌پردازد که چطور پیچیدگی‌های قاعده منع تحریک به نفرت پراکنی دینی، در شکست تلاش‌های اخیر سازمان ملل برای استانداردسازی در این حوزه نقش داشته است. در نهایت این بخش به توضیح راهکارهای برون رفت از بن‌بست‌های مربوط به یافتن یک چارچوب هنجاری جهانی جامع در منع تحریک به نفرت پراکنی دینی می‌پردازد.

۲.۱۲. آزادی دین: یک آزادی منحصر و در حال توسعه طبق حقوق بشر بین‌المللی

ماده ۱۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی («ICCPR») مشتمل بر تعهدات مهم حقوق بین‌الملل در حمایت از آزادی دین است. این ماده مقرر می‌دارد:

> ۱. هر کس حق آزادی اندیشه، وجدان و دین دارد. این حق شامل آزادی داشتن یا پذیرفتن دین یا عقیده ای به انتخاب خود، و آزادی ابراز دین یا

---

* **مونا البهتیمی**، دکترای تخصصی خود را از دانشگاه کمبریج در موضوع بیان نفرت زا در حقوق بشر بین المللی اخذ کرده و تجربه عملی طولانی در دیپلماسی حقوق بشرچندوجهی، رویه های حقوق بشری دولتی و نهادهای حقوق بشر منطقه ای دارد. کتاب تک نگاره وی با عنوان *حق محافظت در برابر تحریک به نفرت: حق لا ینحل*، در انتشارات دانشگاه کمبریج به چاپ رسیده است. کتاب سابقه قاعده سازی مرتبط با بیان نفرت زا را در حقوق بین الملل از سه گستره تحلیلی بررسی می کند: پیدایش، رویه فراملی مرتبط و تلاشهای استانداردسازی در سازمان ملل. برای دسترسی به نسخه گفتاری ارایه دکتر البثیمی در کنفرانس سیلراپ در فلورانس در آوریل 2022 در موضوع این محموعه لطفا بنگرید به:

https://www.cilrap.org/cilrap-film/220408-elbahtimy/.

این فصل توسط دکترمهین سبحانی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

اعتقاد خود به صورت عبادت، نیایش، اعمال و آموزش، خواه به صورت فردی یا جمعی با دیگران، و خواه به صورت عمومی یا خصوصی است.

۲. هیچ شخصی نباید تحت اجباری قرار گیرد که آزادی وی در حفظ یا پذیرش یک دین یا عقیده به انتخاب خود را مختل نماید.

۳. آزادی ابراز دین یا عقیده تنها ممکن است تحت محدودیت‌هایی قرار گیرد که به موجب قانون تجویز شده و برای حمایت از امنیت، نظم، سلامت یا اخلاق عمومی یا حقوق و آزادی‌های بنیادین دیگران ضروری است.

۴. دولت‌های عضو میثاق حاضر متعهد می‌شوند که به آزادی والدین و در صورت لزوم، سرپرستان قانونی احترام بگذارند که از آموزش دینی و اخلاقی فرزندان خود مطابق با اعتقادات خود اطمینان حاصل کنند.

آزادی دین یک آزادی منحصربه فرد در حقوق بشر بین‌المللی است.[1] ساختار این آزادی باید در ارتباط با مولفه‌هایی از جنس محدودیت (دین یک محدودیت خودخواسته نسبت به آزادی فردی است) و همچنین آزادی (به معنای عدم محدودیت) مورد ارزیابی قرار گیرد، بنابراین تفسیر آزادی دین پیچیده‌تر از سایر حقوق است.[2] ادیان دارای نظام‌های ارزشی خاص خود هستند[3] که در آنها تعبیه شده است و استانداردهای بین‌المللی در مورد آزادی دین چارچوب هنجاری دیگری را ایجاد می‌کند که ممکن است لزوماً با اساس هنجاری ادیان مطابقت نداشته باشد. در حالی‌که، سایر حق‌های بشری با یک نظام هنجاری جایگزین و رقیب در ارتباط نیستند.[4] هنجار بین‌المللی آزادی دین بر حقایق، مکاشفات و اعتقادات هیچ دینی استوار نشده است. چنین هنجاری یک موضع بی‌طرفی و عدم جانبداری نسبت به مذاهب و ادیان را پذیرفته است.[5]

آزادی دین مشتمل بر ابعاد «علنی» (دین به عنوان یک آزادی) و «ابعاد جمعی» (دین به عنوان هویت) است. بعد اول به حق بر ابراز دین و بیان عقاید دینی مربوط می‌شود که اغلب در عبادت، آموزش، اعمال نیایش، تجلی می‌یابد،[6] در حالی که «بعد جمعی» نشان دهنده وابستگی

---

1 Anat Scolnicov, *The Right to Religious Freedom in International Law: Between Group Rights and Individual Rights*, Routledge, London, 2010, p. 1.

2 *Ibid*.

3 "Interview with Kenan Malik", in Michael Herz and Peter Molnar (eds.), *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Responses*, Cambridge University Press, 2012, p. 82; Scolnicov, 2010, p. 1.

بنگرید به پاورقی ۱.

4 Scolnicov, 2010, p. 1.

بنگرید به پاورقی ۱.

5 Kevin Boyle, "Freedom of Religion in International Law", in Javaid Rehman and Susan C. Breau (eds.), *Religion, Human Rights and International Law: A Critical Examination of Islamic State Practices*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2007, p. 28.

6 Tseming Yang, "Race, Religion, and Cultural Identity: Reconciling the Jurisprudence of Race and Religion", in *Indiana Law Journal*, 1997, vol. 73, p. 138; Scolnicov, 2010, p. 208.

بنگرید به پاورقی ۱.

به گروهی است که مجموعه‌ای از عقاید الهی را پذیرفته است.[۷] آزادی دین از هویت گروهی پیروان یک دین حمایت می‌نماید، که اغلب دلیلی برای تبعیض مبتنی بر دین است.[۸] بهره‌مندی از آزادی دین می‌تواند فردی (به عنوان موضوع آزادی) و یا جمعی (به عنوان موضوع برابری) باشد.[۹] تلقی از دین هم به عنوان یک انتخاب شخصی – فردی و هم به عنوان یک هویت جمعی چالش‌هایی را درباره این که آزادی‌های دینی را تابع مقررات قانونی نماییم، به ویژه در رابطه با ایجاد توازن بین ارزش‌های آزادی و برابری (که تبلور ابعاد فردی و جمعی آزادی دین هستند) ایجاد می‌نماید.

یافتن یک اجماع جهانی و یا حتی توافق گسترده در بین دولت‌ها درباره مرزهای آزادی دین، مملو از مشکلات متعدد خواهد بود. اختلافات گسترده و قابل ملاحظه‌ای بین دولت‌ها درباره جایگاه دین در ساختار جوامع و دولت‌ها وجود دارد.[۱۰] در تعدادی از جوامع، کل ساختار اجتماعی و هویت ملی به طرز شگرفی با بالاترین مقام یک دین خاص درهم آمیخته است. روابط بین دولت و دین در نظام‌های حقوقی داخلی به طرق مختلفی مورد توجه قرار گرفته است. تعریف کاملاً دولتی و سیاسی از جدایی تا اتحاد کامل یا جزئی دین از سیاست شکل گرفته است.[۱۱] چنین تفاوت‌هایی در بین دولت‌ها منجر به اختلافات بین آن‌ها در زمان مذاکرات درباره استانداردهای بین‌المللی ناظر بر آزادی دین از جمله حق بر تغییر دین و قلمرو محدودیت‌ها بر ابراز و اعلان دین و عقیده شده است.[۱۲] چنین اختلافاتی کاملاً قابل درک است زیرا این استانداردها ارتباط مستقیمی با ساختار قانون اساسی دولت‌ها و هویت جمعی آن‌ها دارد.[۱۳] چنین اختلافات مهمی، بیانگر علت عدم توسعه استانداردهای الزام‌آور قانونی در آزادی دین در حقوق بشر بین‌المللی است.

---

7 Thomas J. Gunn, "The Complexity of Religion and the Definition of Religion in International Law", in *Harvard Human Rights Journal*, 2003, vol. 16, p. 200.

8 Mohamed Saeed M. Eltayeb, "The Limitations on Critical Thinking on Religious Issues Under Article 20 of ICCPR and Its Relation to Freedom of Expression", in *Religion and Human Rights*, 2010, vol. 5, no. 2–3, p. 122; Gunn, 2003, pp. 203–204.

بنگرید به پاورقی ۷؛

UN Human Rights Coucil, Implementation of General Assembly Resolution 60/251 of 15 March 2006 Entitled "Human Rights Council", UN Doc. A/HRC/2/6, 20 September 2006, para. 38 ('Implementation of GA Res. 60/251') (https://www.legal-tools.org/doc/ap60uw/); Rex Ahdar and Ian Leigh, *Religious Freedom in the Liberal State*, Oxford University Press, 2013, p. 376.

9 Richard Moon, *Putting Faith in Hate: When Religion Is the Source or Target of Hate Speech*, Cambridge University Press, 2018, pp. 20, 61.

10 Scolnicov, 2010, p. 23.

بنگرید به پاورقی ۱.

11 *Ibid*., p. 2.

12 Joshua Foster, "Prophets, Cartoons, and Legal Norms: Rethinking the United Nations Defamation of Religion Provisions", in *Journal of Catholic Legal Studies*, 2009, vol. 48, no. 1, p. 20.

13 Scolnicov, 2010, p. 114.

بنگرید به پاورقی ۱.

در اوایل دهه ۱۹۶۰، مجمع عمومی ملل متحد قطعنامه‌ای را به منظور پیشنهاد اعلامیه‌ای در تبعیض دینی و نژادی، به عنوان اولین گام در تدوین یک کنوانسیون در این حوزه تصویب نمود. علی‌رغم این امر، تعدادی از این دولت‌ها بعدها اعلام نمودند که به دلیل اختلافات ناظر بر مذاکره درباره استانداردهای دقیق حاکم بر تبعیض دینی، تبعیض دینی و نژادی باید در اسناد حقوقی جداگانه‌ای موضوع بررسی قرار گیرند.[۱۴] اعلامیه تبعیض نژادی در سال ۱۹۶۳ منجر به کنوانسیون بین‌المللی حذف کلیه اشکال تبعیض نژادی۱۹۶۵ («ICERD») شد. با این وجود، پیش‌نویس اعلامیه حذف عدم تحمل دینی (اعلامیه ۱۹۸۱) برای دو دهه موضوع مباحثات طولانی و سخت بین دولت‌ها شد. در نهایت این اعلامیه در ۱۹۸۱ و با تنها شش ماده به تصویب رسید.[۱۵]

قلمرو دقیق آزادی دین در حقوق بشر بین‌المللی هنوز مبهم باقی مانده است. فحوای هنجاری این حق همچنان توسعه نیافته است.[۱۶] اعلامیه ۱۹۸۱ مشتمل بر مقرراتی در منع تحریک به تبعیض دینی مشابه با ماده ۴ کنوانسیون حذف کلیه اشکال تبعیض نژادی در منع سخنرانی نژادپرستانه نیست. علاوه بر این، اعلامیه ۱۹۸۱ به پیوستگی و همبستگی‌های بین دین و آزادی‌های بیان توجه نکرده است. کمیسیون فرعی در پیش‌نویس پیشنهادی خود بندهایی را درباره تحریک دین محور اعلام نمود. این بندها دولت‌ها را متعهد به ممنوعیت قانونی «تحریک و ترویج عدم تحمل یا تبعیض دینی»[۱۷]، «تحریک به نفرت یا اعمال خشونت فردی یا سازمانی علیه گروه‌ها یا افراد متعلق به یک جامعه دینی» و «سازمان‌هایی که تبعیض دینی را تحریک یا ترویج می‌نمانید» می‌نمود.[۱۸] تعدادی از دولت‌های غربی مخالف درج بندهای ناظر بر ممنوعیت تحریک بودند به این دلیل که آن‌ها نقض آزادی بیان محسوب می‌شدند. ابن بندها بعدها از متن نهایی اعلامیه

14 Paul M. Taylor, *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice*, Cambridge University Press, 2005, p. 9.

15 Kevin Boyle and Anneliese Baldaccini, "A Critical Evaluation of Human Rights Approaches to Racism", in Sandra Fredman (ed.), *Discrimination and Human Rights*, Oxford University Press, 2004, pp. 148–149; David A.J. Richards, *Free Speech and the Politics of Identity*, Oxford University Press, 1999, p. 178; Natan Lerner, *The UN Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination*, Sijthoff & Noordhoff, Alphen aan den Rijn, 1980, p. 1.

16 Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and All Forms of Discrimination: Situation of Muslims and Arab Peoples in Various Parts of the World – Report by Mr. Doudou Diène, Special Rapporteur on Contemporary Forms of Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, UN Doc. E/CN.4./2006/17, 13 February 2006, para. 33 (https://www.legal-tools.org/doc/avvwtg/); Richards, 1999, p. 179.

بنگرید به پاورقی ۱۵؛

Foster, 2009, p. 20.

بنگرید به پاورقی ۱۲.

17 Note by the Secretary-General Containing in An Annex The Draft Convention Prepared by the Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities, UN Doc. E/CN.4/920 (on file with the author).

18 UN Commission on Human Rights, Report on the Twentieth Session, Economic and Social Council Official Records: Thirty-Seventh Session Supplement No. 8, UN Doc. E/3873, 17 February – 18 March 1964 (https://www.legal-tools.org/doc/7e6kfd/).

۱۹۸۱ حذف گردید.[19] بدیهی است که رسیدن به یک اجماع بین‌المللی در رسیدن به یک نقطه تعادل بین آزادی دین و آزادی بیان، و تعیین آستانه جهت ممنوعیت آزادی بیان به دلیل تحریک به تبعیض دینی مشکل است.[20] تعیین دقیق ابعاد آزادی دین از جمله آزادی بیان دین از چالش‌برانگیزترین موضوعات مذاکرات بین‌المللی درباره آزادی‌های بشری بوده و به یک موضوع غیرقابل حل در حقوق بشر بین‌المللی، تبدیل شده است.[21]

در پرتو مشکلات موجود برای رسیدن به توافق در اعلامیه ۱۹۸۱، هیچ ابتکار عملی جهت تدوین یک کنوانسیون در سرکوب تبعیض دینی یا پیشنهاد تعهدات حقوقی جدید به دولت‌ها در این حوزه ارائه نشد.[22] بنابراین، گرچه اسناد حقوقی بین‌المللی در منع تبعیض نژادی و جنسیتی منعقد شدند، جامعه بین‌المللی از رسیدن به یک اجماع در استانداردهای حقوقی الزام‌آور مشابه در حوزه تبعیض دینی بازماند. این امر به علت پیچیدگی‌ها و حساسیت‌های موضوعات مبتلابه در این آزادی بشری و فقدان توافق جمعی در تعیین ابعاد دقیق اجرای آزادی دینی است که دولت‌ها باید بدان احترام گذارند و از آن حمایت کنند.

۳.۱۲. منع تحریک به نفرت پراکنی طبق قواعد حقوق بشر بین‌المللی: پنج بعد داخلی

قواعد مربوط به تحریک به نفرت پراکنی در سه سند حقوق بشری بین‌المللی وجود دارد: اعلامیه جهانی حقوق بشر («UDHR»)، کنوانسیون بین‌المللی منع کلیه اشکال تبعیض نژادی («ICERD»)، و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی («ICCPR»). با این وجود، ماده ۲۰(۲) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی دربرگیرنده جامع‌ترین مفهوم در منع تحریک در حقوق بشر بین‌المللی است.

ماده ۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر دولت‌ها را متعهد به حمایت در برابر تحریک به تبعیض می‌نماید. چنین ممنوعیتی جز لاینفک تعریف حق برابری و حق بر عدم تبعیض است. ماده ۷ حمایت را تنها در برابر یک طبقه از آسیب‌های ناشی از تحریک که همان تبعیض می‌باشد ارائه می‌نماید. این ماده به سایر آسیب‌های تحریک که ماده ۲۰(۲) میثاق مدنظر قرار داده است، توجه نمی‌نماید؛ سایر آسیب‌ها عبارتند از: دشمنی و خشونت.

---

19 Kevin Boyle "Religious Intolerance and the Incitement of Hatred", in Sandra Coliver (ed.), *Striking a Balance: Hate Speech, Freedom of Expression and Non-discrimination*, Article 19, London, 1992, p. 65 (available on Article 19's web site).

20 Report of the UN High Commissioner for Human Rights on the Implementation of Human Rights Council Resolution 7/19 Entitled "Combating Defamation of Religions", UN Doc. A/HRC/9/7, 12 September 2008, para. 67 ('Report on the Implementation of HRC Res. 7/19') (https://www.legal-tools.org/doc/g0w2qi/); Boyle, 1992, p. 65.

بنگرید به پاورقی ۱۹.

21 Taylor, 2005, pp. 2, 25.

بنگرید به پاورقی ۱۴.

22 Javaid Rehman and Susan Breau, "Introductory Reflections", in *id*. (eds.), 2007, p. 47.

بنگرید به پاورقی ۵.

ماده ۴ کنوانسیون بین‌المللی منع کلیه اشکال تبعیض نژادی، دولت‌ها را متعهد به جرم‌انگاری قانونی موارد ذیل می‌نماید: ترویج و انتشار ایده‌های مبتنی بر برتری نژادی یا نفرت پراکنی، تحریک به تبعیض نژادی و تحریک به، و اعمال خشونت با انگیزه نژادی. به علاوه، این ماده دولت‌ها را به ممنوعیت قانونی مساعدت در فعالیت‌های نژادپرستانه و ایجاد سازمان‌هایی که تبعیض نژادی را ترویج و تحریک می‌نمایند، متعهد کرده است. این ماده تنها محدود به تحریک به دلیل نژادی می‌شود و سایر دلایل تحریک که شامل تحریک بنا به دلایل دینی و ملی بوده و ماده ۲۰(۲) میثاق آن‌ها را مورد توجه قرار داده را، مدنظر قرار نمی‌دهد. کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض نژادی محدودیت‌های گسترده‌تر در سخنرانی‌های نژادپرستانه در قیاس با میثاق وضع می‌نماید از آنجا که این کنوانسیون دولت‌ها را تنها محدود به منع تحریک به تبعیض و خشونت نژادی کرده است؛ این کنوانسیون همچنین صرف انتشار و ترویج ایده‌های مبتنی بر برتری و نفرت پراکنی نژادی را منع نموده است.

ماده ۲۰(۲) میثاق،[۲۳] اعلام می‌دارد که «هرگونه تبلیغ نفرت پراکنی ملی، نژادی یا دینی که تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت است باید به موجب قانون منع گردد». قلمرو هنجار حقوقی بین‌المللی علیه تحریک در این ماده گسترده‌تر از ماده ۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر است. این ماده عمل تبلیغ نفرت پراکنی که سبب تحریک به ارتکاب سه طبقه از آسیب‌ها می‌شود را منع می‌نماید: (۱) تبعیض، (۲) خصومت، و (۳) خشونت. این ماده دلایل تحریک بیشتری در قیاس با کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض نژادی را تحت پوشش قرار می‌دهد؛ نژاد، ملیت و دین.

ماده ۲۰(۲) ماده‌ای غریب در میثاق است که از سایر مواد مربوط به آزادی‌ها و حق‌های بشری متفاوت است. سایر مواد از عبارات «همه اشخاص» و «هر شخصی» استفاده کرده‌اند و دولت‌ها متعهد به خودداری از مداخله در اجرای این حقوق و آزادی‌ها شده‌اند. مواد حاوی حق‌های بشری واجد یک مقرره کلی هستند که به موجب آن دولت‌ها تنها باید قوانین ضروی جهت اجرایی نمودن این حقوق را به تصویب رسانند. امکان اعمال محدودیت‌ها در اجرای این آزادی‌ها از جنسی هستند که به دولت‌ها اجازه اعمال محدودیت‌ها بنابه صلاحدید دولت‌ها را تحت شرایطی خواهد داد نه این‌که دولت‌ها را متعهد به اعمال محدودیت خاصی نمایند. با این وجود ماده ۲۰(۲) صریحاً یک تعهد ایجابی بر عهده دولت‌ها گذاشته تا قوانین مشتمل بر منع از اظهارات خاصی را تصویب نمایند نه این‌که صرفاً به دولت‌ها اجازه تصویب چنین قوانینی را دهد. ماده ۲۰(۲) تنها ماده میثاق است که بیانگر عبارت «باید به موجب قانون منع شوند» می‌باشد.

پنج مشخصه داخلی در هنجار منع تحریک به نفرت پراکنی وجود دارد که منجر به اختلافاتی در تعریف دقیق هنجاری، تفسیر و اجرای این قاعده می‌شود. این مشخصات چالش‌هایی را در رسیدن به یک اجماع بین‌المللی گسترده در معنای دقیق این هنجار و قلمرو آن ایجاد می‌نماید و وضعیت توسعه نیافته اخیر چارچوب حقوقی سخنرانی از روی نفرت را توجیه می‌نماید.

[23] ICCPR, 23 March 1976 (https://www.legal-tools.org/doc/2838f3/).

اولین مشخصه داخلی هنجاری منع تحریک به نفرت پراکنی، بعد احساسی آن است. ماده ۲۰(۲) میثاق از واژه «نفرت» برای توصیف فحوای اظهاراتی که باید منع شوند استفاده می‌نماید در صورتی که این اظهارات آسیب‌ها و صدمات خاصی را تحریک نماید. این ماده همچنین تحریک به خصومت را به عنوان طبقه‌ای از آسیب شناسایی می‌نماید که بیانگر دلیل ممنوعیت تبلیغ نفرت پراکنی است. به عبارت دقیق‌تر، این هنجار دولت‌ها را متعهد به وضع قوانین داخلی می‌نماید که یک احساس شدید- نفرت- را در صورتی که تبلیغ آن، به خودی خود، منجر به تحریک خصومت نسبت به گروه‌های هدف شود، را تحمل نکنند. معنای توصیفی دو واژه نفرت و خصومت به حالت‌های احساسی ارتباط دارند. هر دو واژه ارتباطی با عمل مشخص ندارند بلکه به حالات ناملموس ذهن، نگرش‌ها و حالات روانی نفرت، بی‌زاری و دشمنی مربوط می‌شوند. قاعده‌مند شدن این هنجار به زبان احساسات موجب می‌شود که تفسیر دقیق آن در چارچوب حقوقی بین‌المللی چالش‌برانگیز باشد. علاوه بر این، عناصر احساسی آن باعث می‌شود که تفسیر هنجار و اجرای آن نسبی و چارچوب محور شود زیرا احساسات محصول مفاهیم اخلاقی هستند و اخلاقیات ذاتاً نسبی و متغیر هستند.

دومین ویژگی داخلی: به آن خصوصیت تحریک که به رابطه سببی بین تبلیغ نفرت و آسیب‌های ناشی از آن مربوط می‌شود، اختصاص دارد. ممنوعیت تبلیغ نفرت تنها به این دلیل توجیه می‌شود که صرف تبلیغ یک تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت باشد. در واقع، اثبات رابطه سببی کافی بین تبلیغ و تحریک به منظور اثبات وجود تحریک یک معادله پیچیده است، و اثبات آن با توجه به ماهیت غیرمستقیم، احساسی و روحی و جمعی آن مشکل است. ماهیت احساسی فحوای اظهارات بیان شده و نوع خاصی از آسیب‌های محتمل (یعنی؛ خصومت) مشکل اثبات وقوع تحریک را دوچندان می‌نماید. این امر باعث می‌شود که دو ویژگی اول این قاعده از نظر هنجاری به هم مرتبط باشند. پاسخ قطعی به این سوال که چگونه به منظور منع کردن تبلیغ نفرت و قبل از آن باید رابطه سببی بین تبلیغ نفرت و آسیب‌های ممکن اثبات گردد، مشکل است زیرا بستر اعمال ارتکابی است که تعیین می‌نماید که آیا تحریک وجود دارد یا خیر. نسبی بودن تحریک در یک جامعه چالش دیگری است که در تفسیر و اجرای این قاعده بدان اضافه می‌گردد.

دو ویژگی اول قاعده منع تحریک به نفرت مشکلات در راه رسیدن به یک توافق بین‌المللی جامع در تعریف و شرایط اظهارات منع شده را نشان می‌دهد. این دو ویژگی ماهیت مسأله‌ساز انتقال منع اخلاقی سخنرانی از روی نفرت به حوزه ممنوعیت حقوقی بین‌المللی را آشکار می‌سازد.

سومین ویژگی مهم قاعده بین‌المللی منع تحریک به نفرت چالش‌های بین حقوق سخنرانان و حقوق گروه‌های هدف بر آزادی و برابری است و نه، آنگونه که اغلب در ادبیات سخنرانی از روی نفرت ادعا می‌شود، چالش بین ارزش‌های آزادی و برابری به طور انتزاعی نیست. ارتباط و تعامل دو ارزش آزادی و برابری در حقوق دارای ابعاد مختلف و پیچیده است. هنجار و قاعده منع تحریک به نفرت با محدودشدن آزادی بیان سخنرانان واجد اثر می‌شود. آزادی بیان به عنوان یک ارزش تنها از طریق حمایت از طیف گسترده اظهارات ارتقا نمی‌یابد؛

آزادی اعضای گروه‌های هدف می‌تواند در معرض خطر قرار گیرد اگر آن‌ها در برابر آسیب‌های سخنرانی از روی نفرت تحت حمایت قرار نگیرند، از آن‌جا که این امر می‌تواند یک «اثر خاموش‌کننده و سرکوب کننده» بر آن‌ها داشته باشد. تضمین برابری گروه‌های هدف مبنای اصلی هنجار منع تحریک به نفرت است. با این حال، برابری، به عنوان یک ارزش، به عنوان حق سخنرانان نیز می‌تواند در معرض خطر باشد، اگر آزادی بیان آنها به طور غیرقانونی نقض شود. بنابراین، تفسیر و اجرای هنجار منع تحریک به نفرت نباید محدود به حل تعارض یا حتی حل تضادهای عملی بین برابری و آزادی باشد که در نهایت برای یک ارزش در برابر دیگری اولویت قایل شود. بلکه، آن‌ها نیازمند یک توازن دقیق و ظریف بین آزادی‌ها و برابری‌های سخنرانان و گروه‌های هدف هستند.

ویژگی چهارم این هنجار، به بعد هویت گروهی‌اش مربوط می‌شود. هم خود محتوای نفرت‌آمیز و هم آسیب‌های ناشی از اظهارات ممنوعه بر هویت‌های جمعی گروه‌های خاصی تاثیر می‌گذارد. این هنجار، جزء لاینفک حمایت از حقوق و هویت‌های گروهی از طریق منع آسیب‌های جمعی است. بنابراین اعمال این هنجار، منجر به تعارض بین حقوق فردی و جمعی می‌شود. البته ترسیم یک خط مرز جهت تفکیک دو طبقه از حمایت‌های (فردی و جمعی) ذاتاً مشکل است، با توجه به این‌که سخنرانی‌های از روی نفرت، افراد را بر مبنای خصوصیات یا هویت گروهی‌شان هدف حمله قرار می‌دهند. قسمت مربوط به هویت گروهی قاعده منع تحریک همچنین یک دو راهی در تفکیک بین حمایت از گروه‌ها در برابر آسیب‌های جمعی ناشی از سخنرانی از روی نفرت و حمایت از ویژگی‌های جمعی گروه‌ها ایجاد می‌نماید. مرز جداکننده این دو شکل حمایت از هویت‌های جمعی نیز مشخص و روشن نیست.

عنصر دینی هنجار ممنوعیت تحریک به نفرت، منبع دیگری برای ایجاد بحران بین جنبه‌های علنی و جمعی آزادی دین است، هم در ارتباط با آنانی که دیدگاه‌های افراطی و تهاجمی دینی خود را اظهار می‌نمایند و هم در رابطه با پیروان ادیانی که هدف چنین اظهاراتی قرار می‌گیرند. این ویژگی پنجم در بخش بعدی با تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار می‌گیرد.

هر نظام قانونمندی که افراد را از تحریک به تبعیض، خصومت، یا خشونت محافظت می‌نماید، باید با چالش‌های مفهومی (ویژگی اول و دوم) و بحران‌های ناشی از خصوصیات این هنجار (ویژگی‌های سوم، چهارم و پنجم) دست و پنجه نرم کند. این پنج ویژگی به طور ناگزیری به یکدیگر مرتبط هستند و متقابلاً در یکدیگر اثر می‌گذارند. از یک طرف رکن احساسی این قاعده و عدم شفافیت در اثبات تحریک، چالش ایجاد توازن و تعادل بین حق بر آزادی و برابری گروه‌های هدف و سخنرانان و همچنین بین حق‌های جمعی و فردی را پیچیده‌تر می‌نماید. از سوی دیگر، پرداختن به عدم قطعیت‌های تعریفی هنجار، به‌ویژه مؤلفه‌های عاطفی و تحریک‌کننده، تحت تأثیر تنش‌های زیربنایی آن که در ویژگی‌های درونی سوم، چهارم و پنجم ظاهر می‌شود، غیرقابل حل‌تر می‌شود.

۴.۱۲. ممنوعیت تحریک به نفرت دینی بر اساس قواعد حقوق بشر بین‌المللی: سایر چالش‌ها

قاعده تحریک به نفرت دینی واجد یک سری چالش‌های دیگری در قیاس با سایر انواع دیگر تحریک به نفرت است، از آن‌جایی که ماهیتاً به آزادی دین ارتباط دارد. در حالی‌که منع تبعیض مبنای اصلی حمایت در برابر آسیب‌های ناشی از سخنرانی از روی نفرت است، ممنوعیت سخنرانی از روی نفرت دینی با یک مبنای اضافه دیگری نیز توجیه می‌شود: حمایت از آزادی‌های دینی گروه‌های دینی هدف. با این وجود، این مبنای اضافی پیچیدگی‌های حاکم بر تعریف، ماهیت و قلمرو دقیق آزادی بیانی که در طبقه تحریک مبتنی بر دین قرار می‌گیرد را تشدید می‌نماید.

قاعده منع سخنرانی از روی نفرت دینی مستلزم ایجاد تعادلی ظریف و اغلب بسیار دشوار بین احترام به آزادی بیان دینی سخنرانان از یک سو و پیروان دینی گروه هدف از سوی دیگر است. ارتباط ذاتی بین حمایت در برابر تحریک به نفرت دینی و آزادی دین در تعامل با ابعاد «علنی» و همچنین «جمعی» این آزادی مشهود است. حمایت مقرر در حقوق بشر بین‌المللی در برابر تحریک به نفرت دینی بر ابعاد علنی آزادی دین به دو شکل اثر می‌گذارد. اول، چنین حمایتی اجرای آزادی بیان دینی را هنگامی‌که چنین اجرای حقی یک تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت (در رابطه با گروه دینی هدف) ایجاد نماید، محدود می‌نماید. دوم، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی رابطه سببی بین تحریک به نفرت دینی و نقض آزادی بیان و آزادی ابراز دین در ارتباط با گروه‌های دینی که هدف چنین سخنرانی‌های دینی از روی نفرت قرار می‌گیرند را به رسمیت می‌شناسد. بر این اساس، هنگامی که آستانه تحریک به نفرت دینی در هر موردی محقق گردید، این به منزله نقض آزادی دین است که حقوق اعضای گروه‌های دینی هدف تحریک‌های نفرت‌آمیز را در ابراز و عمل به دینشان نقض می‌نماید. بنابراین، ماده ۲۰(۲) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی هم از ابعاد هویتی جمعی و هم از ابعاد علنی بودن آزادی دین گروه‌های دینی هدف تحریک‌های نفرت‌آمیز حمایت می‌نماید. در کنار ابعاد حق بر ابراز دین، مؤلفه‌های دیگری وجود دارند که تدوین، تفسیر و اجرای هنجارهای حقوقی مربوط به تحریک به نفرت دین محور را در مقایسه با تحریک بنا بر دلایل دیگر پیچیده‌تر می‌نماید.

اولاً، شرایطی که در آن اظهارات خاصی در موضوعات دینی ممکن است به آستانه تحریک به نفرت پراکنی دینی برسد در بین مذاهب و ادیان مختلف متفاوت است.[۲۴] حساسیت‌های دینی ممکن است حتی متناقض هم باشند با توجه به این‌که «ادیان اساساً نظام‌های اعتقادی

[24] Taylor, 2005, p. 106.

بنگرید به پاورقی ۱۴؛

Anthony W. Jeremy, "Religious Offences", in *Ecclesiastical Law Journal*, 2003, vol. 7, no. 3, p. 138.

متعارض هستند»[۲۵] و« در یک موضع رقابتی با یکدیگر قرار دارند».[۲۶] اظهارات در موضوعات دینی که برتری یک دین را تبلیغ می‌نماید ممکن است باعث آزار و حتی تحریک به نفرت علیه پیروان دین دیگر شود.[۲۷] اظهارات مشخصی که تحریک به نفرت پراکنی دینی محسوب می‌گردد، می‌تواند به دلیل اعتقادات سخنران از آیات و متون مقدس دینی خودشان و یا ادیان و مذاهب دیگر باشد، که منجر به بروز مسایل و مشکلاتی در تفسیر و اجرای قواعد مربوط به جرایم تحریک به نفرت پراکنی دینی می‌شود.[۲۸]

ثانیاً، حساسیت‌های دینی در برهه‌های زمانی و مکانی تغییر می‌کنند؛ آن‌ها با تکامل دیدگاه‌های پیروان ادیان، تکامل می‌یابند، که این امر منجر به تفاسیر مختلف و حتی متعارض و متضاد از جرایم تحریک به نفرت پراکنی دینی می‌شود.[۲۹]

ثالثاً، ترکیب در حال رشد تکثر دینی جوامع در برابر موج مهاجرت روبه افزایش در جوامع یک خطر دایمی برای پیروان و معتقدان ادیان ایجاد می‌نماید که آن‌ها را در معرض برچسب زنی و انگ زنی و متعاقباً حملات علیه آن‌ها به دلیل دین و دین قرار می‌دهد.[۳۰]

رابعاً، بحث‌های سیاسی اغلب مشتمل بر جنبه‌های دینی هم هستند مانند انتقادهایی که از سیاست عمومی یک کشور بنابه دلایل دینی صورت می‌گیرد.[۳۱] در بسیاری از موارد، رهبران دینی وارد حوزه سیاست می‌شوند و در مباحث عمومی در موضوعات چالشی عمومی مانند سقط جنین، هم‌جنس‌گرایی و وضعیت زنان در جوامع مشارکت می‌نمایند.[۳۲] همچنین، بحث‌ها درباره

---

25 Susannah C. Vance, "Permissibility of Incitement to Religious Hatred Offenses Under European Convention Principles", in *Transnational Law & Contemporary Problems*, 2004, vol. 14, p. 244.

26 Ivan Hare, "Blasphemy and Incitement to Religious Hatred: Free Speech Dogma and Doctrine", in Ivan Hare and James Weinstein (eds.), *Extreme Speech and Democracy*, Oxford University Press, 2009, p. 308.

27 "Interview with Robert Post", in Herz and Molnar, 2012, p. 36.

بنگرید به پاورقی ۳؛

Jeremy Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers 1981–1991*, Cambridge University Press, 1993, p. 138.

28 Peter Cumper, "Outlawing Incitement to Religious Hatred – A British Perspective", in *Religion and Human Rights*, 2006, vol. 1, no. 3, p. 263.

29 European Commission for Democracy Through Law, "Report on the Relationship between Freedom of Expression and Freedom of Religion: The Issue of Regulation and Prosecution of Blasphemy, Religious Insult and Incitement to Religious Hatred" ('Venice Commission Report'), 23 October 2008, paras. 51, 79 (https://www.legal-tools.org/doc/2qqcxw/).

30 Jeremy Waldron, *The Harm in Hate Speech*, Harvard University Press, 2012, p. 130.

۳۱ ونس، ۲۰۰۴، ص ۲۴۶، بنگرید به پاورقی ۲۵؛ هار، ۲۰۰۹، ص ۳۰۰، بنگرید به پاورقی ۲۶؛

Robert Post, "Religion and Freedom of Speech: Portraits of Muhammad", in *Constellations*, 2007, vol. 14, no. 1, p. 77.

32 Hare, 2009, p. 308.

بنگرید به پاورقی ۲۶؛

Ian Cram, "The Danish Cartoons, Offensive Expressions, and Democratic Legitimacy", in Hare and Weinstein (eds.), 2009, p. 324.

بنگرید به پاورقی ۲۶.

سیاست‌های دولتی در مبارزه علیه تروریسم که ادعا می‌شود به نام دین ارتکاب می‌یابند، و بحث‌ها حول محور بنیادگرایی دینی، در بسیاری موارد تفکیک بین انتقادها از ابعاد اجتماعی–سیاسی دین، سخنرانی سیاسی و سخنرانی دینی را دشوار می‌نماید.[۳۳]

خامساً، آزادی دین شامل آزادی تغییر به یک دین دیگر مستلزم بحث آزاد و انتقادی درباره عقاید و ادیان است. طبقه‌بندی اظهاراتی که نسبت به احساسات دینی دیگران توهین‌آمیز هستند به طوری‌که منجر به تحریک به نفرت دینی می‌شود ممکن است اجرای خود آزادی دین را تحلیل ببرد.

سادساً، مشکل است که بین تحریک به نفرت دینی معتقدان و پیروان ادیان و عقاید دینی یا بین تحقیر و توهین گروه‌های دینی و تحقیر و توهین خود دین تفکیک قایل شد. همانگونه که والدرون یادآور شده است، «تحقیر گروهی که متشکل از همه مسیحیان است برخلاف تحقیر مسیحیان به عنوان اعضای آن گروه، به معنای تحقیر و بدنامی عقاید مسیح و پیروانش است. تحقیر و بدنامی گروهی که متشکل از همه مسلمانان است، ممکن است به معنای تحقیر و توهین به قرآن و حضرت محمد (س) باشد».[۳۴] تمایز بین این دو دسته از توهین و تحقیر آسان نیست.[۳۵] بسیاری از گروه‌های دینی توهین به مقدس‌ترین اصول یا نمادهای دینی خود را معادل تحریک به نفرت دینی علیه خود و توهین به گروه دینی خود تلقی می‌نمایند، از آن‌جا که آن‌ها خودشان را عمدتاً با اعتقادات دینی خود می‌شناسند.[۳۶] علاوه بر این، در عمل، اظهاراتی که توهین به ادیان هستند اغلب به عنوان تحریک به نفرت علیه گروه‌های دینی تلقی می‌شوند و غالباً به عنوان دستآویزی برای چنین تحریک‌هایی به صورت غیرمستقیم استفاده می‌شوند.[۳۷] ترسیم خطوط مرزی بین سخنرانی‌های ضددینی و سخنرانی‌های از روی نفرت به ویژه در مورد ادیان اقلیت سخت‌تر خواهد بود.[۳۸] روزنفلد بیان می‌نماید:

---

33 Moon, 2018, p. 62.

بنگرید به پاورقی ۹؛

Vance, 2004, p. 245.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

34 Waldron, 2012, p. 123.

بنگرید به پاورقی ۳۰.

35 Eric Barendt, "Religious Hatred Laws: Protecting Groups or Belief?", in *Res Publica*, 2011, vol. 17, no. 1, p. 46.

36 Cumper, 2006, p. 265.

بنگرید به پاورقی ۲۸.

37 Marloes van Noorloos, *Hate Speech Revisited: A Comparative and Historical Perspective on Hate Speech Law in the Netherlands and England & Wales*, Intersentia, Cambridge, 2011, p. 28; Eltayeb, 2010, p. 130.

بنگرید به پاورقی ۸؛

Pnina Werbner, "Islamophobia: Incitement to Religious Hatred – Legislating for a New Fear?", in *Anthropology Today*, 2005, vol. 21, no. 1, p. 9.

38 Michel Rosenfeld, "Hate Speech in Constitutional Jurisprudence: A Comparative Analysis", in *Cardozo Law Review*, 2003, vol. 24, pp. 1523–1568.

> دیدگاه‌های ضداسلامی [در اروپا] می‌توانند به راحتی به سمت مسلمان ستیزی پیش روند در حالی که کاتولیک ستیزی به هیچ وجه محتمل نیست که به سمت فرانسوی ستیزی در فرانسه و یا ایتالیایی ستیزی در ایتالیا منحرف شود.[۳۹]

در یک جامعه غالباً دینی، تحقیر دینی ممکن است احساسات دینی پیروان دین غالب را جریحه دار نماید، و این مانع اعمال دینی آن‌ها می‌شود.[۴۰] بنابراین، اظهاراتی که توهین به ادیان تلقی می‌شود می‌تواند بازدارنده از اعمال دینی تلقی گردد، به ویژه اگر آن دین یک دین حاکم در جامعه نباشد، اگرچه این موضوع لزوماً درست نیست.[۴۱] تحریک به خشونت، تبعیض یا خصومت علیه یک دین خاص می‌تواند منجر به محدودیت‌هایی در آشکار کردن یا عمل به آن دین شود (برای مثال، ایجاد امکان دینی) و بنابراین ممکن است یک نقض آزادی دین محسوب گردد. اثبات رابطه سببی یا اثبات ارتباط بین تبلیغ نفرت دینی و آسیب وارده به پیروان دین هدف تبلیغ بسیار چالش برانگیز است.[۴۲]

در تفسیر عمومی اخیر شماره ۳۴ در آزادی بیان، کمیته حقوق بشر ماده ۲۰(۲) را به عنوان مبنای احراز این که آیا توهین به مقدسات و دین با قواعد حقوق بشر بین‌المللی سازگار است یا خیر، درنظر می‌گیرد. کمیته حقوق بشر تایید می‌نماید که «ممنوعیت نمایش بی‌احترامی به دین یا سایر عقاید، مانند قوانین توهین به مقدسات» با میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی سازگار نیستند، مگر تحت شرایط خاصی که در ماده ۲۰(۲) مقرر شده است.[۴۳] کمیته اضافه نمود که چنین ممنوعیت‌هایی باید منطبق با محدودیت‌های ماده ۱۹(۳)، و مواد ۲، ۵، ۱۷، ۱۸ و ۲۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی باشند.[۴۴] این تاکید شده است که چنین قوانینی نباید به نفع یا علیه، هر دین یا عقاید خاصی باشند، یا به نفع پیروان یک دین در برابر سایرین باشد.[۴۵] علاوه بر این، کمیته اضافه می‌نماید که قوانین منع‌کننده توهین به مقدسات نباید برای «سرکوب و مجازات انتقاد از رهبران دینی یا انتقاد از تفاسیر آموزه‌های دینی یا اصول اعتقادی مورد استفاده قرار گیرد».[۴۶] بنابراین، موضع کمیته حقوق بشر نشانه‌ای از تشخیص همپوشانی‌های احتمالی بین ممنوعیت توهین به مقدسات و تعهدات دولت‌ها بر اساس ماده ۲۰ (۲) است. همچنین، فرانک

---

39 *Ibid*.

40 Luis L. Guerra, "Blasphemy and Religious Insult: Offenses to Religious Feelings or Attacks on Freedom?", in Josep Casadevall, Egbert Myjer, Michael O'Boyle and Anna Austin (eds.), *Freedom of Expression: Essays in Honour of Nicolas Bratza President of the European Court of Human Rights*, Wolf Legal Publishers, 2012, p. 310.

41 Guerra, 2012, pp. 309–310.

بنگرید به پاورقی ۴۰.

42 Lorenz Langer, "Recent Development: The Rise (and Fall?) of Defamation of Religions", in *Yale Journal of International Law*, 2010, vol. 35, no. 1, pp. 257–263.

43 General Comment No. 34: Article 19: Freedoms of Opinion and Expression, UN Doc. CCPR/C/GC/34, 12 September 2011 (https://www.legal-tools.org/doc/113be6/).

44 *Ibid*., para. 48.

45 *Ibid*.

46 *Ibid*.

لارو، گزارشگر ویژه سازمان ملل در آزادی بیان، تاکید می‌نماید که ماده ۲۰(۲) مبنای احراز این امر است که آیا اظهارات ضددینی بیانگر اجرای مشروع آزادی بیان است. وی تاکید نمود که:

> حق آزادی بیان شامل حق بررسی دقیق، مناظره علنی، اظهارات توهین آمیز، شوکه کننده و مزاحم، و انتقاد از نظام‌های اعتقادی، عقاید و نهادها، از جمله نهادهای دینی است، مشروط بر اینکه از نفرتی که موجب خصومت، تبعیض یا خشونت می‌شود، حمایت نکنند.[۴۷]

اگرچه قوانین منع توهین به دین و قوانین حمایت در برابر تحریک به نفرت پراکنی دینی دارای فلسفه و اهداف حمایتی (حمایت از باورها و باورمندان) هستند، هر دوی آن‌ها از احساسات دینی (رکن احساسی هنجار حمایت در برابر تحریک به نفرت) حمایت می‌نمایند. با توجه به اینکه مورد اخیر با ارجاع به عقاید دینی تعریف می‌گردد، حمایت ارائه شده توسط این دو دسته از قوانین به عقاید دینی همانند احساسات دینی تسری یافته است. مشکل است که دقیقاً مشخص کنیم که چه هنگام آستانه تحریک به نفرت پراکنی دینی محقق می‌گردد، و در عین حال از قضاوت اهمیت اظهارات صورت گرفته درباره ارزش‌های دینی گروه‌های دینی هدف نیز اجتناب کنیم. علاوه بر این، آسیب‌های روانی ناشی از توهین به مقدسات و اظهاراتی که به وضوح تحریک به نفرت علیه گروه‌های دینی هستند هم در ارتباط با اعضای گروه‌های دینی هدف آثار مشابهی دارند.[۴۸] تفکیک بین تحریک به نفرت پراکنی دینی علیه باورمندان دینی و توهین به مقدسات در مرحله تئوری و انتزاعی می‌تواند صورت گیرد، از آن‌جا که هر دوی این مفاهیم بیانگر طبقات متفاوتی از اعمال کلامی هستند. با این وجود، اثبات این‌که آیا تحریک علیه باورمندان دینی به سطح توهین به مقدسات یا سخنرانی ضددینی رسیده است، و در نتیجه منع قانونی چنین اظهاراتی را توجیه می‌نماید، در عمل بسیار پیچیده است.[۴۹]

---

47 "Letter Dated 3 October 2012 from the Permanent Representative of Paraguay to the United Nations Addressed to the President of the General Assembly", UN Doc. A/67/537, 19 Octobe 2012, para. 53 (emphasis added) (https://www.legal-tools.org/doc/53a29i/).

48 Waldron, 2012, p. 122.

بنگرید به پاورقی ۳۰.

49 Ahdar and Leigh, 2013, p. 434.

بنگرید به پاورقی ۴۸؛

Scolnicov, 2010, p. 33.

بنگرید به پاورقی ۴۱؛

Peter Cumper, "Inciting Religious Hatred: Balancing Free Speech and Religious Sensibilities in a Multi-Faith Society", in Nazila Ghanea, Alan Stephens and Raphael Walden (eds.), *Does God Believe in Human Rights? Essays on Religion and Human Rights*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2007, pp. 238–239, 241; David Norris, "Are Laws Proscribing Incitement to Religious Hatred Compatible with Freedom of Speech?", in *UCL Human Rights Review*, 2008, vol. 1, no. 1, p. 110.

۵.۱۲. استانداردسازی اخیر در سازمان ملل در حوزه تحریک به نفرت پراکنی دینی

جدیدترین مرحله مذاکرات چندجانبه در هنجار منع تحریک به نفرت پراکنی دینی بعد از حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ صورت گرفت. دولت‌های مسلمان به افزایش سخنرانی‌های از روی نفرت علیه جوامع مسلمان در غرب بعد از حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر با فراخوان توسعه بخشی استانداردهای حقوقی بین‌المللی در برابر تحریک به نفرت پراکنی دینی واکنش نشان دادند. تلاش جهت استانداردسازی تحت رهبری دولت‌های عمدتاً مسلمان با یک مجموعه از قطعنامه‌های سازمان ملل در مبارزه علیه توهین به مقدسات شروع شده که بین سال‌های ۱۹۹۹ الی ۲۰۱۰ تصویب شدند. این قطعنامه‌ها در پی آن بودند که توهین به مقدسات را به عنوان نقض حقوق بشر منع شده طبق ماده ۲۰(۲) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی به رسمیت بشناسند.

با توجه به ماهیت غیرالزام‌آور این قطعنامه‌ها، دولت‌های مسلمان این اسناد را برای توجه به نگرانی‌هایشان کافی ندانستند. آن‌ها از طریق ایجاد کمیته ویژه تفصیل استانداردهای تکمیلی در سال ۲۰۰۶ تلاش‌های خود را دوچندان نمودند؛ این کمیته که دستورالعمل دقیقی در وضع استانداردهای الزام‌آور بین‌المللی در منع تحریک به نفرت پراکنی دینی داشت، با حمایت اغلب دولت‌های آفریقایی، اعلام نمود که ماده ۲۰(۲) دارای خلأهای هنجاری است که ضرورت توسعه استانداردهای حقوقی بین‌المللی تکمیلی را ایجاب می‌نماید. هدف استانداردهای پیشنهادی دولت‌های مسلمان، متعهد کردن دولت‌ها به منع قانونی کلیشه‌ها و باورهای منفی و توهین به مقدسات، و تصویرسازی تحقیرآمیز و انگ زدن علیه افراد و گروه‌ها به دلیل دین آن‌ها بود.

تلاش‌های دولت‌های مسلمان جهت استانداردسازی متضمن ارتباط مستقیم با دایره و قلمرو آزادی‌های بیان و دین بود. دولت‌های مسلمان توهین به مقدسات، تصویرسازی منفی از پیروان ادیان، جریحه‌دار نمودن احساسات دینی و حملات توهین‌آمیز به موضوعاتی که توسط پیروان ادیان مقدس تلقی می‌گردید را نه تنها به عنوان نقض حق بر حمایت در برابر تحریک به نفرت پراکنی دینی، تبعیض و خشونت تلقی می‌کردند، بلکه به عنوان نقض آزادی دین نیز درنظر می‌گرفتند.[۵۰] دولت‌های مسلمان در پی ایجاد یک توازن جدید بین آزادی‌های دین و بیان، و حق بر مصون ماندن از تبعیض دینی هستند، توازنی که در حق حمایت در برابر آسیب ناشی از سخنرانی از روی نفرت دینی ریشه دارد.[۵۱]

ارتباط مستقیم استانداردهای پیشنهادی دولت‌های مسلمان با تعریف و قلمرو آزادی دین طبق حقوق بشر بین‌المللی پیچیدگی‌های بیشتری را به تلاش‌ها جهت استانداردسازی آن‌ها اضافه می‌نماید. نظام‌های حقوقی ملی در سرتاسر جهان مواضع متفاوتی نسبت به اشکال ممنوعه

---

50 Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Forms of Intolerance: Follow-Up to and Implementation of the Durban Declaration and Programme of Action: Report Submitted by Mr. Doudou Diène, Special Rapporteur on Contemporary Forms of Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, UN Doc. A/HRC/7/19, 20 February 2008, para. 10 (https://www.legal-tools.org/doc/3uj7ba/).

51 Report of the Ad Hoc Committee on the Elaboration of Complementary Standards on its Second Session: Annex I – Attendance, UN Doc. A/HRC/13/58, 21 January 2010 (https://www.legal- tools.org/doc/9lkw39/).

اظهارنظر در موضوعات دینی هم در سطح هنجاری و هم در سطح قضایی اتخاذ نموده‌اند.[۵۲] این مواضع متفاوت بیانگر دیدگاه‌های متفاوت نسبت به این مساله است که آیا، و تا چه اندازه، احترام به عقاید و احساسات دینی باید آزادی بیان را محدود نماید. وضعیت متفاوت جایگاه دین در ساختار دولت‌ها در چنین اختلافی مؤثر است؛ تمایز آشکاری بین دولت‌هایی که (در نظام ساختاری آن‌ها) دین رسمی و حمایت از آن هویت ملی آن‌ها را حفظ می‌نماید و دولت‌های فاقد دین رسمی از جمله دولت‌های سکولار به ویژه، وجود دارد.[۵۳] مشکلات در راه رسیدن به توافق در مؤلفه‌های آزادی دین، تلاش‌ها جهت ایجاد یک محتوای هنجاری در حمایت در برابر تحریک به نفرت دینی را به بن بست می‌رساند. در این راه یک اختلاف نظر عمیق بین کشورهای مسلمان و کشورهای غربی وجود دارد. تصورات معارض از مبانی آزادی‌های بیان و دین نه تنها منجر به مواضع متفاوت در مرزبندی‌ها و روابط متقابل این دو شده، بلکه استانداردسازی در حوزه سخنرانی‌های از روی نفرت دینی را پیچیده نموده است.

دولت‌های غربی قویاً از رویکرد کلی و چارچوب مفهومی قطعنامه‌های ناظر بر توهین به مقدسات مغایر با قواعد بین‌المللی حقوق بشری انتقاد کردند که در نظر آن‌ها، نباید حمایتی برای ادیان، نهادها یا ایدئولوژی‌ها ارائه دهند. از نظر ایشان، آن‌ها با معیارها در ممنوعیت تحریک طبق ماده ۲۰(۲) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز مغایرت دارند. این دولت‌ها در سازمان ملل علیه این قطعنامه‌ها رای دادند. علاوه براین، آن‌ها کاملاً در برابر توسعه استانداردهای جدید حمایت در برابر تحریک به نفرت، به ویژه تحریک به نفرت دینی مقاومت می‌نمایند.

بحث عمده‌ای که بین حامیان و مخالفان تلاش‌ها جهت استانداردسازی ایجاد شده این بود که آیا بی‌احترامی به دین و جریحه‌دار کردن احساسات دینی، نقض آزادی دین محسوب می‌شود. دولت‌های مسلمان معتقد بودند که آن‌ها چنین هستند و یک رابطه سببی بین چنین اظهاراتی و تعدی به آزادی‌های دینی پیروان دین هدف وجود دارد که به نوبه خود ممنوعیت چنین اظهاراتی را توجیه می‌نماید. استانداردهای پیشنهادی قلمرو هنجاری آزادی دین به طوری- که شامل حق حمایت در برابر توهین به مقدسات، تصویرسازی منفی از پیروان ادیان، جریحه‌دار نمودن احساسات دینی شود، ترسیم می‌نماید. در مقابل، دولت‌های غربی هر گونه رابطه سببی بین بی‌احترامی به دین یا جریحه‌دار نمودن احساسات دینی و تعدی به آن‌ها و آزادی دین را رد می‌نمایند. در همین راستا تعدادی از دولت‌های آمریکای لاتین شدیداً نسبت به ایجاد استانداردهای الزام‌آور بین‌المللی جدید در رابطه با سخنرانی‌های از روی نفرت دینی مقاومت کردند.[۵۴]

---

52 Report on the Implementation of HRC Res. 7/19, 12 September 2008, para. 67.

بنگرید به پاورقی ۲۰.

53 Foster, 2009, p. 56.

بنگرید به پاورقی ۱۲؛

Allison G. Belnap, "Defamation of Religions: A Vague and Overbroad Theory That Threatens Basic Human Rights", in *Brigham Young University Law Review*, 2010, no. 2, p. 680.

54 Statement by Finland on Behalf of European Union Member States Delivered at the UN Human Rights Council on A/HRC/1/L.16, 30 June 2006 (https://www.legal-tools.org/doc/jrcfyt/); Statement of the United States Delivered at the UN Human Rights

چالش این که آیا سخنرانی از روی نفرت علیه دین باید معادل با سخنرانی از روی نفرت علیه پیروان ادیان تلقی گردد، بیانگر چالش برانگیزترین بعد برداشت‌های متنوع دولت‌ها از هنجار منع تحریک به نفرت دینی است.

ویژگی‌های خاص دوره‌ای که طی آن دولت‌های مسلمان استانداردهای خود را در منع سخنرانی از روی نفرت دینی به سازمان ملل ارائه دادند به ویژه به مقاومت دولت‌های غربی نسبت یه این استانداردها مربوط می‌شود. اول این‌که، این بحث‌های هنجاری در سازمان ملل در حالی اتفاق افتاد که بحث مرزهای آزادی بیان در ارتباط با موضوعات دینی به‌عنوان یک موضوع بحث‌برانگیز و حساس در غرب دوباره ظهور کرد و باعث ایجاد تنش و خشونت در بسیاری از جوامع شد. تنوع دینی فزاینده – ناشی از مهاجرت – منجر به تقاضاهایی از سوی اقلیت‌های دینی شد مبنی بر اینکه دموکراسی‌های غربی مرزهای آزادی بیان را برای پیشبرد تکثرگرایی فرهنگی مورد بازبینی قرار دهند، تقاضاهایی که عمدتاً با مقاومت شدیدی هم در این جوامع مواجه شدند.

دوم، جرایم توهین به مقدسات در غرب عمدتاً به طور رسمی نسخ و یا به طور غیررسمی متروک مانده‌اند.[55] حمایت قانونی از عقاید، آموزه‌ها و نمادهای دینی مسیحی دارای یک سنت طولانی در غرب است و بدواً در زمانی که دین و سیاست در هم ادغام بودند تکامل یافته است.[56] با جدایی تدریجی دین و سیاست در دولت‌های غربی، جرایم توهین به مقدسات هم تدریجاً از این جوامع رخت بربست.[57] با تغییر جایگاه دین در دولت‌های سکولار، جایی‌که آزادی دین بیشتر به بی‌طرفی دولت نسبت به امور دینی وابسته می‌شود، مرزهای حمایت در برابر سخنرانی‌های دینی در غرب هم جابه‌جا شد.[58] جرایم توهین به مقدسات، «قدیمی‌ترین مقررات ناظر بر سخنرانی از روی نفرت»،[59] به «سری‌ترین و باستانی‌ترین قوانین اروپایی»[60] تبدیل شده‌اند و «تا

Council on A/HRC/16/L.38, 24 March 2011 (https://www.legal-tools.org/doc/k8ui0o/); Statement of Canada Delivered at the UN Human Rights Council, 2009 (available on the UN *Webcast* web site); Statement of Brazil Delivered at the UN Human Rights Council on A/HRC/L.4/12, 30 March 2007 (https://www.legal-tools.org/doc/datqya/); Statement of Argentina Delivered at the UN Human Rights Council, 2007 (available on the UN *Webcast* web site).

55 Blasphemy offences exist in a small number of countries of Council of Europe – Austria, Denmark, Finland, Greece, Ireland, Italy, Liechtenstein, the Netherlands and San Marino.

بنگرید به گزارش کمیسیون ونیز، بند ۱۹، پاورقی ۲۹.

56 Dieter Grimm, "Freedom of Speech in a Globalized World", in Hare and Weinstein (eds.), 2009, p. 17.

بنگرید به پاورقی ۲۶.

57 Robert C. Blitt, "The Bottom Up Journey of 'Defamation of Religion' From Muslim States to the United Nations: A Case Study of the Migration of Anti-Constitutional Ideas", in *Studies in Law, Politics, and Society*, 2011, vol. 56, no. 1, p. 7.

۵۸ گریم، ۲۰۰۹، ص ۱۸، بنگرید به پاورقی ۵۶.

59 Miklos Haraszti, "Forward: Hate Speech and the Coming Death of the International Standard Before It Was Born (Complaints of a Watchdog)", in Herz and Molnar (eds.), 2012, p. xvii.

بنگرید به پاورقی ۳.

60 Cecile Laborde, "The Danish Cartoon Controversy and the Challenges of Multicultural Politics: A Discussion of the Cartoons That Shook the World", in *Perspectives on Politics*, 2011, vol. 9, no. 3, p. 603.

مرز منسوخ شدن جهانی»[۶۱] تقریباً پیش رفتند. موارد تعقیب به علت توهین به مقدسات به حدی کاهش یافت که قوانین موجود به ندرت به کارگرفته می‌شدند[۶۲] و مجازات‌ها نیز «به تاریخ پیوستند».[۶۳] در سال‌های گذشته، نهادهای اتحادیه اروپا توصیه‌نامه‌هایی را خطاب به دولت‌های اروپایی جهت بازنگری در قوانین حاکم بر توهین به مقدسات، جریحه‌دار نمودن احساسات دینی و حملات توهین‌آمیز دینی صادر نمودند.[۶۴] این توصیه‌نامه‌ها با استناد به تنوع بیشتر عقاید دینی در اروپا و اصل دموکراتیک تفکیک دین از سیاست توجیه می‌شد.[۶۵] مخالفان معرفی مفهوم جدید توهین به مقدسات آن را همانند «جرم (منسوخ) توهین به مقدسات در لباسی جدید» تلقی می‌کردند.[۶۶] در نظر این افراد، مفهوم جدید دو نظام هنجاری، حقوق و دین، را با یکدیگر ترکیب نموده در حالی‌که این دو باید از یکدیگر جدا باشند، و مفهوم اولی (حقوق) نباید تحت تاثیر مفهوم دوم (دین) قرار گیرد.[۶۷] در نتیجه، تلاش‌ها (دولت‌های مسلمان) جهت وضع استانداردهای بین‌المللی که دولت‌ها را متعهد به ممنوعیت توهین به مقدسات نماید در برابر تلاش‌های اخیر در رابطه با جرایم توهین به مقدسات در غرب قرار می‌گیرد. بنابراین، تلاش برای استانداردسازی به عنوان تلاشی جهت عقب‌گرد در کشورهای غربی مشاهده می‌گردد.[۶۸]

سوم، تلاش‌های دولت‌های مسلمان برای استانداردسازی با مشروعیت‌زدایی فزاینده نظام حقوق بشر سازمان ملل از قوانین داخلی محدودکننده آزادی بیان به دلیل توهین به مقدسات و جریحه دار نمودن احساسات دینی همراه شد. در چارچوب بررسی گزارش‌های دوره‌ای دولت‌های عضو، کمیته حقوق بشر نظر منفی خود را نسبت به قوانین توهین به مقدسات و مقررات قانونی مشابه اعلام نمود به این دلیل که این قوانین منجر به تبعیض علیه پیروان ادیان خاص و در نتیجه محدود کردن آزادی اعلان دین می‌شوند. تعدادی از گزارشگران ویژه سازمان ملل از قوانین توهین به مقدسات و سایر قوانین مشابه به دلیل محدود کردن اعمال مشروع آزادی بیان، به ویژه بیان انتقادهای درون دینی و فرادینی انتقاد کردند. آن‌ها همچنین اجرای تبعیض‌آمیز این

61 Geoffrey B. Levey and Tariq Modood, "The Muhammad Cartoons and Multicultural Democracies", in *Ethnicities*, 2009, vol. 9, no. 3, p. 436.

62 Jytte Klausen, *The Cartoons That Shook the World*, Yale University Press, 2009, p. 144.

63 Robert F. Drinan, *Can God & Caesar Coexist?: Balancing Religious Freedom and International Law*, Yale University Press, 2004, p. 220.

64 Venice Commission Report, para. 89.c.

بنگرید به پاورقی ۲۹؛

Council of Europe, Parliamentary Assembly, "Blasphemy, Religious Insults and Hate Speech Against Persons on Grounds of Their Religion", Recommendation 1805 (2007), paras. 10–11 (https://www.legal-tools. org/doc/9l6lcc/).

65 Council of Europe, Committee on Culture, Science and Education, "Blasphemy, Religious Insults and Hate Speech against Persons on Grounds of Their Religion", Doc. 11296, 8 June 2007 (https://www.legal-tools.org/doc/n9u7bp/).

66 Lorenz Langer, *Religious Offence and Human Rights: The Implications of Defamation of Religions*, Cambridge University Press, 2014, p. 260.

67 Langer, 2014, p. 260.

بنگرید به پاورقی ۶۶.

68 Grimm, 2009, p. 17.

بنگرید به پاورقی ۵۶.

قوانین را که منجر به نقض حقوق اقلیت‌های دینی و تشدید عدم تحمل دینی می‌شود را محکوم نمودند.[۶۹]

رابطه مبهمی بین اظهاراتی که توهین به مقدسات هستند و اظهاراتی که احتمالاً احساسات خصمانه یا نفرت را نسبت به پیروان ادیان افزایش می‌دهند، وجود دارد. در حالی‌که حق حمایت در برابر سخنرانی از روی نفرت دینی به وضوح چنین سخنرانی‌هایی را منع می‌نماید، دولت‌های مسلمان خواهان منع اظهارات از نوع اول (توهین به مقدسات) طبق قواعد حقوق بشری نیز هستند. استانداردهای پیشنهادی آن‌ها قایل به یک رابطه سببیت بین اظهاراتی که شامل توهین به مقدسات و تحقیر و افترا به دین هستند از یک طرف، و تحریک به آسیب‌هایی که حقوق پیروان ادیان را نقض می‌نماید از سوی دیگر است، در حالی‌که چنین رابطه سببیتی توسط مخالفان این استانداردها کاملاً رد می‌گردد.

در واقع، رابطه سببیت بین توهین به مقدسات و تحریک به تبعیض، خصومت، یا خشونت دینی نه به طور خودبه خود و نه نتیجه حتمی آن است، آنگونه که دولت‌های مسلمان ادعا می‌نمایند؛ با این وجود امری غیرممکن و محال هم نیست برخلاف آنچه که دولت‌های غربی ادعا می‌نمایند. بلکه، این امر باید بدون داشتن پیش فرض‌های از پیش مشخص شده، به طور تجربی مورد اثبات قرار گیرد.[۷۰] توهین به مقدسات می‌تواند (تحت شرایط خاصی و در چارچوب مشخصی) با تحریک علیه پیروان دین خاص هم‌پوشانی داشته باشد، در صورتی که محدود به نص و مفاهیم هنجاری ادیان به طور خاص نشود.[۷۱] همان‌گونه که به طور دقیق در قسمت ۱۲.۴ این بخش توضیح داده شد، موضوع تفکیک بین تحریک به نفرت علیه عقاید دینی و تحریک به نفرت علیه پیروان همان دین یک امر پیچیده است. مؤلفه‌های مربوط به هویت گروهی و احساسی هنجار منع تحریک علیه نفرت دینی در کنار رابطه این هنجار با آزادی دین و آزادی بیان نقش مهمی در این پیچیدگی دارند.

---

69 Heiner Bielefeldt, Frank La Rue and Githu Muigai, "Joint Submission to OHCHR Expert Workshops on the Prohibition of Incitement to National, Racial or Religious Hatred: Expert Workshop on Africa", 6–7 April 2011 (https://www.legal-tools.org/doc/2o8hrq/); "'Freedom of Expression and Incitement to Racial or Religious Hatred', Joint Statement by Githu Muigai, Asma Jahangir and Frank La Rue", OHCHR Side Event during the Durban Review Conference, Geneva, 22 April 2009 ('Joint Statement 2009') (https://www.legal-tools.org/doc/dwylqx/); Civil and Political Rights, Including the Question of Freedom of Expression: Report of the Special Rapporteur Protection of the Right to Freedom of Opinion and Expression, Mr. Abid Hussain, Submitted in Accordance with Commission Resolution2000/38, UN Doc. E/CN.4/2001/64 (Annex V), 13 February 2001 (https://www.legal-tools.org/doc/yej4pm/); Implementation of GA Res. 60/251, para. 42.

بنگرید به پاورقی ۸.

70 Levey and Modood, 2009, p. 435.

بنگرید به پاورقی ۶۱.

71 Rosenfeld, 2003, p. 277.

بنگرید به پاورقی ۳۸.

برخی از گزارشگران ویژه سازمان ملل معتقدند که اجرای آزادی بیان می‌تواند در برخی شرایط فوق‌العاده بر حق اعلان دین یا عقیده افراد خاصی تأثیر گذارد.[۷۲] با این وجود، آن‌ها معتقدند که «از نظر مفهومی اشتباه است» که» توهین به مقدسات را به طور مطلق در تعارض با حق بر آزادی دین یا عقیده و حق بر آزادی عقیده یا بیان بدانیم».[۷۳] اسما جهانگیر، گزارشگر ویژه سابق سازمان ملل در آزادی دین یا عقیده اعلام کرد که «توهین به مقدسات ممکن است که افراد و احساسات دینی آن‌ها را جریحه‌دار نماید اما این لزوماً یا حداقل مستقیماً منجر به نقض حقوق آن‌ها، از جمله حق بر آزادی دین آن‌ها نمی‌شود.»[۷۴] وی به طور قانع‌کننده‌ای تایید می‌نماید که:

> [این پرسش] که آیا انتقاد، اظهارات تحقیرآمیز، توهین یا تمسخر یک دین ممکن است واقعاً تأثیر منفی بر حق یک فرد برای آزادی دین یا عقیده داشته باشد، تنها به طور عینی و به ویژه با بررسی اینکه آیا جنبه‌های مختلف جلوه‌های حق یک فرد در آزادی دین تحت تأثیر سؤ این اظهارات قرار گرفته مشخص می‌گردد.[۷۵]

تا سال ۲۰۱۰، تلاش‌ها برای استانداردسازی متوقف گردید که نشان از این دارد که مخالفان این تلاش‌ها بسیار موفق‌تر از حامیانش در پیشبرد دستورالعمل هنجاری خود بودند.

تغییر واژگانی در قطعنامه۸/۱۶ شورای حقوق بشر سازمان ملل در «مبارزه با عدم تحمل، کلیشه‌های منفی و انگ و تبعیض، تحریک به خشونت و خصومت علیه افراد به دلیل دین یا اعتقادشان» به عنوان قطعنامه جایگزین توهین به مقدسات به خودی‌خود وارد حوزه اختلافات بین دولت‌ها درباره قواعد حاکم بر سخنرانی از روی نفرت نمی‌شود. قطعنامه جدید از طریق اجماع، واژگان مشابه ماده ۲۰(۲) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی را پذیرفت. با این وجود، بحث پیرامون تلاش‌های استانداردسازی بیانگر این بود که ماده ۲۰(۲) بیانگر یک اجماع جهانی روشن در ارزیابی محتوا و آثار سخنرانی از روی نفرت که باید منع گردد، نیست. علاوه بر این، هر دو طرف برای توجیه مواضع خود به سایر هنجارهای حقوق بشری مانند آزادی دین و ممنوعیت تبعیض استناد می‌کردند. این بدان معناست که این حقوق در برخی ابعاد ناظر بر قلمرو محدودیت‌های آزادی بیان در برابر آزادی دین همچنان به هنجارهای دیگر وابسته است.[۷۶]

پذیرش اجماعی قطعنامه ۸/۱۶ به اختلاف‌نظرهای ملموس دولت‌های مسلمان و غربی درباره مفهوم توهین به مقدسات خاتمه داد، اما این به معنای خاتمه اختلاف حاکم بر تعریف و

---

72 Joint Statement 2009.

بنگرید به پاورقی ۶۹.

73 *Ibid*.

74 Implementation of GA Res. 60/251, para. 37.

بنگرید به پاورقی ۸ (تاکید افزوده شده).

75 *Ibid.*, para. 39.

76 Langer, 2014, p. 259.

بنگرید به پاورقی ۶۶.

معنا و قلمرو هنجار بین‌المللی منع تحریک به نفرت دینی نیست. بنابراین، به نظر نمی‌رسد که قطعنامه بیانگر پیشرفت اساسی دال بر توافق جدید در ابعاد عملی این هنجار باشد.

۶.۱۲. گامی رو به جلو

همان‌طور که این بخش اثبات نمود، یافتن یک فحوای هنجاری جهانی در حمایت در برابر تحریک به نفرت دینی بسیار چالش‌برانگیز است. به نظر می‌رسد ایجاد توافق گسترده در مورد رویکردی که از سطح انتزاعی کنونی فراتر رود، با دقیق کردن جزییات به تعریف و آثار منع حمایت از نفرت دینی بپردازد، دور از واقعیت است. چالش‌های ناظر بر قاعده منع تحریک به نفرت دینی (که در پنج ویژگی این هنجار نهفته است) مانع از توسعه تدریجی حقوق بشر بین‌المللی در این حوزه می‌شود. حتی اگر چالش‌های معاصر در نتیجه جهانی شدن منع سخنرانی از روی نفرت مستلزم پاسخ متفاوتی از طرف حقوق بشر بین‌المللی باشد.

به منظور فایق آمدن بر این مشکلات از سوی جامعه بین‌المللی، یک راه ممکن تمرکز بر توسعه شکلی و نه محتوایی هنجار بین‌المللی منع تحریک به نفرت دینی است. این راهکار یک راه‌حل جهانی نسبت به چالش تعیین آستانه قانونی دقیق ماده ۲۰(۲) در رابطه با تبلیغ به نفرت دینی ارائه نمی‌دهد؛ بلکه مشخص می‌نماید که چطور یک آستانه قابل اعمال برای چارچوب‌های ملی متفاوت طراحی نماییم.

مقام‌های ملی نیازمند دستور راهنمایی در اجرای تعهد بین‌المللی در منع تحریک به نفرت دینی هستند. چنین رهنمودهایی به منظور اجتناب از وضع قوانین افراطی سالب آزادی سخنرانی مشروع، اجرای ناهماهنگ قوانین، و تفاسیر محدودکننده قوانین به شیوه‌ای که کارکرد تعهدات بازدارنده را زیر سؤال می‌برند، از منظر سیاست قانونگذاری حیاتی و اساسی است. به جای توسعه حقوقی و محتوایی، تلاش‌های جامعه بین‌المللی می‌تواند به سمت مقرراتی از جنس رهنمودهایی هدایت شود که به شکل دستورالعمل‌های آیینی در اجرای منع تحریک به نفرت دینی به کار گرفته می‌شوند. چنین رویکردی به دولت‌ها اجازه می‌دهد که چارچوب‌های ملی خاص خود را به ویژه زمانی که می‌خواهند آستانه بحران مبنایی هنجار منع سخنرانی از روی نفرت دینی را ترسیم نمایند، به کار گیرند. این امر به معنای نسبیت گرایی قانونی است که به موجب آن راه‌های رسیدن به حمایت در برابر آسیب‌های تحریک به نفرت دینی مطابق با چارچوب خاص هر کشور مشخص می‌گردد.

چالش نسبیت گرایی هنجار منع تحریک به نفرت دینی واضح است؛ تفسیر و اجرای آن کاملاً چارچوب محور است که امکان رسیدن به یک تعریف مورد توافق جهانی را تحلیل می‌برد. جایگاه دین در ساختار دولت‌ها بسیار متفاوت است؛ قوانین اساسی و ملی ناظر روابط دولت و دین به شیوه‌های متنوعی عمل می‌نمایند. این متغیرها رویکردهای متفاوتی را نسبت به قواعد حاکم بر تحریک به نفرت دینی ایجاد می‌نماید. درخواست‌ها نسبت به چارچوب محور بودن اغلب به تاریخچه تدوین ماده ۲۰(۲) میثاق و اخیراً مباحث سازمان ملل حول محور استانداردسازی درباره سخنرانی از روی نفرت دینی برمی‌گردد. رویه ایجاد شده توسط نهادهای ناظر حقوق بشری بیانگر این است که آن‌ها باید تا حد زیادی رویکردهای نسبیت گرایی را نسبت به بررسی قواعد سخنرانی از روی نفرت دینی بپذیرند. آن‌ها مقام‌های ملی را در بهترین جایگاه

برای تعیین معیار و اعمال قوانین سخنرانی از روی نفرت به ویژه در رابطه با فحوای اظهارات ممنوعه و ارزیابی احتمال تحریک به آسیب آن می‌دانند.

حتی در بین لیبرال‌ترین دموکراسی‌ها، متغیرهای زیادی در رابطه با مواضع قانونی ناظر بر سخنرانی از روی نفرت دینی وجود دارد. معیارهای متفاوتی نسبت به احراز آستانه سخنرانی آزاد و سخنرانی از روی نفرت اعمال می‌گردد. قوانین و رویه قضایی مربوط به احراز سخنرانی از روی نفرت مبتنی بر تعاریف متفاوتی از اظهارات ممنوعه، قلمرو آسیب‌های سخنرانی از روی نفرت و معیار سببیت بین تبلغ به نفرت و آسیب‌های محتمل ناشی از آن است. ممنوعیت سخنرانی از روی نفرت که یک تحریک روشن و صریح به خشونت یا اعمال غیرقانونی است، بعدی از هنجار منع سخنرانی از روی نفرت است که بیشترین اجماع فراملی را خواهد داشت، از آنجایی که این بعد به راحتی از مرزهای ایدئولوژیکی و فرهنگی عبور می‌نماید. علیرغم این، قواعد قانونی تبلیغ نفرت بنابه دلایل دینی که منجر به تحریک به خشونت نمی‌شود اما یک فضای مساعد دشمنی و تبعیض ایجاد می‌نماید از اجماع جهانی مشابه برخوردار نیست.

پاسخ‌های قانونی متفاوت نسبت به تحریک به نفرت نشانگر وجود یک مجموعه هنجاری بین‌المللی مبهم در برابر آن است. علی‌رغم واقعیت اینکه پارادایم حقوق بشر بین‌المللی خواهان تاثیر بر هنجارها در سطح ملی است، فقدان شفافیت نسبت به آنچه که ماده ۲۰(۲) میثاق از دولت‌ها در عمل می‌خواهد، وجود دارد. بنابراین، رویکرد شکلی منجر به آن می‌شود که ماده ۲۰(۲) میثاق از طریق یک دستورالعمل راهنمای کاربردی برای مقام‌های تعقیب و قضا در اجرای متحدالشکل قوانین ملی منع تحریک به نفرت سهیم باشد.

برنامه اقدام رباط در منع تبلیغ به نفرت دینی، نژادی یا ملی که منجر به تحریک به تبعیض، خصومت و خشونت می‌شود،[77] گامی مهم در این مسیر پیشرفت شکلی است. این نتیجه یک مجموعه از کارگاه‌های کارشناسان منطقه‌ای سازماندهی شده توسط کمیساریای عالی حقوق بشر در سال ۲۰۱۱ در آزادی بیان و منع تحریک به نفرت ملی، نژادی، یا دینی است که در مواد ۱۹ و ۲۰ میثاق منعکس گردیده است. این کارگاه‌های کارشناسی با استقبال گسترده از طرف نمایندگان دولت‌ها، جامعه مدنی و آکادمیک، نهادهای معاهداتی سازمان ملل و گزارشگران ویژه کمیسیون حقوق بشر مواجه شدند. اهداف آن‌ها سه گانه بود: اول، «به دست آوردن یک درک بهتر از الگوهای قانونی، رویه‌های قضایی و سیاست‌های ناظر بر مفهوم تحریک به نفرت دینی، نژادی یا ملی، که ضمناً تضمین کننده احترام کامل به آزادی بیان مقرر در مواد ۱۹ و ۲۰ میثاق است». دوم، «رسیدن به یک ارزیابی کامل از وضعیت اجرای منع تحریک در اجرای حقوق بشر بین‌المللی» و سوم، «شناسایی اقدامات ممکن در همه سطوح». یک کارگاه جامع برگزارشده در رباط در اکتبر ۲۰۱۲ با هدف جمع‌بندی نتایج و پیشنهادات کارگاه‌های قبلی منجر به یک شرح تفصیلی در برنامه اقدام رباط گردید. یکی از اهداف این برنامه اقدام افزایش آگاهی‌ها از ماده ۲۰(۲) میثاق و، به ویژه، بهبود تفسیرها از ماده منطبق با سایر حق‌های بشری؛ به ویژه مواد ۱۸

[77] Annual Report of the UN High Commissioner for Human Rights on the Expert Workshops on the Prohibition of Incitement to National, Racial or Religious Hatred: Addendum, UN Doc. A/HRC/22/17/Add.4, 11 January 2013 (https://www.legal-tools.org/doc/oymwge/).

(آزادی دین یا عقیده) و ۱۹ (آزادی بیان) مندرج در میثاق بود. این فرآیند منجر به عملی‌تر شدن ماده ۲۰(۲) میثاق گردید و سعی بر برطرف نمودن چالش‌های تفسیری این ماده نمود.

برنامه اقدام رباط یک معیار شش بخشی را به عنوان چارچوبی جهت احراز آستانه «تبلیغ به نفرت دینی، نژادی و ملی که منجر به تبعیض، خصومت و خشونت می‌شود» طبق ماده ۲۰(۲) میثاق وضع نمود. این برنامه پیشنهاد نمود که نظام‌های قضایی یک تحلیل مورد به مورد را هنگام اجرای معیار جهت احراز این که آیا تبلیغ به آستانه تحریک رسیده یا خیر را اتخاذ نمایند. اولین بخش از این معیار شش بخشی، چارچوب اجتماعی و سیاسی حاکم در زمانی است که اظهارات بیان و منتشر می‌گردد. لازم به یادآوری است که این بخش به چارچوب ارجاع می‌دهد. این امر بیانگر یک شناسایی دقیق، بعد از مطالعه جامع قوانین و رویه قضایی، از چارچوب و زمینه در هنگام ارزیابی این است که آیا اظهارات خاص احتمال دارند که تبعیض، خصومت و خشونت را تحریک نمایند. برنامه اقدام رباط شناسایی می‌نماید که چارچوب «ممکن است دربرگیرنده قصد و یا سببیت هم باشد». دومین بخش خود سخنران، به معنای موقعیت و جایگاه وی در جامعه و «جایگاه وی در بین شنوندگان مخاطب سخنرانی» است. سومین بخش قصد به معنای «رابطه سه‌گانه بین هدف و موضوع سخنرانی و همچنین شنوندگان است». چهارم، محتوا و شکل اظهارات، به معنای «درجه‌ای که آن سخنرانی محرک و مستقیم است و همچنین به شکل، استایل، و ماهیت استدلال به کارگرفته شده در سخنرانی مربوط می‌شود». پنجم، ابعاد سخنرانی از نظر گستردگی، ماهیت عمومی، وسعت، تعداد مخاطبان، فراوانی و وسیله انتشار آن است. ششمین و آخرین بخش، احتمال ارتکاب آسیب است، به معنای شناسایی «درجه ریسک آسیب» و «احتمال متعارف این که سخنرانی موفق به تحریک به اقدام واقعی علیه گروه هدف گردد»، شناسایی این که چنین سببیتی باید مستقیم باشد».

تعدادی از گزارشگران ویژه سازمان ملل، کارشناسان حقوق بشری و سازمان‌های غیردولتی مهر تایید بر این معیار شش‌بخشی زده‌اند.[۷۸] برنامه اقدام رباط همچنین در قطعنامه‌های شورای حقوق بشر در «مبارزه با عدم تحمل، کلیشه‌های منفی و انگ و تبعیض، تحریک به خشونت و خصومت علیه افراد به دلیل دین یا اعتقادشان» درج شده است.[۷۹]

برنامه اقدام رباط بیانگر گامی مهم در مسیر یک توافق شکلی در برخی ابعاد چالش‌برانگیز حق بر حمایت در برابر تحریک به نفرت دینی است. توسعه شکلی هنجار بین‌المللی منع سخنرانی از روی نفرت دینی هنگامی که با ایجاد استانداردهای حقوقی ماهوی بین‌المللی ناظر بر محتوای اظهارات و آسیب‌های ممنوعه متعاقب این هنجار مقایسه می‌شود مملو از چالش‌های نسبیت مکانی نیست. بنابراین، این رویکرد شکلی می‌تواند بیانگر یک جایگزین برای ایجاد یک محتوای هنجاری مورد توافق گسترده جهانی از ماده ۲۰(۲) میثاق باشد.

78 *Ibid.*

79 *Ibid*

۱۳

ارتباط معیارهای حقوق بین‌الملل با رهبران دینی

یوانا چیژماش*

۱.۱۳. مقدمه

مادام سیسه زینب کیتا، کاردار وزارت امور دینی مالی، به‌یاد می‌آورد که او یکی از تنها سه زن رهبر دینی بود که «در آخرین لحظه» به یک دوره آموزشی حقوقی درمورد خشونت ناشی از درگیری علیه زنان که توسط مأموریت تثبیت یکپارچه چندبعدی سازمان ملل متحد («UN») در مالی («MINUSMA») سازماندهی شده بود دعوت شد. از یک‌صد و پنج امام نیز دعوت به‌عمل آمد. هنگامی‌که او نبود رهبران دینی زن را در این مراسم که بر تجارب و حمایت قانونی از زنان مالی متمرکز بود، به‌چالش کشید، سازمان‌دهندگان توضیح دادند که این آموزش برای «امام‌ها» در نظر گرفته شده است. مادام سیسه گفت:

> در اسلام امامان [زن] وجود ندارد، اما مبلغان زن یا واعظان زن وجود دارند [...]
> ما هنوز این مشکلات را داریم؛ آنها سعی می‌کنند زنان را کنار بگذارند.[۱]

این حکایت آغازین، در سطحی گسترده‌تر، تأملی بر اهمیت مفهوم‌سازی در این زمینه حساس را موردتوجه قرار می‌دهد؛ به‌خصوص درجایی‌که نشان می‌دهد که تعریف ما از رهبری دینی چگونه می‌تواند به حذف کنشگرانی، در این مورد براساس جنسیت، منجر شود که استانداردهای حقوقی بین‌المللی ممکن است به آنها مربوط باشد و کنش آنها نیز ممکن است در حقوق بین‌الملل تأثیرگذار باشد.

---

* دکتر **یوانا چیژماش**، هم‌اکنون مدیر مشترک مرکز حقوق بشر کاربردی و استاد حقوق در مدرسهٔ حقوق دانشگاه یورک است. فصل حاضر براساس تحقیقاتی است که برای پروژهٔ «تولید احترام برای هنجارهای بشردوستانه: نقش رهبران دینی در تأثیرگذاری بر طرف‌های درگیر در جنگ (پروژهٔ تولید احترام)» انجام شده است. این پروژه که با همکاری سازمان بشردوستانهٔ جینیوا کال بین سال‌های ۲۰۲۰ تا ۲۰۲۲ توسعه یافته است، توسط شورای تحقیقاتی اقتصادی و اجتماعی بریتانیا تأمین مالی شده است. دیدگاه‌های بیان‌شده در این مقاله لزوماً منعکس‌کنندهٔ نظرات شرکای پروژه یا مؤسسات وابسته به آن نیست. نویسنده از دکتر ازکیوئل هفس، دکتر پیرگیوسپ پاریسی، و دکتر کاترین فورتین برای بحث‌های ثمربخش یا مطالعهٔ نسخه‌های اولیّه تشکر مَی‌کند. هرگونه اشتبَاه َهمچَنان متعلق به نویسنده است. برای دریافت نسخهٔ صوتی و تصویری سخنرانی دکتر سیسمس در کنفرانس سیلراپ در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ درمورد موضوع این مجموعه، لطفاً بنگرید به این آدرس:
https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-cismas/.
این فصل توسط سحر صولتی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوماً به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

۱ «در اسلام امام جماعت [زن] وجود ندارد، اما واعظ یا حتی کاهن [زن] وجود دارد [...] ما همیشه این مشکل را داریم – آنها سعی می‌کنند کمتر زنان را مشارکت دهند.» مجموعه بخشی از پروژه دیجیتال است:
Generating Respect Project, "GRP digital story: 'Madame Cissé, prédicatrice de l'équité'", 31 October 2021 (در یوتیوب ثابل دسترس است).

با الهام از روایت خانم سیسه، این فصل تلاشی بازاندیشانه برای شناسایی و مسئله‌مندساختن پیش‌فرض‌های اولیه مفاهیمی است که در پژوهش‌ها و رویه‌های حقوق بین‌الملل در ارتباط با ادیان به کار گرفته می‌شوند، با هدف ارائه درکی جامع‌تر از ارتباط حقوق بین‌الملل با رهبران دینی.

بازاندیشی معمولاً به‌عنوان «فرآیند گفت‌وگوی درونی مستمر و ارزیابی خودانتقادی از موقعیت [پژوهشگر] و همچنین تصدیق فعال و تشخیص صریح این موضوع که این موقعیت ممکن است بر فرآیند و نتیجه تحقیق تأثیر بگذارد»[۲] توصیف می‌شود.

درحالی‌که بازاندیشی امروزه در پژوهش‌های علوم اجتماعی و سلامت امری موردانتظار است، کاربرد آن (هرچند به‌ندرت استفاده آن)[۳] به علوم حقوقی، ازجمله پژوهش‌ها و رویه‌های حقوق بین‌الملل نیز گسترش می‌یابد. عناصر مرتبطی که در موقعیت‌گیری پژوهشگران و فعالان حقوق بین‌الملل در مواجهه با دین تأثیر می‌گذارند شامل ویژگی‌های شخصی مانند جنسیت، نژاد، ملیت، سن، باورها، تجربیات شخصی، سنت‌های زبانی، و وابستگی‌های حرفه‌ای می‌شوند.[۴] این فصل نشان خواهد داد که پیش‌زمینه و ترجیحات روش‌شناختی و نظری پژوهشگران و فعالان حقوقی، به‌عنوان عناصری از موقعیت‌مندی، تحلیل استانداردهای بین‌المللی قابل‌اعمال بر کنشگران دینی را مشروط می‌سازد؛ این‌که این استانداردها چگونه، چرا، و تا چه حد توسط آنها استفاده می‌شود یا موردسوءاستفاده قرار می‌گیرد و چه سازوکارهای پاسخ‌گویی برای رسیدگی به نقض‌ها در دسترس هستند. بنابراین، این فصل بر ضرورت تعامل آگاهانه و بازاندیشانه میان پژوهشگران و فعالان حقوقی و رهبران دینی تأکید دارد، به‌عنوان گامی اساسی درجهت ارتقای ارتباط و اهمیت حقوق بین‌الملل.

از نظر ساختاری، این فصل در هفت بخش تقسیم شده است. بخش ۱۳.۲ بررسی می‌کند که چگونه روش‌های اعتقادی، اجتماعی ـ حقوقی و نظریه سازه‌انگاری می‌توانند تحقیقی تحلیلی را درمورد استانداردهای حقوق بین‌الملل مرتبط با کنشگران دینی شکل دهند. در بخش ۱۳.۳ رویکردهای تجربی، اعتقادی، و جامعه‌شناختی برای تعریف رهبری دینی بررسی می‌شود تا «کنشگری‌هایی» را که آن‌ها تجسم می‌دهند، تنوع وابستگی‌هایی که می‌توانند به دین، اعتقاد، یا معنویت داشته باشند، و مشروعیت خاصی که ادعا می‌کنند درک شود. در بخش ۱۳.۴ استانداردهای حقوقی بین‌المللی قابل‌اعمال برای رهبران دینی و پیامدهای کنشگران مختلف آنها بر برخورداری از حقوق و تعهدات بررسی می‌شود. تمرکز ویژه، رژیم حقوقی قابل‌اعمال برای پرسنل دینی تحت حقوق بین‌الملل بشردوستانه («IHL») و شرایط و پیامدهای ازدست‌دادن این وضعیت حمایتی خواهد بود. راه‌های پاسخ‌گویی موجود برای به‌چالش‌کشیدن سوءاستفاده

---

2 Roni Berger, "Now I See It, Now I Don't: Researcher's Position and Reflexivity in Qualitative Research", in *Qualitative Research*, 2015, vol. 15, no. 2, p. 220

۳ به عنوان یک استثنای خوشایند یا دقیق‌تر بگوییم، دعوتی به خودبازاندیشی در حقوق بین‌الملل، بنگرید به: Julia Emtseva, "Practicing Reflexivity in International Law: Running a Never-Ending Race to Catch Up With the Western International Lawyers", in *German Law Journal*, 2022, vol. 23, no. 5, pp. 756–768.

4 This enumeration draws on Berger, 2015, pp. 219–234.

بنگرید به پاورقی ۲.

رهبران دینی و افزایش تأثیر مثبت آنها در اشخاص ثالث در بخش ۱۳.۵ موردبررسی قرار گرفته است. در بخش ۱۳.۶. تعامل بین رهبران دینی، حقوق بشر بین‌الملل («IHRL») و حقوق بین‌الملل بشردوستانه، فراتر از رعایت یا سوءاستفاده از این استانداردها موردبحث قرار گرفته است. نتیجه‌گیری این بخش موضوعات مطرح‌شده در این فصل را به هم پیوند می‌دهد و درخواستی برای تعامل بیشتر بین پژوهشگران و فعالان حقوق بین‌الملل و کنشگران دینی را به‌عنوان راهبردی برای ایجاد پایبندی به عرف‌ها می‌دهد.

۲.۱۳. درمورد روش‌ها، نظریه‌ها، و ارتباط آنها

در برخورد با یک مشکل حقوقی، اولین تصمیمی که علمای حقوقی می‌گیرند، ازجمله کسانی که درمورد حقوق بین‌الملل می‌نویسند و آنها را به‌کار می‌گیرند، به روش‌هایی مربوط می‌شود که آنها برای مطالعه مشکل از آنها استفاده خواهند کرد. عجیب است که دانشکده‌های حقوق (هنوز) اغلب دانشجویان خود را با این درک تجهیز نمی‌کنند که این تصمیم یک تصمیم آگاهانه است، که خود مستلزم بیان و توجیه روشن است. خوانندگان مشتاق ادبیات حقوقی اگر به مقالاتی برسند که شامل بخش روش‌شناسی هستند بیشتر متعجب می‌شوند تا آنهایی که به‌طور کلی چنین بحثی را حذف می‌کنند.[۵] هاچینسون و دانکن مشاهده می‌کنند که بسیاری از محققان حقوقی ـ عقیدتی، بیان شفاهی روش‌های انتخابی خود را «غیرضروری» می‌دانند.[۶] این ممکن است به‌علت تسلط قاطع روش‌شناسی حقوقی نظری در مطالعه و اجرای حقوق باشد؛ گویی پژوهش حقوقی و روش نظری آن‌چنان برای مدت طولانی با هم همراه بوده‌اند که یکدیگر را به هم می‌آمیزند و موجب سردرگمی می‌شوند.[۷] به‌طور مشابه، به‌علت تسلط پوزیتیویسم حقوقی در پژوهش‌های حقوق بین‌الملل،[۸] به‌نظر می‌رسد ادبیات تخصصی که نظریه («یک منبع دانش سیستماتیک که فرآیند انتخاب یک روش خاص را اطلاع‌رسانی می‌کند»)، روش‌شناسی («نظریه روش‌ها که

---

۵ برای ملاحظه مشابه در زمینه مطالعات دکتری در حقوق بین‌الملل بنگرید به:
Robert Cryer, Tamara Hervey, Bal Sokhi-Bulley and Alexandra Bohm, *Research Methodologies in EU and International Law*, Bloomsbury Publishing, London, 2011, p. 2.

6 Terry Hutchinson and Nigel Duncan, "Defining and Describing What We Do: Doctrinal Legal Research", in *Deakin Law Review*, 2012, vol. 17, no. 1, p. 99.

۷ پولین وسترمن یادآور می‌شود که: «نظام حقوقی نه‌تنها موضوع پژوهش است، بلکه مقولات و مفاهیم آن، هم‌زمان چارچوب مفهومی پژوهش دکترینال حقوق را نیز شکل می‌دهند.»
Pauline Westerman, "Open or Autonomous: The Debate on Legal Methodology as a Reflection of the Debate on Law", in Mark van Hoecke (ed.), *Methodologies of Legal Research: Which Kind of Method for What Kind of Discipline?*, Hart Publishing, London, 2011, pp. 87–110.
برای نقدی بر روش‌شناسی دکترینال حقوقی که بر «همانندیِ میانِ موضوع و چشم‌انداز نظری» استوار است، بنگرید به:
Jan Vranken, "Methodology of Legal Doctrinal Research: A Comment on Westerman", in *ibid*., pp. 111–122

۸ سیما و پاولوس در مقاله خود که هدفش تبیین «برداشتی مدرن و ـ امیدواریم ـ روشن‌بینانه از اثبات‌گرایی به‌عنوان هسته گفتمان حقوقی بین‌المللی» است، همچنین یادآور می‌شوند که: «در تأمل درباره کار روزمره حقوقی‌مان دریافتیم که، چه خوب و چه بد، در واقع از ابزارهایی استفاده می‌کنیم که سنت «اثبات‌گرای» توسعه داده است.»،
Bruno Simma and Andreas L. Paulus, "The Responsibility of Individuals for Human Rights Abuses in Internal Conflicts: A Positivist View", in *American Journal of International Law*, 1999, vol. 93, no. 2, pp. 302–303.

روش(ها)ی استفاده‌شده در یک مورد خاص را توضیح می‌دهد و توجیه می‌کند») و روش («تکنیک به‌دست‌آوردن دانش») را با هم مخلوط کرده است.[۹] شاید این به این دلیل باشد که پذیرش اینکه پوزیتیویسم تنها یکی از نظریه‌های حقوقی در میان بسیاری از نظریه‌هاست، با «دکترین منابع» و «دکترین تفسیر معاهدات» به‌عنوان روش‌های پیش‌فرض و نه به‌عنوان تنها روش، می‌تواند یک شکست در نبردی سخت برای به‌دست‌آوردن شناسایی حقوق بین‌الملل به‌عنوان یک رشته علمی و عینی تلقی شود.[۱۰] توضیح ساده‌تری توسط کامرهوفر ارائه شده است: «در بیشتر موارد 'پوزیتیویسم پیش‌فرض' نیمه‌آگاهانه و نیمه‌بازتاب‌شده است، بیشتر بخشی از جامعه‌پذیری و فرهنگ حقوقی فرد است تا انتخاب و تأمل آگاهانه».[۱۱] درمقابل، دآسپرمونت خاطرنشان می‌کند که «امتناع از گشودن روش‌های معنای خود» که او به این طریق روش‌ها را تعریف می‌کند، «به این معنی نیست که هیچ‌گونه روش معنایی در کار نیست، چه برسد به اینکه از این امتناع آگاهی وجود نداشته باشد».[۱۲] آنچه در این فصل ارائه شده، این است که ترجیحات روش‌شناختی و نظری یکی از ویژگی‌ای اصلی موضع‌گیری یک پژوهشگر است که به بحث آزاد نیاز دارد: امتناع از واردشدن به چنین بحثی حداقل از نظر روش‌شناختی مسئله‌ساز است. در چهارچوب مطالعه حاضر، ترکیب انتخاب‌شده از روش‌ها و نظریه زیربنایی به‌طور قابل‌توجهی تفکر و معنای «ارتباط» استانداردهای حقوق بین‌الملل را با رهبران دینی شکل می‌دهد و همانطورکه در بخش ۱۳.۳ این فصل نشان داده شده است، همچنین تعریف رهبری دینی را شکل می‌دهد.

پس به من اجازه دهید که به اول شخص مفرد (که در نگارش حقوقی غیرمعمول است) روی بیاورم و مبانی نظری و روش‌شناختی این فصل را موردبحث قرار دهم. من به‌عنوان یک حقوقدان بین‌المللی که در پوزیتیویسم حقوقی تحصیل کرده، با وظیفه‌ای که در دست دارم، مجبور به تحلیل منابع حقوقی بین‌المللی هستم که به‌دنبال تنظیم حقوق و تعهدات این کنشگران است. به این ترتیب، با درنظرگرفتن ماده ۳۸ اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری به‌عنوان نقطه

---

[۹] مقدمه یک جلد اخیر ـ و بسیار ضروری ـ درباره روش‌های تحقیق در حقوق بین‌الملل همان‌گونه که ارجاعات بالا نشان می‌دهد، میان نظریه، روش‌شناسی و روش‌ها تمایز قائل می‌شود؛ با این حال، به نظر می‌رسد هنگامی که نویسندگان از «روش‌های دکترینال» سخن می‌گویند، این مقوله‌ها را با یکدیگر خلط می‌کنند. بنگرید به:
Rossana Deplano and Nicholas Tsagourias, "Introduction", in *id*. (eds.), *Research Methods in International Law*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2021, pp. 1–2.
شاید دلیلش این باشد که آن‌ها از کار راتنر و اسلاتر به عنوان مثال استفاده می‌کنند؛ در آن اثر ـ به شکل گیج‌کننده‌ای ـ روش به معنی نظریه تعریف شده و رَوش‌شناسی به معنای روش به‌کار رفته است. بنگرید به:
Steven Ratner and Anne-Marie Slaughter, "Appraising the Methods of International Law: A Prospectus for Readers", in *American Journal of International Law*, 1999, vol. 93, no. 2, pp. 291–292.

[۱۰] بنگرید به:
Richard Collins, "How to Defend International Legal Method?, in Deplano and Tsagourias (eds.), 2021, p. 11.

بنگرید به پاورقی ۹.

[11] Jörg Kammerhofer, "International Legal Positivist Research Methods", in *ibid*. p. 97.

[12] Jean d'Aspremont, "International Legal Methods: Working for a Tragic and Cynical Routine", in *ibid*. p. 48.

شروع، هدف من این است که ارزیابی کنم که کدام استانداردهای حقوق سخت، و از آنجایی که من یک پوزیتیویست سختگیر با استانداردهای حقوق نرم نیستم، برای رهبران دینی قابل‌اعمال است و جایی که می‌توان ادعایی مبنی‌بر نقض از سوی آنها یا علیه آنها را مطرح کرد ارائه دهم. در بخش ۱۳.۴ و ۱۳.۵ این فصل این نوع تحلیل پیشنهاد شده است. بااین‌حال، این مطالعه از این مرحله هم جلوتر می‌رود، زیرا براساس نظریه ساخت‌گرایی اجتماعی پایه‌ریزی شده است و از روش‌های کیفی و حقوقی ـ اجتماعی استفاده می‌کند.[۱۳]

ساخت‌گرایی اجتماعی، اگرچه یک نظریه واحد نیست، بر این پیش‌فرض استوار است که کنشگران دولتی و غیردولتی،[۱۴] به‌عنوان به‌وجودآورندگان عرف‌ها و هنجارها، جوامع معرفتی و جوامع عملی، در تعاملات اجتماعی شرکت می‌کنند که به درک مشترک منجر می‌شود، که خود به «ظهور، حفظ، توسعه، افول، و انتشار» هنجارها (عرف‌ها) منجر می‌شود.[۱۵] بنابراین، «ساخت‌گرایی اجتماعی می‌تواند به توضیح این موضوع کمک کند که چگونه حقوق بین‌الملل می‌تواند وجود داشته باشد و در عرف تأثیر بگذارد».[۱۶]

لندفلد، با استناد به فاینمور و توپ، کاربرد خاص دیدگاه ساخت‌گرایی را برای تحلیل حقوق بین‌الملل به شرح زیر توضیح می‌دهد:

---

[۱۳] برای مروری بر چرخش به سمت روش‌های اجتماعی–حقوقی در حقوق بین‌الملل، بنگرید به:
Gregory Schaffer and Tom Ginsburg, "The Empirical Turn in International Legal Scholarship", in *American Journal of International Law*, 2012, vol. 106, no. 1, pp. 1–46;

همچنین بنگرید به:
Ingo Venzke, "International Law and its Methodology: Introducing a New Leiden Journal of International Law Series", in *Leiden Journal of International Law*, 2015, vol. 28, no. 2, pp. 185–187.

[۱۴] ونت در مقاله‌ی مهم خود در سال ۱۹۹۲، به طرز علنی اظهار داشت که «آنارشی چیزی است که دولت‌ها از آن برداشت می‌کنند»: الکساندر ونت، «آنارشی چیزی است که دولت‌ها از آن برداشت می‌کنند: ساخت اجتماعی سیاست قدرت»، در سازمان بین‌المللی، ۱۹۹۲، جلد ۴۶، شماره ۲، صفحات ۳۹۱–۴۲۵. تفکر برساخت‌گرایی اجتماعی به گونه‌ای تکامل یافته است که به شیوه‌ای بسیار برجسته‌تر و سیستماتیک‌تر بر نقش عاملان غیردولتی در ظهور، توسعه و اجرای هنجارها، از جمله هنجارهای حقوق بین‌الملل، تمرکز کند. برای متون کلاسیک، بنگرید به:
Martha Finnemore, *National Interests in International Society*, Cornell University Press, London, 1996; Martha Finnemore and Kathryn Sikkink, "International Norm Dynamics and Political Change", in *International Organization*, 1998, vol. 52, no. 4, pp. 887–917; Jutta Brunnée and Stephen J. Toope, *Legitimacy and Legality in International Law: An Interactional Account*, Cambridge University Press, 2010, especially p. 36. For a more recent application.

بنگرید به:
Jacqueline Eggenschwiler and Joanna Kulesza, "Non-State Actors as Shapers of Customary Standards of Responsible Behavior in Cyberspace", in Bibi van den Berg and Dennis Broeders (eds.), *Governing Cyberspace: Behavior, Power and Diplomacy*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2020, pp. 245–262.

[15] Sarina Landefeld, "The Evolution of Norms and Concepts in International Law: A Social Constructivist Approach", in Rossana Deplano (ed.), *Pluralising International Legal Scholarship: The Promise and Perils of Non-Doctrinal Research Methods*, Edward Elgar Publishing, Northampton, 2019, pp. 49, 55.

[16] Jutta Brunnée and Stephen J. Toope, "Constructivism and International Law", in Jeffrey L. Dunoff and Mark A. Pollack (eds.), *Interdisciplinary Perspectives on International Law and International Relations: The State of the Art*, Cambridge University Press, 2012, p. 120.

> ساخت‌گرایان حقوق بین‌الملل را به‌عنوان یک «پدیده اجتماعی گسترده می‌دانند که عمیقاً در اعمال، باورها، و سنت‌های جوامع جای گرفته است و از طریق تعامل بین جوامع شکل گرفته است». بنابراین، حقوق بین‌الملل تحت‌تأثیر عوامل و پویایی‌های متنوع غیرحقوقی مختلفی است که رویکرد حقوق بین‌الملل نظری ممکن است به‌علت محدودیت‌های مفهومی و روش‌شناختی خود از درک آن ناتوان باشد.[۱۷]

مبنای ساخت‌گرایی اجتماعی این فصل به ما امکان می‌دهد درک خود را از «ارتباط» فراتر از آن چیزی که عرف‌های مطرح‌شده حقوق بین‌الملل برای کنشگران دینی قابل‌اعمال است، گسترش دهیم. سه ویژگی خاص در این مرحله شایسته تأکید است. نخست، ساخت‌گرایی، که ما را ترغیب می‌کند که آنچه رهبران دینی دولتی و غیردولتی در رابطه با این استانداردهای حقوق بین‌الملل می‌گویند و عمل می‌کنند و تأثیر آنها را بررسی کنیم. تلاش تحلیلی در این‌جا به‌طور خاص بر بینش ساخت‌گرایان انتقادی مبتنی است که «کنشگران محلی به‌طور فعال ایده‌های خارجی را بازسازی می‌کنند و تطابق بیشتری با باورها و عملکردهای محلی ایجاد می‌کنند».[۱۸]

آنها همچنین ممکن است ایده‌های «خارجی» را نیز نادیده بگیرند یا به‌چالش بکشند، و این امر به ایجاد نوعی خروجی منجر شود. برای مثال، آچاریا نشان می‌دهد که تغییرات در پذیرش عرف‌ها می‌تواند با «توانایی متفاوت کنشگران محلی در بازسازی عرف‌های [بین‌المللی] برای اطمینان از پایبندی بهتر با عرف‌های محلی پیشین، و همچنین توان بالقوه عرف بومی‌شده برای تقویت جذابیت برخی از باورها و نهادهای پیشین آنها» توضیح داده شود.[۱۹]

دوم، عرف‌ها (ازجمله عرف‌های حقوقی) که به‌عنوان سازه‌های اجتماعی درک می‌شوند، «کنشگران را در انتخاب‌های خود مقید می‌کنند، به آنها اختیار می‌دهند و به آن‌ها شکل می‌دهند».[۲۰] درعین‌حال، کنشگران صرفاً تحت‌الطاف ساختارهای اجتماعی نیستند، آنها عاملیت را برای شکل‌دادن به عرف‌ها حفظ می‌کنند؛ به‌ویژه «کنشگرانی که توانایی تأثیرگذاری در معانی بین‌الاذهانی را دارند، در موقعیت قدرت در نظر گرفته می‌شوند».[۲۱] ازآنجاکه رهبران دینی اغلب از نظر اجتماعی تأثیرگذار هستند، می‌توان فرض کرد که آنها عرف‌سازان قدرتمندی هستند. این فرض اغلب و نه همیشه درست است، همان‌طورکه در بخش ۱۳.۳ این فصل بحث شد.

---

17 Landefeld, 2019, p. 50.

بنگرید به پاورقی ۱۵. همچنین بنگرید به:

Martha Finnemore and Stephen J. Toope, "Alternatives to 'Legalization': Richer Views of Law and Politics", in *International Organization*, 2001, vol. 55, no. 3, p. 743.

18 Amitav Acharya, "How Ideas Spread: Whose Norms Matter? Norm Localization and Institutional Change in Asian Regionalism", in *International Organization*, 2004, vol. 58, no. 2, p. 239.

19 *Ibid*

20 John Ruggie, "What Makes the World Hang Together? Neo-Utilitarianism and the Social Constructivist Challenge", in *International Organization*, 1998, vol. 52, no. 4, p. 875.

21 Landefeld, 2019, pp. 48–49.

بنگرید به پاورقی ۱۵.

سوم، گفتمان و عملکرد رهبران دینی، که از طریق تعامل با اشخاص ثالث، ازجمله پژوهشگران حقوق و حقوقدانان شکل گرفته و تغییرشکل یافته است امکان یا وعدهٔ تغییر را در بر می‌گیرد.[۲۲] بحثی که در پایان فصل دنبال خواهد شد این است که تعامل بین پژوهشگران حقوق، حقوقدانان، و رهبران دینی می‌تواند به ایجاد تفاهمات مشترک منجر شود تا ازیک‌طرف ارتباط حقوق بین‌الملل را با رهبران دینی افزایش دهد و ازسوی‌دیگر، به استانداردهای حقوقی در زمینه‌های محلی مشروعیت ببخشد. مطابق با گرایش نظری ساخت‌گرایی اجتماعی، این فصل رویکردی اجتماعی ـ حقوقی دارد[۲۳] و از روش‌های تحقیق کیفی تجربی استفاده می‌کند. به‌ویژه، این فصل بر داده‌هایی تکیه دارد که در چهارچوب «پروژه تولید احترام»، که یک پروژه تحقیقاتی کاربردی است، گردآوری شده است. این پروژه به‌دنبال بررسی نقش رهبران دینی در تأثیرگذاری بر طرف‌های درگیر در منازعات (مخاصمات) مسلحانه برای افزایش (یاکاهش) پایبندی به عرف‌های حقوق بین‌الملل بشردوستانه و حقوق بشر بین‌الملل است.[۲۴] داده‌ها توسط تیم تحقیقاتی از طریق بیش از ۲۵۰ مصاحبه نیمه‌ساختاریافته با پژوهشگران حقوقی و دینی، فعالان بشردوستانه، کارشناسان مخاصمات، روزنامه‌نگاران، رهبران دینی، اعضای فعلی و سابق کنشگران مسلح، و اعضای جوامع متأثر از مخاصمه در کشورهای مطالعه موردی پروژه (کلمبیا، لیبی، مالی، میانمار، سوریه، و یمن) و همچنین از طریق روایت‌های دیجیتالی و یادداشت‌نگاری‌های بازاندیشانه جمع‌آوری شده است. این فصل از برخی از این داده‌های اولیه استفاده می‌کند تا بررسی کند آیا چگونه و چرا استانداردهای حقوق بین‌الملل توسط رهبران دینی موردتوجه قرار می‌گیرد و آیا رهبران دینی می‌توانند در پایبندی به عرف‌ها کمک کنند یا خیر.

به‌طور خلاصه، روش‌های اعتقادی و اجتماعی ـ حقوقی به‌کارگرفته‌شده و بینش‌های نظری ساخت‌گرایی اجتماعی، بررسی سه پایه‌ای از «ارتباط معیارهای حقوق بین‌الملل» با رهبران دینی ایجاد می‌کند:

۱. کاربرد

یک. کدام معیارهای سخت و نرم حقوقی به‌دنبال تنظیم رفتار رهبران دینی هستند؟

۲. مسئولیت‌پذیری

---

[۲۲] توجه داشته باشید که اگرچه سازه‌گرایی اجتماعی اغلب به دلیل پتانسیل تغییر در آن، به عنوان یک نظریه خوش‌بینانه در نظر گرفته می‌شد، اما محققان نشان داده‌اند که تغییر لزوماً نباید مثبت باشد. بنگرید به برونی و توپ، ۲۰۱۲، پاورقی ۱۶.

[۲۳] یک رویکرد اجتماعی–حقوقی، قانون را «به عنوان یک نیروی خودمختار که جامعه تابع آن است، نمی‌بیند، بلکه آن را شکل می‌دهد و توسط منطق‌ها، زمینه‌ها و روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی گسترده‌تر شکل می‌گیرد». بنگرید به:

Darren O'Donovan, "Socio-Legal Methodology: Conceptual Underpinnings, Justifications and Practical Pitfalls", in Laura Cahillane and Jennifer Schweppe (eds.), *Legal Research Methods: Principles and Practicalities*, Clarus Press, Dublin, 2016, p. 108.

[۲۴] بنگرید به:

the home page of The Generating Respect Project's web site (https://www.generatingrespectproject. org/) and the biographical note above.

دو. چه راه‌هایی برای پیگیری پاسخگویی درمورد نقض حقوق و تعهدات رهبران دینی وجود دارد؟

۳. گفتمان و تمرین

سه. آیا رهبران دینی از معیارهای حقوق بین‌الملل در گفتمان یا فعالیت‌های خود استفاده می‌کنند؟

چهار. اگر انجام می‌دهند، چرا، چگونه، و با چه تأثیری؟ اگر نه، چرا؟

با این مجموعه از سؤالات پژوهشی، اصطلاح «رهبری دینی» را بررسی می‌کنیم تا چگونگی تعامل مفهوم‌سازی آن با عناصر شناسایی‌شده «ارتباط استانداردهای حقوقی بین‌المللی» را مطالعه کنیم.

۳.۱۳. تعریف رهبری دینی

رهبری دینی، برخلاف پرسنل دینی، همان‌طورکه در بخش ۱۳.۴ خواهیم دید، یک مفهوم قانونی نیست. حقوق بین‌الملل وضع‌شده، این اصطلاح را بدین‌صورت تعریف نمی‌کند. بنابراین، یک رویکرد تجربی برای تعریف رهبری دینی ممکن است نقطه شروع مفیدی باشد. اجازه دهید دستورالعمل‌های برنامه توسعه سازمان ملل متحد («UNDP») را درباره سازمان‌های دینی و رهبران دینی به‌عنوان مرجع در نظر بگیریم، که یادآور می‌شود «کشیشان، امامان، خاخام‌ها، روحانیون، راهبان، راهبه‌ها، لاماها، راهنمایان معنوی سنتی بومی مانند شمن‌ها و سوکیاها و رهبران دینی غیرروحانی» رهبران دینی هستند.[۲۵]

در اینجا سه پرسش مطرح می‌شود. نخست، آیا یک فرد بی‌خدا یا یک کنشگر انسان‌گرا می‌تواند در این تعریف از منظر حقوق بین‌الملل گنجانده شود؟ رویه تفسیری و اصول حقوقی[۲۶] مرتبط با آزادی دین یا عقیده[۲۷] به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهند، فارغ از اینکه اطلاق رهبر دینی به یک فرد بی‌خدا یا آزاداندیش ممکن است برای شخص موردنظر تاحدی ناخوشایند باشد. به‌طور مشخص، رویه دیوان اروپایی حقوق بشر («ECtHR») بر آن بوده است که اطمینان حاصل کند ماده ۹ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر از اعتقادات فلسفی‌ای که به «سطحی از انسجام، جدیت، یکپارچگی، و اهمیت» دست یافته‌اند، حمایت می‌کند.[۲۸]

---

[25] UNDP, "UNDP Guidelines on Engaging with Faith-based Organizations and Religious Leaders", 1 October 2014, p. 5 ('UNDP Guidelines, 2014').

[۲۶] برای مثال بنگرید به:

United Nations Human Rights Committee, CCPR General Comment No. 22: Article 18: The right to freedom of thought, conscience and religion, UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, 30 July 1993, para. 2 (https://www.legal-tools.org/doc/9df763/).

[۲۷] برای مثال بنگرید به:

ECtHR, *Kokkinakis v. Greece*, Judgment, 25 May 1993, Application no. 14307/88, para. 31 (https://www.legal-tools.org/doc/c550f8/); European Commission on Human Rights, *Union des Athées v. France*, Commission's report, 6 July 1994, Application no. 14635/89, para. 79 (https://www.legal tools.org/doc/ba4agm/).

[۲۸] برای مثال بنگرید به:

به‌طور خلاصه، دشوار است استدلال کنیم که باید هر رهبری را که باورهایش این معیار را برآورده می‌کند مستثنی کنیم، حتی اگر خود ما یا آن‌ها با اطلاق صفت «دینی» راحت نباشیم.

اکنون پرسش دوم و سوم را مطرح می‌کنیم: باتوجه‌به اینکه فهرست فوق صرفاً شامل افراد است، آیا رهبری دینی می‌تواند توسط گروه‌ها یا سازمان‌ها و نهادهای رسمی و غیررسمی اعمال شود؟ این نهادها چه اشکالی از کنشگری را به‌خود می‌گیرند: آیا آن‌ها کنشگران غیردولتی هستند یا دولتی نیز می‌توانند باشند؟ هر دو پرسش را می‌توان به‌صورت نظری پاسخ داد؛ بخش‌های ۱۳.۴ و ۱۳.۵ این فصل دقیقاً همین کار را با ارائه مروری بر پیامدهای اشکال مختلف کنشگری که رهبران دینی می‌توانند در قالب آن تجلی یابند، برای حقوق و تعهدات آن‌ها تحت حقوق بین‌الملل و مسیرهای پاسخگویی موجود انجام می‌دهد. بااین‌حال، یک رویکرد صرفاً نظری نمی‌تواند به‌طور کامل ویژگی‌های متمایز رهبران دینی را منعکس کند؛ ویژگی‌هایی که تاحد زیادی توانایی آن‌ها در تقویت یا کاهش اهمیت استانداردهای حقوق بین‌الملل در زمینه‌های محلی را توضیح می‌دهند.

به این ترتیب، در تلاشی برای دستیابی به دقت تحلیلی بیشتر، پژوهشگران پروژه «ایجاد احترام» کوشیده‌اند با اتکا به یک مرور گسترده و میان‌رشته‌ای ادبیات، شناسایی مرزهای تعریفی رهبری دینی را دنبال کنند. این تلاش شامل تحلیل انتقادی اصطلاحاتی است که در دستورالعمل‌ها یا راهبردهای تعامل میان نهادهای مختلف سازمان ملل و کنشگران مبتنی بر ایمان به‌عنوان نمونه‌هایی از رویه‌های مرتبط به‌کار رفته‌اند،[۲۹] و همچنین اتکا به تحلیل حقوقی نظری و داده‌های تجربی. ما پیشنهاد کرده‌ایم که رهبران دینی کنشگرانی هستند که:

۱. دارای وابستگی رسمی یا غیررسمی به دین، معنویت، یا باور باشند؛
۲. مدعی مشروعیت ویژه‌ای باشند، که عمدتاً براساس کاریزما یا سنت استوار است، برای تفسیر دین و متقاعدکردن یا فرمان‌دادن به پیروان، جوامع، و سایر کنشگران؛
۳. رهبری را به‌صورت فردی یا جمعی، از طریق گروه‌ها، شبکه‌ها، سازمان‌ها، یا نهادهای رسمی یا غیررسمی اعمال کنند؛
۴. به‌عنوان کنشگران دولتی یا غیردولتی فعالیت کنند؛

ECtHR, *Union des Athées v. France*, *Leela Förderkreis e.V. and Others v. Germany*, Judgement, 6 November 2008, Application no. 58911/00, para. 80 (https://www.legal-tools.org/doc/altgaj/).

[۲۹] برای مثال بنگرید به:

Joint United Nations Programme on HIV/AIDS, "Partnership with Faithbased Organizations: UNAIDS Strategic Framework", December 2009; UNDP Guidelines, 1 October 2014.

بنگرید به پاورقی ۲۵؛

United Nations High Commissioner for Refugees, "Partnership Note on Faith-based Organizations, Local Faith Communities and Faith Leaders", 6 June 2014; United Nations Environment Programme, "Engaging with Faith Based Organizations. UN Environment Strategy", 20 July 2018.

۵. اغلب به‌طور نهادی از عاملان مسلح مستقل باشند، اما ممکن است بخشی از ساختارهای سیاسی یا نظامی آن‌ها نیز باشند.[۳۰]

این تعریف از طریق سه ویژگی اصلی متمایز می‌شود: اول، عنصر جدید «ادعای مشروعیت ویژه»[۳۱] به‌عنوان یک مفهوم اصلی تعریف معرفی می‌شود. دوم، انواع غیررسمی وابستگی به دین به‌رسمیت شناخته می‌شود. و ثالثاً، اشکال جمعی رهبری را در تعریف رهبری دینی در بر می‌گیرد، درمقابل جداسازی آنها (به‌طور ظاهری) به دسته جدیدی از سازمان‌های مبتنی بر ایمان.[۳۲] در این مرحله، بررسی این عناصر و پیامدهای آنها برای دستیابی به ارتباط بیشتر با استانداردهای حقوق بین‌الملل در زمینه‌های مختلف مفید است.

۱.۳.۱۳. ادعای مشروعیت ویژه

ویژگی تعریفی فوق فرض می‌کند که مشروعیت رهبران دینی «ویژه» است به‌علت منابع خاص مشروعیتی که این کنشگران هنگام ارائه تفسیرات دینی بر آن‌ها تکیه می‌کنند، از جمله تفسیراتی که اثرات مثبت یا منفی بر استانداردهای حقوق بین‌الملل دارند. همان‌طورکه در جای دیگر استدلال شده است، رابطه بین رهبران دینی و پیروان، اعضا یا تابعین آن‌ها را می‌توان به‌عنوان یک رابطه پیچیدهٔ فرمان ـ اطاعت بین یک دارندهٔ اقتدار یا قدرت و زیردستان قدرت در نظر گرفت.[۳۳] این فرمان ـ اطاعت می‌تواند درمورد یک نهاد قانون‌گذاری دموکراتیک سکولار (یا غیردینی) و شهروندان نیز مشاهده شود. بااین‌حال، درمورد اخیر، جنبه قانونی ـ عقلانی قانون و ساختار حاکمیتی است که به مرجع مشروعیت می‌بخشد و موجب تبعیت از دستورات آن می‌شود. درمقابل، اقتدار مشروع رهبران دینی عمدتاً (اگرچه نه لزوماً به‌طور انحصاری) بر دو منبع دیگر مشروعیت، یعنی سنت یا کاریزما استوار است.[۳۴] به این ترتیب، زیردستان قدرت یک فرمان یا قانون خاص دینی را دنبال می‌کنند، زیرا رهبران دینی به‌واسطه سنت یا کاریزما مشروعیت اقتدار دارند تا آن را صادر کنند.[۳۵] این منابع مشروعیت که رهبران دینی از آن‌ها استفاده می‌کنند، به‌دلیل توانایی آن‌ها در بومی‌سازی هنجارهای حقوقی بین‌المللی، همان‌طورکه در بخش ۱۳.۶ این فصل

---

30 Ioana Cismas *et al*., *Considerations and Guidance for the Humanitarian Engagement with Religious Leaders*, University of York, 2023, p. 14.

31 This element is taken from Ioana Cismas, *Religious Actors and International Law*, Oxford University Press, 2014, pp. 51–57.

۳۲ در مقابل تعریف موجود در دستورالعمل‌های UNDP، ۱ اکتبر ۲۰۱۴، صفحه ۵، به یادداشت ۲۵ مراجعه کنید («رهبران دینی (RLs) مردان و زنانی هستند که وابستگی رسمی به یک دین یا مسیر معنوی دارند و نقش‌های تأثیرگذاری در جوامع خود و جامعه مدنی گسترده‌تر ایفا می‌کنند» (تأکید اضافه شده است)).

۳۳ بنگرید به همان و

Ioana Cismas and Ezequiel Heffes, "Not the Usual Suspects: Religious Leaders as Influencers of International Humanitarian Law Compliance", in Terry D. Gill, Robin Geiß, Heike Krieger and Christophe Paulussen (eds.), *Yearbook of International Humanitarian Law*, T.M.C. Asser Press, The Hague, 2021, vol. 22, pp. 138–139.

۳۴ صراحتا، تحلیل بر اثر ماکس وبر وارد شده است. بنگرید به همان، و

Max Weber, *Economy and Society*, Roth and Wittich (eds.), University of California Press, Berkeley, 1978, p. 215.

35 *Ibid.*

بحث خواهد شد، به‌ویژه برای موضوع این فصل مهم هستند. اجازه دهید در این مرحله مکث کنیم تا مفهوم «ادعا» را که برای توصیف مشروعیت ویژه رهبران دینی به‌کار برده‌ایم، بررسی کنیم.

مطابق با اندیشه ساخت‌گرایان، عنصر «ادعا» تلاش می‌کند زیردستان قدرت را به‌عنوان عاملان و نه صرفاً به‌عنوان موضوعات فرمان‌ها توصیف کند. به‌عبارت‌دیگر، نه همه رهبران دینی، نه همیشه، و نه در همه امور مشروعیت ویژه‌ای را که ادعا می‌کنند ندارند؛ زیرا زیردستان قدرت ممکن است به دلایل مختلف از پیروی از فرمان‌های آن‌ها خودداری کنند. این مسئله مهم است، زیرا اذعان دارد که رهبران دینی ممکن است تأثیرگذار باشند، ازجمله در ایجاد پایبندی به حقوق بین‌الملل، اما لزوماً چنین نیست. یافته‌های پروژه «ایجاد احترام» نشان می‌دهد که نمی‌توان فرض کرد که تأثیر اجتماعی رهبران دینی لزوماً به تأثیر آن‌ها در پذیرش هنجارها و پایبندی به آن‌ها در میان طرف‌های یک درگیری مسلحانه منجر می‌شود. مورد کلمبیا نمونه‌ای مناسب ارائه می‌دهد. در کلمبیا، کلیسای کاتولیک و بسیاری از رهبران دینی فردی از احترام قابل‌توجهی در جامعه برخوردارند و تاحدی مشروعیت در میان برخی از گروه‌های مسلح غیردولتی و اعضای نیروهای مسلح کلمبیا دارند. درحالی‌که آن‌ها درخواست‌های قوی برای احترام به هنجارهای بشردوستانه و فراخوان‌های فوری برای صلح مطرح کرده‌اند،[۳۶] این درخواست‌ها هرگز از سوی طرف‌های درگیری موردتوجه قرار نگرفته است.[۳۷] نمونه‌ای دیگر از لیبی ارائه می‌شود. در اینجا نمونه‌هایی از کنشگران مسلح «مدخلی»[۳۸] داریم که «براساس تفسیر دینی عمل می‌کنند یا از چنین تفسیری برای توجیه اینکه آیا باید در خصومت‌ها شرکت کنند، در کدام طرف باشند، چگونه درطول درگیری رفتار کنند و چگونه جمعیت‌های تحت‌کنترل خود را اداره کنند، استفاده می‌کنند».[۳۹]

بااین‌حال، مستند شده است که این گروه‌ها نیز به‌طور انتقادی با توصیه‌های دینی یا فتواها برخورد می‌کنند، به‌ویژه زمانی‌که این توصیه‌ها واقعیت‌های زمینه‌ای لیبی یا منافع سیاسی و اقتصادی آن‌ها را نادیده بگیرد.[۴۰] نتیجه‌ای که نمی‌توان از آن گریخت این است که درحالی‌که

---

[۳۶] برای مثال بنگرید به:
Philipp Kastner, *Legal Normativity in the Resolution of Internal Armed Conflict*, Cambridge University Press, 2015, p. 112.

[۳۷] البته مثال‌هایی هست که به آن‌ها اشاره شده است. بنگرید به سیسماس و هفس، ۲۰۲۱، ص ۱۳۷، پاورقی ۳۳؛
Jonathan Zaragoza *et al*., "Mapping of Armed Conflicts and Religious Leaders in Colombia", The Generating Respect Project, 7 September 2020 (on file with the author); Mohammed Assaleh *et al*., "Religious Leaders as Brokers of Humanitarian Norm- Compliance: Insights from the Cases of Colombia, Libya, Mali and Myanmar", in *Armed Groups and International Law*, 21 October 2020 (available on its web site).

[38] مدخلیسم به عنوان یک جریان آرام از جنبش سلفی توصیف می‌شود که از آموزه‌های روحانی سعودی، ربیعی مدخلی، بهره می‌برد. بنگرید به:
George Joffé, "The Trojan Horse: The Madkhali Movement in North Africa", in *The Journal of North African Studies*, 2018, vol. 23, no. 5, pp. 739–744.

[39] Hasnaa El Jamali and Ioana Cismas, "The Multifactorial Influence of Madkhali Salafism on Libyan Armed Actors", in *Journal of Human Rights Practice*, 2023 (forthcoming).

[40] *Ibid.*

ادعای مشروعیت ویژه یک عنصر ضروری در تعریف رهبری دینی است، اما توانایی (یا قدرت) رهبران دینی برای ایفای نقش به‌عنوان شکل‌دهندگان هنجارها یا القاکنندگان پایبندی همیشه تضمین‌شده نیست و به تحلیلی دقیق‌تر و جزئی‌تر نیاز دارد.[۴۱]

در ارتباط با زمینه مخاصمات مسلحانه، پژوهش ما نشان داده است که تأثیر کنشگران دینی بر پایبندی به هنجارهای بشردوستانه باید به‌عنوان یک فرآیند رابطه‌ای در نظر گرفته شود که تحت‌تأثیر عوامل درونی مربوط به هر دو گروه رهبران دینی و کنشگران مسلح (مانند ارزش‌ها، اهداف و ایدئولوژی؛ پیشینه دینی، اجتماعی و قومی؛ ساختار سازمانی ازجمله منابع مالی؛ دسترسی و کانال‌های ارتباطی؛ موضع نسبت‌به هنجارهای حقوق بین‌الملل بشردوستانه و حقوق بشر بین‌الملل، و همچنین عوامل زمینه‌ای (مانند پویایی‌های درگیری، وضعیت امنیتی، قابلیت اجرا و شفافیت هنجارهای حقوق بین‌الملل بشردوستانه و حقوق بشر بین‌الملل، موقعیت اجتماعی یا برداشت عمومی از رهبران دینی و کنشگران مسلح، و نقش‌آفرینی طرف‌های ثالث) شکل می‌گیرد.[۴۲]

۲.۳.۱۳. وابستگی غیررسمی به دین و اشکال جمعی رهبری دینی

وابستگی غیررسمی به دین، اعتقاد یا معنویت و بیان جمعی رهبری دینی در این بخش با هم تحلیل می‌شود؛ زیرا گنجاندن آنها در تعریف «رهبری دینی» همین هدف را دنبال می‌کند. به این معنا که ما به دنبال این هستیم که واقعیت تجربی پیچیده رهبری دینی در صحنه را با دقت بیشتری به تصویر بکشیم و الگوهای طردکننده درون و برون دینی را که به طور کلی خود را در رابطه با زنان و اقلیت‌ها (قومی، دینی و جوانان) نشان می‌دهند، تصحیح کنیم.

این گسترش مفهومی مستقیماً نتیجه فرآیند خوداندیشی در تیم پژوهشی پروژه «ایجاد احترام» است. در یکی از مقالات اولیه‌ای که چهارچوب مفهومی این پروژه را تبیین می‌کرد، به «مسئله‌ای اساسی» در تحلیل خود اذعان کردیم: تمامی رهبران دینی موردبحث در آن مقاله مرد بودند.[۴۳] از خود پرسیدیم که رهبران دینی زن در کشورهای موردمطالعه ما، یعنی کلمبیا، لیبی، مالی، میانمار، سوریه، و یمن کجا هستند؟ یکی از پژوهشگران محلی پروژه، که شناخت عمیقی

---

[۴۱] یک نکته نهایی درباره بعد «ادعا» قابل ذکر است. همچنین توجه داشته باشید که فرمان‌های رهبران دینی ممکن است از آن رو نیز مورد اطاعت قرار گیرند که تابعان قدرت از «احتمال مجازات در صورت نافرمانی» هراس دارند یا با «پاداش‌های ناشی از فرمان‌بری» انگیزه پیدا می‌کنند، بنگرید به:

Craig Matheson, "Weber and the Classification of Forms of Legitimacy", in *The British Journal of Sociology*, 1987, vol. 38, no. 2, p. 200.

این امر بر آن دلالت دارد که، علاوه بر یا به‌جای اتکا بر اقتدارِ مشروع، نفوذ رهبران دینی می‌تواند بر اقتدارِ مبتنی بر اجبار یا بر پاداش نیز استوار باشد.

[۴۲] بنگرید به:

Cismas *et al*., 2023, pp. 22–30.

بنگرید به پاورقی ۳۰؛

Cismas and Heffes, 2021, pp. 133–138, 143–144.

بنگرید به پاورقی ۳۰.

[43] Cismas and Heffes, 2021, p. 136.

بنگرید به پاورقی ۳۰.

از بستر اجتماعی کشور داشت، پیشنهاد کرد که دلیل این وضعیت می‌تواند حذف زنان از مناصب رهبری دینی باشد که ناشی از تداوم الگوهای اجتماعی پدرسالارانه در ساختار رسمی و سلسله‌مراتبی دین است. درحالی‌که این توضیح را محتمل دانستیم، همچنین اذعان کردیم که ممکن است ما «حضور» زنان (و دیگر «اقلیت‌ها») را به‌علت روش‌های جمع‌آوری داده‌هایی که تا آن مرحله استفاده کرده بودیم، عمدتاً مبتنی‌بر تحلیل نظری و اسناد، یا به‌علت نحوه‌ای که مفهوم رهبری دینی را تعریف کرده بودیم، مشاهده نکرده باشیم. انجام مصاحبه‌های عمیق در داخل کشورها، استفاده از روش نمونه‌گیری گلوله برفی و تنظیم راهنماهای مصاحبه به‌گونه‌ای که ابعاد جنسیتی را نیز دربرگیرد، واقعیتی تجربی و بسیار پیچیده‌تر را در میدان تحقیق آشکار کرد. این واقعیت بر مفهوم‌سازی ما از رهبری دینی تأثیر گذاشت و به تعریفی انجامید که در بخش ۱۳.۳ ارائه شده است.

ادبیات علمی نیز از گسترهٔ وسیع تعریف رهبری دینی حمایت می‌کند. همان‌طورکه گینگریش و دیگران اشاره کرده‌اند: «درحالی‌که زنان در برخی ادیان رهبران دینی هستند، اغلب بخشی از سلسله‌مراتب سنتی محسوب نمی‌شوند».[۴۴] این مشاهده را می‌توان به‌صورت هنجاری به‌عنوان بازتابی از یک الگوی طرد درون‌دینی توصیف کرد. به این ترتیب، «تعاریف سنتی»[۴۵] از رهبری دینی که «تمایل به شناسایی افراد دارای اقتدار الهیاتی یا آیینی داشته‌اند»[۴۶]، اغلب نقش‌های رهبری‌ای را که زنان ایفا می‌کنند، پنهان ساخته یا نادیده گرفته‌اند. به‌یاد بیاورید که مادام سیسه اشاره کرده بود که زنان در مالی، اگرچه نمی‌توانند امام شوند، اما قطعاً می‌توانند واعظ یا کاهنه باشند و چنین نیز هستند. نمونه‌ای دیگر که در حین تحقیقات میدانی در ارتباط با میانمار مشاهده شد، گویای همین امر است. زنی که با او مصاحبه کردیم، اقتدار رسمی دینی نداشت و تنها از طریق پیوند خانوادگی با یک کشیش، اقتدار غیرمستقیم داشت؛ اما گفتمان، اقدامات، کاریزما، و نحوه‌ای که از سوی جامعه و کنشگران مسلح دیده می‌شد، او را به‌طور قاطع در دسته رهبران دینی بانفوذ در شکل‌دهی به رفتار قرار می‌داد.[۴۷]

در بسیاری از جوامع، ازجمله در بستر درگیری‌های مسلحانه، رهبری دینی زنان به‌صورت جمعی بیان می‌شود، مانند گروه‌های دینی، خواه موردتأیید مقامات رسمی دینی باشند یا نه، و این شکل از رهبری معمولاً «کمتر در حوزهٔ عمومی قابل‌مشاهده است».[۴۸] برای مثال، گروه‌های

---

44 See Ioana Cismas, "Religious Leaders' Influence on Parties to Armed Conflict: Reflexive Early Considerations on the Design and Implementation of the Generating Respect Project", presented at the Conference on Rules and Laws in Protracted Conflict: Concurrence, Negotiation and Friction, 28 October 2020 (on file with the author).

45 Tara R. Gingerich, Diane L. Moore, Robert Brodrick and Carleigh Beriont, "Local Humanitarian Leadership and Religious Literacy: Engaging with Religion, Faith, and Faith Actors", Harvard Divinity School Religious Literacy Project and Oxfam, 31 March 2017, p. 7.

46 Elena Fiddian-Qasmiyeh (ed.), "Gender, Religion and Humanitarian Responses to Refugees", UCL Migration Research Unit Policy Brief, 19 October 2016, p. 12.

۴۷ بنگرید به:

Chris Rush and Ioana Cismas, "Interview with Religious Leader", 2022 (on file with the author).

48 Fiddian-Qasmiyeh (ed.), 2016, p. 12.

بنگرید به پاورقی ۴۶.

کلیسایی متشکل از زنان نقش کلیدی در تنش‌هایی داشتند که بین سال‌های ۱۹۹۸ تا ۲۰۰۳ جزایر سلیمان را دربرگرفت. «دختران کاتولیک مریم معصوم» از غذا به‌عنوان ابزاری برای میانجی‌گری و کاهش رنج جوامع آسیب‌دیده استفاده کردند و آن را در میان جنگجویان طرف‌های متخاصم توزیع کردند.[۴۹] توزیع غذا میان جنگجویان یکی از «روش‌های کم‌تنش» و «رویکرد فروتنانه» است که به زنان اجازه داده است «دستورکارهای اجتماعی مترقی و اغلب شجاعانه‌ای را، علیرغم حاشیه‌نشینی‌شان در سیاست ملی، دنبال کنند».[۵۰] این شکل از رهبری، که قابل‌توجه است که به ایفای نقش‌های کلیدی در ابتکارات خلع سلاح و حمایت از عدالت انتقالی نیز کشیده شد،[۵۱] کمتر از بیانیه‌های علنی تأثیرگذار اسقف‌ها و دیگر مقامات عالی‌رتبه دینی (که معمولاً مرد هستند) دیده می‌شود. بااین‌حال، همان‌طورکه این نمونه نشان می‌دهد، از نظر توانایی تأثیرگذاری در رفتار در بستر درگیری‌های مسلحانه و دوره پس از درگیری، می‌تواند به همان اندازه مهم باشد.

گنجاندن اشکال «غیررسمی» وابستگی به دین در دامنه تعریفی رهبری دینی، بازتاب‌دهنده واقعیت‌های محلی متعددی است. برخی از گروه‌ها یا سازمان‌های اجتماعی تصمیم می‌گیرند که به‌طور رسمی خود را به دین منتسب نکنند تا بتوانند استقلال خود را از مقامات سلسله‌مراتبی دینی حفظ کنند. اشکال وابستگی غیررسمی همچنین باید با آن دسته از بسترهای محلی هم‌خوانی داشته باشد که در آن‌ها «دین همچنان در تار و پود زندگی عمومی و فرهنگ محلی تنیده شده است».[۵۲] همان‌طور که فیدیان-قاسمیه اشاره می‌کند،

> در چنین زمینه‌هایی، بسیاری از سازمان‌های محلی لزومی نمی‌بینند که خود را صراحتاً به‌عنوان «نهادهای مبتنی بر ایمان» معرفی کنند. این امر حتی زمانی صادق است که ارزش‌ها و اقدامات آن‌ها در چهارچوب‌های دینی قابل‌درک باشد، چهارچوب‌هایی که عملاً در بافت محلی‌شان به‌عنوان هنجار پذیرفته شده‌اند. درحالی‌که این مسئله فی‌نفسه ممکن است مشکلی ایجاد نکند، اما هنگامی‌که چنین پدیده‌ای از طریق یک چهارچوب بشردوستانه سکولار تفسیر

---

49 John Braithwaite, Matthew G. Allen and Sinclair Dinnen, *Pillars and Shadows: Statebuilding as Peacebuilding in Solomon Islands*, Australian National University EPress, Canberra, 2010, p. 31.

50 Elizabeth Snyder, "Waging Peace: Women, Restorative Justice, and the Pursuit of Human Rights in the Solomon Islands", in *Refugee Watch*, 2009, vol. 32, p. 773, pp. 67–79.

همچنین بنگرید به:

Bronwen Douglas, "Why Religion, Race, and Gender Matter in Pacific Politics", in *Development Bulletin*, no. 59, 1 October 2002, p. 12.

۵۱ بنگرید به سنایدر، ۲۰۰۹، ص ۷۲، پاورقی ۵۰. بنگرید به مباحث مطروحه در

Ioana Cismas, "Reflections on the Presence and Absence of Religious Actors in Transitional Justice Processes: On Legitimacy and Accountability", in Roger Duthie and Paul Selis (eds.), *Justice Mosaics: How Context Shapes Transitional Justice in Fractured Societies*, International Center for Transitional Justice, New York, 2017, pp. 316–318.

52 Fiddian-Qasmiyeh (ed.), 2016, p. 12.

بنگرید به پاورقی ۴۶.

شود، عناصر «ایمانی» و «دینی» سازمان محلی و تأثیر «دین» بر کار آن با پناهجویان، نامرئی باقی مانده و موردتحلیل قرار نمی‌گیرد.[۵۳]

مشاهداتی که نویسنده در زمینه حمایت از پناهندگان انجام داده است به همان اندازه در رابطه با سایر حوزه‌های رویه حقوقی بین‌المللی معتبر است. تأثیر دین در توان بالقوه چنین گروه‌هایی در نفوذ بر سایر کنشگران اجتماعی، ازجمله کنشگران مسلح، نامرئی باقی می‌ماند، مگر آن‌که عنصر دینی «غیررسمی» زیربنای مأموریت، فعالیت‌ها، و روش‌های آن‌ها به‌رسمیت شناخته شود.

این «وابستگی غیررسمی» را باید به گروه‌ها یا سازمان‌هایی نیز تعمیم داد که وابستگی آن‌ها به یک دین خاص، به دلایل مشروع یا نامشروع، از سوی مقامات دینی یا دولتی موردمناقشه یا رد قرار گرفته است. به‌عنوان مثال، در میانمار، سازمان رادیکال بودایی فوق‌ملی‌گرا موسوم به *ماباتا*، مدعی ارتباط قوی با آیین بودایی تراوادا است، باوجودآن‌که از سوی کمیته عالی سانگای دولتی منحل شده است.[۵۴] بااین‌حال، ماباتا و راهبان وابسته به آن کماکان رهبری دینی را اعمال کرده و بر جوامع و برخی طرف‌های درگیر در منازعات مسلحانه در کشور (احتمالاً حتی بر ارتش میانمار یا تاتمداو)[۵۵] تأثیر قابل‌توجهی دارند. به‌گفته پژوهشگران، تحریک به نفرت و خشونت که توسط این سازمان ترویج شده است، زمینه را برای نقض‌های جدی حقوق بشری علیه روهینگیا در ایالت راخین فراهم کرده است.[۵۶] به بیان دیگر، تأثیر ماباتا تأثیری به‌شدت منفی بر حمایت از حقوق بین‌الملل بشردوستانه و حقوق بین‌الملل بشر داشته است، صرف‌نظر از اینکه این سازمان به حوزهٔ «غیررسمی» رانده شده باشد.

لیبی نمونه دیگری ارائه می‌دهد که امکان بررسی معانی مختلف «غیررسمی‌بودن» را فراهم می‌کند. گردان النواصی، یک گروه مسلح سلفی‌گرا که به‌طور اسمی وابسته به وزارت کشور دولت وفاق ملی لیبی بود، متهم به تخریب اماکن عبادت صوفیان در سال‌های ۲۰۱۱–۲۰۱۳ و مجدداً در سال ۲۰۱۷ است؛[۵۷] اقدامی که احتمالاً بازتاب آن تفاسیر سلفی است که

---

53 *Ibid*.

۵۴ بنگرید به:

Chris Rush *et al*., "Mapping of Armed Conflicts and Religious Leaders in Myanmar", *Generating Respect Project*, 3 October 2020 (on file with the author).

55 *Ibid.*

56 Zo Bilay, "The Characteristics of Violent Religious Nationalism: A Case Study of Mabatha against Rohingya Muslim in Myanmar", in *Journal of Human Rights and Peace Studies*, 2022, vol. 8, no. 1, pp. 86–106; Md. Ali Siddiquee, "The Portrayal of the Rohingya Genocide and Refugee Crisis in the Age of Post-Truth Politics", in *Asian Journal of Comparative Politics*, 2020, vol. 5, no. 2, pp. 89–103; International Crisis Group, "Buddhism and State Power in Myanmar", Crisis Group Asia Report No. 290, 5 September 2017; Htet Min Lwin, "Politicized Religion as Social Movement in a Nascent Democracy: The MaBaTha Movement in Myanmar", Master's dissertation, Central European University, 2016.

57 El Jamali and Cismas, 2023.

بنگرید به پاورقی ۳۹.

Wolfram Lacher and Peter Cole, "Politics by Other Means: Conflicting Interests in Libya's Security Sector", in *Small Arms Survey*, October 2014, pp. 77–78, note 53; Human Rights

تصوف را بدعت‌آمیز می‌دانند.[۵۸] درعمل، این امر باعث شد که گروه‌های صوفی در کشور به حاشیه رانده شده و به حوزهٔ «غیررسمی» سوق داده شوند.

در مثال‌های فوق، اصطلاح «غیررسمی‌بودن» به‌عنوان یکی از عناصر دسته‌بندی تحلیلی «رهبری دینی» به کار رفته است. بنابراین، این اصطلاح هدف آن را ندارد که درباره مشروعیت درونی اعتقادات یا باورهای دینی قضاوت ارزشی ارائه دهد.[۵۹] به همین ترتیب، این عنصر قصد ندارد میزان واقعیت یا شدت وابستگی دینی را، صرفاً به‌علت غیررسمی‌بودن آن، ضعیف‌تر یا کم‌اعتبارتر از وابستگی رسمی ارزیابی کند. همان‌طورکه پیش از این نشان داده شد، اوضاع و احوال (بافتار) اغلب می‌تواند توضیح دهد که چرا گروه‌ها تصمیم می‌گیرند، یا مجبور می‌شوند، که به‌جای یک رابطه رسمی، به یک ارتباط غیررسمی با دین روی آورند.

۴.۱۳. پیامدهای کنشگری و مشروعیت ویژه

در بخش پیشین استدلال شد که رهبران دینی می‌توانند تجلی‌گر اشکال مختلفی از کنشگری دولتی و غیردولتی باشند و اینکه صرف‌نظراز تفاوت‌های موجود در دین، باور، یا معنویت و همچنین وابستگی‌های رسمی یا غیررسمی به دین، آنچه این کنشگران را به هم پیوند می‌دهد، ادعای آنان در برخورداری از مشروعیت ویژه برای تفسیر دین و فرمان‌بری پیروان است.

اکنون باید به استانداردهای حقوقی قابل‌اعمال بر این دسته از کنشگران بپردازیم تا بررسی کنیم که آیا ادعای آن‌ها مبنی بر برخورداری از مشروعیت ویژه، تأثیری بر میزان بهره‌مندی آنان از حقوق و تکالیف در چهارچوب حقوق بین‌الملل دارد یا خیر.

۱.۴.۱۳. استانداردهای حقوقی قابل‌اعمال بر رهبران دینی دولتی و غیردولتی

با پذیرش این واقعیت که رهبران دینی می‌توانند در هر نقطه‌ای از طیف دولت ـ غیردولت قرار گیرند، می‌توان دریافت که نوع خاص کنشگری آن‌ها احتمالاً تعیین‌کننده استانداردهای حقوق بین‌الملل قابل‌اعمال بر آنها خواهد بود. آنچه از این موضوع استنتاج می‌شود، یک ساختار حقوقی است: زمانی‌که رهبری دینی در قالب یک دولت (یا یک ساختار مشابه دولت) ظهور پیدا کند، از تمامی حقوق، امتیازات، و تعهدات حقوقی دولت‌ها در حقوق بین‌الملل برخوردار خواهد شد. هنگامی‌که یک سازمان بین‌دولتی در تعریف رهبری دینی بگنجد، از نظر حقوقی مشابه سازمان‌های بین‌المللی سکولار (یا غیردینی) تلقی خواهد شد. چنانچه رهبری دینی از طریق یک نهاد حقوقی غیردولتی اعمال شود، حقوق و تعهدات آن مشابه نهادهای غیردینی خواهد بود.

Watch (‘HRW’), “Libya: New Wave of Attacks Against Sufi Sites”, 7 December 2017 (available on its web site).

58 Katherine Pollock and Frederic Wehrey, “The Sufi-Salafi Rift”, *Carnegie Middle East Centre*, 23 January 2018.

۵۹ این ظاهراً با رویه بین‌المللی سازگار است؛ رویه‌ای که اقتضا می‌کند مقامات دولتی در ارزیابی مشروعیت باورهای دینی، درجه‌ای از بی‌طرفی را رعایت کنند.

ECtHR, *Eweida and Others v. the United Kingdom*, Judgement, 15 January 2013, Applications nos. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10, para. 81 (https://www.legal-tools.org/doc/aee735/); ECtHR, *Ancient Baltic religious association “Romuva” v. Lithuania*, Judgement, *8 June 2021, Application no. 48329/19,* paras. 118–119 (https://www.legal-tools.org/doc/8714um/).

درنهایت، رهبران دینی فردی از حقوق و تکالیف بین‌المللی مشابه سایر افراد برخوردار خواهند بود. آیا مشروعیت ویژه رهبران دینی به یک رژیم حقوقی ویژه در حقوق بین‌الملل منتهی می‌شود؟ آنچه باید بررسی شود این است که آیا این ساختار حقوقی درصورتی‌که مشروعیت ویژه رهبران دینی را در نظر بگیریم، همچنان معتبر باقی می‌ماند؟ به‌عبارت‌دیگر، آیا مشروعیت ویژه‌ای که رهبران دینی مدعی آن هستند، موجب ایجاد یک رژیم حقوقی خاص برای آن‌ها در حقوق بین‌الملل می‌شود؟ آیا آن‌ها از حقوق خاصی برخوردارند و در مقایسه با همتایان غیردینی خود تعهدات کمتری دارند؟ پژوهش‌های پیشین تلاش کرده‌اند با مقایسه نظام‌مند کنشگری مشابه میان رهبران دینی و غیردینی به این پرسش‌ها پاسخ دهند. تنها متغیر موردبررسی در این مقایسه، عنصر دینی/غیردینی‌بودن بوده است.[۶۰] نتایج تحلیل نشان داده است که رهبران دینی صرفاً به‌علت دینی‌بودن از یک رژیم حقوقی ویژه در حقوق بین‌الملل برخوردار نیستند. بااین‌حال، برخی مناطق خاکستری یا استثنائات وجود دارند که نیاز به بررسی بیشتر دارند. در این مرحله، ارائه نمونه‌هایی از این مناطق خاکستری ضروری خواهد بود.

پیچیده‌ترین مورد در میان دولت‌های دینی (یا ساختارهای مشابه دولت)، و شاید در میان کنشگران دینی به‌طور کلی، کلیسای مقدس است.[۶۱] درحالی‌که کلیسای مقدس در رأس رهبری کاتولیک قرار دارد، در حقوق بین‌الملل دارای شخصیتی دوگانه است.[۶۲] درطول سال‌ها، این نهاد تلاش کرده است که بسته به شرایط، میان شخصیت حقوق بین‌المللی خود به‌عنوان یک دولت، برای بهره‌مندی از امتیازات دولتی، ازجمله قدرت معاهده‌گذاری و مصونیت از صلاحیت قضایی خارجی در چهارچوب دعاوی آزار جنسی کودکان، و شخصیت خود به‌عنوان یک نهاد دینی برای برخورداری از حق بشر برای آزادی دین تغییر موقعیت دهد.[۶۳]

---

60 Cismas, 2014.

بنگرید به پاورقی ۳۱؛

Ioana Cismas, "The Child's Best Interests and Religion: A Case Study of the Holy See's Best Interests Obligations and Clerical Child Sexual Abuse", in Elaine Sutherland and Lesley-Anne Barnes Macfarlane (eds.), *Implementing Article 3 of the United Nations Convention on the Rights of the Child: Best Interests, Welfare and Well-Being,* Cambridge University Press, 2016, pp. 310–325; Ioana Cismas and Stacy Cammarano, "Whose Right and Who's Right? The US Supreme Court v. The European Court of Human Rights on Corporate Exercise of Religion", in *Boston University International Law Journal*, 2016, vol. 34, no. 1, pp. 2–44.

۶۱ من این استدلال را مطرح کرده‌ام که واتیکان یک ساختار دولت‌مانند است که از شخصیتی واحد برخوردار است که ریشه در دو منبع دارد: عرف بین‌المللی (که مشروعیت دینی واتیکان را به رسمیت می‌شناسد) و پیمان لاتران (که از طریق اعطای قلمرو واتیکان به آن، وجهه‌ای از دولت بودن می‌بخشد).

Cismas, 2014, Chapter 4.

بنگرید به پاورقی ۳۱.

۶۲ بنگرید به:

Committee on the Elimination of Racial Discrimination, Consideration of Reports Submitted by States Parties Under Article 9 of the Convention, Addendum: Holy See, Fifteenth Periodic Reports of States Parties due in 1998, UN Doc. CERD/C/338/Add.11, 26 May 2000, para. 4 (https://www.legal-tools.org/doc/wbb7px/); United States District Court, Western District of Kentucky, *O'Bryan et al. v. Holy See*, 2007, 490 F.Supp.2d 826 ('*O'Bryan*').

۶۳ بنگرید به سیسماس، ۲۰۱۴، صص ۱۸۵–۲۳۷، پاورقی ۳۱.

این رویه انتخابی در سال‌های اخیر به‌شدت از سوی نهادهای معاهده‌ای سازمان ملل متحد و محاکم داخلی کشورها به‌چالش کشیده شده است.[۶۴] کلیسای مقدس ملزم شده است که تعهدات خود را به‌عنوان یک «دولت» در قبال معاهدات بین‌المللی حقوق بشر بپذیرد، به‌ویژه در مواردی که این تعهدات دارای آثار فراسرزمینی هستند.[۶۵]

اعلامیه قاهره درباره حقوق بشر در اسلام که در اوایل دهه ۱۹۹۰ توسط سازمان همکاری اسلامی تدوین شد، می‌تواند به‌عنوان تلاشی از سوی این کنشگر بین‌دولتی با «ابعاد دینی» برای خروج از قواعد عرفی تفسیر معاهدات و ایجاد یک نظام مستقل حقوق بشری کاملاً وابسته به تفاسیر متفاوت از شریعت اسلامی، تحت‌عنوان «دین‌گرایی حقوقی»تلقی شود.[۶۶] اعلامیه قاهره با انتقادات جدی از سوی محققان و برخی دولت‌ها مواجه شده است. مجمع پارلمانی شورای اروپا رسماً از کشورهای عضو خود که درعین‌حال عضو سازمان همکاری اسلامی نیز هستند، درخواست کرد که از این سند اعلام برائت کنند.[۶۷] یک نگاه نظری ـ حقوقی به این سند نشان می‌دهد که اعلامیه قاهره یک اعلامیه غیرالزام‌آور است و تعهدات حقوقی الزام‌آور دولت‌های عضو سازمان همکاری اسلامی در قبال معاهدات بین‌المللی حقوق بشر را نقض یا جایگزین نمی‌کند.[۶۸]

یک رویکرد جامعه‌شناختی حقوقی که به بررسی عملکرد واقعی دولت‌های عضو سازمان همکاری اسلامی در قبال اعلامیه قاهره می‌پردازد، نشان می‌دهد که «وابستگی دولت‌های عضو سازمان همکاری اسلامی، به این اعلامیه حداقل بوده است، به‌ویژه زمانی‌که این دولت‌ها در نهادهای سازمان ملل فعالیت می‌کردند».[۶۹]

از منظر ساخت‌گرایی اجتماعی، می‌توان استدلال کرد که دولت‌های عضو OIC به یک درک مشترک از مفهوم «حقوق بشر در اسلام» دست نیافته‌اند. اعلامیه جدید سازمان همکاری

---

[۶۴] عملکرد اولیه کمیته حقوق کودک را با عملکرد اخیر آن مقایسه کنید. کمیته حقوق کودک، بررسی گزارش‌های ارائه‌شده از سوی دولت‌های عضو طبق ماده ۴۴ کنوانسیون، نتیجه‌گیری‌های نهایی کمیته حقوق کودک:
Holy See, Tenth Session, UN Doc. CRC/C/15/Add.46, 27 November 1995, para. 14 (https://www.legal-tools.org/doc/phstl7/); *id*., Concluding Observations on the Second Periodic Report of the Holy See, U.N. Doc. CRC/C/VAT/CO/2, 25 February 2014, paras. 29–30 (https://www.legal-tools.org/doc/kjpol6/).

همچنین بنگرید به اُبرایان، پاورقی ۶۲

[۶۵] سیسماس، ۲۰۱۶، بنگرید به پاورقی ۶۰.

[۶۶] سیسماس ۲۰۱۴، فصل ۵، بنگرید به پاورقی ۳۱. برای مطالعات اخیرتر که دیدگاه‌های مختلف علمی را ترکیب کرده‌اند، بنگرید به :
Turan Kayaoglu, *The Organization of Islamic Cooperation: Politics, Problems, and Potential*, Routledge, Abingdon, 2015; "The OIC's Human Rights Regime" and "The OIC and Children's Rights", in Marie Juul Petersen and Turan Kayaoglu (eds.), *The Organization of Islamic Cooperation and Human Rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2019.

[67] Parliamentary Assembly of the Council of Europe, "Sharia, the Cairo Declaration and the European Convention on Human Rights", 22 January 2019 (available, along the reports of the various committees, on the Council of Europe's web site).

[۶۸] چیژماش، ۲۰۱۴، صص ۲۵۳–۲۸۴، بنگرید به پاورقی ۳۱.

[69] *Ibid*., p. 279.

اسلامی درباره حقوق بشر که در سال ۲۰۲۰ تصویب شد، نشان می‌دهد که پروژه دین‌گرایی حقوقی مطرح‌شده در اعلامیه قاهره، حداقل تاحدی، کنار گذاشته شده است.[۷۰]

استانداردهای حقوق بین‌الملل که درمورد نهادهای حقوقی دینی غیردولتی، مانند کلیساها و سایر سازمان‌های دینی، اعمال می‌شوند چه مفهومی دارند؟ حقوق آنها، یا دقیق‌تر بگوییم، توانایی آنها در ادعای نقض حقوقشان، به معیارهای پذیرش تعیین‌شده در معاهدات منطقه‌ای و بین‌المللی مختلف و تفاسیر نهادهای نظارتی آنها بستگی دارد. نظام‌های حقوقی ایجادشده تحت کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر، و منشور آفریقایی حقوق بشر و ملت‌ها به کنشگران دینی غیردولتی، ازجمله نهادهای حقوقی دینی، اجازه می‌دهند که برای نقض حقوق خود درخواست جبران خسارت کنند.[۷۱] دعاوی موفقی در رابطه با حقوقی همچون آزادی دین، آزادی بیان، آزادی انجمن و تجمع، حق مالکیت، و محاکمه عادلانه مطرح شده است.[۷۲]

درمقابل، مقررات مربوط به صلاحیت قانونی در پروتکل اختیاری میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و تفسیر محدودکننده کمیته حقوق بشر سازمان ملل، دسترسی نهادهای حقوقی، ازجمله سازمان‌های دینی، به این مسیرهای قانونی را مسدود کرده است.[۷۳]

این محدودیت، که مشابه محدودیت‌های اعمال‌شده بر سایر نهادهای حقوقی غیردولتی است، موجب شده که سازمان‌های دینی تنها تعهدات محدودی به‌طور مستقیم تحت حقوق بین‌الملل داشته باشند. بااین‌حال، رویه قضایی دلایلی برای خوش‌بینی فراهم می‌کند. محدودیت‌های رویه‌ای و ماهوی اعمال‌شده بر حق خودمختاری کلیساها یا نهادهای دینی را

---

۷۰ ابهام‌برانگیز است که اعلامیه ۲۰۲۲ هم با عنوان اعلامیه حقوق بشر سازمان همکاری اسلامی و هم با عنوان اعلامیه قاهره حقوق بشرِ سازمان همکاری اسلامی، ۲۰۲۲ مورد اشاره قرار می‌گیرد، بنگرید به وبسایت سازمان، همچنین بنگرید به:

Mohammad Hossein Mozaffari, "OIC Declaration on Human Rights – Changing the Name or A Paradigm Change?", Raoul Wallenberg Institute, December 2020.

71 ECHR, text as amended by Protocols No. 11 and No. 14, 4 November 1950, Article 34 (https://www.legal-tools.org/doc/8267cb/); American Convention on Human Rights, 22 November 1969, Article 44 (https://www.legal-tools.org/doc/1152cf/); African Charter on Human and Peoples' Rights, 1 June 1981, Article 55 (https://www.legal-tools.org/doc/f0db44/); and the African Commission on Human and Peoples' Rights, "Information Sheet No. 3: Communication Procedure", 1987.

۷۲ برای بحث مفصل درباره حقوق نهادهای دینی تحت نظام کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، بنگرید به ایوانا سیسماس، ۲۰۱۴، صص ۸۵–۱۱۸، پاورقی ۳۱. همچنین بنگرید به:

Ioana Cismas, "Freedom of Religion or Belief and Freedom of Association: Intersecting Rights in the Jurisprudence of the European Convention Mechanisms", in Jeroen Temperman, Jeremy Gunn and Malcolm Evans (eds.), *The European Court of Human Rights and the Freedom of Religion or Belief: The 25 Years since Kokkinakis*, Brill, Leiden, 2019, pp. 260–281.

73 First Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights, 16 December 1966, Articles 1 and 2 (https://www.legal-tools.org/doc/7b6b02/).

همچنین بنگرید به:

Manfred Nowak, *UN Covenant on Civil and Political Rights: CCPR Commentary*, N.P. Engel, Kehl, 2005, pp. 830–831.

می‌توان به‌عنوان مرزبندی یک وظیفه برای سازمان‌های دینی جهت احترام، و حتی در برخی موارد حمایت و تحقق، حقوق بشر اشخاص ثالث در نظر گرفت.[۷۴]

دو حوزهٔ مبهم در ارتباط با نهادهای حقوقی که ادعا دارند اهداف دینی دارند، مطرح می‌شود. اولین مورد به کلیساهای تأسیس‌شده یا کلیساهای دولتی مربوط می‌شود. اگر این کنشگران به‌عنوان ارگان‌های دولتی در نظر گرفته شوند، مسئولیت دولت در قبال اعمال یا سهل‌انگاری‌های آنها که منجر به نقض تعهدات بین‌المللی می‌شود، برانگیخته خواهد شد. دادگاه حقوق بشر اروپا، در رویه قضایی خود کلیساهای تأسیس‌شده را معادل سازمان‌های غیردولتی به‌طور خاص دانسته است، یعنی سازمان‌هایی که در انجام وظایف دولتی مشارکت ندارند.[۷۵] در پرونده دیرهای مقدس علیه یونان، این رویکرد باید به‌عنوان تلاشی برای اطمینان از اینکه این سازمان‌ها ظرفیت دارند تا حقوق خود را تحت کنوانسیون اروپایی حقوق بشر علیه دولت مطرح کنند، تفسیر شود؛ زیرا درغیراین‌صورت این سازمان‌ها از حق جبران خسارت به‌علت نقض‌های درک‌شده محروم خواهند شد.

باوجوداین، این رویکرد که کلیساهای تأسیس‌شده را معادل نهادهای حقوقی غیردولتی می‌داند، باید بر پایه یک تحلیل دقیق و زمینه‌مند از روابط دین و دولت در یک دولت خاص استوار باشد. رویه قضایی بعدی دادگاه حقوق بشر اروپا در انجام چنین تحلیلی ناکام ماند.[۷۶]

> به‌عنوان نتیجه پرونده هاوتانومی علیه سوئد، به‌نظر می‌رسد که کلیساهای تأسیس‌شده به‌طور خودکار به‌عنوان سازمان‌های غیردولتی در نظر گرفته می‌شوند بدون اینکه نیازی به تحلیل زمینه‌ای باشد. ازاین‌رو، چهارچوب مسئولیت مستقیم دولت تحت کنوانسیون اروپایی حقوق بشر تضعیف شد. [گزینه باقیمانده پاسخگویی غیرمستقیم است]. فرض بر این است که یک دولت تنها درصورتی مسئول خواهد بود که نتواند از نقض حقوق بشر توسط کلیساهای تأسیس‌شده جلوگیری کند یا آنها را براساس دکترین تعهدات مثبت مجازات کند.[۷۷]

---

[۷۴] برای بسط این استدلال، بنگرید به سیسماس، ۲۰۱۴، صص ۱۵۲–۱۱۹، پاورقی ۳۱.

[75] ECtHR, *Holy Monasteries v. Greece*, Judgment, 9 December 1994, Application nos. 13092/87 and 13984/88 (https://www.legal-tools.org/doc/b8427e/).

[۷۶] بنگرید به:

European Commission of Human Rights, *Finska församlingen i Stockholm and Teuvo Hautaniemi v. Sweden*, Decision of 11 April 1996, 11 April 1996, Application No. 24019/94 (https://www.legal tools.org/doc/t7r4dd/).

همچنین بنگرید به:

Charlotte Smith, "A Very English Affair: Establishment and Human Rights in an Organic Constitution", in Peter Cane, Caroline Evans and Zoe Robinson (eds.), *Law and Religion in Theoretical and Historical Context*, Cambridge University Press, 2008, p. 183.

[77] Cismas, 2014, p. 90.

بنگرید به پاورقی ۳۱.

تحول دوم مربوط به رویه اخیر دادگاه‌های داخلی در اعطای حمایت از آزادی دین به کنشگران شرکت‌های انتفاعی است.[۷۸] این رویه نگران‌کننده است، به‌ویژه اگر توسط سازوکارهای بین‌المللی حقوق بشر تأیید شود؛[۷۹] زیرا ممکن است نشان‌دهنده ظهور یک رژیم قانونی خاص (زیرمجموعه) برای نهادهای تجاری‌ای باشد که ادعا می‌کنند اهداف دینی نیز دارند. این روند قضایی پیامدهای حقوقی ـ اجتماعی مهمی دارد: افزایش و مشروعیت‌بخشیدن به مداخلات کنشگران شرکتی با حقوق زنان و اقلیت‌ها، به‌هم‌ریختن مبانی مفهومی حق آزادی دین،[۸۰] و تشدید عدم تعادل قدرت موجود بین افراد و شرکت‌ها،[۸۱] همراه با راه‌های محدود پاسخگویی برای این نهادها.[۸۲] درنهایت، اجازه دهید به رهبران دینی فردی بپردازیم. دادگاه کیفری بین‌المللی روآندا، تعدادی از رهبران دینی را به‌علت دست‌داشتن در ژنوسید روآندا محکوم کرد.[۸۳] احکام صادره نشان می‌دهند که هیچ‌کس بالاتر از قانون نیست، حتی مردان خدا؛ بنابراین، می‌توانیم استنباط کنیم که رهبران دینی که نقش‌آفرینی‌شان به‌شکل فردی است، از حقوق و تعهداتی براساس قوانین بین‌المللی به‌شیوه‌ای مشابه سایر انسان‌ها برخوردارند.[۸۴] باوجوداین، باید

---

۷۸ بنگرید به:

discussions in Sandra Fredman, "Tolerating the Intolerant: Religious Freedom, Complicity, and the Right to Equality", in *Oxford Journal of Law and Religion*, 2020, vol. 9, no. 2, pp. 305–328; Cismas and Cammarano, 2016.

بنگرید به پاورقی ۶۰.

۷۹ توجه کنید که دیوان اروپایی حقوق بشر پرونده گرت لی علیه بریتانیا، به شماره درخواست ۱۹/۱۸۸۶۰ را به دلیل عدم استفاده از راهکارهای داخلی رد کرده و در ماهیت پرونده اظهار نظر نکرده است.

۸۰ به طور مشخص، شکل‌های جمعی ابراز دین، از جمله نهادهای حقوقی دینی، مشتق از حق فرد برای ابراز دین هستند. رویه‌هایی مانند پرونده هالی لابی این پیوندها را قطع می‌کنند و پیامدهای مفهومی و تجربیِ عمیقی به دنبال دارند. بنگرید به سیسماس و کامارانو، ۲۰۱۶، صص ۲۶_۲۲، پاورقی ۶۰.

81 *Ibid.*, pp. 34–42.

۸۲ بنگرید به:

Juan Calderon-Meza, "Seeking Accountability of Corporate Actors", in Nina Jørgensen (ed.), *The International Criminal Responsibility of War's Funders and Profiteers*, Cambridge University Press, 2020, pp. 362–395; Ioana Cismas and Sarah Macrory, "The Business and Human Rights Regime under International Law: Remedy without Law?", in James Summers and Alex Gough (eds.), *Non-State Actors and International Obligations*, Brill Nijhoff, Leiden, 2018, pp. 222–259.

83 ICTR, *Prosecutor v. Elizaphan Ntakirutimana and Gérard Ntakirutimana*, Trial Chamber I, Judgment and Sentence, 21 February 2003, ICTR-96-10 and ICTR-96-17-T (https://www.legal- tools.org/doc/30307b/); ICTR, *Prosecutor v. Elizaphan Ntakirutimana and Gérard Ntakirutimana*, Appeals Chamber, Judgment, 13 December 2004, ICTR-96-10-A and ICTR- 96-17-A (https://www.legal-tools.org/doc/af07be/); ICTR, *Prosecutor v. Athanase Seromba*, Trial Chamber III, Judgment, 13 December 2006, ICTR-2001-66-I (https://www.legal-tools. org/doc/e0084d/); ICTR, *Prosecutor v. Athanase Seromba*, Appeals Chamber, Judgment, 12 March 2008, ICTR 2001-66-A (https://www.legal-tools.org/doc/b4df9d/).

۸۴ بنگرید به:

generally Andrew Clapham, "The Role of the Individual in International Law", in *European Journal of International Law*, 2010, vol. 21, no. 1, pp. 25–30; Anne Peters, *Beyond Human Rights: The Legal Status of the Individual in International Law*, Cambridge University Press, 2016, and for a critique of Peters' book.

بپذیریم که یک رژیم خاص، هرچند نه به‌طور مستقل،[۸۵] برای موقعیت‌هایی وجود دارد که در آن هویت فردی با وظیفه حرفه‌ای آنها تلاقی پیدا می‌کند. اولین نمونه به امتیاز روحانی مربوط می‌شود که در قوانین رویه‌های دادگاه‌های مختلف بین‌المللی کیفری به‌رسمیت شناخته شده است. نکته قابل‌توجه این است که «رابطه محرمانه» بین یک روحانی و مؤمن مانند رابطه بین پزشک و بیمار یا وکیل و موکل از حمایت برخوردار است.[۸۶] این امتیاز حرفه‌ای کاربردی ممکن است زمانی محدود شود که انتظار معقولی از افشای اطلاعات وجود داشته باشد.[۸۷] مورد دوم مربوط به کارکنان دینی در درگیری‌های مسلحانه اشاره دارد و نیازمند بررسی دقیق است.

۲.۴.۱۳. کارکنان دینی؛ پرونده معیار

براساس حقوق بین‌الملل بشردوستانه که به‌طور معاهده و عرفی در هر دو نوع درگیری مسلحانه بین‌المللی و غیربین‌المللی قابل‌اجراست،[۸۸] کارکنان دینی نظامی و غیرنظامی که «صرفاً به وظایف دینی اختصاص یافته‌اند، باید در تمامی شرایط مورداحترام و محافظت قرار گیرند»؛ اما «[آن‌ها] اگر خارج از وظایف بشردوستانه خود، اقداماتی که به دشمن آسیب می‌زند انجام دهند، محافظت خود را از دست می‌دهند».[۸۹] برای آنکه یک فرد به‌عنوان کارکنان دینی در نظر گرفته شود، باید دو شرط به‌طور هم‌زمان برآورده شود: او باید برای انجام وظایف دینی خود توسط یک طرف

بنگرید به:

Tara J. Melish, "Beyond Human Rights: The Legal Status of the Individual in International Law. By Anne Peters. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016. pp. xxxv, 602. Index", in *American Journal of International Law*, 2019, vol. 113, no. 3, pp. 654–664.

۸۵ برای آگاهی از تفاوت میان این دو مفهوم، بنگرید به اثر کلی‌تر تجزیه حقوق بین‌الملل: دشواری‌های ناشی از گسترش و تنوع حقوق بین‌الملل، گزارش گروه مطالعاتی کمیسیون حقوق بین‌الملل، تدوین‌شده توسط مارتی کُسکنیمی، UN Doc. A/CN.4/L.682, 13 April 2006, para. 216 (https://www.legal-tools.org/doc/dda184/).

86 International Criminal Court, Rules of Procedure and Evidence, 3–10 September 2002, ICCASP/ 1/3, Rule 73 (https://www.legal-tools.org/doc/8bcf6f/).

همچنین بنگرید به سیسماس، ۲۰۱۴، صص ۴۴-۴۳، پاورقی ۳۱.

۸۷ بنگرید به:

ICTR, *Prosecutor v. Ferdinand Nahimana, Jean-Bosco Barayagwiza and Hassan Ngeze*, Minutes of Proceedings, 30 November 2001, ICTR-99-52.

همچنین بنگرید به:

Robert John Araujo, "International Tribunals and Rules of Evidence: The Case for Respecting and Preserving the Priest-Penitent Privilege under International Law", in *American University International Law Review*, 1999, vol. 15, no. 3, pp. 639–666.

۸۸ در خصوص قابلیت اجرای تعهد به احترام و حمایت از کارکنان دینی در مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی، مطالعه حقوق بین‌الملل عرفی کمیته بین‌المللی صلیب سرخ یادآور می‌شود که منابع معاهده‌ای شامل ماده ۹ پروتکل الحاقی دوم و بند ۸(۲)(ه)(۲) اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی است؛ همچنین ارجاعات مشخصی در دستورالعمل‌های نظامی (کانادا، هلند و بریتانیا)، در قوانین ملی، برخی دیگر از اشکال عملکرد دولتی، و نیز فقدان رفتار مخالف ذکر می‌کند. بنگرید به:

Jean-Marie Henckaerts and Louise Doswald-Beck (eds.), *Customary International Humanitarian Law, Volume I: Rules*, International Committee for the Red Cross, Cambridge University Press, 2005, Chapter 7, Rule 27 (Religious Personnel) and corresponding practice, and Rule 28 (Medical Units) and corresponding ('ICRC Study on Customary IHL').

89 *Ibid*., Rule 27 (Religious Personnel).

درگیری که تحت‌کنترل آن قرار دارد، منصوب شده باشد (وابستگی)، و این انتصاب باید اختصاصی باشد، به این معنی که تنها برای انجام کارهای وزارتی یا وظایف معنوی خود به او محدود است (انحصار).[۹۰]

تعهد دوگانه به احترام و حمایت از پرسنل دینی مستلزم آن است که طرفین درگیری مسلحانه از حمله به آنها خودداری کنند و اقدامات مثبتی را برای کمک به آنها در انجام وظایف خود انجام دهند.[۹۱] وضعیت پرسنل دینی به این افراد این حق را می‌دهد که از نشان‌های متمایز کنوانسیون ژنو استفاده کنند.[۹۲]

آیا این وضعیت حمایتی که به پرسنل دینی اعطا می‌شود می‌تواند نمونه‌ای از «حقوق»[۹۳] ویژه رهبران دینی در نظر گرفته شود؟ شایان ذکر است که پرسنل دینی منحصربه‌فرد نیستند؛ به‌عنوان مثال، پرسنل پزشکی نیز براساس حقوق بین‌الملل بشردوستانه از وضعیت حفاظتی خاصی برخوردار هستند. درواقع، رژیم حقوق پرسنل پزشکی، و شرایطی که در آن ممکن است حمایت ویژه را از دست بدهند، متقابلاً درمورد پرسنل دینی نیز اعمال می‌شود. به این ترتیب، نتیجه‌گیری اینکه مشروعیت ویژه‌ای که کنشگران دینی از آن برخوردارند به یک رژیم قانونی منحصربه‌فرد در حقوق بین‌الملل بشردوستانه تبدیل می‌شود، نادرست است. درعوض، به‌علت کارکرد حرفه‌ای که در زمان جنگ انجام می‌دهند، از وضعیت حفاظتی ویژه‌ای برخوردارند، که از نظر ماهیت و وسعت با سایر عاملان با کارکردهای مشابه قابل‌مقایسه است.[۹۴] بنابراین اجازه دهید شرط «انحصارطلبی» و پیامدهای ازدست‌دادن حفاظت و به‌دنبال آن شرط «وابستگی» را بررسی کنیم.

---

90 *Ibid*.

در مورد کارکنان پزشکی (که رژیم حمایت ویژه آن‌ها به‌صورت قیاسی در مورد رهبران دینی نیز اعمال می‌شود)، کُلب و ناکاشیما خاطرنشان می‌کنند: «این تعریف در هر دو نوع درگیری مسلحانه بین‌المللی و غیربین‌المللی قابل اعمال دانسته می‌شود، با این شرط که تفاوت‌های ناشی از حضور گروه‌های مسلح غیردولتی رعایت گردد.» بنگرید به:
Robert Kolb and Nakashima Fumiko, "The Notion of "acts harmful to the enemy" under International Humanitarian Law", in *International Review of the Red Cross*, 2019, vol. 101, no. 912, p. 1174.

۹۱ بنگرید به:
ICRC Study on Customary IHL, Rules 27 (Religious Personnel) and 30 (Persons and Objects Displaying the Distinctive Emblem),

بنگرید به پاورقی ۸۸

۹۲ *همان*.

۹۳ این‌که آیا حقوق بشردوستانه بین‌المللی برای افراد حق ایجاد می‌کند یا نه، موضوعِ یک مناقشه نظری است؛ بنگرید به:
Lawrence Hill-Cawthorne, "Rights under International Humanitarian Law", in *European Journal of International* Law, 2017, vol. 28, no. 4, pp. 1187–1215; and Anne Peters, "Direct Rights of Individuals in the International Law of Armed Conflict", Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law Research Paper No. 23, 19 December 2019.

94 ICRC Study on Customary IHL, Rule 25 (Medical Personnel).

بنگرید به پاورقی ۸۸

۱.۴.۲.۱۳. نداشتن انحصار و ازدست‌دادن حمایت

مفهوم انحصاری‌بودن در اشاره به پرسنل دینی به عملکرد روحانی این افراد و درگیری آنها در امور وزارت دینی آنها در میدان جنگ اشاره دارد. پرسنل دینی علاوه‌بر ارائه راهنمایی معنوی به رزمندگان یا جنگجویان، اقامه نماز، اقامه تشییع جنازه، و سازماندهی روزه‌ها و اعیاد دینی، ممکن است خدمات پزشکی، خدمات اجتماعی برای رزمندگان یا جنگجویان و خانواده‌های آنها ارائه کنند و فعالیت‌های تفریحی را سازماندهی کنند. این فعالیت‌ها به‌عنوان نقض معیار انحصاری‌بودن محسوب نمی‌شود، اما اشتغال به شغل دیگری به‌طور تمام‌وقت ممکن است چنین باشد.[۹۵] در برخی از نیروهای مسلح و گروه‌های مسلح سازمان‌یافته، پرسنل دینی وظیفه دارند به رزمندگان و جنگجویان درمورد اخلاق نظامی، حقوق بین‌الملل بشردوستانه، یا هنجارهای رفتار در جنگ با یک دین خاص آموزش دهند.[۹۶] به‌علت دسترسی مستقیم آنها به کانال‌های ارتباطی نهادینه‌شده به رده‌های بالاتر و جنگجویان عادی، پرسنل دینی ظرفیت زیادی برای تأثیرگذاری در رفتار کنشگران مسلح از طریق آموزش و مشاوره دارند.[۹۷]

قابل‌توجه است است که پاپ فرانسیس در سخنرانی‌ای در سال ۲۰۱۹، از پرسنل دینی کاتولیک خواست تا در فرآیند اجتماعی‌سازی رزمندگان در زمینه هنجارها و روح قوانین حقوق بین‌الملل بشردوستانه مشارکت کنند:

> سروران محترم و کشیشان نظامی: همان‌طورکه شما وظیفه دارید تا وجدان اعضای نیروهای مسلح را شکل دهید، من شما را تشویق می‌کنم که از هیچ تلاشی برای پذیرفتن هنجارهای حقوق بین‌الملل بشردوستانه در قلب کسانی که تحت مراقبت رهبانی شما قرار دارند دریغ نکنید.[۹۸]

درحالی‌که به نقش مهم پرسنل دینی در ارتقای رعایت قوانین بشردوستانه بین‌المللی اشاره می‌شود، بارتلز–اسمیت اشاره می‌کند که برخی از پرسنل دینی نظامی را به عمل‌کردن بیشتر به‌عنوان عوامل فرآیند القای ایدئولوژی تا روحانی واقعی متهم کرده‌اند.[۹۹] این موضوع ما را به

---

95 Stefan Lunze, "Serving God and Caesar: Religious Personnel and Their Protection in Armed Conflict", in *International Review of the Red Cross*, 2004, vol. 86, no. 853, p. 75.

همچنین برای آگاهی از فعالیت‌هایی که کشیشان نظامی انجام می‌دهند، بنگرید به:

Andrew Bartles-Smith, "Religion and International Humanitarian Law", in *International Review of the Red Cross*, 2022, nos. 920–921, p. 30; and Ron E. Hassner, *Religion on the Battlefield*, Cornell University Press, Ithaca, 2016.

۹۶ بنگرید به بارتلس–اسمیث، ۲۰۲۲، ص ۳۰، پاورقی ۹۵.

۹۷ پروژه Generating Respect «راه‌ها و ابزارهای ارتباطی» را به‌عنوان یکی از متغیرهای مرتبط شناسایی کرده است؛ متغیری که بر اساس آن می‌توان میزان تأثیر رهبران دینی بر طرف‌های درگیر در مخاصمه مسلحانه را تشخیص داد.

98 Holy See Press Office, Summary of Bulleting, "Audience with the Participants in the Fifth International Course of Formation of Catholic Military Chaplains on International Humanitarian Law, 31 October 2019" (available on its web site).

همچنین بنگرید به بارتلس–اسمیث، ۲۰۲۲، ص ۳۰، پاورقی ۹۵.

99 Bartles-Smith, 2022, p. 30, and the cited source, Hassner, 2016.

بنگرید به پاورقی ۸۸.

سؤالی درمورد دامنه عدم انحصار می‌رساند. آیا این تلقین فکری تبلیغات جنگی دینی یا جذب نیرو براساس دین می‌تواند با معیار انحصار تداخل کند و اگر چنین باشد، پیامدهای آن چیست؟

در پاسخ به این سؤال، ابتدا باید پیامدهای ازدست‌دادن حمایت ویژه برای پرسنل دینی را مشخص کنیم؛ رژیم حقوق بین‌الملل بشردوستانه برای پرسنل پزشکی به‌طور مشابه برای روحانیون نیز اعمال می‌شود.[۱۰۰] به این ترتیب، پرسنل دینی درصورتی‌که «خارج از وظایف بشردوستانه خود، اقداماتی مضر برای دشمن» («AHTTE») یا «اقدامات خصمانه، خارج از وظایف بشردوستانه خود» مرتکب شوند، حفاظت ویژه خود را از دست خواهند داد. این اصطلاحات در کنوانسیون اول ژنو، پروتکل الحاقی اول و دوم نیز به همین صورت تفسیر می‌شوند.[۱۰۱]

طبق تحلیل کولب و ناکاشیما، پرسنل دینی غیرنظامی که در فعالیت‌های مضر برای دشمن مشارکت داشته باشند، پس از دریافت هشدار برای توقف رفتار مضر، یک دوره زمانی معقول برای رعایت هشدار دارند و درصورت توجه‌نکردن به هشدار، حفاظت ویژه خود را از دست خواهند داد.[۱۰۲] درنتیجه، آنها به حمایت عمومی که با وضعیت آنها به‌عنوان غیرنظامی ارائه می‌شود، برمی‌گردند. به‌این‌ترتیب، ازدست‌دادن حفاظت ویژه آنها را به‌طور خودکار درمعرض حمله مستقیم قرار نمی‌دهد؛ آنها تنها درصورتی هدف قرار می‌گیرند که برای چنین زمانی درگیر مشارکت مستقیم در خصومت‌ها («DPH») باشند.[۱۰۳]

ساسولی خاطرنشان می‌کند که «عبارات «اعمال مضر برای دشمن» برای واحدها و مؤسسات پزشکی توضیح داده شده است، درحالی‌که «مشارکت مستقیم در خصومت‌ها» به افراد اشاره دارد».[۱۰۴] براساس این تفاوت، او معتقد است که ازدست‌دادن حفاظت ویژه باید تنها درصورتی رخ دهد که پرسنل دینی غیرنظامی درگیر مشارکت مستقیم در خصومت‌ها باشند. هر دیدگاهی که فرد داشته باشد، اینکه فعالیت‌های مضر برای دشمن، باید معادل مشارکت مستقیم در خصومت‌ها باشد، تا منجر به ازدست‌دادن حمایت اجتماعی شود یا اینکه فعالیت‌های مضر

---

[۱۰۰] بنگرید به:

ICRC Study on Customary IHL, Rule 27 (Religious Personnel).

بنگرید به پاورقی ۸۸؛ توجه کنید که از بین رفتن حمایت (حقوقی) از کارکنان پزشکی، بر اساس یک قیاس با از بین رفتن حمایت از واحدها و وسایل نقلیه پزشکی است.

[۱۰۱] همان، قاعده 25 (نیروهای پرشکی)

[۱۰۲] این‌که الزام هشدار دادن در حقوق بین‌الملل عرفی در مورد مخاصمات مسلحانه غیربین‌المللی نیز قابل اعمال باشد، همچنان محلِ بحث است.

Kolb and Nakashima, 2019, p. 1183.

بنگرید به پاورقی ۹۰.

[۱۰۳] بنگرید به، همان، ص. 1195. معیار مشارکت مستقیم در خصومت، متشکل از سه جزیی است که باید با هم محقق گردند: آستانه آسیب، رابطه مستقیم و رابطه خصمانه؛ بنگرید به:

Niels Melzer, *ICRC Interpretative Guidance on the Notion of Direct Participation in Hostilities under International Humanitarian Law*, ICRC, Geneva, 2009, pp. 46–64.

[104] Marco Sassòli, "When do Medical and Religious Personnel Lose What Protection?", in *Vulnerabilities in Armed Conflicts: Selected Issues: Proceedings of the Bruges Colloquium*, 17–18 October 2013, p. 54.

برای دشمن، مفهومی وسیع‌تر است که نیاز به مشارکت مستقیم در خصومت‌ها ندارد، برای مقاصد هدف‌قراردادن پرسنل دینی غیرنظامی، درنهایت تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا مشارکت مستقیم در خصومت‌ها باید به‌هرحال برای تعیین مشروعیت حمله مستقیم اعمال شود.[۱۰۵]

به‌عبارت‌دیگر، براساس تحلیل این نویسندگان، ازدست‌دادن حفاظت ویژه به این معنی است که پرسنل دینی نظامی به وضعیت جنگجو (مبارز) بازمی‌گردند و در هر زمانی می‌توانند هدف قرار گیرند.[۱۰۶] اما باتوجه‌به اظهارات ساسولی، ازدست‌دادن حفاظت ویژه برای پرسنل دینی «محدود به اقداماتی است که معادل مشارکت مستقیم در خصومت‌ها باشد؛ زیرا این مفهوم معیاری مرتبط‌تر برای افراد است تا مفهوم فعالیت‌های مضر برای دشمن، که برای اشیا توسعه یافته بود».[۱۰۷]

به‌نظر می‌رسد که این دیدگاه توسط تفسیر کنوانسیون اول ژنو تأیید می‌شود، که یادآور می‌شود: «پیامدهای پرسنل پزشکی یا دینی که مرتکب «اقدامی مضر برای دشمن خارج از وظایف بشردوستانه‌شان» می‌شوند، باید به‌روشی دقیق اندازه‌گیری شوند».[۱۰۸] به این علت که الزام‌آوربودن شرط هشدار در درگیری‌های مسلحانه غیردولتی روشن نیست[۱۰۹] و همان‌طورکه درادامه خواهیم دید، اعمال شرط پیوستگی درمورد طرف‌های غیردولتی اغلب مبهم است، که ممکن است تعداد افرادیَ را که می‌توانند به‌عنوان پرسنل دینی نظامی طبقه‌بندی شوند افزایش دهد. به‌نظر می‌رسد که رویکرد محتاطانه‌تر استفاده از آزمون مشارکت مستقیم در خصومت‌ها (DPH) برای هدف‌گیری قانونی پرسنل دینی نظامی‌باشد. این رویکرد با ملاحظات بشردوستانه همخوانی دارد.[۱۱۰]

درحالی‌که مشارکت در اعمال مضر برای دشمن و به‌طور قطع در مشارکت مستقیم در خصومت‌ها به عدم انحصار پرسنل دینی منجر خواهد شد، به‌نظر نمی‌رسد که عمل دولت‌ها از

105 Kolb and Nakashima, 2019, p. 1195.

بنگرید به پاورقی ۹۰.

106 *Ibid*.

107 The cited text is from Laurent Gisel, "The Protection of Medical Personnel under the Additional Protocols: The Notion of 'Acts Harmful to the Enemy' and Debates on Incidental Harm to Military Medical Personnel", in Fausto Pocar (ed.), *The Additional Protocols 40 Years Later: New Conflicts, New Actors, New Perspectives*, International Institute of Humanitarian Law, 40th Round Table on Current Issues of International Humanitarian Law, San Remo, 7–9 September 2017, p. 167, who summarizes Sassòli, 2013, p. 54.

بنگرید به پاورقی ۱۰۴.

108 Bruno Demeyere, "Article 24: Protection of Permanent Personnel", in *Commentary of 2016 on Convention (I) for the Amelioration of the Condition of the Wounded and Sick in Armed Forces in the Field of 12 August 1949*, ICRC, Geneva, 2016, para. 2008.

۱۰۹ بنگرید به پاورقی ۱۰۲ و ارجاع دهی درون آن.

۱۱۰ تفسیر سال 2016 کمیته بین المللی صلیب سرخ از کنوانسیون اول ژنو ، ضمن تمایز قائل شدن میان اقدام مضر خارج از چارچوب بشروستانه و مشارکت مستقیم در خصومت، اولی را موسع تر و دومی را مضیق تر تفسیر کرده است، به نظر می رسد امکان تفسیرهای بیشتر را فراهم ساخته است، «با توجه به ارزشهای بشردوستانه مورد بحث، در صورت تردید در مورد اینکه آیانوع خنثی از رفتار به عنوان عمل مضر برای دشمن محسوب می شوند یا خیر، نباید آن را چنین در نظر گرفت».. Demeyere, 2016, paras. 1998, 2002بنگرید به پاورقی ۱۰۸.

تفسیر لغوی اصطلاح «انحصاری» پشتیبانی کند.[۱۱۱] بنسون، روند عملکرد ایالات متحده و اسرائیل را بررسی کرده و دریافت که مشاورهٔ استراتژیک به فرماندهان نظامی، سطحی از تلقین ایدئولوژیک و حتی جمع‌آوری اطلاعات انسانی[۱۱۲] ازجمله فعالیت‌هایی است که توسط برخی از پرسنل دینی نظامی انجام می‌شود.[۱۱۳] هاسنر نیز مشاهدات مشابهی را براساس موارد تاریخی و اخیر بیان کرده است.[۱۱۴] از دیدگاه دکترین حقوقی، می‌توان نتیجه گرفت که برخی از این موارد انحراف از مفاد معاهده و حقوق عرفی انحصار کشیش‌ها را نشان می‌دهد یا اینکه اصطلاح «انحصار» در عمل دولتی به‌صورت گسترده‌تر تفسیر می‌شود. از منظر اجتماعی ـ ساخت‌گرا، می‌توان به کمبود درک مشترک از معنی انحصار اشاره کرد یا اینکه درک یا مفهومی درحال شکل‌گیری است که نُرم انحصار را از معنای لغوی آن کمرنگ کرده است. بنابراین، چگونه می‌توان به سؤال اصلی این بخش پاسخ داد، اینکه آیا تلقین تبلیغات جنگی مبتنی‌بر دین یا جذب نیرو با معیار انحصار تداخل دارد و اگر چنین است، چه عواقبی خواهد داشت؟ درحالی‌که این فعالیت‌ها ممکن است معیار انحصار را خدشه‌دار کنند (اگرچه عمل دولت‌ها نسبت‌به این جنبه نسبتاً پذیرای این تغییر است)، اما آنها به‌خودی‌خود به‌معنای مشارکت مستقیم در خصومت‌ها[۱۱۵] نخواهند بود و بنابراین نباید منجر به قانونی‌بودن هدف‌گیری پرسنل دینی، چه نظامی و چه غیرنظامی، شود.

۲.۲.۴.۱۳. پیوستگی

پیوستگی شرط دیگری است که رهبران دینی باید برای بهره‌مندی از حمایت ویژه تحت حقوق بین‌الملل بشردوستانه رعایت کنند.[۱۱۶] در میان این دسته مختلط از پرسنل «پیوسته»، تمایز

---

[۱۱۱] در تقابل با « Holterhus»، که دقیقاً از چنین برداشت لفظی و محدودکننده‌ای از مفهوم انحصار دفاع می‌کند.
Till Patrick Holterhus, “Targeting the Islamic State’s Religious Personnel Under International Humanitarian Law”, in *Yearbook of International Humanitarian Law*, T.M.C. Asser Press, The Hague, 2019, pp. 216–218.

[۱۱۲] به نظر می‌رسد این امر معادل با مشارکت فعال در خصومت‌ها (AHTTE) و احتمالاً مشارکت مستقیم در خصومت‌ها (DPH) در مورد کارکنان پزشکی باشد و از این رو، به قیاس، در مورد کارکنان دینی نیز صدق کند. بنگرید به، کولب و ناکاشیما، ۲۰۱۹، ص ۱۱۹۵، پاورقی ۹۰.

[113] K. Benson, “The Chaplaincy Exception in International Humanitarian Law: American-Born Cleric Anwar Awlaki and the Global War on Terror”, in *Buffalo Human Rights Law Review*, 2014, vol. 1, no. 20, pp. 1–36.

[۱۱۴] هسنر، ۲۰۱۶، بنگرید به پاورقی ۹۵.

[۱۱۵] بنگرید به ملزر، ۲۰۰۹، ص ۲۴، پاورقی ۱۰۳. با این حال، در خصوص پروپاگاندا، بنگرید به:
Alexandre Balguy- Gallois, “The Protection of Journalists and News Media Personnel in Armed Conflict”, in *International Review of the Red Cross*, 2004, vol. 86, no. 853, p. 12.

[۱۱۶] پروتکل الحاقی به کنوانسیون های 12 اگوست 1949 ژنو و مربوط به حمایت از قربانیان درگیری های مسلحانه بین المللی مصوب 8 ژوئن 1977 ماده 8(ت) (« پروتکل اول الحاقی»).-(https://www.legal-tools.org/doc/d9328a/) ماده 15 پروتکل اول الحاقی، دامنه ماده 24 کنوانسیون اول ژنو و ماده 36 کنوانسیون دوم ژنو را گسترش داده تا علاوه بر پرسنل نظامی دینی، برای پرسنل دینی غیرنظامی نیز وضعیت حفاظتی فراهم کند.مطالعه کمیته در مورد حقوق بشردوستانه بین المللی عرفی خاطر نشان می سازد که « این گسترش به طور گسترده در رویه دولت ها [...] و همچنین [...] توسط دولتهایی که حضو پروتکی اول الحاقی نیستند، یا در آن زمان عضو نبوده اند، مورد حمایت قرار می گیرند» بنگرید به:
ICRC Study on Customary IHL, Rule 27 (Religious Personnel).

بنگرید به پاورقی ۸۸.

اساسی‌ای که باید موردتوجه قرار گیرد، تفاوت بین پرسنل دینی نظامی و غیرنظامی است؛ زیرا همان‌طورکه پیش از این اشاره شد، ازدست‌دادن حمایت می‌تواند پیامدهای متفاوتی برای هدف‌گیری داشته باشد. تخصیص نیروهای مسلح یا شاخه‌های نظامی یکی از طرف‌های درگیر در یک مخاصمه اغلب تأثیرات آشکاری بر توانایی پرسنل دینی در تأثیرگذاری بر فرماندهان و همچنین اعضای رده‌های مختلف خواهد داشت. این امر به‌علت دسترسی مستقیم و کانال‌های ارتباطی نهادینه‌شده‌ای است که چنین پیوستگی‌ای فراهم می‌کند. درمورد نیروهای مسلح کلمبیا، این موضوع توسط یک کشیش نظامی سابق تأیید شده است.[۱۱۷] علاوه‌براین، تمایز بین پرسنل دینی و رهبران دینی به‌طور کلی، به‌ویژه زمانی‌که طرف‌های درگیر در یک مخاصمه دارای نیروهای مسلح یا شاخه‌های نظامی، و همچنین شاخه‌های بشردوستانه و سیاسی هستند، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

اجازه دهید به‌طور انتقادی با مثالی از ادبیات علمی درگیر شویم تا پیامدهای مختلف این موضوع را درک کنیم. هولترهوس در رابطه با دولت اسلامی (داعش) استدلال می‌کند که ازدست‌دادن حفاظت منجر به این می‌شود که «روحانیون داعش»، که او آنها را به‌علت «عضویت در گروه مسلح سازمان‌یافته داعش» با پرسنل دینی نظامی یکی می‌داند، به اهداف مشروع حملات مستقیم نظامی تبدیل شوند.[۱۱۸]

به‌عبارت‌دیگر، به‌علت عدم انحصار ناشی از مشارکت در تبلیغات جنگی و جذب نیرو (که از این لحاظ، ممکن است یکی از معیارها را نقض کنند)، اما به‌علت حفظ پیوستگی (که معیار دیگر را برآورده می‌سازد)، آنها به وضعیت جنگجو «بازمی‌گردند».

> بنابراین، به‌عنوان اعضای گروه مسلح سازمان‌یافته داعش، پرسنل دینی داعش، مانند سایر اعضای عادی این گروه می‌توانند به‌طور قانونی در هر زمان هدف حمله مستقیم نظامی قرار گیرند (البته در چهارچوب اصول ضرورت، تناسب، رفتار انسانی، و سایر موازین حقوق بین‌الملل بشردوستانه).[۱۱۹]

همان‌طورکه پیش از این استدلال شد، رویکرد مناسب‌تر برای تعیین ازدست‌رفتن حمایت ویژه، مشارکت مستقیم در خصومت‌ها برای هر دو گروه پرسنل دینی غیرنظامی و نظامی است. بااین‌حال، تحلیل هولترهوس دو مسئله چالش‌برانگیز دیگر را مطرح می‌کند.

نخست، اصطلاح «گروه مسلح سازمان‌یافته»، که به‌عنوان نهادی که «روحانیون داعش» ظاهراً به آن تعلق دارند، در نظر گرفته شده است، توسط هولترهوس به‌عنوان کل داعش، یعنی طرف غیردولتی درگیر در مخاصمه فهم شده است و نه صرفاً شاخه نظامی داعش.[۱۲۰] این تفسیر به‌وضوح در تضاد با رویه تفسیری موجود است.

---

117 Piergiuseppe Parisi and Yolvi Lena Padilla Sepulveda, "Interview with former military chaplain", Colombia, February 2022.

۱۱۸ هولترهوس، ۲۰۱۹، صص ۲۱۶–۲۱۳، ۲۱۸، بنگرید به پاورقی ۱۱۱.

119 *Ibid.*, p. 218.

۱۲۰ برای دیدن ارزیابی هولترهوس در این خصوص، بنگرید به هولترهوس، صص ۲۱۶–۲۱۳، پاورقی ۱۱۱.

راهنمای تفسیری کمیته بین‌المللی صلیب سرخ درباره مفهوم مشارکت مستقیم در خصومت‌ها بین شاخه‌های نظامی یا مسلح، شاخه‌های سیاسی، و نهادهای بشردوستانه تمایز قائل می‌شود و نتیجه می‌گیرد که در زمینه هدف‌گیری نظامی، اصطلاح «گروه مسلح سازمان‌یافته» باید صرفاً به شاخه نظامی یک طرف غیردولتی درگیر در مخاصمه اشاره داشته باشد.[۱۲۱]

به‌طور مشابه، بند (ت) ماده ۸ پروتکل الحاقی اول تصریح می‌کند که برای آنکه یک کشیش یا روحانی به‌عنوان «متصل» در نظر گرفته شود، باید به «نیروهای مسلح یک طرف درگیر در مخاصمه» پیوسته باشد.[۱۲۲] این نکته مهم است که این مقرره به‌طور منطقی در مخاصمات مسلحانه غیربین‌المللی نیز قابل‌اجراست و بنابراین، به شاخه‌های نظامی طرف‌های غیردولتی نیز اشاره دارد.[۱۲۳]

معادل‌سازی‌ای که هولترهوس بین گروه مسلح غیردولتی در کلیت آن و شاخه نظامی‌اش انجام می‌دهد، ممکن است تعداد بسیار زیادی از رهبران دینی وابسته به شاخه‌های سیاسی و دستگاه رسانه‌ای داعش یا سایر کنشگران دینی مرتبط با یکی از سازمان‌های وابسته به داعش، اما بدون پیوستگی به شاخه نظامی آن، به‌معنای موردنظر در حقوق بین‌الملل بشردوستانه، را درزمرهٔ پرسنل دینی نظامی قرار دهد.[۱۲۴] به‌طور مشخص، به اعضای «ادارهٔ پژوهش و فتوا»ی داعش و کارکنان مجله «دابق» توجه کنیم. اولی، یک نهاد سیاسی ـ دینی داعش است و دومی مجله‌ای به زبان انگلیسی که هر دو در تبلیغات جنگی مبتنی‌بر دین و احتمالاً در تلاش‌های جذب نیرو نقش

---

[۱۲۱] ملزر، ۲۰۰۹، ص ۳۲، بنگرید به پاورقی ۱۰۳: برای حفاظت از جمعیت غیرنظامی، تمایز قائل شدن بین طرف غیردولتی در یک درگیری (مثلاً شورش، آشوب یا جنبش جدایی‌طلب) و نیروهای مسلح آن (یعنی گروه مسلح سازمان‌یافته) بسیار مهم است. همانند طرف‌های دولتی در درگیری‌های مسلحانه، طرف‌های غیردولتی هم شامل نیروهای جنگی و هم بخش‌های حمایتی از جمعیت غیرنظامی، مانند شاخه‌های سیاسی و بشردوستانه، می‌شوند. با این حال، اصطلاح گروه مسلح سازمان‌یافته منحصراً به شاخه مسلح یا نظامی یک حزب غیردولتی اشاره دارد: نیروهای مسلح آن به معنای عملکردی. این تمایز پیامدهای مهمی برای تعیین عضویت در یک گروه مسلح سازمان‌یافته در مقایسه با سایر اشکال وابستگی یا حمایت از طرف غیردولتی در درگیری دارد. همچنین، برای دیدگاه حمایتی اما جدید که امکان پرداختن به شکاف پاسخگویی بالقوه را فراهم می‌کند، به کاترین فورتین، «شاخه‌های غیرنظامی گروه‌های مسلح: شامل مفهوم «حزب غیردولتی» تحت حقوق بین‌الملل بشردوستانه؟»، در گروه‌های مسلح و حقوق بین‌الملل، ۱۳ اکتبر ۲۰۲۰ (موجود در وب‌سایت آن) مراجعه کنید.

[۱۲۲] بنگرید به پروتکل اول الحاقی ، ماده ۸ (ت)، پاورقی ۱۱۶ (تاکید اضافی).

[۱۲۳] بنگرید به:

ICRC Study on Customary IHL.

بنگرید به پاورقی ۱۱۶.

[۱۲۴] اینکه چه زمانی یک عضو «گروه مسلح سازمان‌یافته» قابل هدف قرار گرفتن می‌شود، همچنان موضوع بحث است. راهنمای تفسیری کمیته بین‌المللی صلیب سرخ رویکرد «عضویت عملیاتی» را پیشنهاد می‌کند، یعنی: «عضویت در یک گروه مسلح سازمان‌یافته از زمانی آغاز می‌شود که یک غیرنظامی عملاً شروع به انجام یک وظیفه مستمر رزمی برای گروه کند و تا زمانی ادامه دارد که او این وظیفه را متوقف کند.» ملزر، ۲۰۰۹، ص. ۷۱ و بخش ii.۳، بنگرید به پاورقی ۱۰۳؛ همچنین بنگرید به گلوریا گاگیولی:

"Targeting Individuals Belonging to an Armed Group", in *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, 2018, vol. 51, no. 901, pp. 901–917. Contrast with Kenneth Watkin, "Opportunity Lost: Organized Armed Groups and the ICRC Direct Participation in Hostilities Interpretive Guidance", in *New York University Journal of International Law & Politics*, 2009, vol. 42, pp. 641–695.

داشته‌اند.[۱۲۵] این نهادها توجیهات فجیعی برای به‌بردگی گرفتن، بردگی جنسی، و تجاوز به دختران و زنان منتشر کرده‌اند و این اقدامات را «از منظر دینی شایسته پاداش و نه‌تنها امری مجاز، بلکه خیری مثبت می‌دانند». داعش نه‌تنها این اعمال را با اکراه مجاز ندانسته یا صرفاً به‌طور عینی قانونی فرض نکرده است (چنان‌که در متون پیشامدرن رایج بود)، بلکه برده‌داری را به‌عنوان بازتابی پیروزمندانه از مشروعیت خود اعلام کرده است.[۱۲۶] بی‌تردید، این‌ها جنایات بین‌المللی قابل‌تعقیب هستند.[۱۲۷] کمیسیون بین‌المللی مستقل تحقیق درباره جمهوری عربی سوریه از مقالات منتشرشده در دابق به‌عنوان بخشی از شواهدی که براساس آن‌ها «قصد نابودی» را، به‌عنوان یکی از عناصر تشکیل‌دهنده جنایت ژنوسید، استنباط کرده، استفاده کرده است.[۱۲۸] بااین‌حال، این کنشگران همچنان بخشی از شاخه‌های سیاسی داعش محسوب می‌شوند و ازاین‌رو نمی‌توان آن‌ها را به‌عنوان اعضای وابسته به شاخه نظامی این گروه در نظر گرفت.

دومین جنبه مشکل‌ساز در مقاله هولترهوس، فرض پیوستگی براساس عضویت یک رهبر دینی در داعش است. نظریه حقوقی، پیوستگی را به‌عنوان یک عمل ارادی معرفی می‌کند که باید توسط یک مقام صلاحیت‌دار انجام شود، نه خود رهبر دینی. یک شخص می‌تواند هم‌زمان عضو جناح یا نیروهای مسلح باشد و درعین‌حال (دارای صلاحیت‌های) یک روحانی نیز باشد. مگر اینکه مقامی رسمی آنها را به نهاد مسلح منصوب کند یا صریحاً آنها را به‌عنوان پرسنل دینی (نظامی) بپذیرد، این شخص از وضعیت حفاظتی خاصی برخوردار نخواهد بود، بلکه تابع نظام حقوقی‌ای خواهد بود که برای جنگجویان قابل‌اعمال خواهد بود.[۱۲۹] لونزه خاطرنشان می‌کند که:

> تصمیم درمورد الحاق پرسنل دینی با مقامات نظامی ذی‌صلاح است و رابطه رسمی بین روحانی و نیروهای مسلح ایجاد می‌کند [...] اعلامیه یک‌جانبه وزرای دینی یا جامعه دینی آنها برای ایجاد وضعیت روحانی نظامی کافی نیست، بلکه آنها باید در گروهی که به آن پیوسته‌اند، تعیین شده یا حداقل توسط آن پذیرفته شوند.[۱۳۰]

---

[۱۲۵] برای مثال بنگرید به:

Brendon Colas, "What Does Dabiq Do? ISIS Hermeneutics and Organizational Fractures Within Dabiq Magazine", in *Studies in Conflict and Terrorism*, 2017, vol. 40, no. 3, pp. 173–190; Emily Chertoff, "Prosecuting Gender-Based Persecution: The Islamic State at the ICC", in *Yale Law Journal*, 2017, vol. 26, no. 4, pp. 1050–1117.

[126] Kecia Ali, "Redeeming Slavery: The 'Islamic State' and the Quest for Islamic Morality", in *Mizan*, *Journal of Interdisciplinary Approaches to Muslim Societies and Civilizations*, 2016, vol. 1, no. 1, p. 6, pp. 1–22.

[۱۲۷] بنگرید به چرتوف، ۲۰۱۷؛ پاورقی ۱۲۵.

[۱۲۸] «داعش صراحتاً سوءاستفاده از ایزدی‌ها را ناشی از تفسیر دینی خود می‌داند و بیانیه‌های عمومی آن منبع مهمی را فراهم کرده است که مستقیماً قصد آنها را نشان می‌دهد.» کمیسیون مستقل بین‌المللی تحقیق در مورد جمهوری عربی سوریه، «آنها برای نابودی آمدند»:

ISIS Crimes Against the Yazidis", UN Doc. A/HRC/32/CRP.2, 15 June 2016, paras. 150–165 and citation at para. 151 (https://www.legal-tools.org/doc/24962f/).

[۱۲۹] لونزه، ۲۰۰۴، ص ۷۵، بنگرید به پاورقی ۹۵؛ همچنین بنگرید به دمییره، ۲۰۱۶، پاراگراف‌های ۱۹۷۶–۱۹۷۲، پاورقی ۱۰۸.

[۱۳۰] لونزه، ۲۰۰۴، ص. ۷۵، بنگرید به پاورقی ۹۵.

تفسیر پروتکل‌های الحاقی در سال ۱۹۸۷ توضیح می‌دهد که چرا عمدی‌بودن پیوستگی یک عنصر کلیدی در ساختار نهاد پرسنل دینی است:

> بنابراین مقامات صلاحیت‌دار طرف‌های درگیر مسئولیت تعیین یا حداقل پذیرش پرسنل دینی که از حمایت برخوردار خواهند بود را حفظ می‌کنند. باید به‌خاطر داشت که این محدودیت با این واقعیت توجیه می‌شود که مقامات طرف‌های درگیر در اجرای پروتکل مسئول هستند، و به‌ویژه برای اطمینان از اینکه هیچ سوءاستفاده‌ای توسط افراد تحت‌حفاظت انجام نخواهد شد. انتساب خودکار و به‌طور کلی حق حفاظت به همه پرسنل پزشکی یا دینی، اگر نگوییم غیرممکن است، چنین کاری را بسیار دشوار خواهد کرد.

درنتیجه، دیدگاه صحیح‌تر این است که پرسنل دینی نظامی باید به‌طور هدفمند به جناح مسلح یک طرف غیردولتی یا نیروهای مسلح یک طرف دولتی متصل شوند تا واجد شرایط حمایت ویژه باشند، درحالی‌که پیوستگی پرسنل دینی غیرنظامی باید به نهادهای بشردوستانه یا پزشکی آنها متصل باشد.[۱۳۱] دیگر رهبران دینی که به‌عنوان پرسنل دینی نظامی یا غیرنظامی منصوب نشده‌اند، نمی‌توانند ادعای حمایت ویژه داشته باشند، اما مطمئناً از حمایت کلی به‌عنوان غیرنظامی برخوردار خواهند بود. این تفسیر توسط تفسیرنامه سال ۱۹۸۷ موردتأیید قرار گرفته است، آنجا که تصریح می‌کند که:

> اکثریت پرسنل دینی غیرنظامی، در معنای متعارف این اصطلاح، یعنی افرادی که وظایف خود را در میان جمعیت غیرنظامی انجام می‌دهند، مشمول این مقرره نمی‌شوند. بااین‌حال، حمایت ویژه برای این دسته از افراد قابل‌توجیه نیست؛ زیرا باید به‌خاطر داشت که آن‌ها همچنان تحت حمایت کلی‌ای که برای جمعیت و تمامی اشخاص غیرنظامی در نظر گرفته شده است، قرار دارند.[۱۳۲]

این مشاهدات با یافته‌های تجربی پروژه ایجاد احترام و سایر تحقیقات همخوانی دارد. به‌عنوان مثال، در فیلیپین Bangsamoro Darul Ifta، شورای اسلامی دارای صلاحیت در مسائل دینی، در گروه جزایر مرکزی میندانائو، نقشی اساسی در تسهیل تعامل بین سازمان ملل متحد و جبهه آزادی‌بخش اسلامی مورو (MILF) درمورد برنامه اقدام برای جلوگیری از جذب و استفاده از کودکان در درگیری‌های مسلحانه ایفا کرد.[۱۳۳] این طرح منجر به خروج تقریباً ۲۰۰۰ کودک

---

[۱۳۱] پروتکل الحاقی به کنوانسیون‌های ژنو مورخ ۱۲ اوت ۱۹۴۹، مربوط به حمایت از قربانیان منازعات مسلحانه غیربین‌المللی، ۸ ژوئن ۱۹۷۷، ماده ۹(۲) («پروتکل الحاقی دوم»)؛ در دسترس از: https://www.legal-tools.org/doc/fd14c4/.

[132] Claude Pilloud, Yves *Sandoz*, *Christophe Swinarski* and *Bruno Zimmermann*, *Commentary on the Additional Protocols of 8 June 1977 to the Geneva Conventions of 12 August 1949*, ICRC, M. Nijhoff Publishers, Geneva, 1987, p. 195 (emphasis added).

[۱۳۳] بنگرید به:
generally, Jeyashree Nadarajah, "Children in Armed Conflict: Philippines", UN International Children's Emergency Fund ('UNICEF'), 2019.

از صفوف نیروهای مسلح اسلامی بانگساموروBIAF)[۱۳۴] شاخه نظامی مورو شد. در گزارش یونیسف آمده است:

> جبهه آزادی‌بخش اسلامی مورو، برای اطمینان از پذیرش کامل برنامه اقدام از نظر دینی از نظر نیروهای خود، ابتدا با دارالافتای خود (شورای دینی) مشورت کرد، که پس از بررسی و تأیید اعلام کرد که برنامه اقدام با آموزه‌ها و اصول اسلامی مغایرت ندارد و توافقنامه را برای امضای رهبری مورو تأیید کرد. این گام کاهش‌دهنده توسط رهبری مورو مقاومت احتمالی دربرابر مشروعیت برنامه اقدام را در میان فرماندهان و عناصر آن به‌حداقل رساند و اجرای آن را در سال‌های بعد بسیار تسهیل کرد.[۱۳۵]

اقدامات دارالافتاء نمونه‌ای برجسته از تأثیر رهبران دینی بر طرف‌های درگیر در مخاصمات مسلحانه و ظرفیت بالقوه، یا در این مورد بالفعل، آن‌ها در تقویت احترام به حقوق بین‌الملل بشردوستانه و حقوق بین‌الملل بشر را نشان می‌دهد. باوجوداین، برخلاف ادارهٔ دعوت و ارشاد اسلامی در نیروهای مسلح اسلامی بانگساموروBIAF) که «بر رهبران دینی ارشد از درون صفوف خود نظارت می‌کند و به آنان نقش‌های رهبری به‌عنوان مرشدین و مرشدات برای ارائه هدایت اسلامی به BIAF و تیپ کمکی زنان اسلامی بانگساموروBIWAB) در تمامی پایگاه‌های فرماندهی محول می‌کند»[۱۳۶]، دارالافتاء را نمی‌توان به‌عنوان کارکنان دینی نظامی (یا غیرنظامی) طبقه‌بندی کرد، چه براساس رویکرد کارکردی کمیته بین‌المللی صلیب سرخ و چه برمبنای معیارهای رسمی عضویت در شاخه نظامی.[۱۳۷]

اگرچه این تمایز ممکن است به‌نظر یک بحث صرفاً نظری و علمی‌باشد، اما چنین نیست، بلکه ممکن است پیامدهای واقعی برای رژیم هدف‌گیری که این رهبران در صورت ازدست‌دادن حمایت ویژه تحت آن قرار می‌گیرند، داشته باشد. به‌ویژه، اگر این ازدست‌دادن حمایت به‌علت

---

134 *Ibid.*, p. ii.

135 *Ibid.*, p. 20.

همچنین برای بحثی درباره استدلال‌های حقوقی جبهه اسلامی آزادی‌بخش مورو (MILF) بنگرید به:
Heyran Jo, "Non-State Armed Actors and International Legal Argumentation: Patterns, Processes, and Putative Effects", in Ian Johnstone and Steven Ratner (eds.), *Talking International Law: Legal Argumentation Outside the Courtroom*, Oxford University Press, 2021.

136 *Ibid*., p. 4.

برای بحثی گسترده‌تر درباره نقش این رهبران دینی در مشروعیت‌بخشی به فرایندهای بومی‌سازی حقوق بین‌الملل بشردوستانه ، بنگرید به:
Dominic Earnshaw and Datuan Magon, "Engaging *Ulama* in the Promotion of International Humanitarian Law: A Case Study from Mindanao", in *Journal of Human Rights Practice*, 2023 (forthcoming), and Chris Rush, Annyssa Bellal, Pascal Bongard and Ezequiel Heffes, "From Words to Deeds: A Study of Armed Non-State Actors' Practice and Interpretation of International Humanitarian and Human Rights Norms", Moro Islamic Liberation Front/Bangsamoro Islamic Armed Forces, August 2022.

۱۳۷ برای بحثی درباره این دو رویکرد، بنگرید به ملزر، ۲۰۰۹، پاورقی ۱۰۳، در مقابل هولترهوس، ۲۰۱۹، بنگرید به پاورقی ۱۱۱.

اعمال زیان‌بار برای دشمن که به مشارکت مستقیم در خصومت‌ها نمی‌رسد، در نظر گرفته شود،[۱۳۸] این تفاوت می‌تواند به‌معنای تفاوت بین تحت پیگرد قانونی‌بودن یا هدف مشروع حمله نظامی بودن باشد. با این تأمل، اکنون به بررسی مسیرهای موجود برای تضمین پاسخگویی درقبال سوءاستفاده‌ها می‌پردازیم.

۵.۱۳. (بازاندیشی) مسئولیت‌پذیری

پس از بررسی این نکته که رهبری دینی طیف وسیعی از کنشگران دولتی و غیردولتی را دربرمی‌گیرد و تعهدات آنها تحت حقوق بین‌الملل تاحد زیادی با تعهدات همتایان غیردینی‌شان هم‌پوشانی دارد، اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چه مسیرهایی برای پاسخگویی وجود دارد؟

حقوق بین‌الملل از لحاظ پاسخگویی همواره به‌عنوان یک نظام ضعیف شناخته شده است، که باتوجه‌به ماهیت آنارشیک و مبتنی‌بر رضایت دولت‌ها، چندان هم شگفت‌آور نیست. پاسخگویی در این نظام، همان‌طور که کریگر درباره حقوق بین‌الملل بشردوستانه[۱۳۹] اشاره کرده، «پاشنه آشیل» آن محسوب می‌شود، نکته‌ای که علی‌رغم رشد چشمگیر دادگاه‌های بین‌المللی و سازوکارهای شبه‌قضایی در دهه‌های اخیر، در سایر شاخه‌های حقوق بین‌الملل نیز صادق است. با این اوصاف، آیا دستیابی به پاسخگویی در قبال عاملان دینی، اعم از دولت‌های دینی، عاملان غیردولتی دینی، و حتی افراد دینی، دشوارتر از سایر موارد است؟ فراتر از شواهد حکایتی ارائه‌شده در خصوص رفتار پذیرای اولیه‌ای که کلیسای مقدس در جریان بررسی‌های دوره‌ای خود توسط نهادهای معاهده‌ای سازمان ملل دریافت کرده است، دشوار می‌توان ادعا کرد که نظام بین‌المللی تمایلی به پاسخگوکردن خاص کنشگران دینی ندارد.[۱۴۰] در میان دولت‌هایی که نهادهای قضایی و شبه‌قضایی مختلف تلاش کرده‌اند آن‌ها را پاسخگو سازند، دولت‌های دینی نیز حضور دارند؛ دادگاه‌های بین‌المللی کیفری برخی از روحانیون و حتی کارکنان دینی را محکوم کرده‌اند. بااین‌حال، درمورد نهادهای حقوقی غیردولتی، چه دینی و چه غیردینی، پاسخگویی مستقیم تحت حقوق بین‌الملل عمدتاً به‌علت فقدان صلاحیت شخصی وجود ندارد. در این بستر کلی از دشواری در تضمین پاسخگویی کنشگران دولتی و غیردولتی، چه دینی و چه غیردینی، دو روند درهم‌تنیده به‌ویژه در حوزه‌های حقوق بین‌الملل بشردوستانه و حقوق بین‌الملل بشر قابل‌مشاهده است. نخست، گرایشی به‌سوی حقوق نرم وجود دارد که می‌توان آن را به‌عنوان «مکمل» یا «جایگزین» حقوق سخت تفسیر کرد.[۱۴۱] دوم، شاهد بازتعریف مفهوم پاسخگویی

---

[۱۳۸] این فصل به شدت برخلاف این تفسیر استدلال کرده است.

[139] Heike Krieger, "Introduction", in Heike Krieger (ed), *Inducing Compliance with International Humanitarian Law: Lessons from the African Great Lakes Region*, Cambridge University Press, 2015, p. 1.

[۱۴۰] امانوئل روکندو، که توسط دادگاه بین‌المللی کیفری برای رواندا محکوم شد، کشیش نیروهای مسلح رواندا بود. بنگرید به:
ICTR, *Prosecutor v. Emmanuel Rukundo*, Trial Judgment, 27 February 2009, ICTR-2001- 70-T (https://www.legal-tools.org/doc/1c7819/).

[۱۴۱] برای بحثی درباره این اصطلاحات، بنگرید به مقاله بسیار خوبی از:

به‌شیوه‌ای جامع‌تر هستیم که با گسترش دامنه آن به سازوکارها و فرآیندهای غیرقضایی و فراتر از موازین حقوقی، محقق می‌شود.

نمونه‌ای گویا از هر دو روند فرآیندی است که با تصویب طرح اقدام رباط در زمینه ممنوعیت حمایت از نفرت‌پراکنی ملی، نژادی، یا دینی که به تبعیض، خصومت، یا خشونت منجر می‌شود آغاز شد.[۱۴۲] این سند موفق شده است که چهارچوب بحث را از قطعنامه‌های مربوط به «توهین به ادیان» که در آغاز قرن توسط سازمان همکاری اسلامی مطرح شد، به‌سمت یک گفت‌وگوی ضروری‌تر درباره نفرت‌پراکنی برانگیزانندهٔ خشونت سوق دهد؛ حوزه‌ای از حقوق بشر که «مدت‌ها به‌حالت رکود باقی مانده و اجرای آن از بسیاری جهات ناکافی بوده است».[۱۴۳] پس از طرح اقدام رباط، اعلامیه بیروت درباره ایمان برای حقوق ۱۸ تعهد در زمینه ایمان برای حقوق و سپس اجرایی‌سازی آن از طریق ابزار آموزشی Faith4Rights# ارائه کرد که به‌عنوان یک «برنامه عملی یادگیری همتایان و ارتقای ظرفیت» توصیف شده است.[۱۴۴] دراصل، چهارچوب ایمان برای حقوق ترویج تعامل میان و بین دانش‌پژوهان و فعالان حقوق بشر و رهبران دینی است. هدف این ابتکار، دستیابی به نوعی پاسخگویی پیشگیرانه از طریق ایجاد درک‌های مشترک درباره حقوق بشر و ادیان است. این رویکرد بی‌شباهت به روشی که النعیم در اوایل دهه ۱۹۹۰ پیشگام آن بود نیست. او در آن زمان کاوش در «امکان بازتفسیر و بازسازی فرهنگی از طریق گفتمان فرهنگی داخلی و گفت‌وگوی بین‌فرهنگی» را تشویق کرد.[۱۴۵]

در دهه‌های گذشته، سازمان‌های بشردوستانه نیز به‌طور فزاینده‌ای به‌دنبال تعامل با رهبران دینی بوده‌اند. به‌نظر می‌رسد که این مشارکت بشردوستانه نشان‌دهنده یک استراتژی برای ارتقای پایبندی به حقوق بین‌الملل بشردوستانه است که به‌عنوان مکملی برای تعامل مستقیم با طرف‌های درگیر در یک مخاصمه مسلحانه عمل می‌کند.[۱۴۶] در این‌جا تعامل به‌عنوان شکلی از پاسخگویی

Gregory C. Shaffer and Mark A. Pollack, "Hard vs. Soft Law: Alternatives, Complements, and Antagonists in International Governance", in *Minnesota Law Review*, 2009, vol. 94, pp. 706–799.

142 United Nations Human Rights Council, Rabat Plan of Action on the Prohibition of Advocacy of National, Racial or Religious Hatred that Constitutes Incitement to Discrimination, Hostility or Violence, Conclusions and Recommendations Emanating from the Four Regional Expert Workshops Organized by OHCHR in 2011, and Adopted by Experts at the Meeting in Rabat, Morocco, on 5 October 2012, Appendix to the Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights on the Expert Workshops on the Prohibition of Incitement to National, Racial or Religious Hatred, UN Doc. A/HRC/22/17/Add.4, 11 January 2013 (https://www.legal-tools.org/doc/oymwge/).

۱۴۳ سیسماس، ۲۰۱۴، صص. ۶۹–۶۲ و بالاخص ص. ۶۸، همچنین بنگرید به پاورقی ۳۱.

۱۴۴ بنگرید به:
"OHCHR and the 'Faith for Rights' Framework" (available on the OHCHR's web site); Ibrahim Salama and Michael Wiener, "Faith for Rights in Armed Conflict: Lessons from Practice", in *Journal of Human Rights Practice*, 2023 (forthcoming).

145 Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Introduction", in Abdullahi Ahmed An-Na'im (ed.), *Human Rights in Cross Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, 1992, p. 3 (emphasis in the original).

۱۴۶ چنین ابتکاراتی در سیسماس و هفس مستند شده‌اند، ۲۰۲۱، بنگرید به پاورقی ۳۳. برای سند راهنما درباره تعامل بشردوستانه با رهبران دینی بنگرید به سیسماس و همکاران، ۲۰۲۳، صص. ۳۰–۲۲، بنگرید به پاورقی ۳۰. همچنین

و کمتر به‌عنوان راهی برای رسیدگی به مسئولیت رهبران دینی در قبال اقدامات و گفتمان آنها در جنگ در نظر گرفته می‌شود، و بیشتر به‌عنوان ابزاری برای بهره‌گیری از پتانسیل آنها برای تأثیرگذاری بر دولت‌ها و گروه‌های مسلح غیردولتی در درگیری‌ها به‌منظور افزایش پایبندی به هنجارهای بشردوستانه تلقی می‌شود. اکنون بیایید به برخی از تعاملاتی که بین رهبران دینی و حقوق بین‌الملل بشردوستانه و حقوق بین‌الملل بشر رخ می‌دهد، فراتر از استفاده و سوءاستفاده بنگریم.

۶.۱۳. تعاملات میان رهبران دینی و حقوق بین‌الملل – فراتر از احترام و سوءاستفاده

در بخش ۴.۱۳ حقوق و تعهدات رهبران دینی را تحت حقوق بین‌الملل، به‌ویژه حقوق بین‌الملل بشر و حقوق بین‌الملل بشردوستانه شناسایی کرده و برخی از نمونه‌های سوءاستفاده را برجسته کردیم. فراتر از این موارد، و باتوجه ویژه به زمینه مخاصمات مسلحانه، مجموعه‌ای از فعالیت‌ها و گفتمان‌هایی وجود دارد که توسط رهبران دینی ارائه شده و بر هنجارهای بشردوستانه تأثیر گذاشته‌اند،[۱۴۷] و همچنین رفتار طرف‌های درگیر در مخاصمه یا تجربیات زیسته جوامع تحت‌تأثیر جنگ را شکل داده‌اند. از این منظر، نه‌تنها حقوق بین‌الملل برای کنشگران دینی حائز اهمیت است، بلکه کنشگران دینی نیز برای حقوق بین‌الملل اهمیت دارند. با تکیه بر منابع علمی و پژوهش‌های تجربی خود، پروژه ایجاد احترام انواع تعاملات رهبران دینی با حقوق بین‌الملل بشردوستانه و حقوق بین‌الملل بشر را در قالب طبقه‌بندی زیر شناسایی کرده است:

۱. اجرای مستقیم یا تسهیل آن؛
۲. فرآیندهای «ترجمه» هنجارهای بشردوستانه، مانند بومی‌سازی آن‌ها؛
۳. اجتناب راهبردی (استراتژیک)؛
۴. ترکیب (هیبریداسیون) و کاربرد گزینشی؛
۵. ردکردن؛
۶. سکوت.[۱۴۸]

نخستین نوع تعامل ممکن است برای برخی غیرمنتظره باشد. رهبران دینی اغلب به‌طور مستقیم مجری حقوق بین‌الملل بشردوستانه و حقوق بین‌الملل بشر در درگیری‌های مسلحانه هستند؛ زیرا ارتباطات قوی با جوامع محلی دارند و در میان طرف‌های درگیر از مشروعیت برخوردارند. در میانمار، از زمان کودتای نظامی فوریه ۲۰۲۱، به‌نظر می‌رسید که رهبران دینی مهم‌ترین، و در برخی موارد، تنها افرادی بوده‌اند که با پذیرش خطرات شخصی شدید توانسته‌اند کمک‌های بشردوستانه را به آوارگان داخلی، پناهندگان، و سایر غیرنظامیانی که از خشونت‌های

بنگرید به وبلاگ بسیار خوبِ کمیته بین‌المللی صلیب سرخ، «اصول مذعبی و بشردوستانه» (قابل دسترس در وبسایت آن).

[۱۴۷] پروژه «ایجاد احترام» بر سه هنجار کلی – حفاظت از غیرنظامیان در برابر حملات، حفاظت از بازداشت‌شدگان و تسهیل کمک‌های بشردوستانه – تمرکز کرده است که به نظر می‌رسد ریشه در حقوق بین‌الملل بشردوستانه و حقوق بین‌الملل بشر دارند. با این حال، یافته‌های میدانی با سایر هنجارها نیز مرتبط هستند.

[۱۴۸] بنگرید به سیسماس و همکاران، ۲۰۲۳، صص ۳۸–۳۰، پاورقی ۳۰.

اعمال‌شده توسط حکومت نظامی پناه گرفته بودند، ارائه دهند. یکی از رهبران دینی چنین روایت می‌کند:

> بنابراین، وقتی مردم درحال فرار هستند، وقتی برای حفظ جان خود می‌گریزند، با ما تماس می‌گیرند یا با دوستانشان صحبت می‌کنند و دوستانشان ما را می‌شناسند، شمارهٔ ما را دارند و می‌گویند: لطفاً می‌توانید برنج بیاورید؟ این‌گونه است که ما کار می‌کنیم. ما مستقیماً با افرادی که واقعاً در منطقه جنگی هستند کار می‌کنیم [...] ما با سازمان‌های دیگر همکاری نمی‌کنیم.[۱۴۹]

جالب اینجاست که در برخی موارد عنصری از همکاری بین ادیان مشاهده می‌شود:

> پس ما به معابد رفتیم تا با راهبان بودایی صحبت کنیم، زیرا معابد بودایی بزرگ هستند، به‌اندازه‌ای بزرگ که بتوانند همه این [آوارگان] را در خود جای دهند [...] وقتی جیره‌های غذایی را می‌آوریم، آن را به راهب می‌دهیم؛ زیرا به آن‌ها اعتماد داریم، می‌دانیم که از آن سوءاستفاده نخواهند کرد، می‌دانیم که کاری غیرمنصفانه با آن انجام نمی‌دهند، بنابراین ما آن را به آن‌ها می‌دهیم تا بین مردم توزیع کنند.[۱۵۰]

در کلمبیا، رهبران دینی کاتولیک اغلب به‌عنوان میانجی در موقعیت‌های گروگان‌گیری عمل کرده‌اند و مداخله آن‌ها معمولاً به آزادی غیرنظامیان و اعضای نیروهای مسلح منجر شده است.[۱۵۱] مداخلات مشابهی از سوی رهبران دینی اسلامی در مالی مستند شده است.[۱۵۲]

در زمینه‌ای متفاوت، نمونه‌ای بسیار جالب از حمایت و پشتیبانی رهبران دینی وجود دارد که به برابری جنسیتی بیشتر در یک گروه مسلح غیردولتی کمک کرده است. یکی از اعضای این گروه با رهبران دینی تأثیرگذار تماس گرفت و توضیح داد که زنان بار سنگینی را در امور خانه و کارهای کمکی به‌دوش می‌کشند، اما آن‌ها «مایل‌اند در اتاق تصمیم‌گیری مشارکت داشته باشند، نه‌فقط در حمایت از جناح مردان».[۱۵۳] این رهبران دینی این دیدگاه‌ها را به اطلاع رهبری گروه مسلح رساندند و درنتیجه، فضایی برای زنان ایجاد شد تا در موقعیت‌های تصمیم‌گیری در جناح سیاسی گروه حضور یابند.[۱۵۴]

---

۱۴۹ راش و سیسماس، ۲۰۲۲، بنگرید به پاورقی ۴۷.

۱۵۰ همان.

۱۵۱ بنگرید به:

Piergiuseppe Parisi and Adelaida Ibarra, “The Catholic Church and Conflict Actors: In Search of Legitimacy to Build”, in *Journal of Human Rights Practice*, 2023 (forthcoming).

۱۵۲ بنگرید به:

Piergiuseppe Parisi, “Confronting Rifles with Words: The High Islamic Council of Mali and Armed Actors”, in *Journal of Human Rights Practice*, 2023 (forthcoming).

153 Chris Rush and Ioana Cismas, “Interview with member of armed group”, 2022.

اطلاعات موقعیت مکانی گروه برای راطمبنان از ناشناس ماندن، مخفی مانده است.

۱۵۴ همان.

نوع دوم تعامل به فرآیندهای ترجمه هنجارهای بشردوستانه توسط رهبران دینی از طریق بومی‌سازی، محلی‌سازی، یا تکثرگرایی اشاره دارد.[۱۵۵] همان‌طور که پیش از این بیان شد، رهبران دینی مشروعیت ویژه‌ای را با تکیه بر سنت یا کاریزما ادعا می‌کنند. به‌دلیل این منابع مشروعیت‌بخشی، یک فرمان دینی که از حقوق بشر و هنجارهای بشردوستانه حمایت می‌کند، ممکن است این هنجارها را به‌گونه‌ای بومی‌سازی یا محلی‌سازی کند که «داخلی‌سازی» حقوق بین‌الملل از طریق مصوبات پارلمانی به‌تنهایی قادر به انجام آن نباشد. این موضوع کاملاً با پیشنهادات ارائه‌شده در مطالعه بنیادین *ریشه‌های خویشتن‌داری در جنگ* مطابقت دارد، که بیان می‌کند: «هنجارهای بشردوستانه از طریق پیونددادن قانون با هنجارها و ارزش‌های محلی پذیرش بیشتری یافته‌اند»؛ زیرا این ارتباط باعث می‌شود که اعضای فردی طرف‌های درگیر در جنگ این استانداردها را درونی کنند، که خود موجب تقویت خویشتن‌داری در جنگ به روشی پایدارتر می‌شود.[۱۵۶] نقش علمای دینی در توسعه قواعد رفتار در جنگ برای جبهه آزادی‌بخش اسلامی مورو (MILF) نمونه‌ای از این بومی‌سازی است.[۱۵۷]

اجتناب استراتژیک، که نوع سوم تعامل محسوب می‌شود، از جذابیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا نشان می‌دهد که عاملان دینی گاه به ترویج حقوق بین‌الملل بشردوستانه و حقوق بین‌الملل بشر علاقه‌مند هستند و در زمینه‌هایی پیچیده که نخبگان سیاسی و اجتماعی گفتمان مبتنی بر حقوق را رد می‌کنند، راه‌های خلاقانه‌ای برای این کار پیدا می‌کنند. دوفنیس و ولز به ابتکارات رهبران دینی در میانمار اشاره می‌کنند که تلاش داشتند به خشونت علیه روهینگیایی‌ها رسیدگی کنند، اما آگاهانه از استفاده از زبان حقوق بشری اجتناب کردند؛ زیرا این زبان در میان مردم موردپذیرش نبود.[۱۵۸] به‌طور مشابه، برخی رهبران دینی که نفوذ آنها بر گروه‌های مسلح غیردولتی تأیید شده است، ممکن است ترجیح دهند که جنبه‌های حقوق بشردوستانه بین المللی و حقوق بشزر بین المللی را مستقیماً و در پشت درهای بسته با این کنشگران مطرح کنند. بنابراین، نبود یک گفتمان عمومی از سوی رهبران دینی در این زمینه نباید لزوماً به‌عنوان فقدان کامل دغدغه‌های مرتبط با این دوشاخه حقوق، تعبیر شود. جالب آنکه این نوع چهارچوب‌بندی که از ذکر مستقیم «حقوق بشر» اجتناب می‌کند و به دیپلماسی محرمانه‌ای حول ارزش‌های مشترک

---

[۱۵۵] برای آگاهی از مفهوم بومی‌سازی، بنگرید به منابع کلی‌تر از جمله:

Sally Merry, *Human Rights & Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*, University of Chicago Press, 2006.

محلی سازی و همگانی سازی تبیین شده و در منبع زیر منتشر شده است Cismas *et al*., 2023, pp. ۳۵–۳۲, بنگرید به پاورقی ۳۰.

[156] Fiona Terry and Brian Quinn, *The Roots of Restraint in War*, 12 June 2020, p. 9.

[۱۵۷] بنگرید به ارنشاو و مگان، ۲۰۲۳، پاورقی ۱۳۶؛ همچنین به بحث در همان پانویس مراجعه کنید.

[۱۵۸] بنگرید به:

Amy Doffegnies and Tamas Wells, "The Vernacularisation of Human Rights Discourse in Myanmar: Rejection, Hybridisation and Strategic Avoidance", in *Journal of Contemporary Asia*, 2022, vol. 52, no. 2, p. 247.

متوسل می‌شود، حتی در زمینه‌هایی خارج از درگیری‌های مسلحانه نیز پدیده‌ای غیرمعمول نیست.[۱۵۹]

نوع چهارم تعامل، «ترکیب‌گرایی»، به وضعیتی اشاره دارد که در آن رهبران دینی به‌صورت اعلامی به حقوق بین‌الملل بشردوستانه یا حقوق بین‌الملل بشر پایبند هستند، اما این هنجارها را با معانی خاص خود تفسیر می‌کنند که درنهایت با مفهوم اصلی این قوانین تفاوت دارد. دوفنیس و ولز به رهبران دینی در میانمار اشاره می‌کنند که گاهی اوقات برداشت آن‌ها از حقوق بشر نه در جهت مخالفت، بلکه درجهت حمایت از حذف اقلیت‌های مسلمان بوده است.[۱۶۰] نمونه‌ای از «کاربرد گزینشی»از هنجارهای بشردوستانه را می‌توان در مالی مشاهده کرد. برخی از رهبران دینی مسیحی حاضر بودند با محققان ما درباره گفتمان و فعالیت‌های خود در ارتباط با حقوق بشردوستانه بین المللی بحث کنند، اما از ورود به موضوعات حقوق بشری خودداری کردند، زیرا آن را «یک مسئله چالش‌برانگیز» می‌دانستند، چون تصور می‌کردند بحث ناگزیر به موضوع حقوق اقلیت‌های جنسی کشیده خواهد شد.

درطی تحقیقات میدانی پروژه ایجاد احترام نمونه‌هایی از رهبران دینی یمنی وابسته به حوثی‌ها مشاهده شد که هنجارهای بشردوستانه را به‌دلیل منشأ خارجی آن‌ها رد کرده‌اند. این نوع تعامل، که رد کامل حقوق بشردوستانه بین المللی و حقوق بشربین المللی محسوب می‌شود، در میان گروه‌های اسلام‌گرای افراطی مانند داعش یا القاعده و رهبران دینی مرتبط با آن‌ها بسیار رایج است.[۱۶۱] یک رویکرد مفید در بررسی این پدیده پروژه‌ای است که «مقایسه انتقادی» نامیده می‌شود، همان‌طور که بدوی پیشنهاد داده است. این رویکرد حقوق اسلامی در جنگ و حقوق بین‌الملل بشردوستانه را به‌عنوان دو ساختار قدرت جایگزین در نظر می‌گیرد که مقایسه آنها می‌تواند سوگیری‌های ذاتی هریک از این نظام‌های حقوقی را روشن کند.[۱۶۲] چنین مقایسه‌ای ممکن است بینشی ارزشمند درمورد دلایل رد هنجارهای بشردوستانه توسط برخی گروه‌های اسلام‌گرا و راهکارهای مؤثر برای تعامل با این کنشگران ارائه دهد.

ششم، «سکوت» که مفهومی متفاوت از «اجتناب استراتژیک» است، ممکن است ناشی از ناآگاهی رهبران دینی از استانداردهای IHL و IHRL یا ناراحتی آن‌ها از رفتار خود در جنگ باشد.[۱۶۳] این مشاهده به‌خودی‌خود یک فراخوان برای فعالان بشردوستی و حقوق بشر است تا با

---

[۱۵۹] بنگرید به:
Paul Gready, "The Implications of and Responses to Covid-19 in the City of York (UK)", in *Journal of Human Rights Practice*, 2020, vol. 12, no. 2, pp. 250–259.

[۱۶۰] بنگرید به دوفگنیس و ولس، ۲۰۲۲، ص ۲۴۷، پاورقی ۱۵۸.

[۱۶۱] بنگرید به «از حرف تا عمل: مطالعه‌ای بر عملکرد و تفسیر عاملان مسلح غیردولتی از هنجارهای بین‌المللی بشردوستانه و حقوق بشر، گروه دولت اسلامی» و «از حرف تا عمل: مطالعه‌ای بر عملکرد و تفسیر عاملان مسلح غیردولتی از هنجارهای بین‌المللی بشردوستانه و حقوق بشر، القاعده»، دانشگاه آمریکایی در قاهره، سپتامبر ۲۰۲۲.

[162] Nesrine Badawi, "Regulation of Armed Conflict: Critical Comparativism", in *Third World Quarterly*, 2016, vol. 37, no. 11, pp. 1990–2009

[۱۶۳] این سکوت را می‌توان با غیبت برخی از عاملان دینی بانفوذ در سازوکارهای عدالت انتقالی مقایسه کرد، که فقدان آن را می‌توان به همدستی خود این عاملان در نقض‌های گذشته مرتبط دانست. بنگرید به سیسماس، ۲۰۱۷، صص ۳۰۲-۳۴۳، پاورقی ۵۱.

رهبران دینی تعامل داشته باشند. درنهایت، «عملیات پژوهش انعکاسی» این نیاز را مطرح می‌کند که از خود بپرسیم آیا آنچه ما به‌عنوان سکوت می‌بینیم، ممکن است فقط نتیجه مفهوم‌بندی محدود ما از رهبری دینی باشد. به‌عبارت‌دیگر، گفتمان‌ها و فعالیت‌هایی که به استانداردهای حقوق بین‌الملل مربوط می‌شوند، ممکن است توسط رهبران دینی مطرح شوند؛ اما چون ما این افراد را به‌عنوان رهبران دینی نمی‌شناسیم، نمی‌توانیم اعمال آن‌ها را ببینیم و درک کنیم که این اعمال چه تأثیری دارند.

۷.۱۳. نتیجه‌گیری

ما دوباره به مشاهده خانم سیسه از روایت ابتدایی بازمی‌گردیم؛ که زنان اغلب از بحث‌های مرتبط با قانون و دین کنار گذاشته می‌شوند و نقش آن‌ها در تولید پایبندی با هنجارها نامرئی می‌شود. درسی که در اینجا مطرح می‌شود، که به‌عقیده ما محققان بین‌المللی باید از آن بیاموزند، ضرورت متمرکزکردن انعکاس‌پذیری در تحقیقات و عمل‌گرایی ماست، به‌طور کلی و به‌ویژه در مواجهه با ادیان. در آغاز یک فرآیند انعکاسی، این فصل به جایگاه آن در نظریه سوسیال ـ ساختارگرا و پذیرش رویکرد حقوقی ـ اجتماعی اشاره دارد که روش‌های تجربی و نظریه‌های حقوقی را ترکیب می‌کند تا درک جامع‌تری از مربوط‌بودن حقوق بین‌الملل به رهبران دینی و بالعکس ارائه دهد. مفهوم مربوط‌بودن شامل قابلیت اعمال استانداردهای حقوقی، پاسخگویی، و تعاملات رهبران دینی با حقوق بین‌الملل فراتر از استفاده و سوءاستفاده است.

شکل‌گیری این فرآیند از انتخاب‌های نظری و روش‌شناختی ما، رهبری دینی را به‌طور گسترده‌ای تعریف کرده است که شامل کسانی می‌شود که مشروعیت ویژه‌ای را براساس کاریزما یا سنت ادعا می‌کنند، ارتباط رسمی یا غیررسمی با دین دارند، رهبری را به‌طور فردی یا جمعی ابراز می‌کنند، و از طیف عاملان غیردولتی یا دولتی برخوردار هستند، درحالی‌که از نظر نهادی داخلی یا خارجی به کنشگران مسلح وابسته‌اند. این درک از رهبری دینی، تحقیق ما را درباره اینکه آیا این عاملان حقوق ویژه‌ای دارند و تعهدات کمتری نسبت‌به همتایان غیردینی خود دارند، هدایت کرده است. تحلیل‌ها به این نتیجه رسیدند که درحالی‌که برخی از رهبران دینی مانند پرسنل دینی حقوق ویژه‌ای دارند، این امر به‌دلیل نقشی است که در سیستم حقوق بین‌الملل بشردوستانه ایفا می‌کنند. از این منظر، وضعیت ویژه آنها نظام قانونی را با ایجاد استثنائاتی از تعهدات بین‌المللی به‌دلیل مشروعیت ویژه‌شان مختل نمی‌کند. چون مسیرهای جبران نقض‌های حقوق بین‌الملل، چه توسط کنشگران غیردینی و چه دینی، هنوز ناقص است، ما شاهد حرکت به‌سوی رویکردی وسیع‌تر برای پاسخگویی بوده‌ایم. این رویکرد متمرکز بر توسعه قوانین نرم و تعامل بین پژوهشگران و فعالان حقوق بشر و بشردوست با رهبران دینی است. ما بر این باوریم که تعامل معنادار نیازمند این است که رهبران دینی به‌عنوان دارندگان حقوق و واجدان تعهدات و همچنین نفوذگران بر پایبندی با هنجارهای حقوق بین‌الملل بشر و حقوق بین‌الملل بشردوستانه توسط طرف‌های ثالث درک شوند. در زمینه درگیری مسلحانه، پروژه تولید احترام رهبران دینی‌ای را مورداستناد قرار داده است که به‌طور مستقیم هنجارهای بشردوستانه را پیاده‌سازی یا تسهیل کرده‌اند، آن‌ها را به زبان بومی ترجمه کرده‌اند، به‌طور استراتژیک از آن‌ها اجتناب کرده‌اند، آن‌ها را ترکیب کرده‌اند، با سکوت پذیرفته‌اند، یا آن‌ها را رد کرده‌اند.

با درنظرگرفتن این تنوع از تعاملات، باید گفت که تعامل تنها با آن دسته از کنشگران دینی که همان ارزش‌ها و اصول حقوق بین‌الملل بشر و حقوق بین‌الملل بشردوستانه را به‌عنوان پژوهشگران و فعالان حقوقی به اشتراک می‌گذارند نباید جست‌وجو شود، بلکه باید با آن دسته از کنشگران که این اصول را به‌اشتراک نمی‌گذارند نیز، به‌ویژه درصورتی‌که سازمان‌های بشردوستانه معمولاً ملزم به تعامل با همه طرف‌های درگیر در جنگ هستند، جست‌وجو شود. بر این اساس، باید (اگرچه به‌طور ناخوشایند) اذعان کرد که تعامل ممکن است باید به‌شکل «مقایسه انتقادی» صورت گیرد و نه براساس برتری حقوق بین‌الملل بر حقوق دینی. امیدی که در اینجا بیان می‌شود، که یک امید اجتماعی ـ ساختارگراست، این است که تعامل مستمر مربوط‌بودن استانداردهای حقوقی بین‌المللی را در یک مفهوم جامع و حقوقی ـ اجتماعی بسازد؛ یعنی هم تولید مالکیت برای این استانداردها میان رهبران دینی و هم بررسی عدم تعادل‌های قدرت در درون حقوق بین‌الملل و سیستم آن.

فصل پنجم:
چارچوب‌های کلامی و فلسفی

۱۴

به نام اعتقاد: عدم تاب آوری دینی، نفرت پراکنی و عدالت در منابع کلاسیک یونان و روم

امیلیانو جِی. بویس*

۱.۱۴. مقدمه

احتمالاً بسیاری از ما می‌دانیم وقتی صحبت از «نفرت پراکنی» می‌شود، معنی ساده آن، چیزی نیست که در واقعیت وجود دارد.[۱] وقتی به ماهیت چند بعدی[۲] آن توجه می کنیم، ملاحظه می‌شود که چندین معنا در تکاپو برای شرح وجوه اصلی آن هستند. مرزهای این مفهوم می‌تواند فراتر از بنیان عناصر مشترک برقرار شده باشد. برای مثال براساس نظر کوهن آلماگور، نفرت پراکنی باید سخنرانی‌ای با «انگیزهٔ تعصبی، ستیزه جویانه یا بدخواهانه نسبت به یک شخص یا گروهی از مردم به سبب ویژگی‌های سرشتی واقعی یا مفروض آن‌ها مدنظر قرار گرفته باشد».[۳] اما بر خلاف محتوای ذاتی منفی اش، این مفهوم در تأیید پیشینه احساسی ای شکست می‌خورد که به نظر می‌رسد در حوزه اش به صورت ذاتی باشد.[۴]

---

* **امیلیانو جی. بویس** استاد حقوق بین‌الملل عمومی، حقوق بشردوستانهٔ بین‌المللی، خاستگاه های حقوق بین‌الملل در دوران باستان و زبان و ادبیات یونان باستان در دانشگاه بوینس آیرس و دانشگاه ملی مرکزی در آزول آرژانتین است. هم‌چنین او همکار پژوهشگر سلیراپ و پژوهشگر در شورای پژوهشی ملی علم و تکنولوژی(CONICET) است. وی همکار سابق در دپارتمان کلاسیک دانشگاه براون، مؤسسهٔ ماکس پلانک برای مطالعات اروپا، مرکز مطالعات هلنی دانشگاه هاروارد، بنیاد عام المنعفه الکساندر اس. اوناسیس، مرکز مطالعات کتیبه ای و مربوط به دیرینه شناسی(دانشگاه دولت اوهایو) و مرکز مطالعات هلنی در دانشگاه پرینستون است. او مدرک دکترایش را از دانشگاه بوینس ایرس آرژانتین دریافت کرد. برای مشاهدهٔ گزارش صوتی-تصویری بیانیه کنفرانس سیلراپ در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ بر عنوان این مجموعه بنگرید به:

http://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-buis/.

این فصل توسط زهرا عبدالحسینی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

۱ درمورد معظلات تعریف بنگرید به:

Ian Leigh, "Damned If They Do, Damned If They Don't: The European Court of Human Rights and the Protection of Religion from Attack", in *Res Publica*, 2011, vol. 17, no. 1, p. 63.

۲ «بیان نفرت‌زا مساله ای حقوقی، فنی، فرهنگی، اجتماعی و زبانی است». بر اساس:

Alexander Brown and Adriana Sinclair, *The Politics of Hate Speech Laws, Routledge*, London, New York, 2020, p.1.

3 Raphael Cohen-Almagor, "Freedom of Expression v. Social Responsibility: Holocaust Denial in Canada", in *Journal of Mass Media Ethics*, 2013, vol. 28, no. 1, p. 43.

۴ به دلیل این تاکید ذهنی،

Ivan Hare and James Weinstein (eds.), *Extreme Speech and Democracy*, Oxford University Press, 2009, p. 4,

پیسنهاد داده که بیان با «سخنان افراطی» جایگزین شود.

با بررسی ماهیت بسیار اثرگذار آن، می‌توانیم بگوییم نفرت پراکنی مبتنی بر احساس منفی نسبت به گروه غیر یا «دیگری» است که در برابر دیدگان حاکمیت انجام می‌شود. از آنجایی که فرض شده دیگران، «فرودست» محسوب شوند، نفرت پراکنی از برخی القاب برای توهین و برچسب زدن بر مبنای نژاد، قومیت، جنسیت، باورها، گرایش جنسی یا شکل دیگری از عضویت گروه استفاده می‌کند.[۵] در حوزه این کنفرانس که ارزیابی راه هایی است که ممکن است نفرت در سخنرانی[۶] «مفصل بندی» شده باشد، توجه معطوف به گفتمان بنیان گذاری شده بر نگرش دینی صورت گرفته است.[۷]

براساس نظر شورای اروپا، «نفرت پراکنی» شامل:

> [همه] اشکال بیان شده که نفرت نژادی، بیگانه هراسی، یهودستیزی یا سایر اشکال نفرت مبتنی بر عدم تاب آوری، شامل عدم تاب آوری شرح داده شده به وسیله ملی گرایی متجاوز و نژادگرایی، تبعیض و خصومت علیه اقلیت‌ها، مهاجران و مردم منطقه مهاجرنشین را گسترش می‌دهند، تحریک می‌کنند، ارتقاء می‌دهند یا توجیه می‌کنند.[۸]

به طور کاملاً طبیعی و به سبب خاستگاه‌های مرتبط با نبرد علیه نژادگرایی، این مفهوم شامل زبانی است که نمی‌تواند از واقعیت امروزی ما فاصله بگیرد که در آن حقوق اقلیت‌ها قانوناً حمایت شده‌اند.[۹] از آنجایی که تصریح جرم لفظی باید «مستقیماً به خصوصیات هویتی تغییرناپذیر

---

[۵] بر اساس راهبرد گفتمانی اخیر

Claudia Bianchi, *Hate Speech. Il lato oscuro del linguaggio*, Laterza, Bari, 2021, p. 11:

> این برچسب برای شناسایی اشکال مختلف بیان(کلمات و عبارات و هم‌چنین تصاویر، نمادها، حرکات، کاریکاتورها، رفتار) استفاده می‌شود که خصمانه و توهین آمیز هستند و با هدف آسیب رساندن به افراد و گروه‌هایی که از نظر تاریخی سرکوب شده و به حاشیه رانده شده‌اند و با ویژگی های مورد حمایت قانون(نژاد، قومیت، ملیت، دین، جنسیت، گرایش جنسی، توانایی و معلولیت) مشخص می‌شوند به کار می‌روند.

[۶] هیر و وینستین، ۲۰۰۹، ص. ۴، بنگرید به پاورقی ۴.

[۷] «سخنان نفرت‌زا دینی را می‌توان به‌طور ساده چنین توصیف کرد: گفتاری که بر پایه دین یا باورِ افرادی که هدفِ گفتارِ نفرت‌زا یا قربانیان آن هستند، به نفرت‌ورزی تحریک می‌کند.»

(Erica Howard, *Freedom of Expression and Religious Hate Speech in Europe*, Routledge, London, 2018, p. 63).

[8] Council of Europe, "Recommendation No. R (97) 20 of the Council of Ministers to Member States on 'Hate Speech'", 30 October 1997 (https://www.legal-tools.org/doc/rx2ckd/).

بنگرید به تعریف گسترده‌تر ارائه شده توسط کمیسیون اروپا علیه نژادپرستی و عدم تحمل در «توصیه‌نامه سیاست عمومی شماره ۱۵ کمیسیون اروپا در مورد مبارزه با نفرت‌پراکنی»، ۸ دسامبر ۲۰۱۵:

(https://www.legal-tools.org/doc/hb51n3/)

> طرفداری، تبلیغ یا تحریک، به هر شکلی، برای بدنام کردن، نفرت پراکنی یا بدگویی از یک شخص یا گروهی از اشخاص و هم‌چنین هرگونه آزار و اذیت، توهین، کلیشه سازی منفی، انگ زنی یا تهدید نسبت به چنین شخص یا گروه‌هایی از اشخاص و توجیه تمام انواع ابراز احساسات بر اساس(نژاد)، رنگ، تبار، اصالت ملی یا قومی، سن، معلولیت، زبان، دین یا عقیده، جنسیت، هویت جنسی، گرایش جنسی و سایر ویژگی‌ها یا وضعیت های شخصی.

[۹] بنگرید به:

شخص حمله کند»، اهمیت جرم لفظی بسیار واضح است: در بعد خاصش، نفرت پراکنی از سخنرانی تعرض آمیز و توهین آمیز متفاوت است.[۱۰]

در حوزهٔ حقوق بشر(که ویژگی‌های ذاتی تأیید و محافظت شدند)، «نفرت پراکنی» به عنوان جنبه تاریک سخنرانی آزاد محسوب شده است. اولین مجموعه مشکلات نظری زمانی پدیدار می‌شوند که پرسش می‌شود آیا آزادی بیان می‌تواند(و باید) در این شرایط مهم کنترل و کاسته شده باشد. بسیاری از نویسندگان در ارتباط با وخامت پدیده بحث کرده‌اند که آیا برای منع برخی استفاده‌ها از جلوه‌های نفرت، چه مستقیم و چه غیرمستقیم، باید قانون مورد استفاده واقع شده باشد.[۱۱] بسیاری می‌اندیشند که در نظام‌های دموکراتیک، مقررات به عنوان نتیجه تعهد محکم ما برای انسجام بشر و به سبب حمایت موردنظر نسبت به اقلیت‌های آسیب پذیر لازم اند.[۱۲] سایرین در مورد ارزش محدودیت‌های حقوقی برای نفرت پراکنی می‌پرسند.[۱۳] در هر مورد، هنوز فاصله بین حامیان و بدخواهان غلبه پیدا نکرده است: مدافعان بنیان گذاری ممنوعیت‌های حقوقی و مخالفان آن‌ها در مورد سانسور یا حمایت تا امروز وارد بحث‌های داغ شدند.

جنبه جالب دیگر در رویکرد حقوقی به «نفرت پراکنی»، مرتبط با ردیابی خاستگاه‌های مفهومی اش است.[۱۴] از سوی دیگر ماهیت تبعیض گونه و باور «هویت گروهی» بر آن است که نفرت پراکنی از نزدیک به واقعیت امروزی تعبیه شده در حقوق بشر و پسااستعماری مرتبط است؛ هم‌چنین دقیقاً در زمان اخیر گسترده شده است. از سوی دیگر، یک عنصر ساختاری در ورای نفرت پراکنی هست – با توجه به اینکه بر آن است تا اجازه دهد قدرت مندان با هدف محافظت از موقعیت ترجیحی‌شان در نظم اجتماعی موجود، از حملات عملی و پندارهای مجرمانه استفاده کنند– که نمی‌تواند به زمان‌های مدرن فروکاسته شده باشد: در این خصوص، لازم به ذکر است

Kevin Boyle, "Hate Speech – The United States Versus the Rest of the World", in *Maine Law Review*, 2001, vol. 53, no. 2, p. 489, stressing the "advocacy of hatred and discrimination" against specific groups.

10 Caitlin Ring Carlson, *Hate Speech*, Massachusetts Institute of Technology Press, 2021, p. 12.

۱۱ برای «قانون گفتار نفرت‌زا» بنگرید به:

Alex Brown, *Hate Speech Law: A Philosophical Examination*, Routledge, London, New York, 2015, p. 5.

درباره بحث پیرامون لزوم «سازگار کردن» پاسخ‌های حقوقی ویژه در کشورهای مختلف متناسب با سنت‌های خاص هر یک، بنگرید به:

the chapters in Michael Herz and Peter Molnar (eds.), *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Responses*, Cambridge University Press, 2012.

12 Jeremy Waldron, *The Harm in Hate Speech*, Harvard University Press, 2012.

۱۳ توصیه جایگزین توسط نویسنده زیر تشریح شده است:

Katharine Gelber, *Speaking Back: The Free Speech versus Hate Speech Debate*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam and Philadelphia, 2002,

چه کسی سیاست «پاسخ متقابل» را پیشنهاد کرده است که از طریق آن حمایت های نهادی، مادی و آموزشی به قربانیان نفرت پراکنی ارائه می شودتا واکنش انها تسهیل گردد.

۱۴ تحریم کنندگان و مخالفان مطابق،

Eric Heinze, *Hate Speech and Democratic Citizenship*, Oxford University Press, 2016, pp. 24–25.

که استقرار و گسترش راهبردهای عاطفی برای مشروع ساختن قدرت، همراه با اعمال اختیار از آغاز تاریخ است.[۱۵]

به علاوه، باور «نفرت» و هدفش نیز در طول زمان تغییر کرده‌اند: در حالیکه امروز مفهوم به طرز ظریفی به باور منفی شخص در مورد اعضای گروهی از مردم به سبب خاستگاه، موقعیت یا جنبه‌های عمومی آن‌ها برمی گردد، در گذشته «نفرت»، وجود شدت بیزار بودن یا ستیزه جویی را در ارتباط با هر هدفی پوشش می‌داد.[۱۶] آیا این تفاوت‌های تاریخی در شرح «موفقیت ناخوشایند نفرت پراکنی» به عنوان ابزاری برای ارتقاء خشونت در دوران مدرن می‌توانند مفید باشند؟

نمی‌خواهم در این فصل بر اولین مجموعه مباحثات جالب مرتبط با حق پاسخ اجتماعی برای مقابله با نفرت پراکنی موضع گیری کنم؛ هم‌چنین نمی‌توانم چنین ارزیابی‌ای را فراهم کنم. قصدم نسبتاً بر ایجاد همکاری فروتنانه در حوزه «تاریخی» با پیشنهاد درک «بیرونی» از انگیزه‌های واقعی در ورای ظهور و توجیه «نفرت پراکنی» از طریق لنزهای دوربین تاریخ نگار حقوقی است. اگرچه «نفرت پراکنی» به این صورت به سختی در روزگار باستان یافت می‌شود، چشم اندازی که من پیشنهاد می‌کنم در اصل با بحث از منابع قدیمی در ارتباط با ساخت دشمنان، تعقیب حقوقی ناهمسازی‌های دینی و هم‌چنین توجیه قتل عام‌ها به عنوان نتیجه درک شخصی از «دیگری» پرورده شده است.

در این فصل، تلاش خواهم کرد تا مثال‌های متنی ای از این عناوین پیدا کنم، با هدف تحلیل آن‌ها در جهتی که بتواند برای درک حوزه جاری و محدودیت‌های مفهوم امروزی نفرت پراکنی دینی روشنی بخشی داشته باشد. از آنجایی که سایر همکاری‌ها در این فصل، حوزه زودگذر را بسط خواهند داد و شامل ارجاعاتی برای منابع باستانی اولیه خواهند بود، توجه در اینجا محدود به شهروندان یونانی و رومی در زمان باستان خواهد بود.[۱۷]

نخست، در بخش ۱۴.۲.، قصد دارم شرح مختصری از ماهیت آزادی و عدم صراحت سخنرانی در یونان و جمهوری روم با در نظر گرفتن خاص اهمیت مرزگذاری‌های حقوقی پیشنهاد کنم. در بخش ۱۴.۳.، به اختصار در ارتباط با وجود تعقیبات قضایی مبتنی بر تأملات دینی(به ویژه در آتن کلاسیک) خواهم گفت، که ملاحظه شود دین تا چه حد به منزله استدلالی برای توجیه عدم تاب‌آوری در ارتباط با رقبا و مدعیان سیاسی استفاده شده است. در بخش ۱۴.۴.، بر ایجاد «خصومت» و توصیف منفی مدعیان، به ویژه با در نظر گرفتن صحبت یونان باستان و واژگان لاتین در مورد «نفرت» تمرکز خواهم داشت. از آنجایی که فقدان نشانه‌ای از منبع این اصطلاحات، هنگام جنگ و زد و خورد وجود دارد، سپس برای شرح در بخش ۱۴.۵.، اقدام

---

[۱۵] کارلسون، ۲۰۲۱، ص. ۱۲، بنگرید به پاورقی ۱۰.

[16] Jack Levin, *The Violence of Hate: Confronting Racism, Anti-Semitism, and Other Forms of Bigotry*, Allyn and Bacon, Boston, 2002, p. 1.

[۱۷] همکاری های جالبی نفرت پراکنی در اوایل مسیحیت را شرح دادند که بلاغت دین مورد نفرت ارتقا داده شد و در سطح مادی تضمین شد، به کتابی عالی در این خصوص از ابرهارد سائور بنگرید:
Eberhard Sauer, *The Archaeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World*, Tempus, Stroud, 2003.

می‌کنم که وقتی شناختش ممکن باشد، با توجه به اینکه آسان‌تر این است که آن را به عنوان واکنشی به ناعادلانه بودن قبلی، توجیه کند؛ ولی احساسی که در غالب اوقات به متون رشد دهنده خشونت جمعی برمی‌گردد، عصبانیت است. در بخش ۱۴.۶.، نشان خواهم داد که دین در تأیید این خشم، نقش حداقلی ایفا کرده است، که با شرح دو تفسیر بهتر به منزله ستیزه گری سیاسی توصیف شده است. این استنتاج به من اجازه خواهد داد تا در بخش ۱۴.۷.، نتیجه‌گیری کنم که به نظر نمی‌رسد لازم باشد استدلال‌های «نفرت» را برای صحه گذاردن سخنرانی ای تشخیص داد که می‌توانند به طور جدی سبعیت و درنده خویی را علیه اقلیت‌های بی گناه تحریک کنند؛ در اصطلاحات بلاغی- همان‌طوری که در منابع ادبی یونان و روم باستان ملاحظه می‌کنیم- گاهی منبع صرف خشم و غضب و آزردگی، گفتمانی را از دشمنی عمیق پنهان می‌کند که نفرت و بیزاریَ قبلیَ موجود را پنهان می‌کند تا از مشروعیت شایع تحمیل هژمونیک حمایت کند. به منزله مکملیَ بر آنچه استدلال‌ها در مورد محاکمه مبتنی بر کمیسیون جرایم براندازی می‌تواند نشان دهد، استفاده بلاغی از دلایل سیاسی به طور مؤثر می‌تواند ماهیت دین در ورای کمپین‌های براندازی را استتار کند.

۲.۱۴. آزادی و صراحت بیان در یونان باستان و جمهوری روم

اگرچه آزادی سخنرانی مفهومی نیست که بتواند با زمان‌های باستان قیاس شود،[۱۸] جوامع کلاسیک اهمیت اعطای امکان توضیح به همه شهروندان را توسعه دادند. برای مثال در آتن دموکرات، حق سخنرانی مساوی به همه مردان جوان آتنی به طور کامل اعطا شده بود. اگر در نظر بگیریم که این مردان فقط معرف ۱۰ درصد از جمعیت بودند، هم‌چنین به این معناست که باز صحبت کردن در مجامع عمومی برای بخش بزرگی از ساکنان ناحیه آتیکا ممنوع شده بود.[۱۹] با در نظر گرفتن این موضوع، پارسیا («سخنرانی صریح») به طور مداوم با افتخار به عنوان نقطه عطف مشارکت دموکراتیک در انجمن، شورا و دادگاه‌های مردمی مورد تأکید قرار گرفته است.[۲۰] از آنجایی که توانایی صحبت به طور باز در آتن دموکراتیک با این واقعیت همراه است که همه واژه‌ها قدرت مشابه داده اند، بنابراین ارتباط نزدیک بین آیسگوریا و پارسیا به خوبی بنیان شده است.[۲۱]

اگرچه پارسیا غالباً به عنوان «سخنرانی آزاد» ترجمه شده است، صحیح است که مفهوم اولیه ارتباط کمتری به «زبان منفعل حقوقی» دارد و بیشتر به «بیان صریح از

18 David M. Carter, "Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference Between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech", in Ineke Sluiter and Ralph M. Rosen (eds.) *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill, Leiden, 2004, pp. 197–220.

19 Richard Sorabji, *Freedom of Speech and Expression: Its History, Its Value, Its Good Use, and Its Misuse*, Oxford University Press, 2021, p. 9.

20 According to Arnaldo Momigliano, "Freedom of Speech in Antiquity", in Philip P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol. 2, Charles Scribner's Sons, New York, 1974, p. 259, "parrhesia represented democracy from the point of view of the equality of rights".

21 Luigi Spina, *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*, Liguori Editori, Turin, pp.25–43.

باور درست» مرتبط شده است.[۲۲] لذا، مفهوم «سخنرانی صریح» به امکان باز شرح صادقانه باورها بدون ترس از گروگان کشی و تلافی در فرایندهای تصمیم‌سازی دموکراتیک اختصاص داده شده است.[۲۳]

حداقل در نظریه، واضح است آنانی که جرأت می‌کنند حقیقت را بگویند تا قدرت ببخشند در این متن بیشتر تحسین شدند و بنابراین بازرسی به عنوان مانعی برای بحث صادقانه در میان هم‌پایه‌ها ملاحظه شده است. تمامیت نظام سیاسی آتنی مبتنی بر انتظار بود که شهروندان را تشویق کرد فعالانه کلماتی را برای صحبت در مورد هر چیزی به نفع عمومی مردم[۲۴] و عامه می‌توانند به کار گیرند.

حتی اگر برخلاف وضعیت یونان باستان، هیچ واژه دقیق و آشکاری در لاتین برای تشخیص آزادی سخنرانی نباشد،[۲۵] به نظر می‌رسد فضای گسترده‌ای برای شرح آزاد در جمهوری روم نیز باشد.[۲۶] بر مبنای آزادی، این فرصت برای صحبت یک ذهن تا حد گسترده‌ای به شهروندان اعطا شد[۲۷] و صرفاً یک مجوز اعطا شده از جانب دولت نبود بلکه یک حق فراگیر برای صحبت، بدون محدودیت‌ها در نظام سیاسی بود.[۲۸]

---

[22] Arlene W. Saxonhouse, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge University Press, 2006, p. 86.

[۲۳] در مورد پارسیا در قالب آزادی بیان بنگرید به:

Sara Monoson, *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton University Press, 2000, pp. 52–53; Michel Foucault, *Fearless Speech*, edited by Joseph Pearson, Semiotexte(s), Los Angeles, 2001, p. 12. David Konstan, "The Two Faces of Parrhêsia: Free Speech and Self-Expression in Ancient Greece", in Antichthon, 2012, vol. 46, p. 4, explains: […]

> شاید بهتر باشدکه پارسیا را به عنوان مجوزی برای بیان دیدگاههای خود، صرفنظر از زمینه، در نظر بگیریم. یک شهروند اتنی احساس می کرد که می تواند آزادانه صحبت کندو مجبور نیست در برابر مافوق هایش تسلیم شود، خواه با روحیه تملق یا در قالب تصویری شجاعانه از صداقت تحت فشار: این حقی نبود که توسط قانون یا قانون اساسی تضمین شده باشد، بلکه یک انتظار ، یک ویژگی زندگی اجتماعی بود.

[۲۴] عبارت معروف τίς ἀγορεύειν βούλεται (چه کسی می‌خواهد صحبت کند؟) ساختار معمول در گردهمایی‌های عمومی در مجلس بود. با این حال، در برخی زمینه‌های خاص، برخی از کلمات می‌توانستند تهدیدآمیز تلقی شوند؛ بنگرید به:

Vincent Azoulay and Aurélie Damet, "Paroles menaçantes et mots interdits en Grèce ancienne: approches anthropologiques et juridiques", in Cahiers "Mondes anciens", 2014, vol. 5, pp. 1–18.

[۲۵] این مطلب کورت ا. رافلاوب را به این برداشت رساند که، احتمالا چنین آگاهی مفقود می باشد، در

Kurt A. Raaflaub, "Aristocracy and Freedom of Speech in the Greco-Roman World", in Sluiter and Rosen, 2004, p. 44,

بنگرید به پاورقی ۴۱۸.

[26] Laura Robinson, *Freedom of Speech in the Roman Republic*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1940, p. 15: "only by the free expression of opinions could the Republican government function".

[27] Stefan G. Chrissanthos, "Freedom of Speech and the Roman Republican Army", in Sluiter and Rosen, 2004, p. 342.

بنگرید به پاورقی ۱۸.

[28] José Manuel Díaz de Valdés, "Freedom of Expression in Rome", in *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* [Sección Derecho Romano], 2009, vol. 31, p. 127.

برای مثال، در واژگان تاسیتوس (سالیانه، ۱۳.۴۹)، در مجلس سنا(سناتورها همان‌طوری که اغلب امتیاز بیان عقیده را دریافت می‌کردند، آزاد بودند تا آنچه راضی بودند را بگویند و درخواست کنند باید به رأی گذاشته شود.[۲۹]

براساس نظر فن رنسوود،[۳۰] پارسیا و آزادی که تاحد والایی به عنوان فضیلت‌های سیاسی و اجتماعی ارزش‌گذاری شده بودند، نزدیک‌ترین آن‌ها به مفهوم ما از آزادی بیان به سبب اهمیت و ارزششان در زمان‌های دموکراتیک بودند.[۳۱] با این‌وجود، زمانی که هنوز حقوق بشر به وجود نیامده بود، هیچ چیزی در این مفاهیم حاکی از شرط ذاتی و طبیعی نبود: همان طوری که به طور گسترده(و تشویق و ترغیب شد) در میان موارد برابر در امورات داخلی، آزادی برای صحبت کردن بدون تعجب به «دیگرانی» مثل بانوان، برده‌ها یا خارجی‌ها رد و تکذیب می‌شود.[۳۲] با این‌وجود، به همان صورت که پیشتر بیان شد، به جز این دسته بندی‌ها، صراحت سخنرانی یک نقطه عطف دموکراسی آتنی بود که به این ترتیب به نظر می‌رسید باور پارسیا بدون تفاوت به شرم و حیا («شرم و ننگ» احترام برای عقیده عمومی قائل شدن) اختصاص داده شده باشد.[۳۳]

در حالی که قویاً آزادی بیان با مشخصات متعارفش معین شده است، قلمرو آن برای اجازه تمسخر یا تحقیر به درجه خاصی مجاز شمرده شده است. از آنجایی که عناصر مثبت و منفی می‌توانند از این رک و صریح بودن[۳۴] قطع و منفک شوند، بحث در مورد محدودیت‌های این آزادی، به ویژه در ارتباط با طعنه‌های شخصی و حمله‌های فعلی در مرحله طنز آریستوفان و سایر نمایشنامه نویسان معاصر است.[۳۵] به زعم

توضیح می‌دهد که «این امر محتمل است که اعمال مداوم آزادی بیان، این اعتقاد را در شهروندان ایجاد کند که بحث‌هایی در مورد محدودیت‌های این آزادی، به ویژه در مورد توهین‌های شخصی و حملات کلامی بردر فضای کمدی، صرفاً مجوزی اعطا شده توسط دولت نبوده، بلکه چیزی بوده که آنها از نظر قانونی حق داشتن آن را داشته‌اند.»

29 The Latin text corresponds to the edition by Charles D. Fisher (ed.), *Cornelius Tacitus. Annales ab excessu divi Augusti*, Oxford University Press, 1906. The translation belongs to Alfred J. Church, William J. Brodribb and Sara Bryant (eds. and trans.), *Complete Works of Tacitus*, Random House, New York, 1942.

30 Irene van Renswoude, *The Rhetoric of Free Speech in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, 2019, p. 1.

۳۱ رافلاوب، ۲۰۰۴، ص. ۴۹، بنگرید به پاورقی ۲۵.

۳۲ حتی امروز، رنسووده، ۲۰۱۹، ص. ۳، بنگرید به پاورقی ۳۰. قائل بر این است که «آزادی بیان امر طبیعی بدیهی نیست؛ بلکه ساختاری فرهنگی است که توسط هنجارهای اجتماعی، قواعد حقوقی، سنت‌های بلاغی و نقش‌های از پیش‌تعیین‌شده تنظیم می‌شود».

۳۳ رساله دکتری ساکسون‌هاوس، ۲۰۰۶، بنگرید به یادداشت ۲۲، در کتاب ایشان. با این حال، باید نکته‌ای را اضافه کرد. همانطور که کنستان، ۲۰۱۲، ص ۸، بنگرید به یادداشت ۲۳، بیان می‌کند: «اگر پارسیا به معنای بی‌اعتنایی بی‌شرمانه به ارزش‌های سنتی است، پس اگر دموکراسی حتی زننده‌ترین گفتار را سرکوب کند، انگار به اصل بنیادین خود وفادار نبوده است.»

۳۴ «مقدمه کلی»، در سلویتر و روزن، ۲۰۰۴، صص. ۶-۴. بنگرید به پاورقی ۱۸.

۳۵ مرور کلی بحث را می توان در منبع زیر مشاهده کرد،

هالیول،[۳۶] برای مثال، آب و هوای بومی در آتن از «رویکردهایی که پذیرفته و اجازه داده شدند و حتی آزادی کمدی را تشویق کردند»، به طور خاص در حوزه رسمی جشن‌های جشنواره پذیرفته شدند.[۳۷] مطابق دیدگاه وی، خارج از محدودیت‌های کمدی، پارسیای باز می‌توانست «شرایطی را ایجاد کند که در آن حوزه خطرناک مبهم، بدگویی و ناخوشایند (جنون قمار و شرط بندی، سوءاستفاده، توهین به مقدساتَ و مزدور و پلید) به طور ویژه همه گیر بشوند». اما برای غیر از قلمروی کمدی، به نظر می‌رسد خطر افراط و تفریط است که می‌توانست خارج از این صراحت ایجاد شود و آتنی‌ها از این خطرات آگاه بودند.[۳۸] یکی از مثال‌های این محدودیت‌های حقوقی(اگرچه دیر) به وسیله پلوتارک در زندگی‌نامه اش از سولون(۱.۲۱) ذکر شده است:

> هم‌چنین تحسین و ستودن به آن قانونی از سولون داده شد که بدگویی از مردگان را ممنوع کرد. به همین دلیل، متوفی را به منزله چیزی مقدس محسوب کردن، عدالت ورزیدن برای بخشیدن غایب و سیاست خوب برای غارت نفرت از ابدیتش پارسایی و تقواست. هم‌چنین او بدگویی از زندگی در معابد، دادگاه‌های قانون، دفاتر عمومی و جشنواره‌ها را قدغن کرده بود؛ متجاوز باید سه درهم به فرد مصدوم داده و دو درهم به خزانه عمومی. هیچ‌گاه تسلط بر خشم نشانه زیاده روی و فقدان آموزش و پرورش نیست؛ بلکه همیشه انجامش بسیار سخت و گاهی غیرممکن است.[۳۹]

Robert W. Wallace, "Law, Attic Comedy, and the Regulation of Comic Speech", in Michael Gagarin and David Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge University Press, 2005, pp. 357–373.

36 Stephen Halliwell, "Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens", in *Journal of Hellenic Studies*, 1991, vol. 111, pp. 48–70.

۳۷ درباره این اجازه طنزآمیز برای پرداختن به حملات شخصی، بنگرید به:
Rossella Saetta-Cottone, *Aristofane e la poetica dell'ingiuria. Per una introduzione alla λοιδορία comica*, Carocci, Rome, 2005.

۳۸ بنگرید به:
Stephen Halliwell, "Aischrology, Shame, and Comedy", in Sluiter and Rosen, 2004, pp. 115–144.

بنگرید به پاورقی ۱۸. برای نظر مخالف، بنگرید به:
Alan H. Sommerstein, "Harassing the Satirist: The Alleged Attempts to Prosecute Aristophanes", in Sluiter and Rosen, 2004, pp. 145–174.

بنگرید به پاورقی ۱۸، که اعلام می دارد که حتی نمایش کمدی نیز فراتر از قانون نمی تواند به قاعده مند کردن آزادی بیان بپردازد.

39 The Greek text and the English translation correspond to Bernadotte Perrin (ed.), *Plutarch's Lives*, Harvard University Press, 1914.

سایر منابع به فرمان‌های خاص شامل محدودیت‌های منسجم بر مجوز کمدی در طول جنگ پلوپونزی (نظیر فرمان سیراکوسیوس برای مثال) به همان توجه می‌کند اگرچه صحت این منابع تا حد زیادی در معرض تردیداند.[۴۰]

هم‌چنین در روم، آزادی بیان، سوژه بررسی‌ها و محدودیت‌ها بود. قبلاً به نظر می‌رسید دوازده لوحه از طریق اقدام علیه نوشته افترا آمیز، آزادی قانونمندی برای سخنرانی داشته باشد.[۴۱] در طول قرن دوم پیش از میلاد یک قانون قابل اجرا بر خشم یا توهین در کمدی و کرامت مردم از دوره گراچی تصویب شد.[۴۲] در ۹۱ پیش از میلاد، ضمانت اجراهایی علیه دعاوی مخرب (مثل تهمت زدن) بنیان گذاری کردند تا حملات سیاسی علیه مدعیان عمومی را دلسرد کنند.[۴۳] در زمینه این محدودیت‌ها، سخنرانان در استفاده مناسب از سخنرانی آزاد دوره دیده بودند؛ همان طوری که در کتاب درسی ۱۲ جلسه ای در مورد نظریه و عمل بلاغت با خودنمایی سخنور رومی، کوئینتیلیان، با در نظر گرفتن موقعیت‌های زمانی و مکانی، باید درمورد تناسب سخنرانی صریح در وضعیت‌های خاص، بلاغت تدریس می‌شد.[۴۴]

در طول دوره امپراتوری اولیه روم، ارزش صراحت ادامه پیدا کرد تا در حوزه عمومی به عنوان راه کافی برای خودنمایی بلاغی و پرستیژ مشهور شدن باشد. در این محیط پساکلاسیک جدید، جایی که روابط قدرت قویاً لایه بندی شدند، سخنرانی صریح یک سرمایه اخلاقی برای نخبگان روشنفکر محسوب شد.[۴۵] در همان زمان، علیرغم نبود قوانینی برخلاف آزادی در اواخر

---

[۴۰] مکس رادین، «آزادی بیان در آتن باستان»، در *The American Journal of Philology*، ۱۹۲۷، جلد ۴۸، شماره ۳، صفحات ۲۱۵—۲۳۰، برخی قوانین تصویب‌شده در این دوران را که برای مجازات استفاده از برخی عبارات وضع شده بودند، شناسایی کرده است. به عقیده او، این که کمدی هیچ کلمه ممنوعه‌ای را در متنی که هنوز شامل توهین‌های شخصی و خشونت‌آمیز بود، در بر نمی‌گرفت، نشان‌دهنده وجود محدودیت‌های واقعی است. این نتیجه‌گیری نیازمند تحلیل دقیق منابع موجود است؛ این مراجع را من در: امیلیانو جی. بویس، *El juego de la ley. La poética cómica del derecho en las obras tempranas de Aristófanes* (۴۲۷-۴۱۴ a.C.)، دیکسون، مادرید، ۲۰۱۹، صفحات ۹۵—۱۰۵ مرور کرده‌ام.

[۴۱] تفسیر مذکور توسط دیاز د والدس ارائه شده است، ۲۰۰۹، ص. ۱۳۷، بنگرید به پاورقی ۲۸.

[۴۲] برای بررسی قانون lex maiestatis، بنگرید به: تاکیتوس، سالنامه، ۱.۷۲ . گفته می‌شود که در زمان آگوستوس، در آغاز امپراتوری، این قانون تقویت و گسترش یافت تا «نوشته‌های افتراآمیز» علیه افراد بزرگ را نیز پوشش دهد: افترا اکنون جرم محسوب می‌شود. در مورد گسترش قانون مایستاتیس، همچنین بنگرید به:
Richard Bauman, *Human Rights in Ancient Rome*, Routledge, London, New York, 2000, pp. 102–103.

دوباره ادله این محدودیت های قانونی شاذ و نامشخص می باشند.

[۴۳] درباره محدودیت‌های آزادی بیان و سانسور در متون لاتین متأخر، بنگرید به:
Frederick H. Cramer, "Bookburning and Censorship in Ancient Rome: A Chapter from the History of Freedom of Speech", in *Journal of the History of Ideas*, 1945, vol. 6, no. 2, pp. 157–196.

[44] Quintilian, *Institutio oratoria*, 9.2.26–9, 3.8.48, 9.137. Renswoude, 2019, p. 2.

به یادداشت بالای صفحه ۳۰ مراجعه کنید، این عبارات را توضیح داده با این ادعا که «برخی افراد واقعاً آزادانه صحبت می‌کردند، اما به محض اینکه اقناع وارد عمل شد [...] «آزادی بیان» دیگر آزاد نبود، بلکه به قلمرو بلاغت تعلق داشت».

[۴۵] این، نظریه اصلی کتاب اخیر دنا فیلدز با عنوان راست‌گویی، فرهنگ یونان و امراتوری روم، انتشارات راتلج، لندن و نیویورک، ۲۰۲۱ است.

دوران باستان،[۴۶] درک عمومی در مورد تناسب یا عدم تناسب انواع خاصی از سخنرانی، خودسانسوری را بر شیوهٔ گفتار سیاسی ایجاد کرد.[۴۷]

۳.۱۴. تعقیب انگیزه‌های دینی در دوران باستان

در دوران باستان، شرح صریح(و محدودیت‌هایش) در چه معنایی شامل بعد دینی بود؟ یک بازبینی سریع از برخی مثال‌های جالب از اتهامات بدعت گذاشتن، بی دینی و خداناباوری در زمان‌های گذشته برای درک اینکه چطور عدم تاب‌آوری برای نظام‌های قضایی، راهگشا شد می‌تواند جالب باشد.[۴۸]

به طور قطع و یقین باید با انعکاس محاکمه‌های آتنی بابت انگیزه‌های دینی شروع کنیم که سوژهٔ بسیاری از تک نگاری‌های علاقه‌مند به مطالعه لعن و نفرین مشهور سقراط در پرتو سایر رویه‌های در نظر گرفته شده باشد تا توصیفات دقیقی از پیشرفت و اقدام‌های واقعی باشد.[۴۹] با این وجود، کاراکتر تاریخی از آن پرونده‌های دادگاه که با انگیزهٔ دینی یافت شدند از جانب نویسندگانی مثل دُور[۵۰] و والاس[۵۱]مورد پرسش قرار گرفتند، که به طور ناباورانه تعصب و پیش‌داوری و نابه‌جا بودن منابع که برای مهم‌ترین بخش، شهادت‌های دیرهنگام‌اند، قرن‌ها دور از لحظه‌ای واقع شدند که در آن محاکمات به طور ظاهری برگزار می‌شدند. در هر مورد، بازبینی منابع از رویکرد حقوقی و سیاسی برای درک بهتر حوزهٔ «دینی» از اشارات به قانون- یعنی از نظر «بی دینی و خداناشناسی»- به هدف دیدن ماهیت جدل گرایانه این نزاع‌ها می‌تواند مفید باشد.[۵۲]

---

[۴۶] بنگرید به:

Anthony Kaldellis, *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*, Harvard University Press, 2015.

47 Edward Watts, "Introduction: Freedom of Speech and Self-Censorship in the Roman Empire", in *Revue belge de Philology et d'histoire*, 2014, vol. 92, no. 1, pp. 157–166.

48 Arnoldo Momigliano, "Freedom of Speech and Religious Tolerance in the Ancient World", in Sarah C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, Routledge, Kegal Paul, London, Boston, 1978, pp. 179–193.

49 Eudore Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IV e siècles avant J. C*., Vaillant- Carmanne, É. Champion, Liège, 1930.

50 Kenneth J. Dover, "The Freedom of the Intellectual in Greek Society", in Talanta, 1976, vol. 7, pp. 24–54

51 Robert W. Wallace, "Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens", in Alan L. Boegehold and Adele C. Scafuro (eds.), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Johns Hopkins University Press, 1994, pp. 127–155.

[۵۲] بنگرید به:

Gabriele Marasco, "I processi d'empietà nella democrazia ateniese", in *Atene e Roma*, 1976, vol. 21, pp. 113-131; David Cohen, "The Prosecution of Impiety in Athenian Law", in Gerhard Thür (ed.), *Symposion 1985. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Böhlau, Cologne, Vienna, 1989, pp. 99–107; Lara-Louisa O'Sullivan, "Athenian Impiety Trials in the Late Fourth Century B.C.", in *Classical Quarterly*, 1997, vol. 47, pp. 136–152; Delfim Ferreira Leão, "Matéria religiosa: processos de impiedade (*asebeia*)", in Delfim Ferreira Leão, Livio Rossetti and Maria do Céu Fialho (eds.), *Nomos. Direito esociedade na Antiguidade Clássica*, Ediciones Clásicas, Universidade de Coimbra, Madrid, 2004, 201–226; Chiara Pecorella Longo, "Il reato di empietà nel diritto attico", in Giovanni A. Cecconi and Chantal Gabrielli (eds.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi,*

دو محاکمه علیه آناگزاگوراس کلازومنس و پروتاگوراس ابدرا، اولین نمونه‌های ما را شکل می‌دهند. تا جایی که به آناگزاگوراس مرتبط است این گونه بیان شده است که رقیبانش او را به سبب نظریه کیهانی‌اش سرزنش کردند: در حالی که نگاه غایت شناسانه خدایان را در ستاره‌ها(مثل هلیوس، خورشید یا سلن، ماه) دید، آن‌ها را به عنوان توده‌های رشته‌های تابان محسوب کرد.[۵۳] بنابراین فرد متهم بهَ سبب احترام نگذاشتن به خدایان و تقلیل دادن ستاره‌ها به سنگ‌های ساده، همان‌طوری که در اولین ذکر از این واقعیت‌ها به وسیله دیودُروس سیکولوس بابت خدانشناشی و بی‌دینی محاکمه شد، حدود ۴۳۷ پیش از میلاد مورد تأکید قرار گرفت (کتابخانه، ۲.۳۹.۱۲):

> متعاقب آن، هنگامی که انجمن برای بررسی موضوع تشکیل شد، دشمنان پریکلس مردم را متقاعد کردند تا به فایدیاساتهامی در برابر پریکلس دهند که مربوط به سرقتش از اموال مقدس بود. به‌علاوه، آن‌ها آناگزاگوراس سوفیست را که معلم پریکلس بود به بی احترامی نسبت به خدا متهم کردند؛ هم‌چنین آن‌ها پریکلس را در اتهامات و مسئولیت‌های بدخواهانه خود مسئول تلقی کردند، از آنجایی که حسادت آن‌ها را حریص کرد تا بلندپایگی را مثل سربلندی و شهرت انسان، بی اعتبار و خوار کنند.[۵۴]

جنبه‌های حقوقی نمایشنامه آشکار هستند: یک اتهام(همان‌طوری که با فعل katēgorien و اسم katēgoria استدلال شده است) مبتنی بر جرم آسبیا («بی‌خدایی»؛ عیناً فقدان شرط دین) است.[۵۵] جالب این است، از آنجایی که با گذر از آسبیاَ، کنایه‌ای به هرسیلیا («حرمت شکنی») وجود دارد که در اصل به نقض‌های کالاهای مقدس برمی‌گردد و به مال معابد حمله می‌کند، شهادت، فاصله‌ای بین دو جرم دینی ایجاد می‌کند.

اما در اصطلاحات مدرن، ممکن است گفته شود ماهیت آئین رسیدگی که توضیح می‌دهد، به طور دقیق قضایی نبوده است اگرچه سیاسی بوده است: منبعی برای قضاوت وجود ندارد اما برای انجمن، هم‌چنین رابطه خاص بین فیلسوف و پریکلس برای درک پایه‌های سیاسی متهم و محکوم کردن، مهم است: تهمت زدن و واقعیتی که متهمان یافت نشده ایجاد کردند نشان می‌دهند که در ورای کشاندن آناگزاگوراس به عدالت، به طور واضح تمایل ضمنی برای حمله به پریکلس وجود دارد.[۵۶] به این ترتیب در زمینه اتمسفر پیچیده سیاسی، پلوتارک روح زمان‌ها

---

forme del controllo, idee e prassi di tolleranza (Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 24–26 settembre 2009), Edipuglia, Bari, 2011, pp. 43–55; Jakub Filonik, "Athenian Impiety Trials: A Reappraisal", in *Dike*, 2013, vol. 16, pp. 11–96.

53 Plato, *Apology*, 26d; Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, 2.8.

۵۴ متن یونانی و ترجمه ارایه شده از آن در اینجااز Charles H. Oldfather (ed.), *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes*, Vol. 4-8, Harvard University Press, 1989.

۵۵ درباره اهمیت تقوا به عنوان سنگ بنای پیشرفت در ادیان باستانی، بنگرید به:
Louise B. Zaidman, *Le commerce des dieux: eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Éditions La Découverte, Paris, 2001.

56 Luisa Prandi, "I processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora e l'opposizione a Pericle", in *Aevum*, 1977, vol. 51, nos. 1/2, pp. 10–26; Antonio Banfi, "I processi contro Anassagora, Pericle,

را بازتولید می‌کند تا نشان دهد آناگزاگوراس تنها کسی نبوده که به محاکمه فراخوانده شده است. عبارتی را به طور کامل(زندگی پریکلس، ۳۲.۱–۳) نقل خواهم کرد:

> در این برهه آسپازیا نیز به سبب بی‌خدایی تحت محاکمه بود، هرمیپوس، شاعر طنزپرداز، دادستان او بود، که ادعای بسیاری علیه او طرح کرده بود از جمله این که وی زنان آزاد متولد شده را به مکان واگذاری به نفع پریکلس قبول کرد. هم‌چنین دیوپیتس لایحه‌ای آورد که در حال آماده سازی برای استیضاح عمومی بود، از مواردی مثل عدم اعتقاد به خدایان یا کسی که دکترین‌هایی را در مورد بهشت آموخته که شک علیه پریکلس به وسیله آناگزاگوراس را رهبری و هدایت می‌کند. مردم با حیرت این تهمت و افتراها را پذیرفتند و هم‌چنین هنگامی که آن‌ها در این احساس بودند، لایحه‌ای در جنبش نسبت به تصمیم‌های سختگیرانه تصویب شد، که پریکلس باید حساب‌هایش از پول‌های عمومی را با پریتانس سپرده کند و اینکه هیئت ژوری باید نسبت به این پرونده با رأی گیری مخفی تصمیم گیری کنند که بر دگرگون کردن الهه زیبایی ابرشهر قرار گرفته بود. با این وجود هاگنون این شرط لایحه را درخواست کرد با این دغدغه که در شرایط عادی اعم از اینکه کسی بابت اختلاس و رشوه دادن و گرفتن یا تقلب بخواهد با دادستان مطرح کند و یا خیر، پرونده باید نزد ۱۵۰۰ قاضی از هیئت ژوری محاکمه شود. به این ترتیب، بعد از آن آسپاسیا با ریختن اشک فراوان در محاکمه التماس کرد، همان طوری که آیس خینس می‌گوید هم‌چنین با التماس کردن به هیئت ژوری و ترسیدن از آناگزاگوراس تا حدی که او را به دور از شهر فرستاد. هم‌چنین از آنجایی که در پرونده فدیاس او با مردم برخورد داشته است، وی در پرونده‌اش از محکمه می‌ترسید وَ چون برای جنگ تهدیدکننده و دود شونده ای شعله برافروخته شده بود با امید بر پراکنده شدن مسئولیت‌های ایجاد شده علیه او و کاسته شدن از شدت حسادت مردم؛ تا آنجا که وقتی تعهدات بزرگی وجود داشتند و بلاهای بزرگی ترس ایجاد کرده بودند، پلیس، خودش را به او سپرده بود و به دلیل ارزش و قدرت او به تنهایی به او سپرده بود. لذا، به این ترتیب دلایلی وجود دارند که برای رنج نکشیدن مردم بابت تسلیم شدن به لاسِدمُنَین اند اما حقیقت در این باره شفاف نیست.[۵۷]

Fidia ed Aspasia e la questione del ‘circolo di Pericle’: note di cronologia e di storia”, in *Annali dell’Istituto italiano per gli studi storici*, 1999, vol. 16, pp. 3–85. On the historical context of the trial.

بنگرید به:

Jaap Mansfeld, “The Chronology of Anaxagoras’ Athenian Period and the Date of His Trial”, in *Mnemosyne*, 1979, vol. 32, nos. 1/2, pp. 39–69 and Jaap Mansfeld, “The Chronology of Anaxagoras’ Athenian Period and the Date of His Trial. Part II. The Plot against Pericles and his Associates”, in *Mnemosyne*, 1980, vol. 33, no. 1/2, pp. 17–95.

57 Both the Greek text and its translation correspond to Bernadotte Perrin (ed.), *Plutarch’s Lives*, Harvard University Press, 1916.

در کنار اینکه آناگزاگوراس برای اجتناب از قضاوت جنگید، متن در ابتدا ارتباط این پرونده‌ها را با سایر نسبت دادن‌های آسبیا مثل هدایت یک نفر علیه آسپاسیا نشان می‌دهد. اما از دیدگاه حقوقی، آنچه اینجا جالب استَ کنایه از حکم دیپویتس است که حوزه بی‌خدایی را نشان می‌دهد. براساس این مسئولیت، تعقیب آنانی که «اعتقَادی به خدا ندارند یا کسی که دکترین‌هایی در ارتباط با بهشت دارند امکان‌پذیر است». به این ترتیب از یک جهت، به نظر می‌رسد آسبیا ضمناً مشعر بر بی اعتقادی به خداست، بنابراین با مفهوم ما از بی‌خدایی مرتبط می‌شود.[۵۸] دَوم، هم‌چنین تدریس افکار طالع بینی جدید یا پراکندن دیدگاه‌های منفرد اطراف پدیده‌های آسمانی را پوشش می‌دهد. در هر دو مورد، این اقدامات تلاشی در برابر ارزش‌های عرفی دینی جامعه بودند.

برخلاف محاسن متن، نبود سایر کنایه‌ها به حکم، منجر به تردید در صحت آن شد. براساس دیدگاه دونی،[۵۹] این فرمان بیشتر در ارتباط با مجموعه گسترده ای از کار کمدی قدیم است تا واقعیت که چیزی نیست اما یک ساخته و پرداخته دراماتیک است.[۶۰] پلوتارک نیز شفاف سازی کرد که سببیت علیه آسپاسیا از منابع کمدی می‌آید به ویژه هرمیپوسِ نمایشنامه و درام نویس که انتساب را ارتقا داد.

برخلاف این اساس و پایه کمدی واضح، واژه‌های سببیت در بیان پلوتارک به رسوم واقعی محکوم و متهم کردن آتنی پاسخ می‌دهد. در اتهامات مشهور علیه سقراط، همان طوری که به وسیله فَورینوس از طریق پیامی از دیوژن لریتوس مخابره شده است، اصطلاحات مشابهی هستند:

> فورینوس می‌گوید اقرارنامه در پرونده ای که هنوز در جریان است در شهر مترون به شرح زیر اجرا شد: «این اتهام و اقرارنامه از جانب ملتوس بابتش سوگند یاد شده است، یعنی پسر ملتوس از پیتوس علیه سَقراط، پسر سافرونیکوس از آلوپِک سقراط گناهکار است زیرا خدای به رسمیت شناخته

---

[۵۸] برای بررسی بی‌خدایی در دوران باستان، بنگرید به:
Wilhelm Fahr, *ΘΕΟΥΣ NOMIZEIN. Zum Problem des Anfänge des Atheismus bei den Griechen* (Spudasmata, XXVI), Georg Olms, New York, 1969; Marek Winiarczyk, "Methodisches zum antiken Atheismus", in *Rheinisches Museum*, 1990, vol. 133, pp. 1–15; Marek Winiarczyk, "Antike Bezeichnungen der Gottlosigkeit und des Atheismus", in *Rheinisches Museum*, 1992, vol. 135, pp. 216–225; Jan N. Bremmer, "Atheism in Antiquity", in Michael Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, 2007, pp. 11–26; Robert Parker, "Atheism", in Simon Hornblower, Antony Spawforth and Esther Eidinow (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, 2013, pp. 193–194.

[59] Guy Donnay, "La date du procès de Phidias", in *L'Antiquité classique*, 1968, vol. 37, pp. 29–30.

[۶۰] منابع کمدی مورد استفاده برای بازسازی فرمان دیوپیثس از آثار ارسطوفان هستند:
Knights, 1085; Wasps, 380 and the late scholia to Birds, 988 ('Birds').

شده از جانب دولت را رد کرد هم‌چنین خداوندهای دیگری را معرفی کرد. مجازات مطالبه شده مرگ بود.»[۶۱]

اتهام علیه سقراط آن گونه که اینجا ارائه شده است، اطلاعات جدیدی به ما می‌دهد: آسبیا نیز بر آن بود تا مشمول عدم شناسایی یا پذیرش خدای مورد احترام و تقدس شهر و مقدمه خدَاهای جدید بشود.[۶۲]

سایر مصادیق نیز شایسته توجه هستند. اگاهیم که پروتاگوراسِ فیلسوف، یکی از پیشگامان جنبش سوفسطایی و پدر بشر مبتنی بر نسبی گرایی، نویسنده فصلیَ بود که در باره خدا نام گذاری شد، فصلی که او دلایلی را برای بی‌خدایی خود ارائه داده است. ادله مرتبط با طرح دعوای قضایی علیه او، اطلاعاتی را در مورد تعقیب وی فراهم می‌کند. مطابق دیدگاه سیسرو (در ماهیت خدا، ۱.۶۳):

> nam Abderites quidem Protagoras, cuius a te modo mentio facta est, sophistes temporibus illis vel maximus, cum in principio libri sic posuisset “de divis neque ut sint neque ut non sint habeo dicere”, Atheniensium iussu urbe atque agro est exterminates librique eius in contione combusti; ex quo equidem existimo tardioris ad hanc sententiam profitendam multos esse factos, quippe cum poenam ne dubitatio quidem effugere potuisset. Quidde sacrilegis, quid de impiis periurisque dicemus?[۶۳]

> از آنجایی که برای پروتاگوراس آبدرا بزرگ‌ترین سوفیسط در آن سن، که در مورد وی دقیقاً اشاره به شروع کتابَی با کلماتی شده است «در این مورد که قادر نیستم تأیید کنم آن‌ها چطور وجود دارند یا چطور وجود ندارند»، او با فرمان انجمن آتنی محکوم به تبعید از شهر و کشور؛ هم‌چنین برای داشتن کتاب‌های سوخته شده‌اش در بازار شد: مثالی که می‌توانم به خوبی معتقد باشم بسیاری از مردم را از اظهارنظر در مورد آتئیسم دلسرد کرد، این بود که به صِرف شرح شک و تردید در فرار از مجازات موفق نبود. در مورد گناهکاران بهِ سبب توهین به مقدسات یا بی‌خدایی یا شهادت دروغ چه باید بگوییم؟[۶۴]

شهادت سیسرو نشان می‌دهد که پروتاگوراس نمی‌تواند شرح دهد که آیا خدا وجود دارد یا خیر. بااین‌وجود متونی که حکایات و سرگذشت‌ها را انتقال می‌دهند در اطلاعات به دست آمده تا حد زیادی تفاوت‌گذاری می‌کنند. در حالی که سخنران رومی دیوژن لرتیوس (۵۲.۹)

61 The Greek text and the English translation correspond to R.D. Hicks (ed.), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, Harvard University Press, 1972.

62 Myles F. Burnyeat, “The Impiety of Socrates”, in Ancient Philosophy, 1997, vol. 17, no. 1, pp. 1–12; Guy Donnay, “L’impiété de Socrate”, in *Ktèma*, 2002, vol. 27, pp. 155–160.

63 The Latin text corresponds to the edition by Otto Plasberg (ed.), *M. Tullius Cicero. De Natura Deorum*, Teubner, Leipzig, 1917.

64 The translation corresponds to Harris Rackham (ed.), *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, Vol. XIX. *De Natura deorum*. Academica, Harvard University Press, 1967.

شکار پروتاگوراس را تداعی می‌کند، فیلوستراتوس (زندگی سوفیست، ۱.۱۰.۳) نشان می‌دهد که او فرار کرد در حالی که به سبب بی‌خدایی یا آخر محاکمه، تبعید شد و سکستوس امپیریکوس و فلاویوس جوزفوس تأیید کردند که سوفیست فرار کرده بود تا از مجازات مرگ اعلام شده علیه او بگریزد. همه این نسخه‌های متفاوت(که براساس بیان لنفانت ممکن است از تفسیرهنجارگریز فعل فرار کرد شرح داده شده باشند، که معنی‌اش «تبعید شده» باشد اما هم‌چنین برای گریختن باشد)[۶۵] اعتبار و استواری آن‌ها را زیر سؤال می‌برد و به وجود خود تعقیب شک می‌کند.[۶۶]

متنی از فلاویوس جوزفوس که همه این پرونده‌های آتنی را فرا می‌خواند(و نیز دیگران) به نظرم به ما اجازه می‌دهد به دلایلی منعکس شود که این منابع به طور شایع اشتباه را شرح می‌دهند(علیه آپیون،۲۶۸-۲۶۲.۲):

> اما آتنی‌ها که شهرشان را به همه کسانی که به هر نحوی وارد می‌شوند باز گذاشتند- رویکردشان در این مورد چه بود؟ آپولونیوس از این غافل بود، هم‌چنین از مجازات اجتناب ناپذیری غافل بود که آن‌ها به هر کسی وارد کردند که واژه منفردی در مورد خدا علیه قوانینشان به زبان آورده بود. به دلیل چه موارد دیگری، سقراط به قتل رسیده بود؟ هیچ‌وقت این‌گونه به نظر نرسید که او به ضرر شهرش به دشمن خیانت کرده باشد، او هیچ معبدی را غارت نکرد. نه؛ به این دلیل او به کار گرفته شد تا قسم عجیب و غریب یاد کند و توزیع کند(در شوخی، مطمئناً، همان‌طوری که برخی می‌گویند) که ارتباطاتی را از روح دریافت کرد، بنابراین او با نوشیدن شوکران محکوم به مجازات مرگ شد. اتهام او نسبت به فساد جوانان، مسئولیت بیشتری را به وی بار کرده بود به این سبب که او آن‌ها را تحریک کرده بود تا ساختار و قوانین کشورشان را در وضعیت اهانت و تحقیر نگه دارند. مجازات سقراط به عنوان یک شهروند آتنی، چنین بود. آناگزاگوراس یک بومیِ کلازومنا بود اما چون او بر این باور بود که خورشید، که آتنی‌ها خدا می‌پنداشتند، یک توده رشته‌ای است، او با تعداد محدودی رأی، صرفاً از این گریخت که به وسیله آن‌ها محکوم به مرگ شود. آن‌ها یک توانمندی برای رئیس نمودارهای ملوس پیشنهاد کردند به این دلیل که گزارش شده بود او در رموز و معماهایشان مورد تمسخر واقع شده است. پروتاگوراس که به فرار تحریک نکرده بود به دلیل بیانش در مورد خدا در نوشته‌هایش که به نظر می‌رسید برای نزاع با اصول

---

[65] Dominique Lenfant, “Protagoras et son procès d’impiété: peut-on soutenir une thèse et son contraire?”, in *Ktèma*, 2002, vol. 27, pp. 135–154.

[۶۶] درباره کتاب‌سوزی به عنوان وسیله‌ای برای خاموش کردن مخالفان دینی در متن منابع یونان باستان، بنگرید به:
Robert W. Wallace, “Book-burning in Ancient Athens”, in Robert W. Wallace and Edward M. Harris (eds.), *Transitions to Empire: Essays in Greco-Roman History, 360-146 B.C., in Honor of E. Badian*, University of Oklahoma Press, 1996, pp. 226–240.
همچنین بنگرید به کرمر، ۱۹۴۵، صص. ۱۹۶-۱۵۷. بنگرید به پاورقی ۴۳.

> اعتقادی آتنی باشد بازداشت و به مرگ محکوم شد. آیا می‌تواند هر شگفتی‌ای در رویکردشان در مورد مردان با چنین اختیاری باشد وقتی که آن‌ها از زنان نیز چشم‌پوشی نمی‌کنند؟ آن‌ها نینوس خائن را به قتل رساندند به این دلیل که او را بابت دعوت مردم به خدای خارجی متهم کردند؛ این عمل از جانب قانون آن‌ها ممنوع شده بود و مجازات هر کسی که این عمل را مرتکب شده بود اعدام بود. آن‌هایی که چنین قانونی داشته‌اند به طور آشکار معتقد نبودند که خدای سایر ملت‌ها خدای آن‌ها بودند؛ بنابراین آن‌ها خودشان را از فایدهٔ افزایش تعداد هم باورانشان محروم نکردند.[۶۷]

اینجا برای بحث در مورد جزئیات، متن بسیار طولانی است، اما بینش‌هایی را فراهم می‌آورد که تصمیم دارم مورد خطابه قرار دهم، به ویژه اقلیت‌هایی که در پشت اتهامات هستند. وقتی بحث از همه این اپیزودها با هم انجام می‌شود، به طور واضح به نظر می‌رسد اشتباه نسبت داده شده به هر فیلسوف، متفاوت می‌شود. این ماهیت بسیار انعطاف‌پذیر آسبیا را به ما نشان می‌دهد، یک جرم براساس آن فقط یک رفتار نیست، بلکه شامل افکار و باوَرها هم می‌شود؛ بنابراین مثلاً سقراط گفته بود که براساس فرمول جدید عهد و سوگند داشته باشد و آنچه در مورد فرشته الهام بیان شده داشته باشد، آناگزاگوراس خدا را به مثابه اشیاء در نظر گرفت، دیاگوراس معما و رموز را مورد تمسخر قرار داد، پروتاگوراس احساسات آتنی در مورد خدا را ناهمساز خواند هم‌چنین کشیش نینوس پرستندگی محترمانه خداوندی و اولوهیت‌های خارجی را معرفی کرد. از دیدگاه بحث‌برانگیزانه، با قرار دادن سقراط بعد از این‌ها سایر اعداد و ارقام عمومی این امکان را فراهم کردند تا قسمت و تقدیرش به جانشینی نخبگانی وصل شود که نظریه‌هایشان درک نشده به طور کلی برای زندگی بشر خطرناک محسوب شده است.

در این خصوص، آسبیا می‌تواند اجتماعی‌ترین و شهری‌ترین جرایم دینی باشد: در غیر از موارد نقض تشریفات که نَیاز به قربانی کردن یا رفتارهای مبتنی بر پاکسازی باشد، آسبیا به دلیل اثر همگانی‌اش باید در ارتباط با مجازات عمومی‌باشد. پلوتارک در زندگی‌اشَ از نیکیاس(۴.۲۳) متوجه شد که همه فلاسفه «کیهانی»- یعنی آن‌ها که در «فیزیک» دستی بر آتش دارند مثل پروتاگوراس، آناگزاگوراس و سقراط- خطر بالفعل برای شهر محسوب شدند، از آنجایی که خدا را بی‌حرمت ساختند و همزمان استدلال‌ها و کنوانسیون‌های اجتماعی را نقض کردند.

علیرغم وجود رفتارهای خاص تحت قلمرو فنی جرم،[۶۸] به نظر می‌رسد یک قابلیت ارتجاعی قابل بررسی‌ای در مفهوم آسبیا وجود داشته باشد. کاراکتر مدنی و سیاسی که منعکس شده بود، نه فقط در رفتار علیه خدا و خدایان، بلکه هم‌چنین علیه والدین مرحوم یا زنده منعکس

---

[67] The Greek text corresponds to Benedictus Niese (ed.), *Flavii Iosephi opera*, Weidmann, Berlin, 1892.

[۶۸] این اقدامات توسط ژان رودهارت در مقاله‌اش با عنوان «تعریف جرم کفر طبق قانونگذاری آتیک» در موزیم هلوتیکوم، ۱۹۶۰، جلد ۱۷، صص. ۸۷ – ۱۰۵، شناسایی و خلاصه شده‌اند: باور نداشتن به خدایان، آموزش پدیده‌های آسمانی، معرفی خدایان جدید و ارتکاب تخلفات آیینی.

شد.[۶۹] همزمان، آئین‌های رسیدگی و اقدامات قابل دسترس برای آسبیا نیز کاملاً گسترده بودند هم‌چنین دموستنس به خوبی نشان داد(علیه اندروشن، ۲۷.۲۲) که ممکن است با روش استدلالی احاله به محال عمل کند، به وسیله اتهام نوشته شدهَ- همان طوری که علیه سقراط بود- به وسیله اقدام نزد امولپید یا به وسیله سامونز نزد آرخون-شاه. اگر اضافه کنیم که حکم و فرمان دیوپیتس نیز شامل امکان سنگلیا (اقدامی نزد انجمن) می‌شود، عمومیت جبران خسارت حقوقی به انتخاب از بین متهمان گشودَه شده است.

فصاحت و بلاغت آتنی دعوای قضایی که به متهمان دینی متصل می‌شود، نیز می‌تواند در مورد پرونده مثله کردن هرمس و حرمت شکنی آئین‌های پنهانی در ۴۱۵ پیش از میلاد ملاحظه شود.[۷۰] این رسوایی و تهمت دینی و سیاسی را سوسیدیدز روایت کرد که وی آن را به جرم آسبیا ارتباط می‌دهد و آن را به عنوان شگون منفی برای انتظار سیسیلی(۳.۲۷.۶) تفسیر می‌کند: حضور سوار و مسلط بی‌خدایی مثل آلکیبیادس می‌تواند کل کمپین دریایی را در معرض خطر قرار دهد. در اینجا بار دیگر، ارتباط بین جرایم دینی و اتهامات سیاسی بسیار شفاف است.[۷۱]

در ۴۱۵ پیش از میلاد، خطیب آندوسید نیز برای شرکت در مثله کردن مقامات محکوم شد. بعد از بازداشتش، او با اعتراف به جرایمش و محکوم شدن هم‌دستانش، بخشودگی کیفر دریافت کرد.[۷۲] در حالی که برگشتن از تبعید در ۴۰۳ پیش از میلاد قانونی بود، او مجدد مشمول مشارکت سیاسی شد؛ اما چند سال بعد بار دیگر به بهانه نقض فرمان متهم شد.[۷۳] در لایحه‌اش، رابطه و اتحاد بین استفاده از آسبیا و مخالفت دموکراتیک یا الیگارشی، گسترده بود. اقدام سیاسی و دینی در این فرایندها دوشادوش هم‌اند. سخنرانی‌ای که به اشتباه منتسب به لیسیاس شد حوزه روانی جرم(علیه اندروسید، ۱۹.۶) را پیشنهاد می‌کند:

> او این را تا حد زیادی برای یونانیان هموار کرد که وی به خدا احترام نمی‌گذارد. بدون وجود نشانه‌ای برای اقداماتش، اما به هوای اطمینان و

---

69 Plato, Symposion, 188c (“ἀσέβεια φιλεῖ γίγνεσθαι [...] καὶ περὶ γονέας καὶ ζῶντας καὶ τετελευτηκότας καὶ περὶ θεούς”), and Plato, Euthyphro, 5c, 12e; Plato, Cratylus, 394e; Plato, Republic, 615c (‘Republic’); Plato, Laws, 716d-718a, 907d-e.

بنابراین، مفهوم یونانی آسبیا (asebeia) فراتر از دین رفته و به هر رفتاری اشاره دارد که به دلایل اخلاقی و دینی قابل انتقاد است، زیرا نشان‌دهنده بی‌احترامی به خدایان، خانواده یا جامعه است، بنگرید به:

Delfim F. Leão, “Asebeia”, in Roger S. Bagnall, Kai Brodersen, Craige B. Champion, Andrew Erskine and Sabine R. Huebner (eds.), *The Encyclopedia of Ancient History*, Wiley- Blackwell, Oxford, 2012, p. 815.

۷۰ برای یک مرور کلی، بنگرید به:

Fritz Graf, “Der Mysterienprozess”, in Leonhard Burckhardt and Jürgen von Ungern-Sternberg (eds.), *Prozesse im antiken Athen*, C.H. Beck, Munich, 2000, pp. 114– 127.

همچنین بنگرید به:

David M. Lewis, “After the Profanation of the Mysteries”, in Ernst Badian (ed.), *Ancient Society and Institutions: Studies Presented to Victor Ehrenberg on His 75th Birthday*, Blackwell, Oxford, 1966, pp. 177–191.

71 C.A. Powell, “Religion and the Sicilian Expedition”, in *Historia*, 1979, vol. 28, pp. 15–31.

72 John L. Marr, “Andocides’ Part in the Mysteries and Hermae Affairs 415 B.C.”, in *Classical Quarterly*, 1971, vol. 21, no. 2, pp. 326–338.

73 Andocides*, On the Mysteries*, 1.36.

> تضمین، او مغازه داری را پیشه کرد و در طی سفر دریایی بود. بااین وجود خدایی برای او فریبندگی داشت که ممکن بود به گناهانش برگردد و در مثالی که ذکر کردم به مجازات بپردازد.[۷۴]

در همان زمان، متن یادآوری(۱۱.۶) می‌کند واقعیت این است که اندوسید خودش یک اتهام مشابه بی دینی علیه فردی به نام آرکیپوس داشت. این عکس‌العمل از حملات قضایی رخ داده اثبات می‌کند که مصونیت‌ها از نظر سیاسی تعبیه شده‌اند.

دلیل جالب توجه دیگر تعقیبات با طعم دینی در خصوص نمایشنامه نویسی‌هاست که غالباً اهداف اتهام زدن‌ها هستند. برای مثال، سَموفوریا در کمدی‌اش آریستوفانز به طور گسترده در ارتباط با حوزه آسیبا قرار گرفت، زمانی که توجه به ماهیت جرایم آن‌ها برای آن چیزی بود که یوریپیدوس به وسیله زنانی که روی صحنه(درموفوریازوس، ۶۶۷–۶۷۷) بودند متهم شد:

> ἢν γὰρ ληφθῇ δράσας ἀνόσια, δώσει τε δίκην καὶ πρὸς τούτῳ τοῖς ἄλλοις ἀνδράσιν ἔσται παράδειγμ᾽ ὕβρεως ἀδίκων τ᾽ ἔργων ἀθέων τε τρόπων· φήσει δ᾽ εἶναί τε θεοὺς φανερῶς δείξει τ᾽ ἤδη πᾶσιν ἀνθρώποις σεβίζειν δαίμονας δικαίως τ᾽ ἐφέπειν ὅσια καὶ νόμιμα μηδομένους ποιεῖν ὅ τι καλῶς ἔχει. κἂν μὴ ποῶσι ταῦτα, τοιάδ᾽ ἔσται· αὐτῶν ὅταν ληφθῇ τις ὅσια δρῶν, μανίαις φλέγων λύσσῃ παράκο- πος πᾶσιν ἐμφανὴς ὁρᾶν ἔσται γυναιξὶ καὶ βροτοῖς ὅτι τά παράνομα τά τ᾽ ἀνόσια θεὸς παραχρῆμ᾽ ἀποτίνεται.[۷۵]
>
> اگر ما همکار بی دین و خدانشناسی را به تصرف و توقیف آورده باشیم، وای بر او! او خواهد دانست که ما چطور خشم، جرم و حرمت‌شکنی را مجازات می‌کنیم. به این ترتیب حداقل، تمایل کیفری و مجرمانه در نهایت تأیید خواهد کرد که خدا وجود دارد؛ سرنوشتش به همه انسان‌ها خواهد آموخت که باید به خدایان احترام می‌گذاشتند، اینکه عدالت باید مشاهده شود و اینکه آن‌ها باید تسلیم قوانین مقدس شوند. اگر نه، پس وای بر آن‌ها! اگر ما همکار بی دین و خدانشناسی را به تصرف و توقیف درآورده باشیم، وای بر او! بهشت به خودی خود توهین به مقدسات را مجازات خواهد کرد؛ شعله‌ور بودن با خشم و بی‌خردی همراه با جنون‌زدگی، همه رفتارهای آن‌ها به لعنت‌های ابدی اثبات خواهد شد، برای مردان و زنان، که خدا بی عدالتی و بی‌خدایی را مجازات می‌کند و اینکه او در اعتصاب، آرام نیست.[۷۶]

---

74 The Greek text and its translation correspond to Walter R.M. Lamb (ed.), *Lysias*, Harvard University Press, 1930.

75 The Greek text corresponds to Colin Austin and S. Douglas Olson (eds.), *Aristophanes. Thesmophoriazusae*, Oxford University Press, 2004.

76 The translation corresponds to Eugene O'Neill, *Aristophanes. Women at the Thesmophoria. (The Complete Greek Drama)*, vol. 2, Random House, New York, 1938.

اشعار آریستوفان مفیداند به این دلیل که شرح‌های استفاده شده پیشنهاد رابطه نزدیکی بین بی‌عدالتی مدنی و خشم‌ها علیه انسان‌ها از یک جنبه و از جنبه دیگر با جرایم علیه خدا را دارند. هم‌چنین این ارتباط در شواهد و دلایل معاصر دیگر وجود دارد.[۷۷] منابع اضافه بر کفر که به محاکمات علیه یوریپدس مرتبط است، شامل یادداشت ارسطو از اتهام است که به وسیله هگینون (بلاغت،سوم،۱۴۱۶،۱۵۸الف، ۲۸–۳۵) [۷۸] ایجاد شده است هم‌چنین ادعای ستیروس در زندگی‌اش از یوریپیدز[۷۹] که شعر تراژیک از آسپیا به وسیله کلئون عوام فریب، مورد اتهام بود. در هر مورد تصویر یوریپیدز بی دین یک باور مشترک در دوران باستان بود.[۸۰]

با توجه به اینکه برخی منابع نشان می‌دهند او متهم به بی‌خدایی برای داشتن نقض راز عدم توفیق دمتر در یکی از ایفای نقش هایش بود، وضعیت مشابهی زمانی به وجود آمد که وقتی اتهامات ادعایی علیه آسکیلوس اضافه شدند.[۸۱] در نهایت، در راستای داستان ملوس، یک شعر غنایی، آریستوفان نشان داد که وقتی محکوم به مرگ شد، به طور خلاصه قبل از اجرای پرنده‌ها در ۴۱۴ پیش از میلاد– فرار کرد و قیمتی بر سرش گذاشته شد.[۸۲]

---

[۷۷] برای ارتباط نزدیک بین کفر و بی‌هنجاری بنگرید به:

Isocrates, *Busiris*, 11.42; Xenophon, *Memorabilia*, 1.2.2; Euripides, *Bacchae*, 263, 387, 476, 502, 997, 1015; Xenophon, *Cyropaedia*, 8.8.7 (“τὴν ἐκείνων περὶ μὲν θεοὺς ἀσέβειαν, περὶ δὲ ἀνθρώπους ἀδικίαν”); Pseudo-Aristotle, *Virtues and Vices*, 1251a30 (“ἀδικίας δ' ἐστὶν εἴδη τριά, ἀσέβεια πλεονεξία ὕβρις”).

[۷۸] این به جبران خسارت مرتبط می‌شود که آئین دادرسی مال محور است که در واقع، دین در آن جنبهٔ محوری ندارد.

[۷۹] بنگرید به:

Bruno Snell, Richard Kannicht and S.L. Radt, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004, T99.

[۸۰] بنگرید به:

Mary R. Lefkowitz, “Was Euripides an Atheist?”, in *Studi Italiani di Filologia Classica*, 1987, vol. 5, pp. 149–166, and Filonik, 2013, p. 51.

بنگرید به پاورقی ۵۲.

[81] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 3.1 (1111a8–10) (‘Nicomachean Ethics’);

بنگرید به:

Republic, 563c.

بنگرید به پاورقی ۶۹؛

Clement of Alexandria, *Stromateis*, 2.14; Aelian, *Varia Historia*, 5.19: ἀσέβεια. On these prosecutions.

بنگرید به:

Miryam L. Moreno, “El proceso por impiedad de Es- quilo”, in *Habis*, 2004, vol. 35, pp. 39–56.

[۸۲] بیردز، ۱۰۷۲–۱۰۷۵، بنگرید به پاورقی ۶۰، همچنین بنگرید به:

Diodorus Siculus, *Library*, 13.6.7. A *scholium* to Aristophanes (*Scholium ad Aristophanis Aves*, v. 1073) mentions the existence of a decree and explains that Diagoras had been charged with impiety (around 416–415 BCE).

برای افشای آموزه‌های مخفی اسرار الئوسینی به غیرمقدسان، بنگرید به:

Leonard Woodbury, “The Date and Atheism of Diagoras of Melos”, in *Phoenix*, 1965, vol. 19, pp. 178–211, and Frank E. Romer, “Atheism, Impiety and the *Limos Mēlios* in Aristophanes’ *Birds*”, in *American Journal of Philology*, 1994, vol. 115, no. 3, pp. 351–365.

هم‌چنین منابع رومی به طور گسترده در ارتباط با باور رفتار دینی و مرزشکنی‌اش قرار گرفتند. بااین‌وجود، همان طوری که به باور آسبیا تحمیل شد، در هر دو زمان جمهوری و امپراتوری- یعنی رویکردهای نامناسب در ارتباط با خدا، والدین و جامعه- به خودی خود جرم محسوب نشدند.[۸۳] به این دلیل، ما قبل از گسترش امپراتوری روم در اواخر دوره باستان، فاقد اطلاعات پیرامون مفهوم قضایی تعقیب دینی بودیم.

همان‌طوری که باتوجه به منابع ذکر شده ممکن است به نظر برسد، می‌دانیم که پرونده‌های چندی مرتبط با باور تعقیب تجاوزات دینی در حوزه آتن وجود داشتند. این جرم صرفاً شامل اجرای اعمال و اقدامات خاصی نیست، بلکه هم‌چنین پوشش دهنده باورها و شرح و توصیفات عملی است. دو نتیجه مقدماتی ممکن است پیشنهاد شده باشند. اول، اینکه حضور این فرایندها نمایانگر درجه عدم تاب‌آوری دینی در بین شهروندان آتنی است: واقعیت این است که به نظر می‌رسد تعقیب بابت آسبیا استراتژی غالبی باشد که نشان می‌دهد قاضی قصد داشته محکومیت‌ها را براساس باورهای دینی تأیید کند.[۸۴] دومین نتیجه این است که در بیشتر موارد، به هر حال، اتهام آسبیا به عنوان استراتژی سیاسی برانگیخته شد. در حوزهٔ اجتماعی پلیس، مرزهای دین به منظور توجیه ارزش‌های عمومی استفاده شدند: از آنجایی که باورها بخشی از تجربه جمعی جامعه هستند، شروط دینی ابزار مؤثری برای یکپارچه کردن توده متحداند.[۸۵] با این ادعا که برخی افراد در مقابل دارندگان ارزش‌های معین هستند، ممکن است در برابر قاضی استثنای قانون شکنی و یاغی گری توجیه شود.[۸۶] بنابراین بی‌خدایی و کفر به وسیله نهادهای عدالت نمی‌تواند حمایت شده باشد.[۸۷]

با این وجود، همانطور که معمولاً در مورد اسکولیاهای متأخر صادق است، اطلاعات ارائه شده در این فرمان احتمالاً ساخته و پرداخته‌ی زندگینامه‌نویسان هلنیستی و رومی بوده است. با توجه به آنچه تاکنون گفته شده است، این عدم دقت در اطلاعاتی که به آن تکیه می‌کنیم به هیچ وجه تعجب‌آور نیست.

۸۳ مومیگلیانو، ۱۹۷۸، ص. ۱۸۹، بنگرید به پاورقی ۴۸. در خصوص ماهیت «دینی» اتهام جادوگری در حقوق روم، بنگرید به جیمز بی. ریوز،
"Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime", in *Classical Antiquity*, 2003, vol. 22, no. 2, pp. 313–339.

۸۴ برای درک بهتر اهمیت این محاکمات مربوط به asebeia در فهم میزان (عدم) تحمل دینی، بنگرید به:
Ernst Sandvoss, "Asebie und Atheismus im klassischen Zeitalter der griechischen Polis", in *Saeculum*, 1968, vol. 19, pp. 312 319, Dover, 1976.

بنگرید به پاورقی ۵۰؛ مومیگلیانو، ۱۹۷۸، بنگرید به پاورقی ۴۸؛
Peter Garnsey, "Religious Toleration in Antiquity", in *Studies in Church History*, 1984, vol. 21, pp. 1–27.

85 Robin Osborne, "The Religious Contexts of Ancient Political Thought", in Ryan K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Blackwell, Oxford, 2009, pp. 118–30.

۸۶ استفادهٔ استراتژیک برای اجرای وحدت دین در آتن نمی‌تواند دست کم گرفته شود. در این خصوص، رفتار فردی و اجتماعی، همان طوری که رابرت اس. گارلند شرح می‌دهد از طریق جذبهٔ قدرت الهی دستکاری شد.
"Strategies of Religious Intimidation and Coercion in Classical Athens", in Pontus Hellström and Brita Alroth (eds.), *Religion and Power in the Ancient Greek World: Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*, Ubsaliensis S. Academiae, Uppsala, 1996, pp. 91–99.

۸۷ درباره پیامدهای مدنیِ این استدلال‌های دینی، بنگرید به.:

۴.۱۴. ساختار سخنورانه خصومت و نفرت

در حال حاضر پرسشی به وجود می‌آید: چه رابطه‌ای بین تعقیب‌های آن‌ها و بنیان احساسی عدم تاب‌آوری دینی وجود دارد؟ در آتن باستان تأیید دشمنی بین افراد به طور کلی در میدان عمومی ممنوع بود. برای مثال، خطیب پزشکی قانونی می‌تواند تاحد زیادی بحث‌هایی را شروع کند نه برای اینکه قاضی متقاعد شود که انگیزه واقعی پشت اقدام قضایی، خصومت شخصی بوده است.[۸۸] به نظرم شرح این طرد و مردودسازی در اصطلاحات اجتماعی و سیاسی قابل درک است. همان‌طوری که در بخش قبل توضیح داده شد، در حوزه موضوعی که برای یگانگی و وحدت شهروندان به منزله یک گروه منسجم(بنابراین سخنگو باوری از «ما» برای پوشاندن کل مردم معرفی شده به وسیله اعضای هیئت ژوری می‌سازد) قویاً مرتکب شده، رقیب و دشمن نیاز دارد تا به عنوان عضو «بیرونی» شرح داده شده باشد که جنایاتی علیه «همه ما» مرتکب شده و فقط یک دشمنی نبوده است.[۸۹] خصومت شخصی می‌تواند به عنوان جلوهٔ احساس منزوی‌ای جلوه کند که احساس تعلق همگانی و جمعی را در خطر قرار دهد.

هم‌چنین وضعیت وقتی جالب شد که شامل روابط بین ایالتی شد. در امور خارجی، «مای» ملی از پلیس خاص به ساختار «دیگری» خارجی نیاز داشت که نمی‌توانست همگون شود. یک قصد سخنورانه قوی‌ای وجود داشت تا رقیب خارجی را به عنوان «دشمن» مردم استثنا کند. در واقع، پیرامون جوامعی که عمیقاً درگیر جنگ هستند، تشخیص دوستان و دشمنان بخش مهمی از روابط خارجی را تشکیل می‌دهد. در شهروندی‌های کلاسیک، هویت شهری و مدنی با تعاملات پویای دربرگیرنده معین شد، که در بسیاری موارد شامل یکپارچه کردن گروه‌های اخلاقی است.[۹۰] بنابراین دشمنی بین یونان و روم، نتیجه منطق انسجام بود تا جایی که اصل پایه‌ای برای نگاهداشت ارزش عمومی، نیازمند ضرر به دشمن به منظور حفظ احترام بود.[۹۱] مبارزه

Donald B. King, "The Appeal to Religion in Greek Rhetoric", in *Classical Journal*, 1955, vol. 50, pp. 363–371.

امروزه ایجاد اصطلاح «دیگری»، مبتنی بر استثنائات وابسته به دین، یک نقطه عطف غالب درمورد عدم تاب آوری و نفرت پراکنی است. استفادهٔ کنونی از بلاغت شمول و محرومیت- که در بخش بعد به آن‌ها بازخواهم گشت- را داموجیپوراپو در بحثش از سیاست و جامعه هندی شرح داده است.

Medha Damojipurapu, "Language, Themes and Responses to Hate Speech in India", Policy Brief Series No. 132 (2022), Torkel Opsahl Academic EPublisher, Brussels, 2022 (https://www.toaep.org/pbs-pdf/132 damojipurapu/).

88 Asako Kurihara, "Personal Enmity as a Motivation in Forensic Speeches", in *Classical Quarterly*, 2003, vol. 53, pp. 464–477,

کسی که بازبینی کامل منابع قابل دسترس را ارایه می دهد .

۸۹ این راهبرد کلامی اخیرا در منبع زیر موضوع پژوهش قرار گرفته است:

Andreas Serafim, "'I, He, We, You, They': Addresses to the Audience as a Means of Unity/Division in Attic Forensic Oratory", in Andreas N. Michalopoulos, Andreas Serafim, Flaminia Beneventano della Corte and Alessandro Vatri (eds.), *The Rhetoric of Unity and Division in Ancient Literature*, De Gruyter, Berlin, 2021, pp. 71–98.

۹۰ برای مثال، در مورد نقش فرهنگی و سیاسی قومیت در یونان باستان، به مطالعه‌ی جالب زیرمراجعه کنید.

Jonathan M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge University Press, 1997.

۹۱ این اصول اخلاقی رفتاری، همانطور که مری دبلیو. بلاندل در کتاب «کمک به دوستان و آسیب رساندن به دشمنان» توضیح می‌دهد، به وضوح در تراژدی آتنی به نمایش گذاشته شده (و گاهی اوقات نقض شده است):

کردن، دعوا و درگیری برای توجیه مشارکت کامل در تلاش جمعی مردم یا امور عمومی در بنیان حقوق سیاسی، منطقی بود. برای تضمین چنین حقوقی، پیش زمینه سخنورانه قوی‌ای در ایجاد خصومت بود.[۹۲] در یونان، «دشمنی و خصومت» به عنوان رقیب فردی یا تجسم جنگ(حریف ارتشی) طراحی شد.[۹۳] وجود دو واژه برای دسته‌بندی حریف و رقیب نشانگر تفاوتی بین دشمن، در ارتباط با تأیید فردی دیگری و بیزاری و نفرت شرح داده شده در ارتباط با آن‌هایی است که غیرانسانی یا جذب به بربریت هستند.

در برگشت به دوره باستان، در مورد جنگ تروجان، ایلیاد مثالی از راه‌هایی پیشنهاد کرد که در آن دشمنان درک شده بودند. وقتی آگاممنون بر ادرش منلواس را مورد خطاب قرار داد و شرح داد که تروجان باید حذف شده باشد، به نظر می‌رسد یک تمایل ضمنی بر از بین بردن رقبایی باشد که توان غلبه کردن ندارند(۶۰-۵۵.۶).

> ὦ πέπον ὦ Μενέλαε, τί ἢ δὲ σὺ κήδεαι οὕτως ἀνδρῶν; ἦ σοὶ ἄριστα πεποίηται κατὰ οἶκον πρὸς Τρώων; τῶν μή τις ὑπεκφύγοι αἰπὺν ὄλεθρον χεῖράς θ' ἡμετέρας, μηδ' ὅν τινα γαστέρι μήτηρ κοῦρον ἐόντα φέροι, μηδ' ὃς φύγοι, ἀλλ' ἅμα πάντες Ἰλίου ἐξαπολοίατ' ἀκήδεστοι καὶ ἄφαντοι.[۹۴]
>
> ملنواس رقیق‌القلب، چرا اینقدر نگران مردان هستی؟ آیا آنقدر مهربانی بزرگی به تو در خانه‌ات از جانب تروجان شده است؟ اجازه ندهید کسی از تخریب محض و احتمالاً از دست ما فرار کند، نه، -کودکی که مادرش وی را در رحمش پرورش می‌دهد؛ حتی اجازه ندهید فرار کند، بلکه اجازه دهید همه فساد، جدا از بی‌انتهایی، بی‌غمی و بی‌علامت بودن با هم باشند.[۹۵]

با این‌وجود، خاستگاه این دشمنی دیرینه چیست؟ این شعر حماسی به واقعیتی برمی‌گردد که آچیان و تروجان قبل از اینکه جدا شوند دوستان صمیمی بودند(ایلیاد، ۳۰۲.۷). در این خصوص، دلیل ریشه کن کردن همه تروجآن‌ها نمی‌تواند نتیجه تضادگرایی طبیعی محسوب شود، از آنجایی که در گذشته هر دو مخالف‌ها با هم صمیمی بودند. به این ترتیب توجیه احساسی برای دشمنی‌ها چه بود؟

در هیچ آیه‌ای از ایلیاد منبعی برای نفرت به عنوان انگیزه شرح محاصره تروی و قصد تخریب جمعیت بومی نیست. براساس آنچه کنستان می‌گوید، «فروتنی تروجان برانگیخته نمی‌شود تا قتل عام را توجیه کند»؛ اما باور دشمن مورد نفرت بسیار به نفرت متصل است(نفرت،

A Study in Sophocles and Greek Ethics, Cambridge University Press, 1989.

92 Andrew T. Alwine, *Enmity and Feuding in Classical Athens*, University of Texas Press, 2015, pp. 55–116, considers this rhetoric of enmity as a legal strategy.

93 David Konstan, "Anger, Hatred, and Genocide in Ancient Greece", in *Common Knowledge*, 2007, vol. 13, no. 1, pp. 182–183.

94 The Greek text corresponds to David B. Munro and Thomas W. Allen (eds.), *Homeri Opera*, vol. 1, Oxford University Press, 1920.

95 Translation by Augustus T. Murray (ed.), *Homer. The Iliad*, vol. I–XII, Harvard University Press, 1924.

در یونان)[۹۶]، تا حدی که در بسیاری فرصت‌ها اسم he مرتبط با فعل «نفرت داشتن» *misein* است که به معنی «نفرت و بیزاری» می‌پیوندد.[۹۷]

اشاره‌ای به ماهیت نفرت به عنوان یک احساس در یونان باستان می‌تواند در اینجا مفید باشد. واضح است که، علیرغم معنی شایع لغوی مرتبط با نفرت در ادبیات کلاسیک،[۹۸] حضور *misos* به دولت خصومت یا تضاد متصل بود.[۹۹] نیازی به حمله شخصی برای تولد نفرت نبود.[۱۰۰] برای مثال اهمیت این ترحم در گزارش Thucydideś از جنگ پلوپونزی به خوبی تأیید می‌کند.[۱۰۱] براساس نظر تاریخی، «نفرت» کورینتیَن از کورسی رایانز به این دلیل بود که آن‌ها به کلانشهرشان(تاریخ جنگ پلوپونزی، ۱.۲۵.۳) احترام نمی‌گذاشتند: («آن‌ها کورینتین به جهت تحقیر و اهانت شهر مادر نفرت داشتند»).[۱۰۲] به طور مشابهی، پلاتائیانز به وسیله تبانز متهم شده بود به این دلیل که آن‌ها خارج از «نفرت» با ایشان مخالف بودند و به دلایل مرتبط با عدالت(۵.۶۷.۳) نبود:

> καὶ τὴν νῦν ἐρημίαν δι᾽ ἑαυτοὺς ἔχουσιν· τοὺς γὰρ ἀμείνους ξυμμάχους ἑκόντες ἀπεώσαντο. παρενόμησάν τε οὐ προπαθόντες ὑφ᾽ ἡμῶν, μίσει δὲ πλέον ἢ δίκῃ κρίναντες καὶ οὐκ ἀνταποδόντες νῦν τὴν ἴσην τιμωρίαν· ἔννομα γὰρ πείσονται καὶ οὐχὶ ἐκ μάχης

---

[96] David Konstan, "Hate and the State in Ancient Greece", in Thomas Brudholm and Birgitte S. Johansen (eds.), *Hate, Politics, Law: Critical Perspectives on Combating Hate*, Oxford University Press, 2018, p. 38. On this link, cf. Euripides, Heracleidae, 941–943.

[۹۷] دیوید کونستان، ۲۰۰۷، ص. ۱۸۲، بنگرید به پاورقی ۹۳، همچنین بنگرید به:
David Konstan, "La haine et l'inimitié: les deux pôles opposés de l'amitié", in Jocelyn Peigney (ed.), *Amis et ennemis en Grèce ancienne*, Editions Ausonius, Bordeaux, 2010, p. 220. According to Polybius, *Histories*, 1.14.4 ('Histories'),
باید از دشمنان دوستان متنفر بود .(συμμισεῖν τοῖς φίλοις τοὺς ἐχθροὺς) در باب این تقابل بین دوستان و دشمنان در آتن کلاسیک، بنگرید به:
Blundell, 1989.
بنگرید به پاورقی ۹۱.

[98] As recently stated by Philip Aubreville, *Der Hass im antiken Rom. Studien zur Emotionalität in der späten Republik und frühen Kaiserzeit (Historia Einzelschriften 266)*, Franz Steine, Stuttgart, 2021, pp. 87–106.

[۹۹] کونستان، ۲۰۰۷، ص ۱۸۲، بنگرید به پاورقی ۹۳.

[۱۰۰] «نفرت (میسوس)، که برای اهداف ما شامل اشکال خفیف‌تری مانند خصومت عمومی یا بی‌میلی می‌شود، احساسی است که راحت‌تر از خشم برانگیخته می‌شود، زیرا نیازی به اثبات هیچ آسیب شخصی نیست» (اد سندرز، «او دروغگو، مرزبند و یک آدم بی‌عرضه است»: برانگیختن احساسات خصمانه در فن خطابه پزشکی قانونی اتاق زیر شیروانی»، در Angelos Chaniotis (ed.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Franz Steiner, Stuttgart, 2012, p. 369).
در بخش بعدی این فصل، به بررسی رابطه‌ی بین نفرت و خشم خواهیم پرداخت.

[۱۰۱] کونستان، ۲۰۱۸، صص. ۴۱–۴۰، بنگرید به پاورقی ۹۶.

[102] Both the Greek text and the translation, here and elsewhere in this chapter, correspond to Richard Crawley (ed.), *Thucydides. The Peloponnesian War*, J.M. Dent, E.P. Dutton, London, 1910.

> χεῖρας προϊσχόμενοι, ὥσπερ φασίν, ἀλλ᾽ ἀπὸ ξυμβάσεως ἐς δίκην σφᾶς αὐτοὺς παραδόντες.
>
> به سبب شرایط متروک فعلی، از آنجایی که آن‌ها به طور خودسرانه هم‌پیمانی بهتر را رد کردند، خود را مقصر می‌دانند. رفتار بی‌قانون با هیچ اقدامی از ما برانگیخته نشد؛ نفرت، نه عدالت، ملهم از تصمیم آن‌هاست و حتی حالا تاوانی که آن‌ها بر ما بار کردند کافی نیست؛ آن‌ها با محکومیت حقوقی رنج خواهند برد، نه به عنوان اینکه به منزله تأمین‌کننده تظاهر می‌کنند که برای یک چهارم در نبرد می‌پرسند، بلکه به عنوان زندانیانی که به توافق برای محاکمه ایشان تسلیم شدند.

متون یونان در مورد نفرت در مفاهیمی ظاهر شدند که گروه‌ها تحقیر شده بودند. نمونه‌اش پرونده خیانتکاران بود که از جانب پرومتوس در آشیلوس(تعهد پرومتوس) (۱۰۶۸) مورد نفرت‌اند. مردان مغرور و متکبر هم‌چنین به وسیله پیندار در پیثیان (۲۴۸.۴–۲۸۶) مورد نفرت بودند. در یوریپیدیس هیپولوتوس (۳۱۳–۳۱۴)، فائدرا قبول کرد متنفر از زنانی است که در واژگان پاکدامن و عفیف‌اند ولی به طور مخفی به فرار زشت تشویق می‌کنند و هیپولیتوس نفرت از همه زنان را تحسین می‌کرد(۶۶۴–۶۶۵) .[۱۰۳]

در روم، خصومت به عنوان چیز مضر وصف شده بود که جناح سیاسی مخالف در جمهوری به عنوان بیانات گروه آنتی‌تز معرفی کرده بودند- به طور خاص در ارتباط با ارقام قدرتمند به عنوان پمپی و سیزار. این خصومت در اینجا به نفرت متصل شده است،[۱۰۴] و استفاده سخنورانه از نفرت(*odium*) در متون ارتشی به خوبی تأیید شده است.[۱۰۵] نفرت دقیقاً شبیه دشمن به عنوان فردی ساخته شده که در تضاد واضح با ارتباط اجتماعی دوستی اجتماعی است.[۱۰۶] در لاتین واژه نفرت یا انزجار عمومی به عنوان احساسی تعبیر شده است که قویاً در بیزاری غیر قابل مهاری در ارتباط با کسی یا چیزی ریشه دارد.[۱۰۷] در ارتباط نزدیک با نفرت، حسادت و رشک

---

[۱۰۳] زنان در اشیلس هم مورد نفرت قرار گرفته‌اند، هفت علیه تبس، ۱۸۶.

[104] In mediaeval times, inimicitia can be translated as “hatred”, as explained in Daniel L. Smail, “Hatred as a Social Institution in Late-Medieval Society”, in *Speculum*, 2001, vol. 76, no. 1, p. 90.

[۱۰۵] آوبرویل، ۲۰۲۱، ص. ۱۱۴، بنگرید به پاورقی ۹۸.

[۱۰۶] درباره آمیچیتیا (amicitia) در معنای مدنی و سیاسی، بنگرید به.:

Joseph Hellegouarc’h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Les Belles Lettres, Paris, 1972, pp. 41– 90. Paul-Marius Martin, “Un exemple parfait de haine politique: Cicéron et Antoine”, in Marc Deleplace (ed.), *Les discours de la haine: Récits et figures de la passion dans la Cité*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d’Ascq, 2009, p. 49, explains that “[e]st inimicus celui avec lequel, qu’on ait ou – plus rarement – qu’on n’ait pas entretenu antérieurement avec lui des relations d’amicitia, on a des différends, de quelque ordre qu’ils soient, mais souvent politiques”.

[107] Hellegouarc’h, 1972, p. 191.

بنگرید به پاورقی ۱۰۶.

استفاده شده تا احساس فردی را توصیف کند که به عنوان نتیجه این ترجیح اجتماعی(حمد و تسبیح) یا قدرت(توانمندی) حسد می‌ورزد.[۱۰۸]

مختصراً از غیبت تعجب‌برانگیز نفرت در شهادت پیشا کلاسیک در ایلیاد بحث کردیم ولی پرسش بزرگ‌تر نیاز به پرسیده شدن دارد. آیا در دوران کلاسیک، نفرت به عنوان توجیه سخنرانی خصمانه علیه دشمنان بود؟ در زمان شرح رویکرد رومی در ارتباط با کارتاژ در آخر جنگ دوم کارتاژی در ۲۰۲ پیش از میلاد، پولیبیوس (تاریخ‌ها، ۲.۴.۱۵) واکنش سی پیو را شرح داد تا تنفر شدید او را علیه کارتاژی‌ها تحریک کند: به جای نشان دادن نفرت، او احساسی از «عصبانیت» به عنوان نتیجه واقعیتی را شرح داد که آن‌ها خائنانه رفتار کرده بودند:[۱۰۹]

> οὐκέτι παραλαμβάνων εἰς τὴν πίστιν τοὺς ἐθελοντὴν σφᾶς αὐτοὺς ἐγχειρίζοντας, ἀλλὰ μετὰ βίας ἀνδραποδιζόμενος καὶ φανερὰν ποιῶν τὴν ὀργήν, ἣν εἶχε πρὸς τοὺς πολεμίους διὰ τὴν Καρχηδονίων παρασπόνδησιν·[۱۱۰]

> این زمان او نپذیرفت افرادی را ببخشد که داوطلبانه تسلیم شدند، بلکه همه شهر و شهرک‌هایی که به اجبار تسلیم شدند و برده‌های مقیم را پذیرفت تا عصبانیتش در خیانت‌گری کارتاژی‌ها را نشان دهد.[۱۱۱]

---

[108] Alfred Ernout and Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 1967, s.v. invidia; Hellegouarc'h, 1972, p. 195.

بنگرید به پاورقی ۱۰۶. در این ارتباط *invidia*, *odium* می تواند به عنوان «اراده بیمار» (و نه حسود) ترجمه شود. بنگرید به:

Cicero, De Oratore, 1.228: "invidia et odio populi", and Quintilian, *Institutio oratoria*, 6.2.16. Arina Bragova, "Cicero on Odium", in *Studia Antiqua et Archaeologica*, 2020, vol. 26, no. 2, pp. 213–229,

استفاده سیسرون از مفهوم نفرت به عنوان احساسی منفی مرتبط با جنایات (scelera) و جنگ‌ها (bella) و وجود رذایل (مانند شهوت و ظلم) را بررسی کرده است. او در مقاله دیگری در همان مجموعه، invidia را مورد بحث قرار داده و نشان می‌دهد که تا چه حد با ایده نفرت یا حسادت، در تضاد با شکوه مثبت، ترکیب می‌شود، بنگرید به:

Arina Bragova, "Concept of 'Invidia' in Cicero's Writings", in *Scientific Research and Development Socio-Humanitarian Research and Technology*, 2017, vol. 6, no. 2, pp. 82–84.

[109] درباره این عبارت، بنگرید به.:

David Konstan, "Mass Exterminations and the History of Emotions: The View from Classical Antiquity", in Thomas Brudholm and Johannes Lang (eds.), *Emotions and Mass Atrocity: Philosophical and Theoretical Explorations*, Cambridge University Press, 2018, pp. 31–32.

[110] The Greek text corresponds to Theodor Büttner-Wobst (ed.), *Polybius*. Historiae, Teubner, Leipzig, 1893.

[111] Translated by Evelyn S. Shuckburgh (ed.), *Polybius. Histories*, Macmillan, London, 1889. Regina M. Loehr, "Emotions in Polybius' Histories", Ph.D. dissertation, University of California, Santa Barbara, 2017, p. 99.

یک مطالعه آماری روشنگرانه از احساساتی مانند خشم، غضب و نفرت در تاریخ ارائه می‌دهد، به یادداشت بالای ۹۷ مراجعه کنید. متأسفانه، او در مجموعه مورد مطالعه، تمایزی بین آنها قائل نمی‌شود. به طور خاص‌تر در مورد اهمیت خشم رومی در متن، به اندرو ارسکین، «پولیبیوس و خشم رومی‌ها»، در

Douglas Cairns and Laurel Fulkerson (eds.), *Emotions Between Greece and Rome, Institute of Classical Studies*, University of London, 2015, pp. 105–127.

واضح است که وقتی اقدامات توجیه می‌شوند، عصبانیت یک آینده‌نگری و احساس اقدام‌محور است که برای شرح دادن تمایل مرتبط با نابودی دشمن، ایده‌آل بود.[۱۱۲] در اصطلاح نیروی رانشگر احساسی، اینکه خشم به پایان می‌رسد، «گزینه بهتری برای اشتیاق است که مردم را به قتل عام در یونان باستان می‌برد».[۱۱۳] یک نتیجه‌گیری مشابه در زمان ارزیابی و تشخیص منابع رومی ممکن است حاصل شود. چرا این است و در مورد مفهوم امروزی ما از نفرت‌پراکنی چه می‌تواند بگوید؟

۵.۱۴. حذف و نابود شود: بلاغت خشم به منزله توجیه خسارت دشمن

در یونان کلاسیک خشم احساسی بود که می‌تواند مستقیماً به اعمال دموکراتیک قدرت شهروندی متصل شود به طوری که دال بر محبت عمومی است که می‌تواند در دفاع از نهادهای سیاسی تحریک شده باشد.[۱۱۴] ذکر خشم در منابع کلاسیک که شرح دهنده کارکرد دادگاه‌های آتنی است، تعجب‌آور نیست.[۱۱۵] در واقع، اگر اداره کردن نظام قضایی در ارتباط با مجازات رفتاری که بر جامعه اثر می‌گذارد و با بازگرداندن قید و بندهای اجتماعی باشد، به این ترتیب، بر

---

[۱۱۲] لوئهر، ۲۰۱۷، ص ۱۴۰، بنگرید به پاورقی ۱۱۱، که همچنین قطعات پولیبیوس را در ۲۵.۲۵.۲۳، ۱۵.۲۵.۲۸، ۱۵.۲۷.۱ و ۱۵.۳۰.۱ ذکر کرده است.(تواریخ، بنگرید به پاورقی شماره ۹۷ پیشین).

[۱۱۳] کونستان، ۲۰۰۷، ص ۱۸۴، بنگرید به پاورقی ۹۳.

[۱۱۴] درباره خشم یونانیان، بنگرید به.:

Danielle Allen, *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens*, Princeton University Press, 2000; William V. Harris, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Harvard University Press, 2001; Susanna M. Braund and Glenn W. Most (eds.), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge University Press, 2003; Kostas Kalimtzis, *Taming Anger: The Hellenic Approach to the Limitations of Reason*, Bristol Classical Press, Bristol, 2012. Its close relationship with democratic values has been highlighted by David Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, 2006, pp. 75–76.

[۱۱۵] همچنین بنگرید به:

the specific contributions of Danielle Allen, "Angry Bees, Wasps and Jurors: The Symbolic Politics of orgê in Athens", in Braund and Most, 2003, pp. 76–98.

بنگرید به پاورقی ۱۱۴؛

Lene Rubinstein, "Stirring Up Dicastic Anger", in Douglas Cairns and Ronald A. Knox (eds.), *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens. Essays in Honour of Douglas M. MacDowell*, The Classical Press of Wales, Swansea, 2004, pp. 187 204; Lene Rubinstein, "Evoking Anger Through Pity: Portraits of the Vulnerable and Defenceless in Attic Oratory", in Angelos Chaniotis and Pierre Ducrey (eds.), *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Images*, Material Culture, Franz Steiner, Stuttgart, 2013, pp. 135–165; Évelyne Scheid-Tissinier, "Le rôle de la colère dans les tribunaux athéniens", in Pauline S. Pantel and François de Polignac (eds.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Albin Michel, Paris, 2007, pp. 179–198. I have offered a view of the subversion of the judicial normativity of anger in Old Comedy in Emiliano J. Buis, "Comic Pathos and the Legal Emotional Community: Destabilizing Judicial Pity and Anger in Aristophanes", in Viktoria Räuchle, Sven Page and Vibeke Goldbeck (eds.), *Pathos und Polis. Einsatz und Wirkung affektiver Elemente in der griechischen Welt*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2022, pp. 194–199.

آن است که دادستان‌ها می‌توانند پرونده‌هایشان را با درخواست به هیئت منصفه و خشم جمعی رسیدگی کنند.[۱۱۶]

مطابق دیدگاه ارسطو (بلاغت، دوم، ۲.۱، ۱۳۷۸a، ۳۲-۳۰):

> خشم، یک عطش توأم با درد برای انتقام واقعی یا همه گیر به واسطه توهینی واقعی یا همه گیر است که وقتی چنین توهینی بدون استحقاق است به یک فرد یا یکی از دوستانش اثر می‌گذارد.[۱۱۷]

دیدگاه ارسطویی در بلاغت این بود که فقط امکان دارد خشم به طور خاص متوجه افراد شود:[۱۱۸] او تأیید کرد خشم شامل خوشایندی خاص است، از آنجایی که خشم اقناع کننده می‌باشد، به این دلیل که تحمیل مجازات بر کسی که مستحق آن است را تصویر سازی می‌کند. رابطه‌اش با انتقام منجر به این شد که برخی پژوهشگران بررسی کنند خشم در آتن، احساسی بود که می‌توانست هنگام فراخوانده شدن شهروندان برای دفاع از شهر و نهادهایش از بند رها شود.[۱۱۹] این با تلافی علیه افراد خاصی به دست آمد که به طور نادرست در برابرآن فرد رفتار کرده بودند.[۱۲۰]

در واقع وضعیت خشم عمومی مبهم بود.[۱۲۱] حتی اگر خویشتن‌داری بسیار ارزش‌گذاری شده بود، در برخی موارد برافروختن خشم کاملاً پذیرفته شده بود. در واقع، خشم یک احساس

---

[۱۱۶] آلن، ۲۰۰۰، ص. ۵۰، بنگرید به پاورقی ۱۱۴؛ اهمیت خشم را به عنوان پایه اخلاقی برای شکل‌دهی ایدئولوژی شهروندی نشان می‌دهد.

[117] The Greek edition, here and elsewhere, corresponds to William D. Ross (ed.), *Aristotle. Ars Rhetorica*, Oxford University Press, 1959. The translation of the text, here and in the rest of the passages quoted, belongs to John H. Freese (ed.), *Aristotle*, vol. 22, Harvard University Press, 1926.

[۱۱۸] لازم به ذکر است که در کتاب «درباره نفس» اثر ارسطو، ۴۰۳a-۲۷، ۲۶، ارسطو مفهوم متفاوتی از خشم (به عنوان نوع خاصی از جنبش با دلیل و به خاطر یک هدف خاص) ارائه داد که به نظر می‌رسید کاملاً مستقل از هویت طرف مقابل است.

[119] According to Giulia Sissa, “De l’animal politique à la nature humaine: Aristote et Hobbes sur la colère”, in *Anthropologie et Sociétés*, 2008, vol. 32, no. 3, p. 22, orgē is a political, social, and narrative passion. In its political sense, “il y a davantage de valeur politique dans la colère: c’est une émotion généreuse. C’est parce que vous vous respectez vous-même que vous enregistrez le mépris: c’est donc d’abord une défense fondamentalement égoïste. Mais vous vous emportez aussi au nom de quelqu’un d’autre, si quelqu’un offense votre enfant ou vos parents ou votre femme ou vos amis, par exemple. La rage est la passion qui vous pousse à prendre les armes pour vos alliés, pour votre cité. Vous vous battez à la fois pour vous-même et pour vos proches. Le potentiel de la colère est aussi celui de la solidarité, ou de la démarcation entre les amis et les ennemis de l’intérieur et de l’extérieur. L’art de se fâcher définit un cercle: la communauté des gens qui sont vos proches, par rapport à ceux qui ne le sont pas”.

[۱۲۰] «خشم (orgē) [...] احساسی دشوار برای برانگیختن توسط گوینده است، زیرا عمدتاً در پاسخ به یک بی‌احترامی شخصی احساس می‌شود» (ساندرز، ۲۰۱۲، ص. ۳۶۴؛ بنگرید به. یادداشت بالاتر شماره ۱۰۰).

[۱۲۱] هریس، ۲۰۰۱، صص. ۱۸۷–۱۸۳، بنگرید به پاورقی ۱۱۴؛

Victor Bers, “Appeals to Pity and Displays of Anger”, in Genos Dikanikon, *Amateur and Professional Speech in the Courtroom of Classical Athens*, Center for Hellenic Studies, Washington, D.C., 2009, pp. 93–94.

مردانه بود که «پشتوانه شجاعت ملی»[۱۲۲] بوده و اینکه هنگام صحبت در مورد نیاز به مجازات کردن جرایم شدید می‌توانست توجیه شود. خشم یک ابزار کارآمد معرفی کرد تا براساس نظر هریس،[۱۲۳] یک «مجموعه احساسات مشترک» ایجاد کند تا قانون شکن را از شهر جدا کند. این دستورالعمل، منابع همه گیر به فعل تشکیل دادن در سخنرانی قانونی و جدلی را شرح می‌دهد. برای مثال در قضیه مجازات دقیق مخالفان، ایزوکرات(۲۰.۶) بیان کرد که بعد از بی‌عدالتی و ستم، انسان‌های آزاد باید عصبانی شوند و انتقام دقیق بگیرند. همین‌طور، اگر عمداً بیداد و ظلمی ارتکاب یافته، دموشتنز شرح می‌دهد که خشم و مجازات باید دوشادوش هم باشند(درمورد کراون، ۱۸،۲۷۴).[۱۲۴]

به نظر می‌رسد زبان لاتین در مورد خشم تاحدی نسبت به واژگان یونانی فقیرتر است.[۱۲۵] خشم و عصبانیت یا آتش مزاج شاید شایع‌ترین واژگان پوشش دهنده حوزه معنایی هستند و به آسانی می‌توانند به منزله «خشم»، «خشمناک شدن» یا «آزردگی» ترجمه شوند؛ اسامی آزردگی یا خشمگین شدن هم‌چنین می‌توانند در حوزه توصیف واکنش خشونت‌آمیز خصومت به کار رفته باشند.[۱۲۶] در کل، این عصبانیت جمعی با یک اشتباه به وجود آمد، لذا مفهوم- همان‌طوری که با خشم رخ می‌دهد- مرتبط با خشم و غیظ معین در برابر جرایمی است که ارتکاب یافته اند. بنابراین، برخلاف تفسیر منفی سنکا از خشم و عصبانیت به عنوان احساس شوریده و بی‌سامان در اثرش به نام درباره خشم، حماسه و شعر لاتین تأیید می‌کند که عصبانیت در زمان نزاع‌های مسلح می‌تواند در جنگ به سربازان الهام ببخشد و منجر به نتایج مثبت شود.[۱۲۷]

برای مثال، خارج از حوزه جنگ، در سخنرانی درباره وطن (۸۸)، سیسرو با یادداشت سیاسی آشکاری خشم را در کنار حسادت قرار داد: «هَم‌چنین اگر مردم رومی خارج از شهر پرتابم کنند با خشم یا آزردگی به هم می‌خورد»).[۱۲۸] در این مفاهیم، حسادت می‌تواند از «نفرت»

---

122 *Ibid.*, p. 97. According to Maurice Sartre, "Les Grecs", in Georges Vigarello (ed.), *Histoire des émotions*, vol. 1, De l'Antiquité aux Lumières, Éditions du Seuil, Paris, 2016, p. 24: "le mâle, le puissant, seul est susceptible de colère, selon un schéma que l'on qualifierait volontiers de machiste".

۱۲۳ هریس، ۲۰۰۱، ص. ۱۸۹، بنگرید به پاورقی ۱۱۴.

۱۲۴ گاهی‌اوقات خشم قضایی تشویق می‌شد؛ همچنین بنگرید به:

Isocrates, *Against Callimachus*, 18.4; Demosthenes, *Third Philippic*, 9.31, 18.61; Demosthenes, *On the Crown*, 18.18, 18.138; Demosthenes, *On the False Embassy*, 19.7, 19.265, 19.302; Demosthenes, *Against Midias*, 21.57, 21.123; Demosthenes, *Against Conon*, 54.42; Demosthenes, *Against Stephanus* 1, 45.7; Dinarchus, *Against Demosthenes*, 1.2.

البته، دست‌کاری احساسات هیأت منصفه با عصبانی کردن آن‌ها می‌توانست پرریسک باشد، همان‌طور که روبین‌اشتاین اشاره کرده است، ۲۰۰۴، بنگرید به پاورقی ۱۱۵.

125 Jayne E. Knight, "The Politics of Anger in Roman Society: A Study of Orators and Emperors, 70 BCE-68 CE", Ph.D. dissertation, University of British Columbia, Vancouver, 2015, p. 26.

126 *Ibid.*, p. 27.

۱۲۷ درباره ارزش سازنده ایرا (ira) در اثر پونیکا از سیلیوس ایتالیکوس، بنگرید به.:

Claire Stocks, "Anger in the Extreme? Ira, Excess, and the Punica", in *Phoenix*, 2018, vol. 72, no. 3/4, pp. 293– 311.

128 The Latin text corresponds to Albertus C. Clark (ed.), *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Clarendon Press, Oxford, 1909.

متمایز شود و بیشتر به باور «خشم» عادلانه نزدیک شود آن طوری که به وسیله کستر شرح داده شد.[۱۲۹] پیرو اصطلاح حسادت، درجات یا سطوح تلخکامی یا کینه‌داری به نفع دیگری می‌تواند یافت شود: از حسد فردی تا آزردگی، چیزی که سخنرانان رومی در سخنانشان به خوبی از آن آگاه بودند.[۱۳۰]

با این وجود چطور آتنی‌ها و رومی‌های باستان تفاوت بین مفاهیم مدرن ما از «نفرت» و «خشم» را تصور می‌کردند؟ در مورد منابع یونانی، اگر پیام دیگری از بلاغت ارسطو نقل شده باشد، سماجت بر خشم به عنوان جایگزین بر جلوه نفرت می‌تواند بهتر فهمیده شود. هنگام شرح اهمیت طریق و مسلک در ساخت تکنیکی بحث انگیزشی، ارسطو نگاهی بر واژه‌شناسی مرتبط می‌کند و تضمین می‌کند خشم به منزله عاملی برای خصومت(بلاغت، ۲.۴.۳۰–۳۱و ۱۳۸۲a۱-۱۴) است:

> دقیقاً همان‌طوری که برای خصومت و نفرت است، بدیهی است که آن‌ها باید در پرتو اضدادشان ارزیابی شوند. عواملی که خصومت را ایجاد می‌کنند، خشم، کینه‌توزی و تهمت‌اند. خشم از اعمالی ظاهر می‌شود که علیه ما ارتکاب یافتند، خصومت حتی از آن رفتارهایی پدیدار می‌شود که نسبت به ما صورت نگرفتند؛ به همین جهت اگر تصور کنیم فردی فلان و چنان شخصیتی دارد از او متنفر می‌شویم. خشم همیشه فردی را به عنوان هدفش دارد، برای مثال کالیاس یا سقراط، وقتی نفرت به طبقات مختلف اعمال می‌شود برای مثال هرکسی از دزد یا خبرچین نفرت دارد. خشم با زمان، قابلیت درمان‌پذیری دارد اما نفرت این طور نیست؛ هدف از خشم، درد و از نفرت، ضرر و زیان است؛ به همین جهت فرد عصبانی می‌خواهد آنچه رخ داده ببیند اما در مورد فردی که نفرت از وی وجود دارد چیز قابل مشاهده‌ای نیست. حالا، چیزهایی که باعث درد می‌شوند همه درک‌پذیراند وقتی چیزهایی که به طور خاص بداند مثل بی‌عدالتی یا حماقت، در مرتبه حداقل درک پذیری هستند که این به سبب وجود عوامل مخالف و نه به سبب درد است. خشم با درد همراه است اما نفرت این‌طور نیست؛ کسی که عصبانی است از درد رنج می‌برد اما کسی که نفرت دارد این‌گونه نیست. کسی که خشم و عصبانیت دارد در موارد بسیاری ممکن است احساس دلسوزی و همدردی داشته باشد اما هرگز کسی

---

129 In fact, Robert A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford University Press, 2005, p. 85.

توجه را به مدخلی در فرهنگ لغت لاتین آکسفورد جلب می‌کند که بر اساس آن، به نظر می‌رسد تمایزی ضمنی بین invidia «فعال» (سوءنیت، کینه، خشم، حسادت، رشک) که نسبت به شخص یا وضعیتی احساس می‌کنیم – و invidia «منفعل» (مشابه با نفرت یا «دوست نداشتن») که علیه ما است، وجود دارد.

130 Robert A. Kaster, "Invidia, νέμεσις, φθόνος, and the Ancient Roman Economy", in David Konstan and N. Keith Rutter (eds.), *Envy, Spite and Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edinburgh University Press, 2003, pp. 253–276.

درباره اهمیت دشمنیِ شخصی به‌عنوان توضیحی برای بسیاری از محاکمات عمومی در دادگاه در دوره جمهوری روم، بنگرید به.:

David F. Epstein, *Personal Enmity in Roman Politics, 218-43 BC*, Croom Helm, London, 1987.

> که نفرت دارد وضعیتش این‌گونه نیست؛ برای آرزوهای پیشینی که هدف از عصبانیتش باید در جهتش از عصبانیتش رنج بکشد، در مورد بعدی او باید هلاک شود.

به بیانی که تفاوت چندانی با مفهوم مدرن آن ندارد، عبارت ارسطو نشان می‌دهد که نفرت، احساسی دائمی را شکل می‌دهد که خطاب آن اعمال عمومی انجام شده توسط افرادی است که دارای برخی ویژگی‌های قابل توجه به عنوان بخشی از طبقه‌ای هستند که با رذایل اخلاقی مشترک مشخص می‌شوند. در حالی که نفرت در مقابل دوستی قرار دارد و یک احساس(ایجاد شده به وسیله مفهوم خطا و گناه)[۱۳۱] ثابت اخلاقی است، خشم زمانی برانگیخته شده است که ما از یک بی عدالتی رنج می‌بریم،[۱۳۲] بنابراین خشم به طور خاص نسبت به شخصی است که باعث بی عدالتی و تخلف است.

در روم، انواع مختلف خشم می‌تواند در تقابل با نفرت یافت شود. مفاهیم خشم، عصبانیت، نفرت‌زاده، خصومت و بدخواهی و اختلاف را سیسرو به طور واضح در اصطلاحات پیشِ رو تمایز داده است(تاسکولان دیسپیوتیشنز، ۲۱.۴):

> عصبانیت، تمایلی برای تنبیه فردی است که به ناحق به کسی آسیب رسانده باشد. گرم شدن به معنای عصبانیتی در سرآغاز است وقتی که دقیقاً شروع می‌شود، آنچه یونانی‌ها انگیزه یا میل پرشور برای شناخت ممنامند؛ نفرت، عصبانیت دارای سن و سال است. خصومت، عصبانیتی است که زمانش برای انتقام اجباری و الزام‌آور می‌شود. درد قلب، عصبانیت تلخ و تندتری است که تولدش در اعماق ذهن و قلب است.[۱۳۳]

درست همان طوری که در تضاد یونانی بین نفرت و خشم اتفاق می‌افتد، این تضاد به تداوم احساس اول و فوریت دومی پاسخ می‌دهد.[۱۳۴] به علاوه، اینجا خشم، دوباره نتیجه اقدام ظالمانه قبلی است. برخلاف این تفاوت‌ها، منابع لاتین نشان می‌دهند که یک وابستگی متقابل بین خشم و نفرت وجود دارد. برای مثال، لیوی یک ارتباط منظمی را بین هر دوی مفاهیم در اصطلاحات سیاسی ایجاد کرد: خشم بیشتر (تاریخ روم، ۲.۵۷) و ترس و نفرت (تاریخ روم، ۱۶.۳۳)، هم‌چنین غالباً ارجاع به حس نفرت شدید به وجود می‌آورد.[۱۳۵] شرح «خشم اخیر...نفرت

---

[۱۳۱] کنستان، ۲۰۱۸، ص. ۳۹، بنگرید به پاورقی ۹۶.

[۱۳۲] همچنین بنگرید به. ایدهٔ مشابه در اخلاق نیکوماخوسی، کتاب ۵، بخش ۸، ۱۱۳۵ب۲۹–۲۵، بنگرید به، پاورقی ۸۱.

[133] The Latin text corresponds to the edition by Max Pohlenz (ed.), *M. Tullius Cicero. Tusculanae Disputationes*, Teubner, Leipzig, 1918.

همچنین بنگرید به: نایت، ۲۰۱۵، ص. ۲۸، بنگرید به پاورقی ۱۲۵.

[134] Titus Livius (Livy), *The History of Rome*, 2.35.6; Seneca, *De Ira*, 3.41.

[135] *Ibid.*, 1.54.7, 2.6.1, 2.22.4, 3.2.11, 5.1.1 and 5.27.10. Henry S. Blume.

«ترس، خشم و نفرت در روایت لیوی از مبارزه فرقه‌ها»، رساله دکتری، دانشگاه ایالتی اوهایو، کلمبوس، ۲۰۱۷، صفحات ۴–۵، به این نتیجه رسید که «هر ارتباطی که ما در دنیای مدرن به خشم و نفرت نسبت می‌دهیم، در دنیای روم بسیار بارزتر بوده است».

کهن («خشم اخیر...نفرت کهن») متن کامل مشترک لوی است که نشان می‌دهد بعد موقتی، مشمول تفاوت بین هر دو موضع احساسی می‌شود.[۱۳۶]

متون مرتبط با توجیه حملات ارتشی در یونان و روم بر آن‌اند تا از ارجاع به وضعیتی از نفرت اجتناب کنند که در ارتباط با حریف و تمرکز ابتدایی بر لزوم عصبانیت بعد از حمله یا تحریک غیرقانونی قبلی است.[۱۳۷] به عنوان نتیجه، و با در نظر گرفتن تاسیدیدز اصرار در عزت و احترام حفظ کردن و پرستیژ به عنوان انگیزه معتبر اقدام،[۱۳۸] ما خشم را به عنوان راهنمای احساسی برای تضمین تعقیب دیگران یافتیم.

در مباحثه اولیه اپیدامنوس، برای مثال واضح است که کورینث به دلیل تشخیص رویکردشان به عنوان تجاوز شایسته مجازات خشمگین، با کورثیریانز است.[۱۳۹] در جنگ پلوپونزی(۱.۴۰.۳) آن‌ها بی‌طرفی آتنی را به عنوان حمایت ضمنی از کورثیرانز مورد انتقاد قرار دادند با این ادعا که:

> آن‌ها نمی‌توانند به کمک شما بیایند و دوست ما باقی می‌مانند؛ اگر شما به حمله آن‌ها بپیوندید باید مجازاتی که مدافعان به آن‌ها تحمیل کردند را معین کنید.

در اپیزود پلاتائیا در عوض، نفرت پشت گفتمان رسمی ساخته شده نسبت به خشم، پنهان بود. وقتی آرشیداموس لس دمونیانز و متحدانش را مورد خطاب قرار داد، متذکر به نفرت علیه آتنی ها(جنگ پلوپونزی، ۲.۱۱.۲) شد:

> به این ترتیب ما نباید خودمان را پایین تر از اجدادمان یا نابرابر با اعتبار و شهرتمان نشان دهیم. بابت همه امیدها و توجهات، هلاس متمایل به تلاش فعلی بود و نشانه اش دشمنی آتنی‌های مورد نفرت بود.

با این وجود، رهبر اسپارتان عنقریب پس از آن می‌تواند اضافه کند که آتنی‌ها حتی اگر به خوبی آماده بودند، صرفاً انتظار می‌رفت در عصبانیت دقیقاً بعد از آزمودن نتایج انهدام در خاک خودشان(جنگ پلوپونزی، ۲.۱۱.۶–۷) واکنش نشان دهند و بجنگند.

> در نمونه کنونی، شهر بر خلاف چیزی که پیش می‌رویم، جدا از اینکه بسیار برای دفاع ناتوان است، برخلاف این است که در همه موارد به خوبی مجهز شده است؛ تا جایی که ما هر دلیلی برای انتظار کشیدن داریم که آن‌ها در برابر ما میدان خواهند گرفت و اینکه اگر آن‌ها قبل از ما راه نیفتاده باشند، به همان صورت انجام خواهند داد وقتی ببینند ما در قلمروشان اموالشان را هدر داده و تخریب می‌کنیم. به خاطر افرادی که همیشه در رنج بردن از جراحت هایی

---

136 *Ibid.*, 2.35.7; 2.35.8; 42.29.

۱۳۷ «معمولاً برای توجیه برده‌داری به شخصیت شرور مردم استناد نمی‌شد. نفع شخصی و حق غالب کافی بود.»، کونستان، ۲۰۰۷، ص. ۱۸۶، بنگرید به پاورقی ۹۳.

138 Aleksander Chance, "Motives Beyond Fear: Thucydides on Honor, Vengeance, and Liberty", Ph.D. dissertation, Boston College, The Graduate School of Arts and Sciences, Department of Political Science, 2012, pp. 82–87.

139 *Ibid.*, p. 99.

> عصبانی‌اند که متهم به آن رفتارها نیستند؛ و با دیدن اینکه قبلاً مورد اذیت و آزار قرار گرفته‌اند و هرجا که کمترین تمایلی به تأمل وجود دارد با بیشترین گرما و اشتیاق به اقدام حمله می‌کنند.

به طرز مشابهی، در جنگ پلوپونزی، ۵.۸.۲، تاسیدیدز هم‌چنین از خشم(و نه از نفرت) سخن رانده است تا احساس اسپارتان درباره دشمن را تشخیص دهد: («خشم و انزجاری که علیه آتن احساس می‌شد بسیار عمومی بود اعم از اینکه از جانب کسانی بود که قصد فرار از امپراتوری را داشتند و یا نگران جذب به وسیله آن بودند»).

توسیدیدز، خشونت ژنوسید را به خشم نسبت داده است.[۱۴۰] زمانی که آتنی‌ها با عصبانیت رأی دادند که مردها را منقرض کنند و زن‌ها و کودکان را در میتیلن بعد از شورش برده کنند، منبعی دوباره برای خشم و غضب ایجاد شده بود(جنگ پلوپونزی، ۲.۳۶.۳) در این اصطلاحات:

> [...] پس از تأمل در مورد آنچه باید از قبل انجام می‌دادند، در خشم از لحظه ای که برای قراردادن به مرگ نه فقط زندانیان آتن، بلکه همه مردان جوان موتیلینی معین شده بود و اینکه از زنان و کودکان برده سازی کند. ملاحظه شد که موتیلینی، بدون بودن و وجود داشتن شورش کرد، مثل استراحت که سوژهٔ امپراتوری شد؛ هم‌چنین آنچه ورای همه چیز خشم آتنی‌ها را متورم ساخته بود، واقعیت زودگذر پلوپونزی بود که با داشتن خطرورزی به ایونیا برای حمایتش بود، واقعیتی که برگزار شد تا شورش طولانی مدتی را مورد بحث قرار دهد.[۱۴۱]

صرفاً زمان مدیریت شد تا خشم را کاهش دهد، تاحدی که روز بعد آتنی‌ها رأی دادند که تصمیمشان را مجدد بررسی کنند و فقط آن‌هایی را مجازات کنند که مسئول(جنگ پلوپونزی، ۴.۳۶.۳) فرض شده‌اند.[۱۴۲] هیچ بحثی برای توجیه نفرت همه موتیلینی‌ها نبود با این وجود فقط اقدام در پاسخ به شورش سیاسی بود.

سایر عبارت‌ها می‌توانند برای تأیید این تفسیر اضافه شده باشند. در اپیزود دیالوگ ملین برای مثال، سفیران آتنی وقتی متقاعدسازی شان به شکست انجامید(جنگ پلوپونزی، ۳.۱۰۵.۵)، به نظر می‌رسید از تندخویی ملیان به ستوه آمده باشند.[۱۴۳] آن‌ها به حماقت عمدی شان ترحم

---

[۱۴۰] کنستان، ۲۰۰۷، ص. ۱۷۴، بنگرید به پاورقی ۹۳.

[141] Greek text and translation by Crawley, 1910.

بنگرید به پاورقی ۱۰۲.

[۱۴۲] چنس، ۲۰۰۲، ص. ۱۰۲، بنگرید به پاورقی ۱۳۸.

[143] "καὶ πρὸς μὲν τὸ θεῖον οὕτως ἐκ τοῦ εἰκότος οὐ φοβούμεθα ἐλασσώσεσθαι: τῆς δὲ ἐς Λακεδαιμονίους δόξης, ἣν διὰ τὸ αἰσχρὸν δὴ βοηθήσειν ὑμῖν πιστεύετε αὐτούς, μακαρίσαντες ὑμῶν τὸ ἀπειρόκακον οὐ ζηλοῦμεν τὸ ἄφρον."

(«بنابراین، تا جایی که به خدایان مربوط می‌شود، ما هیچ ترسی نداریم و دلیلی برای ترسیدن از اینکه در موقعیت نامساعدی قرار بگیریم، وجود ندارد. اما وقتی به تصور شما در مورد لاکدمونی‌ها می‌رسیم، که شما را به این باور می‌رساند که شرم باعث می‌شود آنها به شما کمک کنند، در اینجا سادگی شما را ستایش می‌کنیم اما به حماقت شما حسادت نمی‌ورزیم.»).

کردند با این وجود رویکرد معیوب و منحرف آن‌ها سزاوار هیچ خشمی نبود(جنگ پلوپونزی، ۳.۱۱۱.۵).[۱۴۴]

آنچه در همه این متون جالب توجه است این است که خشم به کار گرفته شده برای توجیه خشونت، ریشه در رفتارهای نامسئولانه قبلی دارد. در این خصوص، احساس با مفهوم غرور و گستاخی قریب و نزدیک شد. (۵.۲.۲، ۱۳۷۸) ارسطو در سخنرانی اش ماهیت این مفهوم را به عنوان توهینی شرح داد که مبتنی بر احساس غلبه نسبت به آن‌هایی است که برای افرادی جراحت ایجاد کردند که فرودست شمرده شده بودند و و بنابراین مستحق مجازات به حق و عادلانه بودند.

چراکه توهین و بی احترامی شامل عامل شدن صدمه یا آزردن است که به وسیله آن فرد دردمند و رنج کش بی آبرو و بدنام می‌شود، نه برای کسب سودی برای کسی با اجرای رفتار، بلکه برای حسِ خوشایند کسی است؛ این رفتار اگر برای انتقام و قصاص باشد توهین و بی احترامی نیست بلکه مجازات است. عامل خوشایندی که به وسیله توهین کنندگان احساس می‌شود باوری است که در بدرفتاری دیگران آن‌ها بیشتر درصدد نشان دادن برتری‌اند. به همین دلیل است که جوانان و ثروتمندان در موقعیت توهین کردن قرار می‌گیرند؛ چراکه فکر می‌کنند با ارتکاب آن در حال نشان دادن برتری خود هستند. بی‌حرمتی، مشخصه توهین است؛ و کسی که به دیگری توهین می‌کند او را مورد بی‌اعتنایی قرار می‌دهد؛ چون آن چیزی بی‌بها و ناچیز است چه خوب باشد و چه بد، بی‌ارزش است.[۱۴۵]

همان‌طوری که متن نشان می‌دهد، باور برتری و پستی- که به نوعی شرح داده شد، امروزه جنبه ذاتی تشخیص درون و برون گروهی است که در نفرت پراکنی وجود دارد- ارتباطی به نفرت در متون یونان باستان ندارد، بلکه بر واکنش‌ها مبتنی بر بدرفتاری خاص علیه برتری فردی است که پاسخ مناسبی به شرم تولید شده دارد. هم‌چنین این با سایر احساس‌های باستانی مثل «حسادت و رشک» یا «آزردگی»[۱۴۶] محقق شده است، که می‌تواند به عنوان عامل خصومت[۱۴۷] درک شود و هم اینکه مشمول اصطلاح لاتین حسادت می‌شود.[۱۴۸]

---

144 Clifford Orwin, *The Humanity of Thucydides*, Princeton University Press, 1994, p. 117.

۱۴۵ چنس، ۲۰۰۲، صص. ۸۵-۸۴، بنگرید به پاورقی ۱۳۸، ادعا می‌کند که ارسطو غرور را یکی از مظاهر خشم توصیف می‌کند که به دنبال «انتقام آشکار برای یک بی‌احترامی آشکار» است.

۱۴۶ برای اهمیت و رابطه بین هر دو مفهوم، بنگرید به:

David Konstan, "Nemesis and Phthonos", in Geoffrey W. Bakewell and James P. Sickinger (eds.), *Gestures. Essays in Ancient History, Literature, and Philosophy Presented to Alan J. Boegehold*, Oxbow Books, Ox- ford, 2003, pp. 74–87.

به ویژه درباره فتونوس، بنگرید به.:

Ed Sanders, *Envy and Jealousy in Classical Athens. A Socio-Psychological Approach*, Oxford University Press, 2014, pp. 33–46, and Esther Eidinow, *Envy, Poison, and Death. Women on Trial in Classical Athens*, Oxford University Press, 2016, pp. 71–79.

۱۴۷ کنستان، ۲۰۱۸، صص. ۴۷-۴۶، بنگرید به پاورقی ۹۶.

۱۴۸ همانطور که توسط کستر خاطر نشان شده، ۲۰۰۳، بنگرید به پاورقی ۱۳۰، *به دلایل اختصار، نمی‌توانم در اینجا به تفصیل به این مفاهیم بپردازم، چراکه مستلزم بررسی عمیقی فراتر از محدوده‌ی این فصل است.*

در جمهوری روم، تخریب کارتاژ شاید بهترین مثال گواهی شده از تمایل به حذف کل جمعیت خارجی باشد،[۱۴۹] هم‌چنین به این صورت به منزله یکی از موارد گزارش شده ژنوسید ثبت شده است.[۱۵۰]

بااین‌وجود موقع بررسی عامل جنگ، لیوی(تاریخ روم، ۳.۱.۲۱) هم‌چنین خشم را به عنوان دلیلی برای رفتار جنگ علیه کارتاژ و نه فقط نفرت تأیید کرد:

> هم‌چنین دشمنی و ستیزگی که با آن جنگیدند تقریباً بزرگتر از قدرت آن‌ها بود؛ رومی‌ها خشمگین بودند که آنچه فتح شده باید واقعاً شمشیر عدالت را بر فاتحانشان بکشند؛ فنیقی‌ها به این دلیل که آن‌ها معتقد بودند با آنچه فتح شده با غلبه تکبر و طمع رفتار شده است.[۱۵۱]

همان‌طوری که کنستان خاطرنشان کرد، اینجا خشم یک احساس مناسب برای اتکا بود، از آنجایی که واکنش کافی‌ای را به سوءنیت درک شده و شخصیت فریبنده کارتاژی تشکیل داده است.[۱۵۲]

با در نظر گرفتن مثال‌های تمهید شده در این بخش، آیا می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که براساس منابع دردسترس، هیچ پرونده‌ای از دوره باستان وجود ندارد که بتواند به عنوان دلیل معتبر برای مشروع سازی تمایل به حذف دشمن ارائه شده باشد؟ به نظرم می‌رسد که از رویکرد بلاغی، خشم، عصبانیت و حسادت دلایل احساسی کافی‌ای بودند که می‌توان نقل کرد تا کمپین‌های ارتشی را بدون نیاز به چهارچوب بندی مفهوم گسترده‌تر از نفرت پیش ساخته یا خصومت دائمی توجیه کنند. بااین‌وجود، به‌علاوه سؤال اخیر در حوزه انعکاس‌های ما مطرح می‌شود: آیا ممکن است مواردی را تشخیص دهیم که در آن‌ها ملاحظات نژادی یا دینی به عنوان زمینه‌های معتبر جهت تضمین خشونت علیه جمعیت خاص مورد هدف ارائه شدند؟

---

[۱۴۹] عبارت معروف «delenda est Carthago» («کارتاژ باید نابود شود»)، که در جریان مناظرات درست قبل از جنگ سوم پونیک در قرن دوم پیش از میلاد به کاتو سانسور نسبت داده شده است، به وضوح نیت ژنوسید را نشان می‌دهد. این جمله به طور غیرمستقیم در چندین منبع باستانی ذکر شده است:

Pliny the Elder, *Natural History*, 15, 20; Aurelius Victor, *De viris illustribus*, 47.8; Florus, *Epitome*, 1.31; Plutarch, *Life of Cato the Elder*, 27.

[150] Ben Kiernan, "The First Genocide: Carthage, 146 BC", in *Diogenes*, 2004, vol. 203, pp. 27–28; Adam Jones, *Genocide: A Comprehensive Introduction*, Routledge, London, 2010, p. 464); David Colwill, "'Genocide' and Rome, 343-146 BCE: State Expansion and the Social Dynamics of Annihilation", Ph.D. dissertation in Ancient History, Cardiff University, 2017. A brief comparative study of antiquity was previously offered by Frank R. Chalk and Kurt Jonassohn, *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*, Yale University Press, 1990, p. 33, in their historical study of genocide.

[151] The Latin text and translation correspond to Benjamin O. Foster (ed.), *Livy*. Books XXI-XXII, Harvard University Press, 1929.

[۱۵۲] کونستان، ۲۰۱۸، ص. ۳۳، بنگرید به پاورقی ۹۶.

۶.۱۴. مساله اعتقاد؟ دین و سیاست به‌عنوان انگیزه‌های نابودی در دوران باستان

برخی مورخان بررسی کرده‌اند که نژاد وقتی در ارتباط با جوامع قدیمی بحث می‌شود یک اصطلاح گمراه‌کننده است.[۱۵۳] با این‌وجود، زمان بحث از وجود «نژادباوری» در میان یونانی‌ها و رومیان باستان، اسحاق[۱۵۴] تلاش کرد نشان دهد بسیاری از منابع، عنصر قوی‌ای از تبعیض و عدم برابری را نشان می‌دهند که در ورای درک تفاوت‌های فرهنگی یا هویت‌های اخلاقی‌اند.[۱۵۵] در هر مورد، زمان سعی بر شرح تفاوت‌های رادیکال، عموماً منابع یک درجه‌ای از جبرگرایی محیطی را برای تضمین قلمرو منعکس می‌کنند، اما شامل باور مشخصه‌های تثبیت شده و تغییرناپذیر مردم یا ملت نمی‌شود.[۱۵۶] این دقیقاً بعد از آن بود که این تأملات بد فهمیده شدند و مناسب بودند: اینجا کافی است یادآوری کنیم که چطور در زمان‌های مدرن، بسیاری از استدلال‌های قدیمی غالباً اشتباه نقل شدند برای اینکه برتری غرب را به وسیله روایت تاریخی اصیل توجیه کنند.[۱۵۷]

در هر مورد، هنگامی که احتمالاً نژادپرستی به این صورت در جوامع کلاسیک وجود نداشت، این بدان معنا نیست که غالباً به منزله نتیجه بی‌گناهی بوم‌زاد و حتی بیگانه هراسی تأیید شده باشد.[۱۵۸] در دوران رومی، تعدادی از نویسنده‌های(شامل تاکتوس، سالوست، جوونال و

---

[۱۵۳] دربار مباحث مربوط به نژاد در دوران باستان، بنگرید به.:

The excellent review articles by Denise E. McCoskey, “By Any Other Name? Ethnicity and the Study of Ancient Identity”, in *The Classical Bulletin*, 2003, vol. 79, no. 1, pp. 93–109, and id., “Naming the Fault in Question: The- orizing Racism Among the Greeks and Romans”, in *International Journal of the Classical Tradition*, 2006, vol. 13, no. 2, pp. 243–267.

[154] Benjamin Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton University Press, 2004.

برای دیدگاهی متفاوت، بنگرید به:

Félix J. Neto, “The Fear of Social Interaction: A Historiograph- ical Essay on Ethnocentrism and Racism in Ancient Greece”, in *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 2020, vol. 40, no. 84, pp. 1–20,

کسی که ادعا می‌کند نژادپرستی تنها می‌تواند در نتیجه استعمار و قاچاق برده‌های مدرن متصور شود.

[155] او بعداً این نگرش‌ها را در منابع به عنوان «نژادپرستی افراطی» معرفی می کند.

Benjamin Isaac, “Proto-Racism in Graeco-Roman Antiquity”, in *World Archaeology*, 2006, vol. 38, no. 1, pp. 32–47.

[156] According to Eric D. Weitz, *A Century of Genocide: Utopias of Race and Nation*, Princeton University Press, 2003, pp. 17–18,

این تفاوت با برداشت‌های مدرن از نژادهای بشری امروزی است که ارتکاب نسل‌کشی را تسهیل می‌کند.

[۱۵۷] بنگرید به:

Emily A. King, “The (Mis-)use of Greco-Roman History by Modern White Supremacy Groups: The Implications of the Classics in the Hands of White Supremacists”, Thesis, State University of New York at New Paltz, 2019; and Curtis Dozier, “Hate Groups and Greco-Roman Antiquity Online: To Rehabilitate or Reconsider?”, in Louie D. Valencia-García (ed.), *Far-Right Revisionism and the End of History: Alt/Histories*, Routledge, London, 2020, pp. 251–269.

[158] Manuel G. Sánchez, “La invención de la alteridad: griegos y persas”, in Francisco M. Simón, Francisco P.P.J.R. Rodríguez (eds.), *Xenofobia y racismo en el mundo antiguo*, Collecció Ins-

مارشیال) برجسته، زمانی را به حضور خارجیانی در شهر اختصاص دادند؛ در بسیاری فرصت‌ها این دیدگاه منفی با نابرابری اخلاقی تشدید و برانگیخته شد.[۱۵۹] برای مثال در گزارش سالانه‌اش تاسیتوس شرح داد که در طول سلطنت امپرور نرو، یهودیان و سایر خارجیان تقریباً برای همه قاعده شکنی‌ها در شهر سرزنش شدند(۴۴.۱۵):

> متعاقباً برای خلاصی از گزارش، نرو گناه را سفت و محکم کرد و دقیق و سخت‌ترین شکنجه‌ها را به طبقه مورد نفرت برای نفرتشان وارد کرد که مردم آن‌ها را مسیحی نامیدند. کریستوس، که این نام از او گرفته شده است، مجازات مفرطی را در طول سلطنت تیبریوس نزد یکی از خزانه‌داران ما، پونتیوس پیلاتوس، متحمل شد که به سبب بدترین خرافات موذیانه نیز بود؛ بنابراین برای لحظه‌ای بررسی شد، مجدداً شکست اما نه فقط در یهودا، اولین منبع معرّف زشتی، ولی حتی در روم، جایی که همه چیزها زشت و شرم‌آور است از هر بخشی از جهان مرکزشان را پیدا کرد و عمومی‌شد. مطابقاً، اول، درخواست از همه آن‌هایی شد که ادعای گناهکاری آن‌ها شده بود؛ سپس، به مجرد اطلاعاتشان، یک توده جمعیت عظیمی محکوم شده بودند، نه به سبب جرم آتش زدن شهر، بلکه به سبب نفرت علیه بشریت بوده است.[۱۶۰]

دشمنی در ارتباط با یهودیان، غالباً در متون رومی در طول دوران امپراتوری اولیه[۱۶۱] ذکر شد، که می‌توانستند آن را در منابع تاریخی مختلف از دوران هلینسکی مورد توجه قرار دهند، جایی که منابع ایجاد شده بودند به سبب دشمنی‌ها بین یونانی و یهودی‌ها در اسکندریه بود.[۱۶۲] برای مثال یک نمایندگی با رهبری فیلوبه کالیگولای سابق در سال خداوند فرستاده شد

---

trumenta no. 64, Universitat de Barcelona, 2017, p. 17. Susan Lape, *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge University Press, 2010, pp. 282–283.

اشاره می‌کند که در یونان باستان، شناسایی اصالت نژادی راهی برای توجیه نقش و مشارکت مدنی بود: «اگرچه ما مفهوم کامل نژاد را در آتن کلاسیک نمی‌یابیم - یعنی هیچ‌کس به دنبال تقسیم بشریت به گروه‌های متمایز و سلسله مراتبی نبود - اما مفهومی از هویت نژادی را می‌یابیم که به شهروندی متصل است».

[۱۵۹] در مورد روش‌هایی که جوونال - که اغلب به عنوان بیگانه‌ستیز شناخته می‌شود - برخی از شخصیت‌های طنز (به ویژه اومبریسیوس) را بر اساس طرد آشکار بیگانگان می‌سازد، بنگرید به:

Gergő Gellérfi, "Xenophobic Utterances in Juvenal's Satires", in *Graeco-Latina Brunensia*, 2019, vol. 24, no. 1, pp. 81–91.

[160] The translation corresponds to Church, Brodribb and Bryant (eds. and trans.), New York, 1942. بنگرید به پاورقی ۲۹.

[۱۶۱] بنگرید به:

Edith M. Smallwood, *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*, Brill, Leiden, 1981.

[۱۶۲] درباره این نخستین نمودهای نفرت نسبت به یهودیان، بنگرید به اثر اخیر از:

Armin Lange, "Jew-Hatred in Antiquity: Cultural, Legal, and Physical Forms of Antisemitic Persecution", in Armin Lange, Kerstin Mayerhofer, Dina Porat and Lawrence H. Schiffman (eds.), *Comprehending Antisemitism through the Ages: A Historical Perspective*, De Gruyter, Berlin, pp. 41–78.

در پایان آن جلد، ماخذشناسی به‌روز شده‌ای از منابع اصلی و فرعی در مورد موضوع ارائه شده است.

تا وضعیت یهود را در این نزاع توضیح و تفسیر دهد- هنگامی که به وسیله برخی به عنوان «قتل عام» الگزندریانی به رسمیت شناخته شد که به طور شفاف به انگیزه‌های اخلاقی پاسخ داد.[۱۶۳]

با این‌وجود، در پیام‌هایی که به این اپیزود برمی‌گردند، جنبه‌های رادیکال یا دینی به طور مشهود غایب‌اند. همان‌طوری که از اشاره شافر[۱۶۴] فهمیده شد، خصومت به یهودیان در جهان باستان مبتنی بر دین نبود به جز در موردی که اهداف دینی یهودیان برای گرفتن دیگری بود تا اینکه در مورد آن‌هایی باشد که نسبت به تعداد زیادی از مردم مرتکب جرم شدند.[۱۶۵] بالعکس، به نظر می‌رسید جنبه‌های سیاسی و حقوقی، نقش بسیار مهم‌تری در نزاع ایفا می‌کنند، با در نظر گرفتن اینکه جامعه یهود به عنوان مخالف با قوانین پایه تحمیل شده به وسیله رومی‌ها بر قلمروشان رسم و نمایش داده شده است.[۱۶۶]

این‌طور بیان شده است که تشخیص فاصله اساسی بین یونان، روم و یهودیان مبتنی بر ادبیات دردسترس یا شهادت‌های کتیبه‌ای نیست که نسبتاً فاصله بسیار کمتری بین گروه‌ها پیشنهاد می‌کنند.[۱۶۷] البته این بدین معنا نیست که ما نباید منابعی را بیابیم که تبعیض به طور آشکار بتواند پذیرفته شده باشد.[۱۶۸] برای مثال، هنگام دفاع فلاویوس جوزف از یهودیان در متن تاریخی (نوشته شده در انتهای قرن اول...)، او وجود نفرت باستان را درخواست کرد که مورد غفلت واقع شده بود(۱.۲۲۳-۲۲۴).[۱۶۹] واژه‌هایی که اینجا برای شرح احساسات مرتبط با این عدم علاقه ریشه‌دار

---

[۱۶۳] کنستان، ۲۰۱۸، ۴۳-۴۲، بنگرید به پاورقی ۹۶.

[164] Peter Schäfer, *Judeophobia: Attitudes toward Jews in the Ancient World*, Harvard University Press, 1997.

[۱۶۵] بنگرید به:

Robert Goldenberg, "On the Origins of Anti-Semitism and the Problem of Blaming the Victim", in *Jewish Studies Quarterly*, 1999, vol. 6, no. 3, p. 251.

[166] In the words of Jan N. Bremmer, "Priestesses, Pogroms and Persecutions: Religious Violence in Antiquity in a Diachronic Perspective", in Jitse H. F. Dijkstra and Christian R. Raschle (eds.), *Religious Violence in the Ancient World: From Classical Athens to Late Antiquity*, Cambridge University Press, 2020, p. 56:

وقتی به سیر وقایع نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که دین نقش مهمی در این قتل عام ایفا کرد، اما به سختی می‌توان گفت که مهم‌ترین نقش بود. لغو حقوق قانونی و سیاسی یهودیان دغدغه اصلی‌تر عاملان قتل عام بود، اما با معرفی اجباری مجسمه‌های امپراتوری و اشغال کنیسه‌ها [...]. در هر صورت، به نظر می‌رسد مشکل اینجا این واقعیت بوده است که یهودیان در سیستم رومی ادغام نشدند، چیزی برخلاف آنچه برای یونانیان اتفاق افتاد، که اتفاقاً بیش از حد آماده بودند تا به طور گسترده در نهادهای رومی نفوذ کنند.

(W.J. Watts, "Race Prejudice in the Satires of Juvenal", in *Acta Classica*, 1976, vol. 19, p. 104).

[167] "Greeks, Romans, and Jews […] had far more mixed, nuanced and complex opinions about other peoples" (Erich S. Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton University Press, 2011, p. 2).

[168] Marvin Perry and Frederick M. Schweitzer (eds.), *Antisemitism: Myth and Hate from Antiquity to the Present*, Palgrave Macmillan, New York, 2002,

با شناسایی مجموعه‌ای از افسانه‌ها و تصورات غلط درباره یهودیت، بینش‌های جالبی در مورد ریشه‌های باستانی یهودستیزی ارائه می‌دهند.

[۱۶۹] برای مطالعه ریشه تاریخی آنتی-سمیتیسم، بنگرید به:

Jean Yoyotte, "L'Égypte ancienne et les origins de l'antijudaïsme", in *Revue de l'Histoire des Religions*, 1963, vol. 147, pp. 133–143.

مرتبط هستند به واژگان یونانی نفرت و خصومت پاسخ دادند.[۱۷۰] اما در هر مورد تشخیص این احساس‌ها بخشی از کار جدلی است که هدفش پیاده کردن انتقاد تند و خشن شرح داده شده به وسیله آپیون در جست‌وجو برای تشخیص حقوق برابر است.[۱۷۱] این بدنامی است که واژگان نفرت در سایر متون مورد اجتناب واقع شده است، جایی که عدم خوشایندی در ارتباط با یهودیان به عنوان پاسخ منطقی به شورش و سرکشی بود.

اما در خصوص آنچه به طور کلی در این فصل بیان شد، بااین‌وجود، این استراتژی روایتی تعجب‌برانگیز نیست. به نظرم، استفاده سخنورانه و بلاغی از این تفاوت‌ها در منابع یونانی و رومی به ما اجازه می‌دهد نتیجه‌گیری کنیم بیزاری دینی، مبتنی بر عدم امکان قبول این است که آن‌هایی که نظام باور مشترکشان را مشخص نمی‌کنند برابر نیستند، معمولاً در پشت استدلال سیاسی پنهان شده است: استدلالی که از رویکرد سیاسی، گروه خاص موردنظر تحمیل قدرت شاهانه مشروع تحمیلی را رد کردند.

۷.۱۴. نتایج اولیه

برخلاف آنچه ممکن است در برداشت اول به نظر برسد، مباحث جاری در حوزه نفرت پراکنی می‌توانند تاحد زیادی از تحلیل تطبیقی منابع کلاسیک بیاموزند. در حال حاضر یکی از خطرناک‌ترین تصریحات نفرت، واقعیتی است که خشونت در بسیاری موارد به طور آشکار پیش‌زمینه احساسی‌ای را نشان نمی‌دهد که تمایل به ریشه کن کردن گروه دشمن را تأیید می‌کند و بنابراین این تلاش‌ها برای یافتن و مجازات کردن مشکل می‌شوند. همان‌طوری که وبر شرح داد، نفرت‌پراکنی می‌تواند به آسانی در اظهارات و توضیحات پنهان شود «که در اولین نظر اجمالی، منطقی یا نرمال به نظر برسد».[۱۷۲]

در این باره، منابع یونان و روم قدیم می‌توانند نشان دهند که گفتمان اجرا شده برای تحریک به تخریب رقیب، نیاز به هیچ دلیلی از «نفرت» استوار و یکپارچه ندارد، اما با سختی بسیار می‌تواند بر توجیهات احساسی‌ای که پیچیدگی کمتری دارند(خشم، حسد، آزردگی) متکی شود که در پرتو ضرری که قبلاً بابت آن رنج کشیده‌اند یا عدم موفقیت در جعل خطرناک هویت به وسیله دشمن قابل قبول‌اند. با زبان خصومت و بلاغت دفاع شخصی که در سراسر تاریخ گسترده شده است- همیشه فضای پهناور و فراخی برای توجیه نامتناقضی از خشونت و دشمنی وجود دارد.

اولین درسی که از منابعی گرفته می‌شود که از تاثیدیدز می‌آیند، لیوی، پولیبیوس یا سیسرو این است که سخنوران ماهر می‌توانند نفرتی که به خوبی پایه‌گذاری شده است را در پشت استدلال‌هایی پنهان کنند که کمتر چالش‌برانگیزاند که می‌توانند حمایت جمعی را برای

[170] Bernard Legras, "Κατὰ πολλὴν ἀπέχθειαν. Les discours de haine contre les Juifs dans l'Égypte ptolémaïque", in Deleplace (ed.), 2009, p. 33.

بنگرید به پاورقی ۱۰۶.

[۱۷۱] بنگرید به:

Aryeh Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1985.

[172] Anne Weber, *Manual on Hate Speech*, Council of Europe, Strasbourg, 2009, p. 5.

مقاصد ژنوسید تشویق کنند و منجر به توجیه و کمیسیون مقتضی و اساسی قتل عام «مشروع» شوند.

دوم، در بسیاری موارد، استدلال انگیزه‌های دینی بنیانی بود که برای تعقیب رقبای سیاسی اجازه می‌داد. همان‌طوری که در زمینه رویه‌های آتنی مبتنی بر آسبیا نشان داده شد، در بسیاری موارد، اتهامات مقدس قادر هستند که واقعیت پیش زمینه ای را پنهان کنند که در آن انگیزه‌ها برای اقدام حقوقی در واقع به خود دین ارتباط نداشتند. توضیح برای استفاده از استدلال‌های دینی واضح است: اگر باورهای مشترک، زمینه مشترکی برای قوام و ایستادگی جامعه بودند، به این ترتیب گسستگی دیدگاه‌های جمعی آن‌ها استدلال مناسبی می‌شد که استثنایی از افرادی پدید آورد که آن ارزش‌ها را به خطر انداخته بود. توضیح استفاده از استدلال‌های دینی واضح است: اگر باورهای مشترک، زمینه مشترکی برای جامعه جهت ایستادن بودند، به‌این‌ترتیب گسستگی دیدگاه‌های جمعی آن‌ها استدلال کارآمدی برای ایجاد انحصار افرادی بود که آن ارزش‌ها را به خطر انداخته بود.

سومین نتیجه‌ای که ممکن است حاصل شود مکمل دومی است. منابع باستان پیشنهاد می‌کنند هنگام کاوش ساختار سخنان تحریک و هیجان علیه آن‌هایی که واقعاً در باورهای دیگری هستند، دین همیشه معیاری نبود که به طور باز برای نبرد علیه سرکشان جلوه کند. همان‌طوری که برای مثال در مورد یهودیان نشان داده شد، تصمیم برای تبعیض حداقل دین خاص هیچ بنیان و اساس نژادی، اخلاقی یا روحی لازم ندارد: صِرف مخالفت سیاسی یا آشفتگی مدنی می‌تواند همان هدف را به کار گیرد.

به طور متناقضی، سپس به نظر می‌رسد منابع کلاسیک نشان می‌دهند دین به عنوان استدلالی به کار رفته تا برای مجازات جست و جو کند وقتی که درواقع انگیزه‌ها سیاسی بودند، هنگامی که در همان زمان دلایل سیاسی می‌توانند برای پنهان کردن دشمنی دینی، ذکر شده باشند که به منزله قصد درست، اعمالشان تضمین شده باشد.

این بخش نتیجه‌گیری در نهایت نشان می‌دهد که مشخصه بلاغی قوی منابع قدیمی برای ما مفیداند تا درک کنیم نفرت پراکنی دینی می‌تواند همیشه راه‌های جایگزین ظاهرکردن خودش را بیابد، راه‌هایی که خطرناک شدند چون ظریف‌تر و زیرک‌تر هستند. همزمان، آن‌ها نشان دادند واقعیت این است که تعقیب نفرت پراکنی دینی همیشه به ما اجازه نمی‌دهد دلایل مورد تأکید را برای زمینه خاصی از اقدام علیه گروهی خاص یا افرادی خاص تشخیص دهیم. این دو جنبه از عرف یونان و روم باستان که امیدوارم توانسته باشم توضیح دهم، نشانه واضحی از هشداراند که بدون شک برای امروزه بیش از دو هزار سال بعد، کاملاً مفید است.

۱۵

نفرت‌پراکنی: دیدگاه مسیحی و تأملی در مورد میانمار

مایکل مارت‌ـکرازبی*

۱.۱۵. مقدمه

مجموعه حاضر که مربوط به «چارچوب‌های کلامی و فلسفی دین، نفرت‌پراکنی و خشونت» است، به درستی به این موضوع می‌پردازد که کدام اصول یا متون مبنایی می‌توانند به درک درستی از ماهیت گفتار، نفرت‌پراکنی و پاسخ‌های موثق به نفرت‌پَراکنی در گفتمان دینی و سیاست عمومی کمک کنند. در فصل حاضر تأملات مختصری را در مورد این موضوع از دیدگاه مسیحی ارائه می‌دهم. همچنین احساس می‌کنم که باید در بافت میانمار، نظراتی را در این مورد ارائه کنم. نفرت‌پراکنی نیروی قدرتمندی در کشوری بوده است که تحت تاثیر خشونت قرار گرفته و اکنون دستخوش یک کودتای نظامی غیرقانونی و ناخواسته شده است.

بینش مسیحی در مورد گفتار و قدرت آن در انجام خیر (نیکی) و همچنین شر، در مقدمه‌ی این جلد ارزشمند توسط اعلیحضرت کاردینال چارلز ماونگ بو معرفی شده است. کاردینال مدتهاست که شاهد حقیقت در کشورش بوده است. من بنا بر تجربیات خودم در زمینه‌ی ایمان، تا حدودی از این امر مطلع هستم.

در ابتدا، شاید بهتر باشد به این نکته اشاره کنیم که من یک الهی‌دان نیستم و در اینجا هیچ ادعایی برای ارائه‌ی یک الهیات مفصل ندارم. من در حوزه‌ی عملی کمک‌های بشردوستانه و امداد کار می‌کنم و در زمان نگارش این مقاله، مسئول حدود شصت فعالیت هستم که در حوزه‌های مراقبت بهداشتی، آموزش، حقوق بشر و کمک‌های بشردوستانه است. گروه خیریه ای که من با آنها در ارتباط هستم، سازمان‌های دینی نیستند. آنها سعی دارند شرایطی را ایجاد کنند که در آن مردم میانمار بتوانند بدون ترس زندگی کنند و آینده‌ی خود را بدون تحت الشعاع قرار گرفتن توسط قدرت تفنگ یا خواسته‌های کسانی که بیشتر به دنبال دزدی هستند تا رهبری، بسازند.

---

* دکتر **مایکل مارت‌ـکرازبی**، متولی پروسپکت برمه، خیریه بازسازی بیمارستان عمومی رانگون، بنیاد لوسی فیتفول، و تغییر سیاست ایراوادی است. او دارای مدرک کارشناسی ارشد و دکترای تخصصی از دانشگاه آکسفورد است و به عنوان یک کشیش کاتولیک آموزش دیده است. او پروژه های متعددی را برای اجرای توصیه های کمیسیون مشورتی راخین مرحوم دکتر کوفی عنان رهبری کرده است. برای مشاهده‌ی نسخه‌ی صوتی و تصویری بیانیه‌ی او در کنفرانس سیلراپ در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ در مورد موضوع این مجموعه، بنگرید به:
https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-marett-crosby/.
این فصل توسط محمد هاشم علوی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

من در زمان کودتای ۲۰۲۱ در میانمار بودم و بسیار خوش شانس هستم که در زندان نیستم. پروفسور شان تورنل، اقتصاددان استرالیایی و مشاور سابق سیاست اقتصادی رایزن دولتی آنگ سان سوچی (که به دعوت دولت برای کمک به ایجاد یک پاسخ اقتصادیَ به همه‌گیری در میانمار شرکت کرده بود) در روزهای پس از کودتای ۲۰۲۱ دستگیر شد و در اواخر سال ۲۰۲۲ آزاد شد. بسیاری از دوستان میانماری من هنوز در بازداشت هستند، در حالی که برخی دیگر از دنیا رفته اند. حزب در سال ۲۰۲۲ شروع به اعدام کسانی کرد که آنها را زندانی کرده بود و جهان به درستی چنین اقدامی را محکوم کرد.

کسانی که جان خود را از دست دادند کسانی بودند که برای آزادی صحبت کردند. خطی از فیلم زندگی‌نامه بریتانیایی «زمین‌های کشتار» در سال ۱۹۸۴، مربوط به رژیم خمرهای سرخ در کامبوج، به ذهن متبادر می‌شود: «فقط ساکت‌ها زنده می‌مانند». و با این حال بسیَاَری از مردم میانمار هنوز صحبت می‌کنند. من هر روز تحت تأثیر شجاعت کسانی قرار می‌گیرم که هنوز امکان آزادی را حفظ می‌کنند. نیازهای قربانیان کودتا مرا وادار می‌کند که صدایم را بلند کنم.

با مشارکت در این مجموعه، امیدوارم خوانندگان متوجه شوند که این تأملات کاربردی هستند.

۲.۱۵. زیربناهای الهیاتی گفتار: بینش‌هایی از مسیحیت

فصل حاضر به دنبال کشف این موضوع است که مسیحیت چگونه می‌تواند واقعیت رویدادهایی را که از زمان کودتای ۲۰۲۱ در میانمار رخ می‌دهد، آشکار سازد. برای شروع باید گفت که مسیحیت دین کتاب است. در این امر با سایر ادیان بزرگ شریک است، به این دلیل که مکاشفه خاصی را که خداوند اعطا کرده است در یک مکان خاص و مورد احترام نگاه می‌دارد. هموطن و متکلم من رابرت گروسستست در تفسیر خود در مورد کلیسا نوشت: «کتاب مقدس شامل همه چیز است».

منظور او این نیست که کتاب مقدس دایره المعارفی از حقایق است، بلکه این است که برای مسیحیان منبع حقیقت در مورد خدا و جهان می‌باشد. آگوستین مقدس در اعترافات خود از کتاب مقدس به عنوان «وسیله‌ای که به واسطه‌ی آن باید به دنبال خدا بگردیم و به او ایمان بیاوریم» صحبت می‌کند.

اریش اورباخ این نکته را تقریباً قوی‌تر در محاکات خود بیان می‌کند:

> داستان‌های کتاب مقدس، مانند داستان‌های هومر، به نفع ما نیستند، آنها چاپلوسی ما را نمی‌کنند تا ما را راضی کنند و ما را مسحور کنند - آنها به دنبال این هستند که ما را مطیع کنند، و اگر ما از انجام آن امتناع کنیم، آنگاه در زمره‌ی شورشیان هستیم.[1]

[1] Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton University Press, 1968, p. 168.

شاید، اگر به اندازه کافی جسور باشم، بگویم که گوته بهتر از همه چنین موضوعی را بیان می‌کند:

> کتاب همه‌ی کتاب‌ها به ما داده شد تا سعی کنیم به آنجا به عنوان یک جهان دوم وارد شویم، جایی که ما خود را گم می‌کنیم، روشنگری می‌کنیم و خودمان را کامل می‌کنیم.[۲]

من فقط اضافه می‌کنم که وقتی خودمان را در کتاب مقدس گم می‌کنیم، باید به یاد داشته باشیم که در واقع خودمان را هم پیدا کنیم و در آن سوی بازتاب‌ها به چیزی می‌رسیم که در تعامل ما با جهان تفاوت ایجاد می‌کند.

کتاب مقدس عبری در مورد «کلام خدا» و «حکمت خدا» صحبت می‌کند که در ایجاد همه چیز نقش دارد. آن کلام قدرتمند، کتاب پیدایش را باز می‌کند و «نخستین ثمره‌ی خلقت او، قبل از قدیمی‌ترین آثارش» است (امثال ۸:۲۲). در تصویری متقاعدکننده که بعداً در همان کتاب منتشر شد، حکمت از خودش صحبت می‌کند:

> آنگاه نزد او بودم، چنانکه با او بزرگ شده بودم: من هر روز دلخوشش بودم و همیشه در حضور او شادی می‌کردم؛
>
> در بخش قابل سکونت از زمین شادی می‌کردم؛ و شادی من با پسران انسان بود.[۳]

چنین تجسم‌هایی از حکمت در جای دیگری از متون مقدس عبری، به ویژه حکمت ۷: ۲۶–۲۵، که «نَفَس قدرت خدا» و «انعکاس نور ابدی» است، دیده می‌شود. این تصویر از کلام و حکمت خداوند به عنوان فرزند خدا، به عنوان یکی از گونه‌های بشری که مورد رضایت خداوند است، ممکن است ارتباط نزدیکی با کاوش ما در حفره‌های تاریک نفرت‌پراکنی نداشته باشد. اما اهمیت دارد زیرا کلام را در موقعیتی اساسا مثبت قرار می‌دهد. «در ابتدا کلام بود، و کلام نزد خدا بود، و کلام خود خدا بود.»[۴] «Verbum erat apud Deum» در کلمه‌ی لاتین Vulgate – کلام در خانه همراه با خدا بود.

در صحبت از کلام در کتاب مقدس مسیحی، نویسندگان بدهی خود را به سنت عبری ادبیات حکمت قبول داشتند. پولس قدیس، در سرود مسیح که پس از شکرگزاری آغازین در نامه‌ی او به کولسیان آمده است، می‌نویسد: «[او] که تصویر خدای نامرئی است، نخست زاده‌ی هر مخلوقی»[۵]، همچنین کسی است که رنج کشید، «از طریق خون بر روی صلیب صلح کرد.»[۶] کلام، حکمت، جسم می‌شود. این راز اصلی مسیحیت است: «و کلام جسم شد و در میان ما

---

[۲] این قسمت نقل قول آغازین روبرتو کالاسو، کتاب همه‌ی کتاب ها، تیم پارکز (ترجمه)، آلن لین، ۲۰۲۲ است.

[3] Proverbs 8:30–31, King James Version (‘the Bible’).

[۴] اول یوحنا ۱: ۱، کتاب مقدس (در پاورقی های بعدی، برای جلوگیری از تکرار، به «کتاب مقدس» اشاره نمی کنم).

[۵] کولسیان ۱:۱۵.

[۶] کولسیان ۱:۲۰

ساکن شد (و ما جلال او را دیدیم، جلال یگانه‌زاده از پدر) سرشار از فیض و حقیقت».[۷] در نتیجه، کلام ما قدرت دارند.

این که کلام، و صرف بیان آن‌ها، این قدرت را دارند، اغلب ناخوشایند است و هر دو کتاب مقدس عبری و مسیحی مملو از شخصیت‌هایی هستند که ترجیح می‌دهند اینطور باشد. یک آزادی فرضی وجود دارد که ممکن است ناشی از صحبت کردن بی اختیار باشد، تا آنچه را که دوست داریم با اطمینان خاطر بگوییم، در صورتی که اهمیتی ندارد.

دعوت ارمیای نبی یک نمونه است. خداوند می‌فرماید:

> قبل از اینکه تو را در شکم شکل دهم، تو را می‌شناختم. و قبل از اینکه از رحم بیرون بیایی تو را تقدیس کردم و تو را پیامبری برای امت‌ها قرار دادم.[۸]

پیامبر فقط می‌تواند برای لحظه‌ای زمزمه کند و بیهوده‌گویی کند و در نهایت به پروردگارش می‌گوید: «اینک من نمی‌توانم سخن بگویم، زیرا من کودکم.»[۹]

موسی نیز در اوایل کتاب سفر خُروج یا شموت، همین کار را می‌کند. و به خداوند می‌گوید: «من نه پیش از این و نه از َزمانی که با بندَه‌ی خود سخن گفته‌ای فصیح نیستم، بلکه کند زبان هستم.»[۱۰] خداوند با بیان حقایق خلقت به آن پاسخ می‌دهد:

> چه کسی دهان انسان را ساخته است؟ یا چه کسی لال یا کر یا بینا یا کور را می‌سازد؟ آیا من خداوند نیستم؟
>
> پس اکنون برو و من با دهان تو خواهم بود و به تو تعلیم خواهم داد آنچه که باید بگویی را.[۱۱]

یا به تعبیری که خداوند به ارمیای نبی می‌گوید، هنگامی که او در یک عمل تقدیس، دهان او را لمس می‌کند:

> سپس خداوند دست خود را دراز کرد و دهان من را لمس کرد. و خداوند به من گفت: اینک من سخنان خود را در دهان تو گذاشتم.
>
> ببین، من امروز تو را بر قوم‌ها و بر قلمروها می‌گذارم تا ریشه کن کنی، خوار کنی، تخریب کنی، بسازی و بکاری.[۱۲]

برای به زبان آوردن کلمات، رویارویی ارمیا با خداوندی که لب‌های او را لمس می‌کند، هم گفتار نادرست را از او می‌گیرد و هم قدرت گفتن حقیقت را به او می‌دهد. هر دو بخش مهم است. در احضار اشعیای نبی در کتاب امانوئیل، فرشته اسرافیل یک زغال داغ را از محراب خداوند برمی دارد و دهان پیامبر را لمس می‌کند:

---

[۷] اول یوحنا ۱:۱۴.
[۸] ارمیا ۱:۵.
[۹] ارمیا ۱:۶.
[۱۰] هجرت ۴:۱۰.
[۱۱] هجرت ۴:۱۱-۱۲.
[۱۲] ارمیا ۱:۹-۱۰.

و آن را بر دهان من گذاشت و گفت: اینک این به لبهای تو رسیده است. و گناه تو از بین می‌رود و گناه تو پاک می‌شود.[۱۳]

پیامبر، به عنوان حامل حقیقت خدا، دهان خدا می‌شود و چیزی را دریافت می‌کند که در زمینه‌ی متأخر الهیدانان مسیحی آن راgratia sanans می‌نامند، یعنی «فیض شفابخش» که شخص را از گناه گفتار نادرست رها می‌کند. در تصویری حتی خاطره‌انگیزتر، خداوند به حزقیال نبی دستور داده است که طوماری را بخورد که طعم آن شیرین بود.[۱۴] این طومار آنقدر با آزادی از گناه مرتبط نیست، همانند gratia elevans، فیضی که باعث می‌شود شخص فراتر از خود با کمک خدا که به پیامبر این امکان را می‌دهد تا سخنان خداوند را به مردم برساند:

> و او به من گفت: «ای پسر انسان، برو، نزد خاندان اسرائیل برو و با سخنان من با آنها صحبت کن».[۱۵]

مورد حزقیال آموزنده است زیرا کلمات روی طومار کلمات آرامش یا صلح نیستند. آنها صریحاً «نوحه و ماتم» هستند[۱۶] و بنابراین پیامبر باید مانند کسانی که او را می‌شنوند جسور باشد. به پیامبر گفته می‌شود که: «پیشانی تو را سخت‌تر از سنگ چخماق ساخته‌ام، از آنها نترس و از نگاه‌هایشان هراسان مباش، اگرچه خاندانی سرکش باشند».[۱۷]

کمکت می‌کنم حرف بزنی. من حرف هایم را در دهان تو گذاشته‌ام. کتب مقدس مسیحی بر اساس این برخوردهای بین افرادی است که خود را بی زبان یا گناهکار می‌دانند با یک کلمه و کلماتی که قدرت می‌بخشد. بنابراین، انجیل‌های تلفیقی به ویژه داستآن‌های ناشنیده و ساکت شده با سود اندک را به تصویر می‌کشند.

البته، این کلام قدرتمند متعلق به شخص عیسی مسیح است. یکی از بسیاری از نمونه‌ها، شاید الگوی درمان غلام سنتوریون باشد که در انجیل‌های متی، لوقا و یوحنا ثبت شده است. در لوقا، در پایان یک بخش طولانی از تعلیم آمده است: به قول مبشر: «هنگامی که به پایان همه‌ی آنچه می‌خواست مردم بشنوند رسید».

در این هنگام است که عیسی اخبار مربوط به یک سنتوریون رومی را می‌شنود، یک بی ایمان که رهبران محلی جامعه یهودی به خدمتکار بیمار او توجه می‌کنند. برای روشن شدن مطلب، این خبر از بنده ای است که از اهل بیت مشرکان است و ارباب و خادم بسیار خارج از جامعه‌ی مؤمنان هستند. با این حال، آنها مهم هستند.

عیسی به سمت خانه حرکت می‌کند، اما سفر او توسط یک حکیم از جانب سنتوریون قطع می‌شود:

---

[۱۳] اشعیا ۶:۷.
[۱۴] حزقیال ۳:۳.
[۱۵] حزقیال ۳:۴.
[۱۶] حزقیال ۲:۱۰.
[۱۷] حزقیال ۳:۹.

> سپس عیسی با آنها رفت. و هنگامی که نزدیک خانه شد، سردار دوستانی را نزد او فرستاد و به خداوندا گفت، خودت را ناراحت نکن زیرا من لایق این نیستم که زیر سقف من وارد شوی:
>
> از این رو من خود را لایق آمدن نزد تو نمی دانستم: اما در یک کلمه بگو و بنده من شفا خواهد یافت.[۱۸]

عیسی فقط باید کلام را بگوید. این لحظه ای است از ایمان کامل نه تنها به منجی، بلکه به قدرت گفتار، کلام، برای ایجاد تغییر. پس جای تعجب نیست که جملات لاتین این کلمات را در دهان کسانی می‌گذارند که قرار است مراسم مقدس را دریافت کنند: Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum, sed tanto dic verbo, et sanabitur anima mea («خداوندا، من لایق این نیستم که تو را زیر سقف خود داشته باشم، اما فقط کلام را بگو و روح من شفا خواهد یافت»).

با این ایمان به قدرت کلام در مرکز عهد جدید، جای تعجب نیست که رساله‌های شبانی بر قدرت گفتار برای انجام نیکی تأکید کنند. پولس ادعای قابل توجهی به تیتوس کرد مبنی بر این که خدا در ابتدای آن رساله دروغ نمی‌گوید.[۱۹] در عوض، «او کلام خود را از طریق موعظه‌ای که بر اساس فرمان خدای نجات دهنده‌ی ما به من سپرده شده است، تجلی داد.»[۲۰]

بنابراین جای تعجب نیست که پولس هم نسبت به گفتار بد هشدار می‌دهد و هم قدرت مرکزی خود را در کار موعظه و تعلیم حفظ می‌کند. سنت پولس به کلیسای افسس می‌گوید: «مبادا از دهان شما پیام فاسدی بیرون بیاید، بلکه آن چیزی باید گفته شود که برای تعلیم مفید است تا به شنوندگان فیض بخشد».[۲۱] «با دیدن چنین رفتاری امیدوار خواهیم بود»، سنت پل در جایی دیگر می‌گوید: «ما از صراحت گفتار استفاده می‌کنیم»[۲۲] — اگر منظورمان فصاحت عالی نباشد، حداقل این اطمینان را داریم که از کلام می‌توان برای انتقال حقیقت استفاده کرد.

این ایمان پولوسی به سخنان جسورانه از دلپذیری خود پیام ناشی می‌شود. پیام آنقدر مهم است که می‌توان شخصیت یا گذشته‌ی پیام‌رسان (رسول) را با پیام تقویت کرد. عیسی در سخنرانی خود در مورد تخریب معبد به شاگردان خود می‌گوید: «زیرا من به شما زبان و حکمتی خواهم داد که تمامی دشمنان شما نخواهند توانست در برابر آن اعتراض کنند و یا در برابر آن مقاومت نشان دهند.»[۲۳]

---

۱۸ لوقا ۶:۷؛ ۷:۷.

۱۹ تیتوس ۱:۲.

۲۰ تیتوس ۱:۳.

۲۱ افسسیان ۴:۲۹.

۲۲ دوم قرنتیان ۳:۱۲.

۲۳ لوقا ۲۱:۱۵.

یکی از نمونه‌های بارز چنین سخنی در شخص استیفان ارائه می‌شود، که در کتاب اعمال رسولان اولین نفر از کسانی است که آشکارا قدرت سخن گفتن دارند. این «مرد سرشار از ایمان و روح‌القدس»[۲۴] در کنیسه بحث می‌کند و سخنان او را نمی‌توان رد کرد، مگر بَا دستاویز:

> که او سخنان کفرآمیز علیه موسی و خدا می‌گوید.
>
> و مردم و مشایخ و علما را برانگیخته است و بر او آمدند و او را گرفتند و به مجلس آوردند و شاهدان دروغین آوردند که گفتند:
>
> این مرد از گفتن سخنان کفرآمیز علیه این مکان مقدس و شریعت دست برنمی‌دارد.[۲۵]

این اتهامات با سخنرانی مبسوطی توسط استفان، یکی از اولین موعظه‌ها در سنت مسیحی، دنبال می‌شود. در پاسخ به این سخنان، شنوندگان او فقط می‌توانند دندان قروچه کنند، عمل مشخصه‌ی تهمت‌زنان در ایوب ۱۶:۹.

کلامی که بر اساس حقیقت ساخته شده است – از استیفان و از طریق تاریخ عهد جدید و پس از آن – عناصر سازنده‌ی مأموریت مسیحی هستند. به زبان مناجات مسیحی « Tantum Ergo Sacramentum»: «کلام قابل اعتماد چگونه گفته می‌شود؟ که باور شود».

۳.۱۵. زمینه‌سازی یادگیری از متون مقدس مسیحی: تأملاتی در مورد میانمار

بیایید این تأملات را از کتاب مقدس عبری و مسیحی در مورد حقیقت و دشمنان آن تا به امروز برداشت کنیم. در جای دیگر این جلد، مشارکت‌های کارشناسان در مورد نقشی که رسانه‌های اجتماعی در بزرگ‌نمایی نفرت‌پراکنی دارند، به چشم می‌خورد. در اینجا من اول از همه به بازتابی از پاپ فرانسیس در سخنرانی اکتبر ۲۰۲۱ اشاره می‌کنم:

> به نام خدا، از غول‌های فناوری می‌خواهم که بدون توجه به گسترش نفرت‌پراکنی، اغفال، اخبار جعلی، تئوری‌های توطئه و دست‌کاری سیاسی، از سوء استفاده از ضعف انسانی و آسیب‌پذیری مردم، به‌خاطر سود، دست بردارند.[۲۶]

سپس پاپ فرانسیس پس از کشته شدن جورج فلوید گفت:

> مقابله با گفتمان‌های پوپولیستی در این کشور ضروری است. تساهل، بیگانه هراسی و آپروفوبیا، که نفرت از فقرا است، مانند هر چیزی ما را به بی‌تفاوتی، شایسته‌سالاری و فردگرایی سوق می‌دهد. این روایت‌ها تنها در خدمت تفرقه

[۲۴] اعمال ۵:۶.

[25] Acts 6: 11-13

[26] Mark A. Kellner, "Block 'fake news,' Pope Francis Begs Social Media Firms, 'in the name of God'", *The Washington Times*, 19 October 2021.

انداختن مردم ما و تضعیف و بی‌اثر کردن ظرفیت شاعرانه‌ی ما و ظرفیت رویاپردازی جمعی ما هستند.[۲۷]

اینها کلام مهمی هستند. آنها ظرفیت تقسیم گفتار را برجسته می‌کنند. آن‌ها همچنین به آنچه که ما با این تقسیم‌بندی از دست می‌دهیم تأکید می‌کنند - چیزی که پاپ آن را ظرفیت شاعرانه می‌نامد، ظرفیت به اشتراک گذاشتن رویاها.

در این مقطع، به نظر می‌رسد بهتر باشد که تاملی درباره‌ی قدرت گفتار از میانمار معاصر ارائه شود، که تمرکز کار من است. شکی نیست که نفرت‌پراکنی از طریق فیس بوک در سراسر میانمار عامل مهم خشونت وحشتناک علیه مسلمانان روهینگیا بوده است. نفرت‌پراکنی باعث تشدید روابط دشوار بین قومیت‌های بسیاری از آن ملت ژنده‌پوش شده است. اما اخیراً، در میان پیامدهای وحشتناک یک کودتای نظامی غیرقانونی و ناخواسته، کلام به خوبی استفاده شده است.

من به گفت‌وگوی بین قومیت‌های مختلف میانمار اشاره می‌کنم که سند واقعاً قابل توجهی به نام منشور دموکراسی فدرال (به اختصار «منشور») ارائه کرده است.[۲۸] ابزاری که با آن اتحاد جدیدی از امید در مخالفت با کودتا ایجاد شده است. این گروه‌ها چشم انداز جدیدی را برای میانمار در سندی بیان کرده‌اند که خود بر اساس ساعت‌ها و روزها سخنرانی مفصل ساخته شده است. این افتخار من بوده است، حتی به عنوان یک خارجی در میانمار، که شاهد برخی از این گفت‌وگوهای خارق العاده باشم. این گردآوری تاریخ‌های رقابتی بحث‌برانگیز و گاهی اوقات دشوار بوده و در جستجوی یک هویت مشترک بوده است.

منشور چشم اندازی از یک اتحادیه دموکراتیک فدرال مسالمت آمیز است که در آن ارزش‌های دموکراسی، حقوق اقلیت‌ها، برابری، تعیین سرنوشت و کثرت گرایی به عنوان دلیل وجودی آن گنجانده شده است. برای حفظ این ارزش‌ها است که اتحاد ایجاد می‌شود. از همه مهمتر، منشور، کشورهای اتحادیه و مردم را به عنوان «منابع اصلی حاکمیت» برقرار می‌کند.[۲۹]

به قول پاپ فرانسیس، من این منشور را به عنوان یک رویای مشترک برای شما ستایش می‌کنم. اما برخلاف رویا، در حال تبدیل شدن به واقعیت است.

به دو دلیل به این نتیجه می‌رسم. اولین مورد این است که همانطور که در ابتدای این مقاله‌ی کوتاه پیشنهاد کردم، موقعیت الهیات تفکر مسیحی، «کلام» و بنابراین گفتار را به عنوان قدرتی برای انجام خیر و نیکی تثبیت می‌کند. نمونه هایی از آن را در میانمار می‌بینیم. دلیل دوم این است که در این مرحله، اگر اجازه داشته باشم، باید بگویم که برخی دیگر که قدرت صحبت در مورد موضوع میانمار را دارند، راه ناچیزی را به جای یک راه قوی انتخاب کرده‌اند. در حالی

---

[۲۷] مقر مقدس، «پیام تصویری پدر روحانی فرانسیس به مناسبت چهارمین نشست جهانی جنبش های مردمی»، ۱۶ اکتبر ۲۰۲۱.

[28] Committee Representing Pyidaungsu Hluttaw, "Federal Democracy Charter (Consisting of a'Declaration of Federal Democracy Union' and 'Interim Constitutional Arrangement')", Myanmar, 31 March 2021 (https://www.legal-tools.org/doc/rjyt92/).

[۲۹] مؤسسه بین‌المللی دموکراسی و کمک‌های انتخاباتی، «منشور دموکراسی فدرال میانمار: تحلیل و چشم‌انداز»، در سری مختصر قانون اساسی بین سلطنتی، ۲۰۲۲.

که مهم و ارزشمند است که کنار هم بنشینیم و راه حلی را برای مشکلات نفرت‌پراکنی پیدا کنیم. برای اینکه چنین کاری معنادار باشد، باید گفتار خود و همچنین سکوت خود را نیز بررسی کنیم.

بسیاری از کسانی که فصل حاضر را می‌خوانند، افرادی توانمند هستند که کلام آنها اهمیت دارد. و مطمئناً برخی از کسانی که چنین قدرتی دارند، در رابطه با میانمار از آن به خوبی استفاده کرده‌اند. اما دیگران این کار را نکرده‌اند. و من باید از این فرصت استفاده کنم و از کسانی که از محل ممتاز دیوان بین‌المللی دادگستری صحبت می‌کنند بخواهم که تصمیم خود را برای اجازه دادن به سخنرانی حزب در آن دادگاه در نظر بگیرند.

من وکیل نیستم و اغلب از این بابت خوشحالم. در عوض، شمردن اجساد کسانی که توسط حزب به قتل رسیده‌اند به عهده‌ی من است. من کمک فرستاده ام به شهرهایی که سربازان به آنجا حمله کرده‌اند و غذای ارسالی ما را سوزانده‌اند تا مردم شاهد سوختن امید باشند. پزشکان و پرستارانی در مؤسسات خیریه‌ام به دلیل تلاش هایشان برای انجام کارهای خیر اعدام شده‌اند.

دیدگاهی برای میانمار وجود دارد که بر اساس حقیقت بنا شده است و این باور وجود دارد که مردمانی که مدت هاست از هم جدا شده‌اند می‌توانند برای ایجاد یک اتحادیه‌ی نزدیک تر و بهتر گرد هم آیند. این باور به حقیقت هر روز با خشونت آزمایش می‌شود. از سوی دیگر، فریبکاری‌های بیهوده‌ی حزب که با آنها مخالفت می‌کند، همچنان وجود دارد. در این بین کسانی وجود دارند که قدرت گفتن حقیقت را دارند. خداوند به ارمیای نبی گفت: «کلام خود را در دهان تو گذاشتم.»

مردم میانمار در تعجب هستند که شما چگونه از این کلام استفاده می‌کنید. ما می‌توانیم دیگران را به دلیل استفاده از نفرت‌پراکنی محکوم کنیم، اما داشتن قدرت گفتن حقیقت و کوتاهی در انجام آن، چیز بزرگی نیست.

آنها منتظر پاسخ شما هستند.

۱۶

تحریک به نفرت دینی: بررسی رویکردهای افراطیان در شریعت اسلامی

عادل ماجد *

«آیا ندیدی که چگونه خداکلمه پاکیزه را به درخت پاک و زیبایی مثل زده که تنه آن برقرار است وشاخه آن به آسمان رفته، به فرمان خدا هرفصل میوه خود را می‌دهد خدا برای مردم این مثلهارا می‌زند باشد که پند گیرند».[1]

۱.۱۶. مقدمه

اخیراً جامعه بین‌المللی به این نتیجه رسیده است که برای مقابله موثر با تروریسم، لازم است تلاش‌ها برای مواجهه و از بین بردن عوامل ریشه ای آن به کار گرفته شود دراین میان، افراط‌گرایی و بیان نفرت‌زا دلیل اصلی خشونت و فعالیت‌های تروریستی هستند. تلاش‌های مبارزه با تروریسم که قبلاً بر اساس رودر رویی امنیتی بود و در برخی موارد به استفاده از نیروی نظامی منجر می‌شد، اکنون بیشتر به سیاست‌ها و تدابیر پیشگیرانه و فراتر از این، به سمت اتخاذ سیاستی که شامل تدابیر پیشگیرانه در قوانین ملی است، برای حذف پیشگیرانه و زودهنگام عوامل این پدیده‌ها، متمرکز شده است.

---

* **عادل ماجد** قاضی و معاون رئیس دیوان عالی کشور مصر بخش جنایی است. او در سال ۱۹۸۷به عنوان دادستان عمومی، منصوب شد و به عنوان قاضی در دادگاه‌های نخستین، دادستان کل دیوان کشور، قاضی در دادگاه تجدیدنظر مصر و چند سال به عنوان مشاور حقوقی در حقوق بین‌الملل و قراردادهای وزارت دادگستری امارات متحده عربی خدمت کرده است. همچنین او در مرکز ملی آموزش قضایی و دانشکده شریعت و حقوق دانشگاه الأزهر الشریف در قاهره تدریس می‌کند و عضو بنیاد گروه تحقیقات «اسلام، حقوق و مدرنیته» در دانشکده حقوق دورهام است. او مشاور دفتر دادستانی دادگاه کیفری بین‌المللی و اتحادیه کشورهای عرب در مسائل حقوق کیفری بین‌المللی بوده است. انتشارات او شامل کتاب‌ها و مقالاتی به زبان‌های عربی و انگلیسی در مورد حقوق کیفری بین‌المللی، حقوق اسلامی، اصلاحات قضایی، عدالت انتقالی، مبارزه با افراط‌گرایی، تروریسم و مبارزه با قاچاق مهاجران و قاچاق انسان است. او دارای مدرک لیسانس حقوق از دانشگاه اسکندریه؛ مدرک کارشناسی ارشد حقوق در زمینه بین‌المللی‌سازی جرم و عدالت کیفری از دانشگاه اوترخت؛ و دیپلم حقوق بین‌الملل و سازمان توسعه از موسسه مطالعات اجتماعی لاهه است. نویسنده از مورتن برگسمو برای ارائه مطالب مفهومی، خانم مدها داموجیوراپو برای بررسی عمیق و نظرات ارزشمندشان و خانم راوان ماجد برای کمک‌های تحقیقاتی‌شان تشکر می‌کند. برای دریافت فایل صوتی-تصویری از بیانیه قاضی ماجد در کنفرانس سیلراپ در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ در مورد موضوع این مجموعه، لطفاً بنگرید به آدرس زیر:

https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-maged/.

این فصل توسط شادروان دکترمحمدعلی اخوت ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

1 *Qur'án*, 14:29–31.

منطقه عرب از اثرات تروریسم جان سالم بدر نبرده است و این باعث شده تا یکی از سخت‌ترین آزمون‌ها را تجربه کند که به ایدئولوژی‌های منحرف و افراطی برمی‌گردد. چنین ایدئولوژی‌ها و افراط‌گرایی در برخی موارد، توسط نیروهای خارجی که به دنبال جداسازی کشورها از هم و غارت ثروت مردم هستند، تحریک شده‌اند. این کار از طریق ترویج ایدئولوژی‌های منحرف است که از دین به عنوان ابزاری برای دستیابی به اهداف سیاسی استفاده میکنند یا از طریق ساخت جنگ‌های دینی و طایفه‌ای که اسلام را به عنوان یک تهدید ناپایدار برای جامعه تصویر می‌کنند[۲] و در نتیجه، باعث افزایش اسلام‌هراسی شده‌اند.[۳]

بسیاری از حوادث خشونت‌آمیز علیه نظامیان و غیرنظامیان در منطقه عرب، به صورت اصلی، نتیجه افراط‌گرایی ایدئولوژیک است که توسط بیان نفرت‌زا تحریک شده است. در برخی موارد، مرتکبان از ایدئولوژی تکفیر (اتهام مسلمانان به ارتداد) برای مشروع سازی آدمکشی، استفاده کرده‌اند. همانطور که در زیر نشان داده خواهد شد، ایدئولوژی تکفیر، یک شکل گسترده از مفهوم نفرت دینی است. این پدیده با ظهور گروه‌های تروریستی مسلح همزمان شده است که بالاترین و فجیع ترین جرائم را علیه غیرنظامیان و نظامیان، بدون رعایت حداقل اصول انسانی، به منظور تضعیف حاکمیت دولت و تمامیت ارضی آن،مرتکب می‌شوند، در این کار، گروه‌های تروریستی از بیان نفرت‌زا و ایدئولوژی تکفیر انحرافی، بر پایه تفسیرهای نادرست از متنهای دینی به عنوان مرجعی برای جذب پیروان خود و مشروع سازی عملکردهای مجرمانه خود استفاده می‌کنند.[۴]

همانگونه که شیخ الازهر گفته «این جنایات فجیع و وحشیگرانه را بنام اسلام جا زده‌اند تا تصویری نادرست از دینی که باسربریدن واخراج کردن مردم مخالف است»؛[۵] اینان برای توجیه اعمال خود، هنگام حمله به نیروهای نظامی یا پلیس، آن‌ها را به عنوان کافران توصیف می‌کنند و برای آن‌ها رهبران سیاسی و نظامی، «طواغیت» (حکام ستمگر) هستند. این شکلی از بیانات نفرت‌انگیز است که آن‌ها استفاده می‌کنند. سخنان نفرت‌زایی که توسط این گروه‌های افراطی ترویج می‌شود، نه تنها به سمت افراد، بلکه به سمت نهادهای کلیدی دولت، قوه قضائیه، نظامی و پلیس هم با اهداف تضعیف اعتماد مردم به این نهادها وبی ثبات کردن کشور حمله می‌برد. شگفتا ! این نوع سخنان شرم آور به منظور لرزاندن اصول زیر بنائی الازهر، بسوی این نهاد نیز

---

[2] Aḥmad Tamím, the Mufti of Ukraine, "Makẖaṭir at-Taṭárruff wa-Dawr al-Márji'íyyat ad-Díníyyah fí Múajahatih", in *Al-Ghulú Wal-Taṭárruff*, by a Group of Scholars, Islamic Research Academy, Research Academy Series, 2015, 47th Year, Book II, p. 105.

[۳] برای استفاده در فصل های این کتاب، این عبارت به معنای «اسلاموفوبی» یا «اسلام هراسی» است. برای کسب اطلاعات بیشتر درباره مفهوم، منشأ و توسعه آن بنگرید به:

Muṣṭáfa IbnTamsuk, *Islámophobia: Muqárábah Jiú-Siyasíyyah*, Mo'minún Without Borders, Rabat, 2017

[۴] برای اطلاعات بیشتر در مورد ماهیت جرایم ارتکابی در منطقه عرب بنگرید به:

Adel Maged and Rawan Maged, "Huqúq al-Insan wa-Múajabahat al-Jama'at al-Irhabíyyah al-Musallaḥah" (Human Rights and Confronting Armed Terrorist Groups), in *Journal of Studies in Human Rights*, May 2018, no. 1, pp. 24–26.

[5] Speech of the Grand Imám of Al-Azhar, Ahmed Al-Ṭayyeb, *A'mal Mú'támar Al-Ázhár al-'alamí li-Múajahat at-Taṭárruff wal-Irhab*, Islámic Research Academy, First Book on Táṣḥíḥ al-Mafahím, Cairo, 2017, p. 13

روی آورده است.با این حال، این تلاش‌ها برای ملکوک کردن الأزهر، به دلیل مقاومت علمای بزرگ آن و حمایت مردم از پیام بلندپروازانه آن، محکوم به شکست است.

گفته شده است که همانطور که بسیاری از متخصصان مبارزه با افراطی‌گری، توجه به این پدیده دارند، بیشتر تحقیقات و مقالات منتشر شده در این زمینه، با دیدی یکجانبه به این پدیده می‌پردازند، بدون اینکه به زمینه‌های اجتماعی و دینی و زمینه‌های دیگری که به ترتیبات جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی و ... مرتبط می‌شود؛توجه داشته باشند. تحقیقات اخیر درباره این پدیده‌ها نشان می‌دهند که علت آن‌ها باید با یک دیدگاه جامع بررسی شود که ترکیبی از ترتیبات ذکر شده است. بنابراین، دیگر شگفت آور نیست که پدیده افراطی‌گری و تروریسم با رویکردهای چندرشته‌ای، که شامل رشته‌های ذکر شده است، مورد بحث قرار گیرد. یکی از مزایای مفروض این فصل، این است که رویکردها و دیدگاه‌های علمای شریعت اسلامی، کلاسیک و معاصر، درباره این موضوع نشان داده شده است.

با توجه به مطالب فوق، هدف این فصل بررسی یکی از عوامل اصلی که منجر به گسترش نفرت و خشونت در جهان عرب می‌شود، به عنوان افراط‌گرایی ناشی از ایدئولوژی‌های منحرف و تحریک شده توسط بیان نفرت‌زا است. این فصل بر چالش‌های اصلی جامعه، از جمله ایدئولوژی‌های منحرف و رفتارهای موجود که به افراط‌گرایی و خشونت منجر و بالقوه به تروریسم می‌انجامد، تمرکز دارد.

پایه بحث من این است که افراط‌گرایی و بیان نفرت‌زا به هم پیوسته اند، بنابراین نمی‌توانیم با بیان نفرت‌زا مقابله کنیم مگر آنکه ذهنیت آنان را بررسی کنیم و جوهر ایدئولوژی و انگیزه آنان را در نظر بگیریم. بنابراین، هدف این فصل، بررسی معنای این مفاهیم (ایدئولوژی منحرف، افراط‌گرایی و سخنان نفرت‌زا)، برقراری رابطه بین آن‌ها و توضیح اثرات زیان بار آن‌ها است. برای رسیدن به این هدف، فصل بر مفهوم بیان نفرت‌زا از دیدگاه دینی تمرکز دارد .توضیح می‌دهد که چگونه افراط‌گرایان از بیان نفرت‌زا برای دستیابی به اهداف زشت خود استفاده می‌کنند و چگونه ازگفتارهای نفرت‌انگیز برای تحریک مردم به افراطی گری و خشونت استفاده می‌شود.

این فصل با ارائه معیارهای شامل ابزارهای بین‌المللی گوناگون، برای مقابله با افراط‌گرایی و سخنان نفرت‌زا، به ویژه زمانی که از نفرت دینی ناشی می‌شود، به پایان می‌رسد.

درباره روش‌شناسی تحقیق، برای تضمین اصالت، به ادبیات کلاسیک و اصیل شریعت اسلامی توسط علمای بزرگ شریعت و علمای دین معاصر (مانند امام بزرگ) تکیه می‌کنم، زیرا تجربه نشان داده است که منابع غیرمستقیم شریعت، به خصوص آن‌چه به زبان‌های غیرعربی یا توسط نویسندگانی که با قواعد تفسیر شریعت آشنایی کافی ندارند ؛ نوشته شده،[۶] ممکن است اصالت نداشته باشند و می‌توانند به معنای واقعی منابع اصلی آسیب بزنند یا حداقل عطر واقعی

[۶] برای شرح تفصیلی این استدلال بنگرید به:
Adel Maged, "*Sharí'ah* Sources and Reflections on Integrity", in Morten Bergsmo and Viviane E. Dittrich (eds.), *Integrity in International Justice*, Torkel Opsahl Academic Publisher ('TOAEP'), Brussels, 2020 (https://www.toaep.org/naspdf/4-bergsmo-dittrich/).

آن‌ها را منتقل نکنند. متأسفانه، ادبیات واسطه در شریعت، غیر عربی، اغلب نمی‌تواند حرف و روح متن را به خواننده منتقل کند، که این مورد نه تنها توسط علمای حقوق اسلامی، بلکه توسط دانشمندان غربی هم درک می‌شود.[۷]

۲.۱۶. چالش‌های افراط‌گرایی و سخنان نفرت‌زا: دیدگاه‌های شریعتی عرب و اسلامی

همان‌طور که در بالا ذکر شد، این قسمت تلاش می‌کند تا چالش‌های اساسی که رودرروی ما است، از جمله انحراف فکری و رفتارهایی که باعث افراط‌گرایی و خشونت و بالقوه باعث پدیده تروریسم می‌شوند را بررسی کند. در عین حال، تدابیر لازم برای مقابله با این چالش‌ها همراه با تعریف دقیق آن‌ها شناسایی خواهند شد تا بهتر درک شوند. با این دانش، پژوهشگران و دانشجویان مؤسسات دینی قادر خواهند بود به وظیفه خود برای کنارزدن ایدئولوژی منحرف، افراط‌گرایی و بیان نفرت‌زا با استفاده از اقدامات مخالف مناسب،پاسخ دهند.

بنابراین، این بخش از فصل، مفاهیم و اصطلاحات مرتبط اساسی را برای تعریف تدابیر پیشگیرانه لازم بررسی می‌کند. برای تعریف و تفسیر این اصطلاحات و مفاهیم، به اسناد بین‌المللی مرتبط، قوانین ملی و منابع قابل اعتماد دیگر، رجوع خواهد شد.

۱.۲.۱۶. چالش‌های افراط‌گرایی

اخیراً، اصطلاح «افراط‌گرایی» توجه عمومی را به خود جلب کرده و بین دانشمندان و اندیشمندان بسیاری از مباحثات رابه وجود آورده است.

همچنین، به عنوان یکی از عوامل اصلی تروریسم، در رسانه‌ها به وفور، منتشر شده است. تقریباً تمامی متخصصان موافقند که مقابله مناسب با افراط‌گرایی که ممکن است منجر به خشونت و تروریسم شود، نیازمند بررسی و تجزیه و تحلیل دلایل و انگیزه‌های آن بدون در نظر گرفتن نوع، شکل و کانال آن است.

اصطلاح «افراط‌گرایی» اخیرا توجه عموم را به خود جلب کرده وموجب مباحثات زیادی بین نویسندگان و روشنفکران شده است. رسانه‌های جمعی در اینکه افراط‌گرایی پیش‌ران تروریسم است توجه دارند. متخصصان بالاتفاق موافق مقابله با آن هستند زیرا بطور بالقوه به خشونت می‌انجامد و تروریسم نیاز به تحلیل دلایل و انگیزه‌های افراط‌گرایی بدون توجه به اشکال و کانال‌هایش دارد.[۸]

اصطلاح «افراط‌گرایی» به دلیل هم‌پوشانی با مفهوم تروریسم، مسئله قانونی معمولی است که اغلب برای اشاره به تروریسم استفاده می‌شود و اصطلاح «افراط‌گرایان» برای نشان دادن

---

7 Jeffrey Einboden, *Nineteenth-Century U.S. Literature in Middle Eastern Languages*, Edinburgh University Press, 2013, p. 55.

8 Former Grand Imám of Al-Azhar, Jad al-Ḥáq ‘Alí Jad al-Ḥáq, “At-Taṭárruff ad-Díní waAb‘aduh: Amníyyann ... wa-Siyasíyyann ... wa-Jtima‘íyyann”, in *Jama‘at Anṣár al-Sunnah al-Muḥammaddiyyah*, no. 8, p. 47.

تروریست‌ها به کار می‌رود، اگرچه هر دو مفهوم متمایز هستند.[۹] با در نظر گرفتن این نکته، ضروری است که معنای و ابعاد مفهوم افراط‌گرایی را با تمرکز بر اصطلاحات و مفاهیم پایه مرتبط با آن، با استفاده از رویکرد پایین به بالا که به ما به اصطلاح «افراط‌گرایی خشن» می‌رساند، توضیح داده شود.

زمانی که به مفهوم «افراط‌گرایی» می‌پردازیم، مهم است که بین چندین مفهوم یا اصطلاح که ممکن است با آن همپوشانی داشته باشند، تفاوت قائل شویم، مانند تعصب، اصول‌گرایی،[۱۰] افراط‌گرایی ایدئولوژیک، افراط‌گرایی خشن و تروریسم.

۱.۱.۲.۱۶. تعریف افراط‌گرایی

در لغت، «افراط‌گرایی» به معنای انحراف از رواداری و استانداردها، قواعد، رسوم، سنت‌ها یا ارزش‌های حاکم بر جامعه است.[۱۱] در متن، این یک حالت بدرفتاری در فکر یا رفتار، به سمت افراط و تفریط است. در دین، افراط‌گرا فردی است که حدود، قوانین و راهنمایی‌های آن را نقض می‌کند.[۱۲] تمام این ویژگی‌ها معانی غلو در فقه اسلامی را بازتاب می‌دهند که به معنای انحراف از حدود و هدف دین،[۱۳] تعصب در یک ایدئولوژی، نژاد یا فرقه و ردگفت‌وگو با دیگران است.

در لغت، «غلو» به معنای فراتر از حد است؛ هر کسی که اغراق می‌کند، فراتر از حد رفته است.[۱۴] در زمینه مفهومی، زمانی یک فرد به عنوان مبالغه‌گر در یک مسئله یا در دین شناخته می‌شود که «مسئله را تا حد نهایت برمی‌دارد، فراتر از حد می‌رود یا افراطی است».[۱۵] برخی از حقوقدانان غلو را به عنوان یک حالت غیرطبیعی در مقایسه با اصول دین آشنا معرفی و برایش به عنوان یک شکل از تقوای ناقص نسبت به دین اشاره می‌کنند که با تاثیر برگذشتگان و سبب زیان و صدمه می‌شود.[۱۶] فقهای اسلامی به حدیث پیامبر «آنانکه در امور دینی سخت گیری می‌کنند

---

9 ‘Amer Jáwhár, “Ishkalíyyat at-Taṭárruff wa-‘Iláqátuh bil-‘Unf wal-Irhab”, in *Journal of Jíl al-Dirásat al-Siyasíyyah wal‘Ilaqát ad-Dawlíyyah*, no. 11, October 2017, p. 93.

۱۰ به لحاظ زبانی، این اصطلاح در اصل به معنای «اصول‌گرایی» است و بسیاری از فرهنگ‌نامه‌ها آن را به عنوان یکی از معانی کلمه عربی الجذريّة (یا الجزريّة) ارائه می‌دهند و گاهی به معنای «تغییر شدید» در بسترهای سیاسی استفاده می‌شود. با این حال، برخی پژوهشگران آن را به معنای واپسگرایی یا افراط‌گرایی می‌شناسند. به منظور این فصل، آن را به معنای کلمه عربی «تشدد» (رادیکالیزاسیون) محدود خواهد شد.

11 Majma‘ Al-Lughah Al-‘Árábíyyah, Al-Mu‘jam al-Wásít, 3rd ed., vol. 2, Dar Al-Gumhúríyyah lil-Ṣaḥáfah, Cairo, 1985, p. 575.

12 Aḥmad K. Sháṛqáwí, “Dáwr Al-Ázhár fí Múajahat al-Ghulú Wat-Taṭárruf”, in *Al-Ghulú Wat-Taṭárruff*, p. 57.

بنگرید به پاورقی ۲.

13 *Ibid.*, p. 57.

14 Ibráhím Ṣ.A. Hudhud, “Al-Ghulú fí al-‘Ahd al-Nabawí: Ṣúwáruh Wa-‘ilajuh”, in *Al-Ghulú Wat-Taṭárruff*, p. 14.

بنگرید به پاورقی ۲.

15 *Ibid.*, p. 684.

16 Jalal A.D.M. Ṣáliḥ, *Al-Irhab al-Fikrí: ’Ashkaluh Wa-Mumarasatuh*, Centre for Studies and Research, Naif Arab University for Security Sciences (NAUSS), Riyadh, 2008, p. 158.

هلاک خواهند شد»[17] اشاره می‌کنند؛ این به افرادی اشاره دارد که به شدت در مسائل کنکاش می‌کنند، بسیار سخت گیرند و در کلام و رفتار خود افراط می‌ورزند.[18] افراد نادان با گرایش انحرافی در افکار خود از مسیر خارج می‌شوند، در منهیات سقوط خواهند کرد و تحت تأثیر جریان‌های قوی و افراط‌گرایانه‌ای قرار خواهند گرفت. به همین دلیل، آن‌ها به نام دین، در دام جریان‌ها افراط‌گرایی و تروریستی از پای در خواهند آمد و به همین مناسبت میل به انجام جنایت‌های نفرت آور بنام دین پیدا خواهند کرد.

بسیاری فکر می‌کنند که افراط‌گرایی ریشه در گمراهی ایدئولوژیکی دارد که میتواند در رفتارهای و گفتار در مراحل مختلف خود نمائی کند. انحراف از ایدئولوژی، در اصل، یک مسئله مربوط به فردی که به تنهایی تخلفی از قانون اجتماعی یا جنایی کرده است ؛نمی‌باشد. با این حال، زمانی افراط‌گرایی به عمل غیرقانونی یا زیان آور یا رفتاری افراط‌گرایانه در قالب رفتاری خشن و هراس آور، برای دستیابی به اهداف سیاسی یا ایدئولوژیک خاص، تبدیل شود؛ فرد افراط‌گرا در حلقه خشونت و تروریسم جای گرفته است.[19]

برخی علمای فقه اسلامی عوامل محلی و خارجی را به عنوان محرک‌های افراط‌گرایی مطرح می‌کنند. در این زمینه، امام بزرگ الازهر، جاد الحق علی جاد الحق (۱۹۸۲-۱۹۹۶)، اظهارداشت:

> برای جلوگیری از افراط‌گرایی به طور کلی و برخورد با ابعاد منفی آن در سطوح امنیتی، سیاسی و اجتماعی، باید با ابعاد و عوامل آن آشنا شویم، بین عوامل محلی و خارجی تفاوت قائل شویم و همواره به یاد داشته باشیم که این کشور،هدف نیروهای اصلی افراط‌گرا در این سرزمین است.[20]

---

17 Related by Muslim, *ḥadíṯh* no. 2670.

18 Jalal ad-Dín ‘Abd al-Ráḥman bin Abí-Bakr and al-Síúṭí, *Al-Díbaj ‘ala Ṣáḥíḥ Muslim bin al-Ḥajjají, lil-Ḥáfiz Jalal ad-Dín ‘Abd al-Ráḥman bin Abí Bakr al-Síúṭí (Sháṛḥ al-Síúṭí), Kitab al-‘Ilm, al-Mujallad al-Awwal, Sharikat al-Árqám bin Abí al- Árqám*, vol. 1, Dar al-Kotob al-‘Ilmiyyah, Beirut, 2006, p. 103.

19 Egypt, Anti-Terrorism Law No. 94 of 2015, 15 August 2015, Article 2 (‘Anti-Terrorism Law’) (https://www.legal-tools.org/doc/205c78/)

عمل تروریستی را بشرح زیر تعریف می‌کند: عمل تروریستی به هر نوع استفاده از قدرت، خشونت، تهدید یا ترس از طریق داخلی یا خارجی به منظور اخلال در نظم عمومی، یا به خطر انداختن سلامت، دلبستگی‌ها یا امنیت جامعه؛ صدمه زدن به افراد و ترساندن آن‌ها؛ خطر انداختن زندگی، آزادی، حقوق عمومی یا خصوصی، امنیت یا سایر آزادی‌ها و حقوق تضمین شده توسط قانون و قانون اساسی؛ صدمه زدن به وحدت ملی، آرامش اجتماعی یا امنیت ملی یا آسیب رساندن به محیط زیست، منابع طبیعی، آثار باستانی،پول، ساختمان‌ها یا املاک عمومی یا خصوصی یا اشغال یا تصرف آن‌ها؛ جلوگیری یا مانع شدن از مقامات، نهادها یا دادگاه‌های عمومی، دفاتر دولتی یا واحدهای محلی، عبادتگاه‌ها، بیمارستان‌ها، موسسات، سفارتخانه‌ها و کنسولگری‌ها، یا سازمان‌ها و نهادهای منطقه‌ای و بین‌المللی در مصر که از انجام کار خود یا انجام برخی از فعالیت‌های خود بازداشته شوند . همچنین، عمل تروریستی به هر رفتاری اشاره دارد که با هدف دستیابی، آماده سازی یا تحریک یکی از اهداف ذکر شده در بند اول این ماده صورت گرفته است، اگر چنین رفتاری به گونه‌ای باشد که به ارتباطات، اطلاعات، سیستم‌های مالی یا بانکی، اقتصاد ملی، ذخایر انرژی، امنیت موجودی کالاها، غذا و آب یا خدمات پزشکی در بحران‌ها و فاجعه‌ها،آسیب بزند یا یکی از این عوامل را تهدید کند.

20 “Al-Taṭárruff ad-Díní wa-Ab‘aduh: Amníyyann ... wa-Siyasíyyann ... wa-Jtima‘íyyann”, p.38.

بنگرید به پاورقی ۸

ویژگی‌های بسیاری از یک فرد افراطی شامل ناتوانی در تحمل ایده‌هایی است که با باورهای اساسی او در تضاد است.[۲۱] تعصب نسبت به نظرات و گروه خودی، باور به اینکه عقیده، نژاد یا فرقه آنها بهترین است. این منجر به نفرت از دیگران می‌شود در برخی موارد، با خواست برای آسیب رساندن یا حتی نابود کردن گروه‌های دیگر. در همین حال، افراد افراطی اغلب به شعارهای دینی یا نژادپرستانه اعتقاد دارند و آن را حمایت می‌کنند.

بنابراین، ضروری است که شخصیت افراط‌گرا یا تروریست را بررسی کنیم،[۲۲] درک کنیم که چگونه عقاید افراط‌گرا شکل می‌گیرند و چگونه یک روشنفکر از داشتن عقیده‌ای افراط‌گرا به ارتکاب خشونت و سپس به تروریسم کشانده می‌شود. بنابراین، لازم است معنای عبارت «افراط‌گرایی ایدئولوژیک» را بررسی کنیم - که در الازهر با عبارت «انحراف فکری» نشان داده می‌شود.

برای جلوگیری از افراطی گرایی به طور کلی و رسیدگی به بعد منفی آن در سطح امنیتی، سیاسی و اجتماعی، باید با آن بعد و علل آن آشنا شویم، بین علل داخلی و خارجی تفکیک کنیم و همیشه به یاد داشته باشیم که این کشور هدف نیروهای بزرگ در این دوره است.

چندین ویژگی از یک فرد افراطی شامل عدم تحمل ایده هایی است که با باورهای پایه ای آن‌ها در تضاد هستند و بیشترین تعصب را برای دیدگاه و گروه خود دارند، باور دارند که ایدئولوژی، نژاد یا فرقه آن‌ها بهترین و صحیح‌ترین است. این موضوع باعث می‌شود که آن‌ها به دیگران بغض و نفرت داشته باشند و در برخی موارد تلاش کنند گروه‌های دیگر را آزار و اذیت کنند یا حتی نابود کنند. در عین حال، افراد افراطی اغلب به شعارهای دینی یا نژادی خاصی اعتقاد دارند و آن‌ها را حمایت می‌کنند. بنابراین، ضروری است که شخصیت افراطی یا تروریستی را بررسی کرده، درک کنیم که چگونه ایدئولوژی‌های افراطی شکل می‌گیرند و چگونه یک فرد با تفکر افراطی به خشونت و تروریسم روی می‌آورد. بنابراین، لازم است به معنای عبارت «افراطی گرایی ایدئولوژیک» که طبق نظر الأزهر با عبارت «انحراف فکری» مشخص می‌شود، بپردازیم.

۲.۱.۲.۱۶. مفاهیم و اصطلاحات پایه مرتبط با افراط‌گرایی

در زیر به بررسی مفاهیم و اصطلاحات پایه مرتبط با افراطی گرایی، به عنوان مثال اول: انحراف فکری یا ایدئولوژیک؛ دوم: رادیکالیزاسیون؛ و سوم: افراطی گرایی خشونت‌آمیز، پرداخته خواهد شد.

---

[۲۱] برای نمونه بنگرید به:

UN Development Programme ('UNDP'), "Preventing Violent Extremism through Inclusive Development, Tolerance and Respect for Diversity: A Development Response to Addressing Radicalization and Violent Extremism", 1 July 2016, p. 12 ('Preventing Violent Extremism') (https://www.legal-tools.org/doc/guylbf/).

[۲۲] برای اطلاعات بیشتر در مورد اهمیت مطالعه ویژگی های افراطی‌گری و تروریسم و سایر دیدگاههای مرتبط بنگرید به:

Basmah J. ad-Dín 'Átwah, "Al-Iṭár al-Manhají li-Dirásat al-Shákhsíyyah al-Irhabíyyah: Naḥw Bina' Takamulí fí Dirásat al-Jarímah al-Irhabíyyah", in *Múajahat al-Jarímah al-Irhabíyyah wal-Muqtáḍáyat al-Wáṭáníyyah*, National Centre for Social and Criminological Research, 2019, pp. 68–71.

۱.۲.۱.۲.۱۶. انحراف فکری ایدئولوژیک

بدون شک، همه اشکال و درجات افراطی گرایی، همیشه به یک الگوی فکری کلی یا یک به اصطلاح ایدئولوژی مشخص مرتبط است که توسط فرد مورد نظر پذیرفته شده است، که نمایانگر چارچوب نظری بنیادین پشت این ایده‌ها است، [۲۳]که بطور بالقوه ممکن است منجر به واپسگرایی و افراط‌گرایی شود. بنابراین، افراط‌گرایی ممکن است به وسیله یک ایدئولوژی منحرف ناشی از طبیعت دینی، مادی یا فلسفی باشد، که به دنبال حفظ باور خاص یا تمایلات نژاد پرستانه، برای تحقق محتوای آن و پیاده سازی آن است، رانده شود.[۲۴] این ایدئولوژی اغلب به واپسگرایی برای ایده‌های پذیرفته شده خود تبدیل می‌شود، که معمولاً با تبعیض علیه «غیر خودی» در مسائل دینی، قومی،[۲۵] نژادی، سیاسی، اجتماعی و یا دیگر مسائل، که در کنوانسیون‌های بین‌المللی و قانون اساسی جمهوری عربی مصر ذکر شده است، همراه است. بنابراین، فرد ممکن است به افراطی گرایی رانده شود، جایی که او به احتمال زیاد عمل‌های خشونت‌آمیزی را که ممکن است به جرم تروریستی منجر شود، انجام دهد.

برای رسیدن به این مرحله از افراطی گرایی، فرد معمولاً از طریق یک سری انگیزه‌ها یا تأثیراتی که با پذیرش یک اندیشه ساده شروع شده، و سپس به غلو و افراطی گرایی تبدیل می‌شوند، عبور می‌کند. این محرکها و تاثیرها ریشه درافکار انحرافی دارد که هدفها وباورهای ذهنی فرد را میسازد. این تغییر،معمولا نتیجه ای از تاثیر افکار، جاه طلبیها، تعارضات سیاسی یا در گیرشدن برخی سازمانهاست هدف کلی، تحت سیطره قانون در آوردن رفتار خشونت‌آمیز و عمل‌های تروریستی است.

بنابراین، بحث می‌شود که یک ایدئولوژی تروریستی فقط

> یک سیستم باورها و ایده‌های منحرف است که بدون توجه به طبیعت آن‌ها، بر پایه غلو در باورهای آن‌ها استوار است که با عقل سلیم، در تضاد است. این ایده‌ها به منظور تحریک رفتار خشونت‌آمیز و عمل‌های تروریستی، توجیه شده‌اند.این باورازحدودی که ذهن شخص، ترسیم می کند فراتررفته، ارتباطش با اندیشه غیر از خود و شناختهای آن که شامل تمامی میراثهای دینی و فکری و چگونگی آنها ازجهت خوبی و پلشتی است، مشخص می‌سازد.[۲۶]

---

[۲۳] یک ایدئولوژی معمولاً حول مجموعه‌ای یا سیستمی از ارزش‌ها، باورها، ایده‌ها یا فلسفه‌ها سازماندهی می‌شود که توسط گروهی خاص اتخاذ شده است که به آنها متعهد است یا برای ترویج یا هدایت آنها به سمت یک یا چند گروه خاص یا غیر خاص عمل می‌کند. بنابراین، یک ایدئولوژی محدود به یک جامعه واحد نیست. بلکه ممکن است از مرزهای ملی عبور کرده و از جامعه ای به جامعه دیگر برود تا در یک منطقه یا مناطق خاص غالب شود (برای مثال، به محمد عطوان، «ایدئولوژی و وجدان کاذب»، در مرجع زیر مراجعه کنید:
Adab al-Baṣrah, 2015, no. 74, p. 198; ʻAbd A.K.W.F.A. Ismaʻíl, *Fí al-Aydiúlúj̀iyyah wal-Ḥaḍárah wal-ʻAwlamah*, 1st ed., Maktabat Bustan Al-Maʻrifah, 2001, p. 32.)

[۲۴] صالح، ۲۰۰۸، ص. ۲۸، بنگرید به پاورقی ۱۶.

[۲۵] کلمه (ethnic) در سازمان ملل به معنای ابزاری به منظور طبقه‌بندی کردن گروه‌های انسانی.

[۲۶] صالح، ۲۰۰۸، ص. ۱۰۵، بنگرید به پاورقی ۱۶.

علاوه بر این، برخی متخصصان باور دارند که رویکردی که دولت در راستای مقابله با بعدهای فکری و ایدئولوژیک افراط‌گرایی و تروریسم دنبال می‌کند؛ بعنوان تلاشهای ضد تروریستی و ضد افراط‌گرایی،عامل تصمیم گیری در نزدیک شدن یا دور شدن فرد از جرائم تروریستی است.[۲۷] بنابراین، روانشناسی تروریسم به مشاهده رفتارهای مرتبط با ایدئولوژی منحرف اختصاص داده شده، تا رفتارهای منجر به خشونت و تروریسم را توضیح دهند. به این منظور، روانشناسان، الگوهای منجر به تروریسم، به ویژه مسیرهای منجر به رشد و توسعه رفتار تروریستی که باعث تبدیل شدن یک فرد عادی به یک تروریست می‌شود، رامورد مطالعه قرار می‌دهند. با توجه به اینکه شیوه ای که فرد ایدئولوژی منحرف و افراط‌گرایی منجر به خشونت و تروریسم را انتخاب می‌کند، نمی‌تواند به یک مسیر منحصر به فرد محدود شود یا با یک تئوری خاص توضیح داده شود،[۲۸] بنابراین اقدامات مقابله با افراطی گرایی باید بر اساس مطالعه جنبه‌های شناختی و الگوهای فکری که همچنین پایه مطالعات مبارزه با جرائم تروریستی را تشکیل می‌دهند؛ صورت پذیرد.[۲۹]

درنتیجه، عامل فکری به عنوان یک جزء ضروری در درک پدیده غلو، تروریسم و پیش بینی اقدامات مقابله با آنها شده است، به ویژه مقابله با نیروهای مسلح و گروه‌های تروریستی که بر اساس عامل ایدئولوژیک به ترویج ایده‌های غلط خود می‌پردازند.

عجیب است که این گروه‌های «اسلامی‌شده» خود را با یک ادعای نادرست به عنوان نمایندگان انحصاری درک درستی از اسلام معرفی می‌کنند. خطر این است که آنها از روایت نادرست خود از اسلام، برای فاسد کردن ایمان مردم استفاده کنند. انحراف فکری و ایدئولوژیک آنها به شکل زیر بروز می‌کند:

- نداشتن دانش در مورد هدف‌ها، حکم‌ها و عواقب امور شرعی؛
- تعصب یکطرفه به نظر خود و عدم تحمل نظرات دیگران؛
- اشتباه در استنباط مسائل دینی و واقعی، منجر به افراط‌گرایی؛
- جاه طلبی تنگ نظرانه برای توجیه تحقق هدف‌ها.[۳۰]

همانطور که بعداً توضیح داده خواهد شد، نهادهای سازمان ملل متحد (سازمان ملل) موافقند که انحراف و افراط‌گرایی ایدئولوژیک از مهمترین عوامل خطرناک برای افزایش خشونت و تروریسم هستند. در این رابطه، سفیر و نماینده دائم مصر در سازمان ملل و رئیس کمیته

---

27 Alí al-Ghanim, "Al-Dawlah wal-Mujtama': Ru'yah Náqdíyyah lit-Taríkh alIjtíma'í lil-Irhab (1952–2010)", in Múajahat al-Jarímah al-Irhabíyyah wal-Muqtáḍáyat al-Wáṭáníyyah, p. 92.

28 Muḥammad I. Muḥammad, "Saykúlújíyyat as-Súlúk al-Irhabí bayn Taḥlíl al-Masarát waNamúdhaj al-'aql al-Irhabí", *Diae Network for Conferences and Studies*, 17 May 2017.

29 "Al-Iṭár al-Manhají li-Dirasát al-Shakhsíyyah al-Irhabíyyah: Naḥw Bina' Takamulí fí Dirasát al-Jarímah al-Irhabíyyah", 2019, pp. 121–122.

بنگرید به پاورقی ۲۲.

۳۰ «سخنرانی پروفسور نظیر محمد نظیر، دبیرکل آکادمی تحقیقات اسلامی به نمایندگی از امام اعظم»، جلسه افتتاحیه، سی‌امین کنفرانس عمومی شورای عالی امور اسلامی، قاهره، ۱۵ سپتامبر ۲۰۱۹.

مبارزه با تروریسم شورای امنیت سازمان ملل (CTC) گفت: «رفتارهای خشونت آمیز هیچگاه نباید به بهانه اصول دینی توجیه شوند».[۳۱]

به طور خلاصه، بعد فکری و ایدئولوژیک، مهمترین عواملی هستند که به افزایش افراط‌گرایی و خشونت منجر می‌شوند و در نتیجه، انجام جرائم تروریستی.[۳۲] از دیدگاه حقوقی، حقوق بین‌الملل تقریباً به طور یکسان نشان می‌دهد که جرم تروریستی معمولاً از استراتژی فرد یا گروهی که تحت حرکت موتور انگیزه‌های ایدئولوژیک[۳۳] قرار دارند، نشات می‌گیرد و فرد را به افراط‌گرایی خشونت‌آمیز و در نتیجه به ارتکاب جرائم تروریستی می‌کشاند.

بنابراین، انحراف ایدئولوژیک می‌تواند بصورت واگرایی از محدودیت‌های معقول منجربه غلو و تبعیت از ایدئولوژی یا برخی ایدئولوژی‌های دینی، سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی تعریف شود. براساس این ایدئولوژی، فرد باور دارد که حقیقت مطلق و بدون اشکال را حائز است. علاوه بر این، او در مورد دانش، هر اختلاف نظری را مردود شمرده، تنوع و چندگانگی را رد می‌کند.[۳۴] درنتیجه، او در جدایی از جامعه عمومی زندگی می‌کند و از شکل اجتماعی جامعه که در آن وجود دارد و به آن تعلق دارد، جدا شده است. به عبارت دیگر، او از انزوای با خود و جامعه،[۳۵] رنج می‌برد و در صورت تجاوز افکارش از حد، تهدیدی برای جامعه است.

دیدگاه و ترکیب ایدئولوژیک یک فرد افراطی توسط عوامل متعددی ایجاد می‌شود که الگوهای جدیدی از افراطی‌گری را به وجود می‌آورند که به دلایل فکری، روانی، سیاسی یا اجتماعی برمی‌گردد،یا از انگیز ه‌های اقتصادی و آموزشی ناشی می‌شود. با یک دیدگاه متعادل و جامع، می‌توان ادعا کرد که عوامل مرتبط با افراطی‌گری با هم تنگاتنگ بوده،همپوشانی دارند. بنابراین، نباید یک عامل تنها را مورد توجه قرار داد، زیرا پدیده مورد نظر به دلیل عواملی که همپوشانی دارند؛ بسیار پیچیده است.[۳۶] با تحریکات شدید از ناحیه انحراف فکری، فرد به سمت افراط‌گرایی پیش می‌رود.

۲.۲.۱.۲.۱۶. بنیادگرایی

یکی از علتهای اصلی افتادن فرد در دام تروریسم، افراط‌گرایی است. حقوقدانان غربی به طور گسترده افراطی شدن را به عنوان یک فرآیند صعودی تغییر افراطی اندیشه می‌بینند که ممکن

---

31 Ambassador Amr A. Aboulatta, "2030 Agenda – A Unique Opportunity to Address Conditions Conducive to the Spread of Terrorism", in UN Chronicle, 2015, vol. 52, no. 4 (available on the UN web site).

32 "Al-Dawlah wal-Mujtama': Ru'yah Naqdíyyah lit-Taríkh al-Ijtima'í lil-Irhab (1952–2010)".

۳۳ همچنین در تعریف تروریسم و عناصری که باید در یک جرم تروریستی محقق شوند، بنگرید به:
Aḥmad F. Súrúr, *Al-Múajahat al-Qánúníyyah lil-Irhab*, 2008, p. 58; Aḥmad Aḥmad F. Súrúr, *Ḥukm al-Qánún fí Múajahat al-Irhab*, Madbouly Bookshop, 2007, p. 6.

34 "Al-Tashríḥ al-Thaqáfí li-'Áqlíyyat al-Mutaṭárriff", 11th Cultural Salon, Ṭabah Research and Development Consulting Foundation (available on the Tabah Foundation's web site).

35 Ala' Z. al-Rawashda, "At-Taṭárruff al-Aydíúlújí min Wijhat Naẓár al-Shabab al-'urduní", in *Al-Majallah al-'Árábíyyah lil-Dirasát al-Amnníyyah wat-Tadríb*, vol. 32, no. 63, Riyadh ,2015, p. 90.

36 Salih bin G. al-Sudlan, "Asbab al-Irhab wal-'Unff wat-Taṭárruff", in *Majallat al-Amn wal-Ḥayah*, Naif Arab University for Security Sciences, 2004, no. 286, p. 53.

است منجر به افراط و خشونت شود. این اصطلاح معمولاً به رابطه آن با زمینه‌ای که در آن استفاده می‌شود، استنباط می‌شود.[۳۷]

در مصر و دیگر کشورهای عرب و مسلمان، دانشمندان علوم سیاسی معاصر افراطی شدن گروه‌های خاص افراد را که قبلاً در حوزه ایدئولوژی‌های منحرف قرار گرفته‌اند، به تأثیر اسلام سیاسی مربوط می‌کنند.[۳۸]

اصطلاحات «افراطی‌شدن»، «بنیاد گرایی» و «سخنان نفرت‌زا» در مطالعات مرتبط با تروریسم به منظور اشاره به روش‌های استفاده شده توسط سازمان‌های تروریستی برای جذب افراد استفاده می‌شود. این اصطلاحات فرآیند استفاده شده برای تأثیر گذاری بر فرد برای پذیرش چشم‌انداز افراطی در زمینه‌های اجتماعی، سیاسی یا دینی و سپس تشویق آن‌ها به حمایت ازخشونت در این زمینه‌ها را نشان می‌دهند.

بر اساس اسنادسازمان ملل، داده‌های آماری قابل اعتمادی در خصوص دلایل افراط‌گرایی فردی وجود ندارد. در حالیکه الگوها و روندهای قابل شناسایی وجود دارد، محققان، فقط در چندین حوزه توافق دارند. تحقیقات کیفی که عمده آن‌ها از طریق مصاحبه‌ها بدست آمده أست؛ نشان می‌دهد که دو دسته عامل اصلی قابل تفکیک است: «عامل‌های فشار»، به معنای شروط مناسب برای افزایش افراط و طبقه بندی ساختاری که از آن نشئت می‌گیرد؛ و «عامل‌های جذب»، یا انگیزه‌ها و فرآیندهای فردی که در تبدیل ایده‌ها و شکایت‌ها به اقدامات یا خشونت‌نقش کلیدی دارند.[۳۹]

بیان‌های نفرت‌انگیز می‌توانند به عنوان عامل «فشار» برای افراطگرا شدن در نظر گرفته شوند. افراطی‌ها دربرابر دشمنانشان معمولاً با القاء تدریجی افکار بدخواهانه و دشمنی در دل پیروان خود، بیانات نفرت‌انگیز به کار می‌برند - که شیوه استفاده شده، توسط گروه‌های مسلح فعال در منطقه عرب بشمار می‌رود.

طبق فقه اسلامی معاصر، یک فرد به دلیل عدم آگاهی و کمبود دانش، ممکن است به ایدئولوژی دینی افراطی بگرود، که به تفسیرهای مختلفی می‌انجامد تکیه بر معانی سطحی متون، تکذیب منابع قابل اعتماد (شریعت)، آلودگی برخی برنامه‌های درسی با ایده‌های مبهم در نهایت، به شور و غرور در برابر افکار و مفاهیم فرد می‌رسدکه ممکن است منجر به واپس گرایی کامل

---

37 Alex P. Schmid, “Radicalization, De-Radicalization, Counter-Radicalization: A Conceptual Discussion and Literature Review”, International Centre for Counter-Terrorism (ICCT) Research Paper, March 2013, The Hague, p. 11.

۳۸ بنگرید به:

Nabil Abd al-Fatah, “Islamic Radical Changing Discourse”, in Diaa Rashwan, *The Revisions: From the Islamic Jamaa to Jihad*, Al-Ahram Centre for Political and Strategic Studies, 2008, p. 95.

39 UN Secretary-General, Plan of Action to Prevent Violent Extremism, UN Doc. A/70/674, 24 December 2015, para. 23 (‘Plan of Action to Prevent Violent Extremism’) (https://www.legal-tools.org/doc/ui69e3/).

ناشئ از تفکر خود شود. این به معنای تکفیر دیگران و پایه‌ای برای کشتار آن‌ها است، که باعث افتادن فرد به ورطه افراط‌گرایی خشونت‌آمیز می‌شود.[۴۰]

۳.۲.۱.۲.۱۶. افراط‌گرایی خشونت‌آمیز

خشونت یکی از خطرناک‌ترین پدیده‌های اجتماعی است که به صورت جهانی جوامع را تهدید می‌کند و خطری برای صلح و امنیت به وجود می‌آورد.[۴۱] افراط‌گرایی خشونت‌آمیز یک اصطلاح جدید علیه مسلمانان است که از دنیای غرب سرچشمه گرفته است.

برخی از کشورهای غربی با استفاده از اصطلاح «افراط‌گرایی خشونت‌آمیز»، به خصوص در رابطه با گروه‌های تروریستی افراط‌گرا یا تکفیری،موافقت کرده‌اند. در نتیجه، در بسیاری از ابزارهای بین‌المللی و منطقه‌ای به کار گرفته شده است.

همانطور که در بالا گفتم خطرات افراط‌گرایی هنگامی که از یک فکر، باور و دیدگاه نظری به بیان مادی با استفاده از وسایل خشونت‌آمیز مانند قتل و تهدید به قتل تبدیل می‌شود، بیشتر می‌شود. به همین دلیل، پدیده افراط‌گرایی در زیر سایه خطرات خشونت‌آمیز قرار می‌گیرد وباید گفت که افراط‌گرایی خشونت آمیز محل پرورش طبیعی تروریسم است.[۴۲]

افراط‌گرایی خشونت آمیز پدیده ای متنوع است که ازتعریف واضحی برخوردار نیست.[۴۳] مشابه با اصطلاح «تروریسم»، که هنوز توسط کشورها، به ویژه در جهان عرب، تعریف مشترکی پیدا نکرده است. این پدیده مختص به یک منطقه، ملیت یا نظام باور خاص نیست. توافق بین‌المللی ذاتی وجود دارد که یک پدیده جهانی است که توسط ترکیبی از عوامل شخصی، فکری و اجتماعی تحریک می‌شود وبین افراد و جوامع بطور متفاوت نمایان میشود.[۴۴]

از دیدگاه سازمان ملل، اصطلاح افراط‌گرایی خشونت آمیز «به معنای خروج یک گروه مسلح که برای رسیدن به هدف‌هاشان، از خشونت استفاده میکنند به شمار می‌رود». یک دلیل دیگر این است که افراط‌گرایی دینی معمولاً یک ویژگی مشترک بین خشونت و تروریسم است که توسط این گروه‌ها انجام می‌شود. بنابراین، گرایشی جدید در همه سطوح بین‌المللی، منطقه‌ای و ملی بمنظور یافتن راه‌حل‌ها برای مقابله با این نوع افراط‌گرایی، به ویژه زمانی که با خشونت همراه است، پدید آمده است. این اصطلاح در اسناد بین‌المللی با توجه ویژه از سوی سازمان ملل،

---

40 Al-Sharíf Ibráhím Saliḥ al-Ḥusseiní, Chairman of the Nigerian Fatwa and Islámic Council),"Al-Ghulú wat-Taṭárruff wa-Dawr al-'Ulama ' fí Muḥarábátihima", in *Al-Ghulú wat-Taṭárruff*, Islamic Research Academy, 2015, p. 92; Ibráhím Ráshid al-Muraíkhí, "Al-Ghulú wat-Taṭárruff wa-Dawr al-'Ulama' fí Múḥarábátihima", in *Al-Ghulú wat-Taṭárruff*, Islamic Research Academy, 2015, pp. 79- 80.

41 " At-Taṭárruff ad-Díní wa-Ab'aduh: Amníyyann ... wa-Siyasíyyann ... wa-Jtima'íyyann", p. 7.

بنگرید به پاورقی ۸

۴۲ «سخنرانی دکتر عبدالعزیز حمد العویشق»، ۳۰ اکتبر ۲۰۱۹، دومین کارگاه آموزشی شبکه آسیب‌پذیری‌ها و افشاگری‌های مشترک، دبیرخانه عمومی شورای همکاری خلیج فارس، ریاض.

۴۳ طرح اقدام برای جلوگیری از افراط‌گرایی خشونت‌آمیز، بند ۲، بنگرید به یادداشت بالا ۳۹؛ شورای ملی حقوق بشر، اعلامیه قاهره در مورد «نقش نهادهای آگاهی‌بخش در مقابله با افراط‌گرایی خشونت‌آمیز و تحریک به نفرت»، ۷ ژوئیه ۲۰۱۷، پاراگراف ۲ مقدمه («اعلامیه قاهره در مورد نقش نهادهای آگاهی‌بخش»).

۴۴ طرح اقدام برای جلوگیری از افراط‌گرایی خشونت‌آمیز، بند ۵۹، به یادداشت شماره ۳۹ مراجعه کنید.

اتحادیه اروپا (EU) و سایر سازمان‌های بین‌المللی مربوط به مطالعه این پدیده و طراحی سیاست‌ها و چارچوب‌ها برای جلوگیری از آن. جای گرفته است، لازم به ذکر است که در سال ۲۰۱۷، نمایندگی دائم مصر در سازمان ملل متحد در نیویورک تلاش‌های فعالی را بر عهده گرفت تا شورای امنیت سازمان ملل (UNSC) را متقاضی صدور قطعنامه (قطعنامه شماره ۲۳۵۴[۴۵] سال(۲۰۱۷)کند، که به استقبال و اجرای سند سازمان ملل با عنوان «چارچوب جامع بین‌المللی برای مقابله با اقدامات تروریستی» قرار داد.[۴۶] وزارت امور خارجه مصر آن زمان گفت:«صدور این قطعنامه نتیجه تلاش‌های حداکثری مصر در مقابله با اقدامات و ایدئولوژی‌های تروریستی است.»[۴۷]

برای توضیح اینکه افراط‌گرایی خشونت‌آمیز چیست، برخی دولت‌ها و مراکز تحقیقاتی آن را «انعکاس باورها و اقدامات افرادی که به دنبال دستیابی به اهداف ایدئولوژیکی، دینی یا سیاسی، از خشونت استفاده یا آن را حمایت می‌کنند؛ دانست».[۴۸] دولت آمریکا این اصطلاح را در تعریف افراط‌گرایان مرتکب یا پشتیبان خشونت ناشئ از انگیزهای ایدئولو ژیکی، دینی یا سیاسی بکار می‌برد.این دولت، تروریسم را یکی از ابزارهایی می‌داند که چنین افراط‌گرایانی برای رسیدن به اهداف خود از آن استفاده می‌کنند.[۴۹] استاد علی الدین هلال می‌گوید:

> برای رسیدن به این مرحله از افراط‌گرایی، فرد عموماً از طریق یک سری تحریکات یا تأثیراتی عبور می‌کند که فراتر از فقط پذیرش یک ایدئولوژی خاص به افراط‌گرایی خشونت‌آمیز می‌رسد. این تغییر معمولاً به دلیل تأثیر ایده‌های گمراه یا منحرف، جاه طلبی‌های شخصی و تضادهای سیاسی، یا به

45 UNSC, Resolution 2354 (2017), UN Doc. S/RES/2354, 24 May 2017 (https://www.legal-tools.org/doc/9ae36f/).

46 UNSC, Comprehensive International Framework to Counter Terrorist Narratives, UN Doc. S/2017/375 (Annex), 28 April 2017 (https://www.legal-tools.org/doc/43nh0x/).

۴۷ در اینجا لازم به ذکر است که زبان قطعنامه شورای امنیت در نسخه عربی خود عبارت «گفتمان تروریستی» را به عنوان ترجمه ای از عبارت «افراط‌گرایی خشونت‌آمیز» که در نسخه انگلیسی قطعنامه گنجانده شده است که دارای همان معنای نسخه «افراط‌گرایی خشونت‌آمیز» است، گنجانده شده است. بنابراین، رسانه های مصر این سوءاستفاده را در اخبار منتشر کردند که برای قطعنامه مذکور شورای امنیت منتشر شد. به همین ترتیب باید نادیده گرفت که وزیر امور خارجه از اصطلاح «افراط‌گرایی خشونت‌آمیز» در سخنان رسمی خود استفاده کرده است، زیرا من هنگام کشف اصطلاح «افراط‌گرایی خشونت‌آمیز» در بخش چهارم فصل حاضر، به تفصیل اضافه خواهم کرد. به طور کلی، طبق رویه های کار سازمان ملل، باید متنی که به یکی از زبانهای رسمی نوشته شده است با متن اصلی که به دو زبان کار (انگلیسی و فرانسوی) نوشته شده است، دو زبان کار غالب باشند:
as stipulated in Article 52 of the UN, Provisional Rules of Procedure for the General Assembly, UN Doc. A/71/Rev1, 28 April 1947 (English) (https://www.legal-tools.org/doc/77vh93/) and Rule 51 of the UN, Rules of Procedure for the General Assembly, UN Doc. A/520/Rev.19, 2021 (Arabic) (https://www.legal-tools.org/doc/z06j3e/).

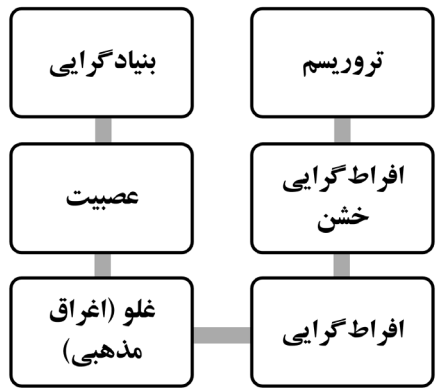
۴۸ وزارت خدمات پارلمانی، پارلمان استرالیا، «اقدامات دولت استرالیا برای مقابله با افراط‌گرایی خشونت‌آمیز: راهنمای سریع»، ۱۰ فوریه ۲۰۱۵، مجموعه مقالات پژوهشی (۲۰۱۴–۲۰۱۵)

۴۹ برای جزئیات بیشتر، به وب‌سایت وزارت امنیت داخلی ایالات متحده مراجعه کنید.

> تأثیرات عضویت در برخی سازمان‌ها رخ می‌دهد. نتیجه نهایی این است که رفتار خشونت و تروریسم دارای«مشروعیت» میشود.[۵۰]

به طوری که یک پژوهشگر توضیح داده است، برای توضیح اینکه چگونه یک شخص به مجرم خشونت‌آمیز و تروریست تبدیل می‌شود، برخی متخصصین بین«افراط‌گرایی نظری» و«افراط‌گرایی عملی» تمایز قائل می‌شوند. درباره مفهوم «افراط‌گرایی در نظر»در پدیده«افراط‌گرایی اسلامی» به نظر می‌رسد افرادی که دچار ایدئولوژی‌های افراطی میشوند؛ براساس طبقه بندی، به اشخاص که در مقیاس سلسله مراتب در رده پایین قراردارند تا هواداران و مشروعیت بخشان و در راس آنها نظریه پردازان جهاد تکفیری تقسیم میکنند. از سوی دیگر،پدیده «افراط‌گرایی در عمل» از سطح پایین با افراد بدون تحرک شروع شده،به سمت واپسگرایی، افراط و خشونت افراطی و بالاخره تروریسم می‌انجامد.[۵۱]

جدول شماه ۱ به تشریح فرایند فوق الاشاره می‌پردازد:



جدول شماره ۱: ترسیم فرایند افراطی‌گری

اعلامیه حقوق بشر در اسلام قاهره، که توسط شورای ملی حقوق بشر مصر تصویب شده است، نقش مؤسسات آموزشی در مقابله با افراط‌گرایی خشونت‌آمیز و تحریک به نفرت را برجسته کرده است و می‌گوید:

> مقابله با افراط‌گرایی خشونت‌آمیز چالش عمده ای است که جهان امروز با آن مواجه است. این به همراه پیامدهای فاجعه بار آن بر حقوق بشر و تشدید تعارض‌های اجتماعی و جنگ‌های داخلی، منجر به تروریسم می‌شود.[۵۲]

---

50 Ali E. Hilāl, "How Does Intellectual Extremism Turn Into Terrorism?", *Al-'Ain Analytics*, 13 August 2019.

51 Shiḥatah Zayyan, "'Irhab adh-Dhi'ab al-Munfaridah bayn Tawsí' Da'irat al-Ishtibah wa-Ḍámanat Huqúq al-Insan: Da'wah lil-Fahm", in *Múajahat al-Jarímah al-Irhabíyyah wal-Muqtáḍayat al-Wáṭáníyyah*, National Centre for Social and Criminal Studies, 2019, pp. 68–71.

۵۲ اعلامیه قاهره در مورد نقش نهادهای آگاهی‌بخش، بنگرید به یادداشت ۴۳.

اینگونه بیان می‌شود که بسیاری از ابزارهای سازمان ملل در مبارزه با افراط‌گرایی خشونت‌آمیز، ممکن است به دلیل عوامل مختلفی ایجاد شود و برخی گروه‌ها به دلیل آسیب پذیری بیشتر، توسط گروه‌های تروریستی بین‌المللی با استفاده از سخنرانی‌های افراطی یا رادیکال، که منجر به افراط‌گرایی خشونت‌آمیز می‌شود، استخدام میشوند.[۵۳]

طبق نظر طرفداران عبارت «افراط‌گرایی خشونت‌آمیز»، افراط‌گرایی که به یک حد خاص می‌رسد و در آن، مشتاقان آن، برای رسیدن به اهدافشان از خشونت استفاده می‌کنند، فراتر از محدوده و مرزهای افراط‌گرایی معمولی می‌رود.

بنابراین، این اعمال به عنوان «افراط‌گرایی خشونت‌آمیز» شناخته شد .در غرب، عبارت «افراط‌گرایی خشونت‌آمیز» بیشتر برای برخورد با «افراط‌گرایی اسلامی» معرفی شد. با همان استانداردها، اگر نژادپرستی از عبارات نفرت‌انگیز و خشونت برای رسیدن به ایدئولوژی بیمار گونه خود در برابر سایر نژادها یا گروه‌های قومی استفاده می‌کند. دیدگاه غرب باید در مورد «افراط‌گرایی مبتنی بر نژادپرستی خشونت‌آمیز» نیز صحبت کند با این حال، تلاش برای نسبت دادن افراط‌گرایی خشونت‌آمیز به بطور انحصاری به گروه‌های تروریستی «اسلامی»، نادرست است. دلیل این امر این است که بسیاری از حوادث خشونت‌آمیز افراط‌گرایی و تروریسم که در غرب به تازگی رخ داده‌اند، شامل قربانیان مسلمان بودند. نظارت الأزهر معتقد است که بسیاری از اعمال افراط‌گرایی خشونت‌آمیز و تروریسم که به تازگی در غرب رخ داده‌اند؛ نتیجه یک ایدئولوژی نژادپرستی است که بر پذیرش و نفرت از مسلمانان و اسلام تأکید می‌کند و توسط دیدگاه غربی که در رسانه‌های اجتماعی و رسانه‌های جمعی ترویج می‌شود، تقویت می‌یابد.[۵۴]

سازمان ملل در برنامه عمل خود برای پیشگیری از افراط‌گرایی خشونت‌آمیز، عوامل زیر را به عنوان علل آن برشمرد:

- عدم فرصت‌های اجتماعی – اقتصادی؛
- جداسازی و تبعیض؛
- حکومت ضعیف، نقض حقوق بشر و حاکمیت قانون؛
- تعارضها ی طولانی و بدون راه حل؛
- افراط‌گرایی در زندان‌ها.[۵۵]

به گفته سازمان ملل، این عوامل بعد از مطالعه و نظارت بر پیش برندگان خاصی که در بین یک مجموعه گسترده از کشورها و مناطق مشترک هستند؛شناسایی شده‌اند و به تنهایی یا با ترکیب عوامل دیگر، به افراط‌گرایی و خشونت‌آمیز منجر می‌شوند.[۵۶]

---

[۵۳] برای نمونه، بنگرید به پیشگیری از افراط‌گرایی خشن، ص. ۶ پاورقی شماره ۲۱ فوق را بنگرید.

[54] "Ḥadiṯh Niyúzílandah al-Irhabi ... min Zawayah 'Ukhrá, Waḥdat Raṣd al-Lughat al-Isbaníyyah, Marṣád Al-Ázhár", Al-Azhar, 9 April 2019 (available on Al-Azhar's web site).

[55] Plan of Action to Prevent Violent Extremism, Section A, "Conditions Conducive to and the Structural Context of Violent Extremism", paras. 25–31.

بنگرید به پاورقی ۳۹.

[56] *Ibid.*, para. 24.

> فهم عواملی که باعث تغییر از سیاسی شدن به خشونت می‌شود؛ نه تنها برای فهمیدن حوادث خشونت آمیزو تروریسم در اطراف ما، بلکه برای توسعه سیاست‌ها و برنامه‌های پیشگیرانه و کاهش تأثیرات آن‌ها نیز اساسی است.[۵۷]

در مطالعه ی پیشین بیان داشتم اصطلاح افراط‌گرایی خشونت آمیز می‌تواند پیش ازآنکه تعریف تروریسم باشد؛ بصورت انحصاری بر برچسب گذاری اعمال گروه‌های تروریستی «اسلامی‌شده» بکار رود.[۵۸] این نگرانی به خصوص با توجه به اینکه برخی از این گروه‌ها حمایت غیرقانونی لجستیکی و مالی دریافت کرده، برای برخی از کشورها به عنوان تروریست شناخته نمی‌شوند، موجه است. من نگرشی را حمایت می‌کنم که افرادی که حملات تروریستی مسلحانه را شروع می‌کنند، از هر گونه حمایت بین‌المللی مستثنی شوند و هر گونه تلاش برای کاهش عملکرد این گروه‌ها که باید به عنوان «تروریسم» و نه فقط «افراط‌گرایی خشونت‌آمیز» شناخته شود، مخالفم.[۵۹]

با توجه به مطالب فوق، وزیر خارجه مصر، سامح شکری، در حالی که در نشست مقابله با افراط‌گرایی خشونت‌آمیز که در دوره ای که درکاخ سفید در واشنگتن دی سی از ۱۷ تا ۱۹ فوریه ۲۰۱۵ برگزار شد، در سخنرانی خویش گفت «سازمان‌های تروریستی از ایدئولوژی افراط‌گرایی خشونت‌آمیز برای جذب و استخدام عناصر رزمنده و تأیید اعمال خلاف قانون خود استفاده می‌کنند» و اینکه:

> فهم صحیح پدیده افراط‌گرایی باید با شناخت این آغاز شود که همه سازمان‌های تروریستی با نام‌های مختلف به یک چارچوب شامل داعش، بوکو حرام، أنصار الشریعة، القاعدة و دیگران، متصل هستند.[۶۰]

بنابراین، مواجهه صحیح با این گروه‌ها و ایدئولوژی افراطی آن‌ها باید بر اساس یک رویکرد جامع باشد که علاوه بر تدابیر ضروری امنیتی مبتنی بر مبارزه با تروریسم، تدابیر پیشگیرانه نظام مند را که به طور مستقیم مبارزه با پیشران‌های افراط‌گرایی خشونت‌آمیز که باعث می‌شود افراد به گروه‌های افراطی خشونت‌آمیز بپیوندند، در بر گیرد.[۶۱]

---

۵۷ حلال، ۱۳ آگوست ۲۰۱۹، بنگرید به پاورقی ۵۰.

58 Adel Maged, "Múajahat al-Irhab fí Sayna': 'Istiratíjíyyat aḍ-Ḍárabat al-Istibáqíyyah (Confronting Terrorism in Sinai: Preemptive Attacks Strategy)", in *Kurrasat 'Istiratíjíyyah*, AlAhram Centre for Political and Strategic Studies, 2015, vol. 24, no. 257, p. 9.

۵۹ برای اطلاعات بیشتر در مورد گروه‌های تروریستی مسلح فعال در جهان عرب که از تفکر دینی افراطی برای توجیه رفتار خشونت‌آمیز و دستیابی به اهداف سیاسی خود استفاده می‌کنند، بنگرید به عادل ماجد، «تأثیر دین بر منافع شخصی نظامیان در پاسخگویی»:

An Islámic Sharīah Perspective", in Morten Bergsmo and SONG Tianying (eds.), *Military Self-Interest in Accountability for Core International Crimes*, TOAEP, Brussels, 2015, pp. 141–166 (https://www.toaep.org/ps-pdf/25-bergsmo-song-second/).

۶۰ «سخنرانی وزیر امور خارجه، سفیر سامح شکری»، اجلاس مقابله با افراط‌گرایی خشونت‌آمیز، واشنگتن دی سی، ۱۷–۱۹ فوریه ۲۰۱۵.

61 Letter dated 22 December 2015 from the Secretary-General to the President of the General Assembly, UN Doc. A/70/675, 24 December 2015 (https://www.legal-tools.org/doc/r2lv9n/).

به طور قابل توجهی، چندین سیستم حقوقی در جهان عرب، برخی رفتارهای منجر به «افراط‌گرایی خشونت‌آمیز» را جرم انگاری کرده‌اند. به عنوان مثال، قانون شماره ۹۴ سال ۲۰۱۵ در مصر، در ماده(۲۸) قانون مبارزه با تروریسم، تبلیغ ایده‌ها و باورهای مدافع استفاده از خشونت را که بطور غیر مستقیم جرایم تروریستی را ترغیب میکنند؛ممنوع کرده است.[۶۲]

درنهایت، فردی که تحت تأثیر«افراط‌گرایی» یا «افراط‌گرایی خشونت‌آمیز» قرار دارد، به راحتی تحریک و متقاعد به ارتکاب جرائم تروریستی می‌شود.

در پرتو استانداردهای بین‌المللی برای مبارزه با افراط‌گرایی خشونت‌آمیز، و به منظور مقابله با هر گونه تلاش برای دور زدن توصیف تروریسم برای جرائم انجام شده ی گروه‌های تروریستی افراطی، در یک بررسی قبلی، تعریف زیر را از افراط‌گرایی خشونت‌آمیز ارائه دادم:

> وضعیتی است که در آن، فرد افراطی، به صورت فردی یا در چارچوب یک پروژه جنایتکارانه، مرتکب رفتار خشونت‌آمیز رفتاری یا شفاهی میشود.این شامل ترویج دیدگاه‌هایی است که ممکن است نفرت را برانگیزاند، خشونت را شروع کند یا اقداماتی را که ممکن است منجر به تروریسم شوند ؛ باپشتیبانی توسط افرادی که باورهاشان، تحت تاثیر انگیزه‌های دینی، نژادی، قومی،سیاسی قراردارد، مورد تشویق قرار گیرد.[۶۳]

همانطور که قبلاً گفته شد، افراط‌گرایی در اشکال مختلفی وجود دارد، بیشترین آن‌ها مربوط به افراط‌گرایی بر اساس باورهای دینی یا نژادپرستانه است.

۳.۱.۲.۱۶. اشکال افراط‌گرایی

قبلاً توضیح داده‌ام که افراط‌گرایی در درجات مختلفی وجود دارد، از جمله آنکه یک فرد تحت تأثیر ایدئولوژی‌های گمراه کننده قرار می‌گیرد، سپس به این ایدئولوژی منحرف شده، به سمت افراط‌گرایی میرود. این معمولاً با نشانه‌های رفتار قابل مشاهده‌ای همراه است که به افراط‌گرایی اشاره دارد. افراط‌گرایی در درجات مختلفی وجود دارد، همچنین انواع مختلفی دارد؛ اینکه تنها به افراط‌گرایی دینی آنطور که برخی بدان باوردارند یا استدلال می‌ورزند مرتبط باشد درست نیست .اینکه ادعا میشود که پدیده افراط‌گرایی اغلب به طور خودکار و کلیشه ای «افراط‌گرایی دینی» مرتبط می‌شود؛ رویکرد نادرستی است، زیرا افراط‌گرایی ممکن است به ایده‌هایی که بر پایه مبانی غیر دینی استوار هستند؛ نسبت داده شود. همچنین ممکن است بر اساس مبانی قومی، ایدئولوژیک، سیاسی و نژادی بروز یابد. در این فصل، تمرکز من بر روی افراط‌گرایی دینی و نژادپرستانه خواهد بود.

---

[۶۲] ماده ۲۸ قانون ضد تروریسم، بنگرید به پاورقی شماره ۱۹ پیشین.

[63] Adel Maged, "Bayn at-Taṭárruff wal-Irhab: Ru'yah Qánúníyyah" (Between Extremism and Terrorism: A Legal Prespective), in Taḥaddíyyat ath-Thaqáfah al-Qánúníyyah fí al-'Alam al-'Árábí, al-Markaz al-'Árábí lil-Wa'y bil-Qánún, December 2019, p. 45

۱.۳.۱.۲.۱۶. افراط‌گرایی دینی

همانطور که در بالا گفته شد، ممنوعیت تبعیض علیه افراد یا گروه‌ها بر اساس دین، یک قاعده بین‌المللی خوب برقرار شده است که توسط تمام کشورها و مردمان شناخته شده است. بیش از هفتاد سال است که در سطح بین‌المللی، در ماده ۲ از اعلامیه جهانی حقوق بشر، این موضوع به ثبت رسیده است.

این قاعده، سال ۱۹۶۵ در کنوانسیون بین‌المللی حذف تمامی اشکال تبعیض نژادی (ICERD) تصویب شده[۶۴] و مسئولیت بین‌المللی برای نقض آن تأسیس گردیده است. به همین منوال، تبعیض علیه افراد بر اساس دین یا باور، یک اهانت به شان انسانی و انکار اصول منشور سازمان ملل متحد است.[۶۵]

بنابراین، کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد، نگرانی عمیق خود را در خصوص تبعیض نژادی در مورد دین و نشانه‌های عدم تحمل و تبعیض در امور دین یا باور که هنوز در بسیاری از نقاط جهان وجود دارد، بیان کرده است.[۶۶] طبق بیان گزارشگر خاص سازمان ملل متحد در زمینه آزادی دین یا باور–هاینر بیلفلدت– افراط‌گرایی دینی به طور معمول نشان دهنده انکار چند گانگی نه تنها در میان ادیان بلکه به شکل‌هایی حتی بصورتی فزاینده، در درون همان دین می‌باشد.[۶۷] به همین منوال، سازمان ملل متحد، دولت‌ها را به اتخاذ تمام اقدامات لازم برای مبارزه با نفرت و افراط‌گرایی تحریک شده توسط تبعیض دینی که ممکن است به افراط‌گرایی منجر شود، فراخوانده است.[۶۸]

در بسیاری از ابزارهای خود، سازمان ملل متحد نیز بر محکوم ساختن استفاده از دین برای اهداف خاص و محدود، تأکید کرده است. «اعلامیه مشترک درباره آزادی بیان و مقابله با افراط‌گرایی خشونت‌آمیز»[۶۹] بیان می‌کند که:

---

[۶۴] برای اطلاعات بیشتر در مورد کنوانسیون بنگرید به:
Adel Maged, “Mas’úlíyyat ad-Dúwal ‘an alIsa’ah ’ila al-’Adyan war-Rumúz ad-Díníyyah” (The Responsibility of States for Defamation of Religion and Religious Figures), in Strategic Studies Series (The Emirates Centre for Strategic Studies and Research), 2007, no. 125, pp. 16–18.

[65] UN General Assembly, Resolution on the Elimination of All Forms of Religious Intolerance, UN Doc. A/RES/50/183, 6 March 1996 (‘UN Resolution on the Elimination of All Forms of Religious Intolerance’) (https://www.legal-tools.org/doc/tku3p1/).

[66] UN Commission of Human Rights, Resolution on Combating Defamation of Religions, UN Doc. E/CN.4/2005/3, 12 April 2005 (https://www.legal-tools.org/doc/46pw9a/).

[۶۷] گزارش گزارشگر ویژه در مورد آزادی دین و عقیده، هاینر بیله فیلت: ماموریت اردن:
UN Doc. A/HRC/25/58/Add.2, 27 January 2014 (https://www.legal-tools.org/doc/qniu9w/).

[68] UN Resolution on the Elimination of All Forms of Religious Intolerance, para. 5.

بنگرید به پاورقی ۶۵.

[69] UN Special Rapporteur on Freedom of Opinion and Expression, the Organization for Security and Co-operation in Europe Representative on Freedom of the Media, the Organization of American States Special Rapporteur on Freedom of Expression and Special Rapporteur of the African Commission on Human Rights and Peoples on Freedom of Expression and Access to Information, “Joint Declaration on Freedom of Expression and Countering Violent Extremism”, May 2015 (https://www.legal-tools.org/doc/ae7oa2/).

> تجربه از نقاط مختلف جهان، نشان داده است که استفاده از دین برای اهداف خاص ومحدود برای قدرت سیاسی،تقریباً همیشه منجر به تقابل گروه‌های مختلف می‌شود، بنابراین اغلب مواردروابط بین جوامعی که پیش از این به طور صلح آمیز با یکدیگر همزیستی می کردند، آلوده می‌شود.[۷۰]

افراط‌گرایی دینی همچنین به نزدیکی با مفهوم«فرقه‌گرایی» است که به تعصب به یک طائفه یا دین اشاره دارد. فرقه گرایی ممکن است با حذف حقوق پیروان گروه‌های دیگر ایشان را از انجام آیین‌هایشان به عنوان یک شکل از ترور ادبی و ایدئولوژیک تشویق کند. همانطور که پیش از این بیان شد، افراط‌گرایی دینی در مصر و بسیاری از کشورهای عربی محدود به تهدید حقوق شهروندان مسیحی نبود، بلکه ورای آن، با اتخاذ یک ایدئولوژی تکفیری هدف قرار دادن مسلمانان هم گروه خود را نیز دربرمی‌گیرد. در سخنرانی اصلی خود در «مناظره مناما» موسسه بین‌المللی مطالعات استراتژیک، رئیس جمهور مصر عبدالفتاح السیسی تأکید کرد[۷۱] که « تشدید تفاوت‌های فرقه‌گرایانه باعث ادامه تنش‌ها در منطقه عربی شده است و انرژی کشورهای عرب را تلف کرده،دارایی‌های مردم را تهدید می کند، علاوه بر این، به بروز آسیب‌های شدید به نقش و شان دولت منجر می‌شود. مفهوم دولت ملی لزوما تحت تأثیر منفی افزایش گرایشات فرقه گرایانه نفرت‌آمیز قرار می‌گیرد».

روشن شده است که حملات تروریستی مسلحانه در سراسر جهان عرب بر اساس این ایدئولوژی تکفیری افراطی صورت گرفته‌اند[۷۲] که از طریق روایات افراط‌گرایانه و به وسیله تحریک خشونت، پیروان این روایتها را به حمل سلاح علیه هموطنان خود تشویق می کند. این نوع روایت افراط‌گرا خطرناک است زیرا توسط گروه‌های تکفیری منتشرمی‌شود که به منظور آمادگی برای نابودی به تکفیر و تحقیر دیگران علاقه دارند، بنابراین، آن‌ها برای بهره برداری از دین در راستای خدمت به اهداف خود درنگ نمی ورزند، با بهره‌گیری از ساده لوحی برخی گروه‌ها یا گرایشات فرقه ای آن‌ها و شهوت برای قدرت، یا با تحریک احساسات کسانی که به گروه‌های سیاسی اسلامی افراطی تعلق دارند و با ارائه پول و سلاح به آن‌ها برای رسیدن به اهدافشان، آن‌ها را مورد استثمار قرار می‌دهند.[۷۳] آن‌ها در استفاده از تفسیر نادرست قرآن و سنت، که منابع اصلی قانون اسلامی هستند، و با استناد به پیشینه افراط‌گرای تاریخی مانند جنبش خوارج و فتوای ابن تیمیه، در توجیه اعمال شرورانه خود درنگ نمی ورزند.

---

۷۰ *همان.*

71 “ Speech of President Abdelfattah El-Sisi”, Manama Dialogue Forum, Manama, Bahrain, 30 October 2015.

۷۲ برای اطلاعات بیشتر بنگرید به:
“Múajahat al-Irhab fí Sayna’: ’Istiratíjíyyat aḍ-Ḍárabat al-Istibáqíyyah”, 2015, pp. 19–20.
بنگرید به پاورقی ۵۸.
Adel Maged, “Miṣr wal- Ḥárb ‘ala al-Irhab d-Dawlí, Al-Maṣry Al-Youm Newspaper”, 21 January 2014, p. 12.

۷۳ برای اطلاعات بیشتر در مورد خطر تفکر دینی افراطی، بنگرید به «تأثیر دین بر منافع شخصی نظامیان در پاسخگویی»، ۲۰۱۵، صفحات ۱۴۱-۱۶۶، یادداشت ۵۹.

بر اساس دلایل فوق، یک پروژه تحقیقاتی که توسط اتحادیه اروپا تأمین شده است، سوءاستفاده از افکار و تعالیم دینی را به عنوان یکی از مهمترین عوامل تروریسم و افراط‌گرایی خشونت‌آمیز در میان جوانان بشمار آورده است.[۷۴]

متخصصان دینی، روانشناسی، علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی سیاسی متفق القول هستند که با افراط‌گرایی دینی باید بر اساس فکر و گفت‌وگو روبرو شد. در این رابطه، به اقدامات انجام گرفته توسط علمای الأزهر و «سند الأزهر برای رهایی از خشونت و کمیته گفت‌وگو ملی برای حل مشکلهای بحث بر انگیز» اشاره میشود به طور معمول مورد استفاده قرار می‌گیرد. این سند در عمده موراد به ردخشونت، حذف پوشش سیاسی آن و حفاظت از یکپارچگی ملی در برابر منازعات فرقه ای و تبعیض نژادی تلاش می‌کند. دیدیم که مؤسسات دینی، به ویژه الأزهر و کلیسای ارتودکس مصر، توانستند حوادث خشونت فرقه ای را کنترل کنند، در هر صورت، من با نظریه سابق «بن امر سن»گزارش‌دهنده ویژه سازمان ملل متحد در حوزه ترویج و حفاظت از حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین در مقابله با تروریسم، که در برابر تاکید بیش‌ازحد بر ایدئولوژی دینی به عنوان پیشران تروریسم و افراط‌گرایی خشونت‌آمیز به هزینه دیگر عوامل سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی، هشدار داده است؛ موافقم.[۷۵]

برغم قبول نقش دین به عنوان یکی از مهمترین عوامل افراط‌گرایی، با توجه به اینکه مفهوم افراط‌گرایی مختص به افراط‌گرایی دینی نیست، بلکه شامل افراط‌گرایی نژادپرستانه نیز می‌شود ؛برداشتی نادرست است در این راستا، باید به این نکته اشاره کرد که عبارت «نژادپرستی» خود با معانی عدم تحمل و افراط‌گرایی منجر به نفرت از دیگران، مرتبط است. افراط‌گرایی دینی و نژادپرستی هر دو کلمات ناپسندی هستند که از احساسات خودبزرگ بینی و خود برتر بینی بیش از حد نسبت به دیگران نشأت می‌گیرند. این همان غرور است که با غیرطبیعی بودن غریزی و احساسات دینی واقعی که بر میانه روی و عدالت تاکید دارد؛در تناقض است.

۲.۳.۱.۲.۱۶. افراط‌گرایی نژادی

پیش زمینه تبعیض بر اساس نژاد یا تبار، موجب مشکلات جدی را برای بسیاری از افراد فراهم کرده و قربانیان زیادی بجا گذاشته است .ما دیده‌ایم که تبعیض نژادی منجر به کشتار شهروندان مصری در برخی از کشورهای غربی شده، علت کشتار ده‌ها شهروند آمریکایی (توسط هموطنان خود و با سلاح‌های ساخته شده در خود ایالات متحده بوده است).

---

۷۴ متن افراط‌گرایی خشونت بار در «منا» و «جوامع بالکان طرح درباره افراط‌گرایی خشونت بار بین جوانان ۱۲ تا ۳۰ سال در هشت کشور بوسنی و هرزگوین، بلغارستان، مصر، اردن، کوزوو، مراکش، مقدونیه شمالی و تونس را رسم کرده و ارتباط بین آنها و هفت عامل بالقوه دین، دیجیتال‌سازی، تحریم‌های اقتصادی، نابرابری‌های ارضی، تقاضاهای اجتماعی، سیاسی، فرضهای فرهنگی، آموزشی و تفریحی را در سه سطح تحلیل (جهان، دولت، جامعه و فرد) برقرار می‌کند.

75 UN High Commissioner for Human Rights, Report on Best Practices and Lessons Learned on How Protecting and Promoting Human Rights Contribute to Preventing and Countering Violent Extremism, UN Doc. A/HRC/33/29, 21 July 2016, para. 15 (https://www.legal-tools.org/doc/p90c3n/).

نژادپرستی ویژگی ناخوشایند و اصطلاحی نفرت‌انگیز است که با معانی افراطی بودن خود خواهی افراطی یا خودمحوری، انحصار، به حاشیه راندن اشخاص، تحقیر و کوچک شمردن دیگران و برخورد با آن‌ها به عنوان انسانها ی پست همراه است. بنابراین، از میراث غرور انگیز بر مبنای تبعیض بین مردم نسبت به خصوصیتهای نژاد، اجتماعی، اقتصادی یا وابستگی‌های دینی ایشان، تشکیل شده است .

نژادپرستی معمولاً با بدترین اشکال تهدید و تبعیض همراه است که به عنوان مثال در ممنوع کردن برخی فرهنگ‌ها و رتبه‌بندی شهروندان خاص نژاد خاص به عنوان شهروند درجه دو، بازتاب می‌یابد. دو مورد برجسته در این زمینه، جدایی نژادی یا آپارتاید در آمریکا و آفریقای جنوبی هستند. مهاجران معمولاً هدف تبعیض، بیان نفرت‌زا و نارواداری هستند که اغلب به بهانه حفظ خلوص نژادی و دینی و حفظ میراث فرهنگی و زبانی یک منطقه جغرافیایی به وجود می‌آیند.[۷۶]

یکی از ویژگی‌های اصلی مصر و مردم آن، عدم وجود مفهوم نژادپرستی و نمایش‌های آن در معانی زبانی صریح است که تحمل و مقاومت آن‌ها در برابر هرگونه تلاش برای افزایش نژادپرستی یا طائفه‌گرایی را برجسته می‌کند.

نژادپرستی ترکیب شده با نارواداری، تبعیض نژادی به تشدید خشونت در رفتار با دیگران،منجر خواهد شد. این مسئله در چند کشور غربی که به نظر می‌رسد توسط تبعیض نژادی رانده شده‌اند و اغلب توسط بیان نفرت‌زا تحریک می‌شوند، قابل مشاهده است.

۲.۲.۱۶. چالش‌های سخنان نفرت‌زا

در بالا نتیجه گرفته شد که مفهوم گسترده‌ی افراطی‌گری، مختص به افراط دینی نیست؛ بلکه فراتر از آن شامل افراط نژادی نیز می‌شود. در واقع، افراط دینی و نژادپرستی معمولاً تحت تأثیر بیان نفرت‌زا قرار می‌گیرند. به همین دلیل، لازم است توضیح داده شود که بیان نفرت‌زا چیست، جایگاه آن در اسلام، خطرات آن و روش‌های مقابله با آن در سطح ملی و بین‌المللی چیست؟

۱.۲.۲.۱۶. بیان نفرت‌زا چیست؟

در برخی قوانین، بیان نفرت‌زا به عنوان «هر بیان یا عملی که به بروز نزاع، جنجال یا تبعیض بین افراد یا گروه‌ها منجر می‌شود» تعریف شده است.[۷۷] تمام این اقدامات به عنوان جرائم نفرت‌انگیز توسط قانون‌های مختلف، شناخته شده‌اند.[۷۸] اعمالی که به هدف تحریک نفرت در برابر گروهی

---

[76] UN Human Rights Council, Report of the Special Rapporteur on Contemporary Forms of Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, UN Doc. A/HRC/38/5225, 25 April 2018 (https://www.legal-tools.org/doc/pkidr7/).

[۷۷] بنگرید به:
United Arab Emirates, Federal Decree-Law No. (2) of 2015 Concerning Combating Discrimination and Hatred, 15 July 2015, Article (1) ('Federal Decree Law') (https://www.legal-tools.org/doc/s8g0gl/).

[۷۸] برای اطلاعات بیشتر در مورد تعریف جرایم نفرت‌زا، بنگرید به:
Charles L. Nier, "Racial Hatred: A Comparative Analysis of the Hate Crimes Law of the United States and Germany", in *Dickinson Journal of International Law*, 1995, vol. 13, no. 2, p. 242.

از جامعه با ویژگی خاص مانند نژاد یا دین انجام می‌شود، به عنوان ایجاد اختلال در آرامش عمومی تلقی شده و مجازات می‌شوند، همانطور که در ماده ۱۳۰ قانون کیفری آلمان ذکر شده است.[۷۹]

به لحاظ قانون بین‌المللی حقوق بشر، تعریف یکپارچه‌ای از بیان نفرت‌زا وجود ندارد، زیرا این مفهوم هنوز به طور گسترده ای مورد بحث قرار می گیرد، به خصوص در رابطه با آزادی نظر و بیان، عدم تبعیض و برابری.[۸۰] با این حال، در تلاش برای رسیدن به یک تعریف یکپارچه از این مفهوم در سطح جهانی، استراتژی و برنامه عمل سازمان ملل متحد درباره بیان نفرت‌زا به عنوان زیر مجموعه‌ای از تعریف‌های جهانی آن به شرح زیر تعریف شده است:

> هر نوع ارتباط در گفتار، نوشتار و رفتار که با حمله یا استفاده از زبان تحقیرآمیز یا تبعیض‌آمیز به اشخاص یا گروه‌ها بر اساس هویت آن‌ها، به عبارت دیگر، بر اساس دین، نژاد، ملیت، نژادپرستی، رنگ پوست، نسبت، جنسیت یا سایر عوامل هویتی، صورت می گیرد.[۸۱]

بیان نفرت‌زا سعی در ایجاد قالب‌هایی برای افکار عمومی دارد تا به سمت گرایش‌های نارواداراته، واکنش‌های نفرت‌انگیز و افزایش احساسات دشمنی در برابر دیگران بر اساس نژاد، با هدف محروم کردن و گاهی اوقات حذف ایشان، هدایت شود. خطر بیان نفرت‌زا زمانیکه جامعه هدف آن محرومان وسرکوب شدگان باشد؛ تشدید میشود. بنابراین، بیان نفرت‌زا یکی از خطرناک‌ترین وسایل تحریک به افراطی‌گری است که منجر به افزایش افراطی‌گری خشونت‌آمیز و تروریسم می‌شود. خوشبختانه، جامعه بین‌المللی آگاه است که بیان نفرت‌زا بالقوه امکان تحریک به خشونت و تضعیف وحدت اجتماعی را دارد و به عنوان پیشرو جنایات وحشتناک، از جمله ژنوسید، در ۷۵ سال گذشته شناخته شده است.[۸۲]

دبیر کل سازمان ملل متحد بروشنی نسبت به خطر بیان نفرت‌زا هشدار داده است. وی گفت:

> بیان نفرت‌زا به تنهایی بورش به رواداری، شمول، تنوع و جوهر اصلی معیارها و اصول حقوق بشر است. به طور کلی، این سخنان همبستگی اجتماعی را تحلیل میبرد، ارزش‌های مشترک را تضعیف می‌کند و می‌تواند پایه‌های خشونت را فراهم کرده،باعث واپس رفتن امر صلح و امنیت شود.[۸۳]

---

۷۹ ماجد، ۲۰۰۷، ص. ۱۹، بنگرید به پاورقی ۶۴.

۸۰ «ادراک سازمان ملل در مورد بیان نفرت‌زا» (قابل دسترس در سایت سازمان ملل).

81 UN Secretary-General, "United Nations Strategy and Plan of Action on Hate Speech", May 2019, p. 2 (https://www.legal-tools.org/doc/5rrb5b/).

82 UN Secretary-General António Guterres, "United Nations Strategy and Plan of Action on Hate Speech", 18 June 2019 (https://www.legal-tools.org/doc/ugpz03/).

۸۳ *همان*

بدین ترتیب، سازمان ملل متحد بر اهمیت جلوگیری از«ترویج نفرت که شامل تحریک به دشمنی، خشونت و یا تبعیض است» تأکید می‌کند.[۸۴] همانطور که قبلاً گفته شد، دربیان نفرت‌زا ممکن است افراد، گروه‌ها یا نهادهای دولتی هدف گرفته شوند.

بنابراین، بسیاری از اسناد سازمان ملل، تحریک به نفرت و تبلیغات بر پایه برتری گرایی فردی و نژادپرستی درهمه أشکال آنرا؛به خصوص در موارد مربوط به بیان نفرت‌زا تحریک شده به دلیل نژادپرستی، که شامل منتشر کردن ایده‌های برتری نژادی یا تحریک به نفرت نژادی میشوند؛ ممنوع ساخته است.[۸۵] سازمان ملل متحد همچنین تأکید کرده است که ممنوعیت منتشر کردن ایده‌های بر اساس برتری نژادی یا تحریک به نفرت نژادی با آزادی نظر و بیان در تناقض نیست.[۸۶] به همین معنا، دادگاه اروپایی حقوق بشر نیز تصمیم گرفته است که حق آزادی بیان باید رعایت شود مگر اینکه تحریک به عدم احترام یا نفرت را به همراه داشته باشد.[۸۷]

۲.۲.۲.۱۶. ممنوعیت بیان نفرت‌زا در شریعت اسلامی

اسلام، رفتارخوب را ترویج کرده، بیان نفرت‌زا را ممنوع می‌کند. این در سوره ابراهیم (چهاردهمین سوره قرآن) نشان داده شده است. به منظور حفظ این خط فکر، پیامبر اسلام در حدیث خود اظهار داشته است که: «کلمه‌ی خوب، صدقه است».[۸۸] این فراخوان برای «کلمات خوب یا پاک» در حدیث پیامبر اسلام تکرار شده است.

اصطلاح «سخنان نفرت‌زا» بدین گونه، در ادبیات شریعت کلاسیک استفاده نمی‌شود. با این حال، «نفرت» و «گفتارهای نفرت‌انگیز» در منابع مختلف شریعت اسلامی ممنوع شده‌اند. شریعت اسلامی بیان نفرت‌زا را به عنوان مخالف اهداف اسلام (مقاصد شریعت) ممنوع می‌کند. به طور کلی، همه اشکال سخنان و گفتارهای نفرت‌انگیز، که هدفشان تحقیر دیگران یا افزایش احساسات دشمنی در برابر آنها هستند؛ در اسلام محکوم شده‌اند. در حدیث خود به همراه همراهان خود، پیامبر اسلام خواستار اجتناب از نفرت یکدیگر شد. وی گفت:

> به یکدیگر نفرت نورزید و حسادت نکنید؛ همدیگررا رها نکنید، بلکه ای بندگان خدا! برادر باشید و برای یک مسلمان، ترک کردن برادر مسلمان (و عدم صحبت با او) بیش از سه شبانه روز نهی شده است.[۸۹]

به طور قابل توجهی، شریعت اسلامی همه اقداماتی که شامل بیان نفرت‌زا را می‌سازد را ممنوع کرده است. همه اشکال توهین به دیگران به صورت صریح در شریعت اسلامی محکوم

---

۸۴ «اعلامیه مشترک آزادی بیان و مقابله با بیان نفرت‌زا» می ۲۰۱۵، پاروقی شماره ۶۹ پیشین را بنگرید.

۸۵ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶، ماده ۱۹ و ۲۰ (۲) ((https://www.legal-tools.org/doc/2838f3/و کنوانسیون منه و مقابله با همه انواع تبعیض نژادی، ۲۱ دسامبر ۱۹۶۵، ماده ۴ (https://www.legal-tools.org/doc/43a925)

۸۶ کمیته رفع تبعیض نژادی، گزارش کمیته رفع تبعیض نژادی، سند سازمان ملل متحد A/۴۸/۱۸، ۱۵ سپتامبر ۱۹۹۳، توصیه‌نامه عمومی پانزدهم (https://www.legal-tools.org/doc/ucve4z).

87 European Court of Human Rights, *Giniewski v. France*, Judgment, Application No. 64016/00, 31 January 2006, para. 52 (https://www.legal-tools.org/doc/e1ed3d/).

88 Al-Bukhárí, *ḥadíth* no. 6023.

89 Al-Bukhárí, *ḥadíth* no. 6076.

شده‌اند. طبق آموزه‌های اسلامی، از بیان نفرت‌زا مانند استهزا و رفتارهای مشابه در زمان‌های تنش و مجادله باید دوری شود. در سوره الحجرات، مردم ازاستهزا وخندیدن دیگران دیگران منع شده‌اند.

> ای مؤمنان، نباید قومی قوم دیگر را مسخره کند، چه بسا از آنها بهتر باشند، و نه زنانی زنانی را که از خودشان بهترند، مسخره کنند. و از یکدیگر عیب جویی نکنید و یکدیگر را با القاب زشت و ناپسند یاد نکنید.[۹۰]

ابن کثیر در تفسیر آیه فوق، تأکید می‌کند که خداوند از طعنه زدن به مردم منع کرده است زیرا که این کار به تحقیر و توهین به آنان می‌انجامد. این منع، هردو جنس مرد و زن را در بر میگیرد.[۹۱] همچنین، در تفسیر ابن کثیر از آیه «و لا تنابزوا بالألقاب»، او بیان می‌کند که «شما نباید به مردم با نام‌های مستعاری که آنان از آن ناراضی هستند، اشاره کنید».[۹۲] یکی از دلایل پشت این منع، این است که طعنه زدن نشانگر احساس برتری است که ممکن است باعث ایجاد نفرت در مردم شود.

اندیشه تکفیر در بالاترین رتبه روایتهای سخنان نفرت‌زایی قرار دارد که توسط گروه‌های جنگجوی افراطی به کار گرفته می‌شود تا اعمال خود را علیه دشمنانشان مشروع سازند. ایدئولوژی تکفیر به قتل غیرمسلمانان و مسلمانان با اعلام آن‌ها به عنوان کافران پایبند است. افراد خشونت‌آمیز از پوشش این ایدئولوژی برای توجیه اعمال خود استفاده می‌کنند. این گروه‌ها حتی ممکن است به حد تکفیر همه کسانی که باورهای گمراه آن‌ها را نپذیرند یا دنبال نکنند، بروند و حتی با استفاده از رویکرد تکفیر، قتل آن‌ها را مجاز بدانند.[۹۳] شگفت آور اینکه این گروه‌ها چگونه در حالیکه قواعد اساسی ایمان به اسلام را زیر پا می‌نهند مدعی اسلام راستین هستندآنها به این امر توجه ندارند که در آیه ۲۵۸ سوره بقره اکراه نفی شده است.[۹۴]

به همین دلیل، پیامبر اسلام بسیار مشتاق بود تا پیروانش را درباره عواقب زیان آور اعلام یک مسلمان دیگر، به عنوان مرتد هشدار دهد. چندین حدیث وجود دارد که در آن‌ها پیامبر اسلام به مسلمانان هشدار می‌دهد که فردی را به عنوان کافر اعلام نکنند.

> اگر مسلمانی به برادر مسلمانش کافر خطاب کند این کفر به یکی از آن دو بر می‌گردد.[۹۵]

بنابراین، یک عالم دین بر این باور است که «یکی از بزرگترین فاجعه‌هایی که جامعه ما با آن روبرو شده، فتواهای صادر شده توسط واعظان شرور است که جامعه را به تکفیر و ریختن

---

90 The *Qur'án*, 49:11.

91 *Tafsír Ibn Kathír (interpretation of Noble Qur'án in English)*, vol. 9, Darussalam, Riyadh,2000, p. 198.

۹۲ *همان.، ص. ۲۰۱.*

۹۳ برای اطلاعات بیشتر در مورد پدیده تکفیر بنگرید به:
Grand Imam, Ahmed al-Ṭayyeb, "Khuṭúrat at-Takfír, Táṣḥíḥ al-Mafaḥím", pp. 99–111.

94 The *Qur'án*, 2:258.

95 Al-Bukhárí, *ḥadíth* no. 6103.

خون فرا می‌خوانند».[۹۶] امام بزرگ الازهر نیز تأیید می‌کند که «تکفیر یک طاعون است که در گذشته و حال جامعه را تحت تأثیر قرار داده؛ این تکفیر به صورت انحصاری توسط کسانی که ازقانون خدا تجاوز می‌کنند یا از تعلیمات آن نا آگاه هستند، اعلام می‌شود».[۹۷]

برای مقابله با سخنان نفرت‌زایی که توسط گروه‌های تکفیری به کار گرفته می‌شود، برخی قوانین به مبارزه با بهره‌برداری از دین در تکفیر افراد و گروه‌ها پایبندند. این قوانین جرایم مجرمان را با کیفرهای سنگین پیگیری می‌کنند اگر تکفیربا تحریک به آدمکشی همراه باشد مجازات اعدام را در پی خواهد داشت.[۹۸]

۳.۲.۲.۱۶. نفرت دینی

بیان نفرت‌زا به دنبال برانگیختن نزاع و تفرقه افکنی بین مردم هستند و باعث ایجاد بی‌نظمی، تفرقه و پراکندگی می‌شوند. خطر بیان نفرت‌زا زمانی بیشتر می‌شود که گروه‌های خاصی از مردم، شهروندان یا غیره، که ویژگی‌ها یا ویژگی‌های مشترکی دارند، به نحوی که آن‌ها را به عنوان افراد پست تردر جامعه انگاشته، هدف قراردهند.خطر این سخنان محدود به «نژادپرستی» نیست؛ بلکه این سخنان دعوت باز برای دشمنی و حمله به هر شکلی علیه آن هدفها است.

باور دینی در برخی موارد منبع بیان نفرت‌زا قلمداد می‌شود. در همه موارد، بیان نفرت‌زا مبتنی بر دین ممکن است باعث ایجاد نزاع بین افراد هم‌دین یا بین افراد دین‌های مختلف یا به اصطلاح موجب نزاع فرقه ای شود.[۹۹] در این زمینه،بیان نفرت‌زا به این خاطر خطر ناک است که مبتنی بایجاد خشونت بین مردم و تهدیدی برای صلح عمومی است که در بیشتر موارد توسط افراد افراطی جنگجو به صورت بیانات نفرت‌انگیز و تحریک‌آمیز علیه یک گروه خاص یا فرقه به کار گرفته می‌شود.

بیان نفرت‌زا خطرناک است زیرا ممکن است برای حمله به باورهای دینی و ایجاد تحقیر و ناامیدی در گروه‌های هدف استفاده شود. اگر نتوانیم از ناامیدی ایجاد شده در گروه هدف بکاهیم، این ممکن است منجر به خشم شود که در بعضی جوامع به خشونت تبدیل می‌شود، دقیقا مانند حوادث خشونت‌آمیز مربوط به کارتون‌های کمدی پیرامون پیامبر اسلام در روزنامه دانمارکی Jyllands-Posten و نشریه فرانسوی Charlie Hebdo که در جهان عرب و مسلمانان به اختلالها اجتماعی منجر شده است.

یک مقاله تصادفی منتشر شده توسط انتشارات الکترونیک دانشگاهی تورکل اوپسال در سال ۲۰۲۲ به خطرات نفرت دینی و نحوه استفاده از بیانات نفرت‌انگیز در این زمینه برای تحریک

---

[۹۶] تمیم، ۲۰۱۵، ص. ۱۰۵، بنگرید به پاورقی ۲.

[97] "Speech of the Grand Imam, Professor Ahmed al-Ṭayyeb", Final Statement, Al-Azhar International Conference on Renovation of Islámic Thought, Cairo, 27–28 January 2020.

[۹۸] برای نمونه بنگرید به قانون احکام فدرال، ماده ۱۰، پاورقی پیشین شماره ۷۷

[۹۹] بنگرید به:

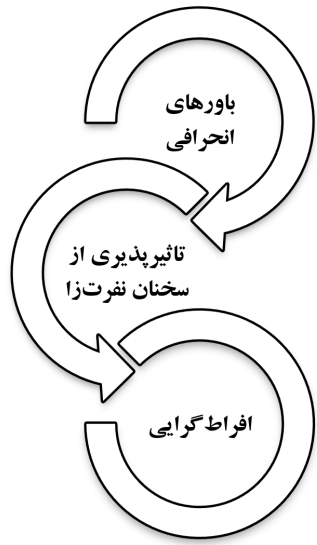
Rabab A. Es-Sayíed, "Al-Bina' al-Ma'rifí wal-'Amn al-Fikrí", Ḥurríyyat al-'Áqídah bayn al-Ḥáẓr wal-Ibaḥah fí Dú' Mashrú' Qánún Mukafaḥat al-Karáḥíah wal-'Unff b-Ism ad-Dín al-Muqáddam min Al-Ázhár Ash-Sharíf, 12–13 December 2017, Third International Scientific Conference of the Faculty of Islámic and Arabic Studies for Girls, Cairo, p. 95.

خشونت علیه اقلیت‌ها (به ویژه مسلمانان) در فضاهای عمومی اشاره دارد. در برخی حوادث، بیانات نفرت‌انگیز شامل فراخوانی به ژنوسید و پاک سازی نژادی مسلمانان بوده است.[۱۰۰] از سوی دیگر، از طریق بسیاری از حوادث ثابت شده است که حمله به اسلام، شریعت اسلامی و نمادهای آن، به تنهایی، نفرت را تحریک کرده،سوخت افراط‌گرایی را تامین می‌کند. به عبارتی که در پایان مقاله انتشارات دانشگاهی تورکل اوپسال بیان شده است:

> مهم است که به اثرات ویران‌کننده خشونت کلامی، نه فقط به عنوان پیشران خشونت جسمی، بلکه به عنوان منبع افسردگی و اضطراب روحی برای جامعه مورد هدف و توانایی آن‌ها برای زندگی تؤام با کرامت انسانی توجه کنیم.[۱۰۱]

گروه‌های جنگجوی اسلامی از احساس از خود بیگانگی، اضطراب و ناراحتی در میان جامعه مسلمان که با بیانات نفرت‌انگیز مواجه شده‌اند، برای تشویق و استخدام جوانان مسلمان برای پیروی از سیاست‌های خشن خود استفاده می‌کنند.

شکل زیر (نمودار ۲) نشان می‌دهد که چگونه بیان نفرت‌زا توسط افراد هدف قرار گرفته که تحت ایدئولوژی‌شکل‌های منحرف هستند، می‌تواند به مسیر افراط‌گرایی منجر شود.



جدول شماره ۲: تجسم اثرات مخرب سخنان نفرت‌پراکن.

اعضاء گروه‌های افراط‌گرا ونژاد پرست به منظورفعال کردن کارهاشان وتحریک دیگران،ازشبکه‌های رسانه ای اجتماعی استفاده میکنند سازمانهای تروریستی از فن آوری‌های نو

[100] Medha Damojipurapu, "Language and Connotation in Contemporary Hate Speech in India", Occasional Paper Series No. 11 (2022), TOAEP, Brussels, 2022, p. 42 (https://www.toaep.org/obs-pdf/11-damojipurapu/).

[۱۰۱] *همان، ص. ۷۳.*

به عنوان سکوی سخنان نفرت‌زا، تحریک خشونت و حمایت از اقدامات تروریستی استفاده می‌کنند.[۱۰۲]

۴.۲.۲.۱۶. افراط‌گران وفن آوری اطلاعاتی

دیدیم که گروه‌های افراط‌گرا از فن آوریهای نو از جمله شبکه‌های رسانه ای اجتماعی با تحریک بیان نفرت‌زا علیه برخی گروهها برای تحریک بیان نفرت‌زا از طریق پایه گذاری تبعیض نژادی و ایدئولوژی خشونت آمیز استفاده می‌کنند در نتیجه شوربختانه شبکه‌های رسانه اجتماعی ودیگر شکل‌های ارتباطات جمعی به عنوان سکوهای تعصب مورد بهره بردانی قرار گرفته‌اند.[۱۰۳] این سکوها کانال‌هایی برای انتشار بیان نفرت‌زا علیه برخی گروهها و تحریک خشونت فرقه ای وبی احترامی به آنها بکار میرود بنابراین اینترنت وسیله ای بمنظور تحریک خشونت و تروریسم است که برای هدف‌های غیرقانونی استفاده می‌شود.[۱۰۴]

داعش از گروه تروریستی (همچنین شناخته شده به عنوان «ISIS») از تمام وسایل ارتباط جمعی غیر سنتی مانند رسانه‌های اجتماعی، اینترنت وبلاگ‌ها و سایر پلتفرم‌ها در اینترنت، استفاده می‌برد. این سازمان با بیشترین آگاهی از زبان رازها و مسیرهای رسانه‌های دیجیتال، آن‌ها را به عنوان بخشی از استراتژی تبلیغاتی خود به کار می‌برد. داعش از طریق این استراتژی، به پخش ایدئولوژی افراطی خود، مقابله با ایده‌ها و گروه‌های مخالف و جذب نیروهای حمایت کننده به عملیات نبرد خود یا مخاطبان همدرد در کشورهایی که دستگاه‌های تروریستی ندارد، می‌پردازد.

متأسفانه، پیام‌های برانگیخته‌کننده منتشر شده توسط گروه‌های افراطی خشونت‌آمیز در رسانه‌های اجتماعی، معمولاً با گفتارهای نفرت‌انگیز مرتبط هستند و موفقیت قابل توجهی در جذب اعضا، به ویژه جوانان و مردان جوان، به سوی خود داشته‌اند.[۱۰۵] به عبارت دیگر، پیش‌زمینه‌ها به فضایی برای جذب همدردی با گروه‌های افراطی و خشونت‌آمیز تبدیل شده‌اند. در این پیش زمینه‌ها، این گروه‌ها ستوده شده و تلاش می‌شود تا بر روی افراد تأثیر گذار شوند تا به آن‌ها بپیوندند.[۱۰۶]

کارشناسان حوزه مبارزه با گروه‌های افراطی به طور یکسان موافقند که این گروه‌ها سیاست‌هایی را دنبال می‌کنند که بر اولویت منافع گروه در برابر منافع دولت تأکید دارند. بنابراین، آن‌ها به منظور گسترش گفتارهای نفرت‌انگیز، همراه با کج فهمی‌ها، در برابر نهادهای دولتی عمل می‌کنند.

کمیسیون مبارزه با مواد مخدر و جرایم سازمان‌یافته در مطالعه خود که در ژانویه ۲۰۱۶ منتشر شد، اظهار داشت که طبق دومین «بررسی جهانی اجرای قطعنامه ۱۶۲۴ (۲۰۰۵) شورای

---

[102] UNSC Resolution 1624 of 2005, UN Doc. S/RES/1624, 14 September 2005 (https://www.legal-tools.org/doc/65ab15/).

[۱۰۳] «راهبرد سازمان ملل و اقدام عملی پیرامون سخنان نفرت‌زا، می ۲۰۱۹، بنگرید به پاورقی شماره ۸۱ پیشین.

[104] Adel Maged, "Al-'Aúlamah wa-Atharuha 'ala at-Tawassu' fí Tajrím al- A'mal al-Táḥdíríyyah lil-Jara'im al-Irhabíyyah, al-Majallah al-'Árábíyyah lil-Fiqh wal-Qáḍá'", in *Arab Journal of Jurisprudence and Judiciary*, League of Arab States, October 2009, pp. 19–20.

[۱۰۵] اقدام عملی برای مقابله با افراط‌گرایی خشن، بند ۵۷، بنگرید به پاورقی شماره ۳۹ پیشین.

[۱۰۶] برای اطلاعات بیشتر در مورد مزدوران تروریست خارجی بنگرید به، ماجد ۲۰۱۹، ص ۳۱، بنگرید به پاورقی ۶۳.

امنیت توسط کشورهای عضو»[۱۰۷] تهدید تحریک به ارتکاب اعمال تروریستی در سراسر جهان به طور قابل توجهی افزایش یافته است. این امر به افزایش تعداد پیام‌های منتقل شده از طریق فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطی و در نهادهای سنتی مانند نهادهای آموزشی و دینی، که باعث تحریک خشونت و اقدامات تروریستی می‌شوند، نسبت داده می‌شود.

با توجه به خطرات گفتارهای نفرت‌انگیز، ماده ۵۳(۲) قانون اساسی مصر تصریح می‌کند که «تبعیض و تحریک به نفرت جرائم قانونا قابل مجازات هستند».[۱۰۸] قانون کیفری مصر برخی رفتارهای مجرمانه که باور و عمل دینی را تحت تأثیر قرار می‌دهد، در ماده ۱۶۱ و ۱۶۲ از مجموعه قوانین کیفری مصر جرم انگاری کرده است. علاوه بر این، مجموعه کیفری مصر برخی از شکل‌های رفتاری را که برای ترویج ایده‌های افراطی و نفرت‌زا هستند، جرم می‌شمارد. این مجموعه استفاده از دین در ترویج افراط‌گرایی را ممنوع می‌کند، برای مثال ماده ۹۸ قانون کیفری تحریک به شورش، تحقیر یکی از دین‌های الهی یا فرقه‌های متعلق به آن یا آسیب به وحدت ملی را جرم شناخته است.[۱۰۹]

به طور خلاصه، گفتارهای نفرت‌انگیز ابزاری است که توسط افراد بیمار روحی برای جذب دیگران به افراط‌گرایی خشونت‌آمیز به کار می‌رود. خطرات آن بیشتر می‌شود زمانی که افراطیان از دین برای ترویج اهداف خود استفاده می‌کنند.

به همین دلیل، اتخاذ تدابیری در مقابله با گفتار نفرت بسیار حیاتی است، که در آن نهادهای دینی نقش بسیار مهمی ایفا می‌کنند. در فصل ۲۹ زیر، من برخی از تدابیر پیشگیرانه را برای مبارزه با افراط‌گرایی و روش مناسبی که توسط رهبران دینی برای مقابله با گفتار نفرت ترویج می‌شود، بحث خواهم کرد.

۳.۲.۱۶. نتیجه‌گیری

این فصل سعی داشت نشان دهد که افراط‌گرایی ریشه در ایدئولوژی‌های منحرف و افکار ناپسند است که بر تنفر از دیگران تمرکز دارند. افراط‌گرایی معمولاً توسط بیانات نفرت‌انگیزی تغذیه می‌شود که عمدتاً به هدف عمیق کردن رقابت‌ها، تشدید دشمنی‌ها و گسترش فرهنگ رد و بدل، نفرت و حتی از بین بردن دیگران، در صورت لزوم، است.

این فصل نشان داد چگونه افراط‌گرایی چهره‌های بسیار زشتی دارد؛ ممکن است بر مبنای محرکات دینی نادرست باشد که در این صورت افراط‌گرایی دینی نامیده می‌شود، و ممکن است بر مبنای محرکات نژادپرستانه نفرت‌انگیز باشد که در این صورت افراط‌گرایی نژادپرستانه نامیده می‌شود. پیامدهای افراط‌گرایی دینی و نژادپرستانه به گونه‌ای جدی هستند که نیاز به عمل

---

[107] CTC, Global Survey of the Implementation of Security Council Resolution 1624 (2005) by Member States, UN Doc. S/2016/50, 28 January 2016 (https://www.legal-tools.org/doc/bs463h/).

[۱۰۸] قانون اساسی مصر، ۱۸ ژانویه ۲۰۱۴، اصل ۵۳، (https://www.legal-tools.org/doc/632f2f).

[۱۰۹] برای اطلاعات بیشتر در مورد متون قانونی ملی قابل اعمال در این زمینه بنگرید به:
Adel Maged, "Bayn at-Taṭárruff wal-Irhab: Ru'yah Qánúníyyah", in *Kitab Muntada Taḥaddíyyat ath-Thaqáfah alQánúníyyah fí al-Wáṭán al-'Árábí, al-Markaz al-'Árábí lil-Wa'y bil-Qánún*, December 2019, pp. 40–47.

برای جلوگیری و مبارزه با فراخوان‌های افراط‌گرایی، خشونت و تروریسم دارند. در ابتدای این فصل، نویسنده مراحلی را که افراط‌گرایی در آن توسعه می‌یابد، تعریف کرده است.

این فصل آسیب‌های خاص ناشی از سخنرانی‌های نفرت‌انگیز را شناسایی کرده و نشان داده است که سخنرانی نفرت یکی از خطرناک‌ترین ابزارهای القاء تمایلات خشونت‌آمیز در میان مخاطبان هدف است، به خصوص اگر توسط شخصیت‌های دینی که متون دینی را به شکل منحرفانه تحریف و مفاهیم دینی را با هدف خراب کردن باورهای دینی و ترویج افراط‌گرایی مخلوط می‌کنند، صادر شود.

این مسئله در صورت استفاده از سخنرانی نفرت‌انگیز توسط رهبران سیاسی که اختلافات قومی را برای جذب پیروان و رسیدن به أهداف سیاسی به کار می‌برند صادق است همچنین، پیامدهای جدی تحریک به نفرت دینی در صورت استفاده از گروه‌های افراطی مسلح، که با استفاده از روایت‌های نادرست و گمراه‌کننده، معنای متون دینی را تغییر میدهند، برجسته شده است. من در بخش‌های مختلف به آن اشاره کرده‌ام که شریعت اسلامی با هر نوع سخنرانی نفرت‌انگیز، در همه شکل‌ها و معانی آن، مخالف است و توضیح داده‌ام که ایدئولوژی تکفیر یک شکل شدید از نفرت دینی است. مفهوم نفرت دینی بررسی شده و روش‌های مناسب برای مقابله با آن، بر اساس مخالفت دینی که از قرآن و سنت استخراج شده است، ارائه شده است. فصل ۲۹ شامل بررسی عمیقی از عبارت «ضد روایت»، معنای آن، پویایی‌ها و اثربخشی آن است.

در این فصل، نویسنده سعی کرده است تا مفهوم «افراط‌گرایی خشن» را برجسته کند، در حالی که نگرانی خود را درباره محتوایی که این مفهوم در آن به کار گرفته شده و هدف‌های آن بیان کرده است. نویسنده همچنین نگرانی خود را درباره اینکه عبارت «افراط‌گرایی خشن» در بعضی موارد ممکن است عبارت «تروریسم» را جایگزین کند، بیان کرده است. من تشویق می‌کنم.

پژوهشگران به بررسی رویکردهای مختلف استفاده شده در این زمینه و تعیین رویکرد و چارچوب صحیح که می‌تواند توسط مؤسسات دینی برای مقابله با آن استفاده شود، بپردازند.

به عنوان یک نظر پایانی، بگذارید تأکید کنم که درک درست از حقایق اسلام باید با بنیادهای همکاری و همزیستی میان مردم برای مقابله با ایدئولوژی‌های منحرف و از بین بردن دگرگونی‌های افراط‌گرایانه، گسترش یابد. همچنین، من آگاهی خود را از این موضوع بیان می‌کنم که فضیلت عشق و تحمل صفات انسانی است واینکه نفرت صفت ناپسند و محصول روایت‌های سیاسی نامطلوب و منافع بدخواهانه است. آسیب‌های ناشی از نفرت، هر گونه توجیه برای تحمل آن بر اساس آزادی بیان را بی‌اثر می‌کند.

فقط با گسترش فرهنگ عشق و تحمل در میان مردم، داستان‌های افراط‌گرایی، نفرت و تروریسم می‌تواند مقابله شود. من در فصل ۲۹ این کتاب، بیشتر به این رویکرد تأمل خواهم کرد.

۱۷

مبانی هنجاری گسترده‌تر برای رهبران دینی برای پیشگیری از بیان نفرت‌زا

گونار اِم. اِکلو-اِسلی‌دال*

۱.۱۷. مقدمه

نقل قولی از فیلسوف شهیر چینی، کنفوسیوس (۵۵۱-۴۷۹ق.م) است، که می‌گوید نباید کاری انجام دهید که نمی‌خواهید دیگران در مورد شما انجام دهند. در موارد بسیاری، آموزه‌های مشابهی - در تأیید صحبت مذکور بیان شدند مثل اینکه کارهای دیگران را همان طوری انجام دهید که می‌پسندید در مورد شما انجام دهند، یا هم‌نوعتان را مثل خود دوست بدارید- به دکترین‌های اخلاقی در بیشتر نظام‌های دینی و اعتقادی جهان اضافه شده‌اند. آموزه‌های مذکور، اغلب، محدود به افرادِ هم‌عقیده نیستند و همه انسان‌ها را مورد توجه قرار می‌دهند. گاهی، شامل دشمنان نیز می‌شوند.

با شرح همکاری‌های اخلاقی سودمند ادیان جهانی، در سال ۱۹۴۷، به عنوان همکاری ای برای فرایند تهیه پیش نویس اعلامیه جهانی حقوق بشر؛ کمیته فلاسفه سازمان(یونسکو) آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد، ۵۶ پاسخ برای پرسش‌هایشان در مورد دیدگاه‌های حقوق بشر از اندیشمندان دینی و فلسفی مختلف دریافت کرد. اندیشمندان چینی، اسلامی، هندو، فلسفیِ مسیحی، علمی و سیاسیِ، در پاسخ‌هایشان، پیرامون اصول حقوق بشر، استدلال هایی ارائه دادند.

* **گونار ام. اکلو اسلی دال**، مدیر ائتلاف عدالت کیفری بین‌الملل (CICJ) (که کاری حرفه ای است) ؛ معاون دبیر کل کمیتهٔ هلسینکیِ نروژ؛ هم‌چنین سخنران کمکی در دانشگاه جنوب شرقی نروژ است. او فلسفه را در دانشگاه اُسلو فرا گرفت و برای سال‌های بسیاری در مرکز حقوق بشر نروژی در دانشگاه اُسلو کار کرد و به عنوان سردبیر مجله حقوق بشر نوردیک فعالیت کرد. او به طور گسترده در مورد حقوق بشر، نهادهای بین‌المللی و حوزه های فلسفی، کتاب ها، گزارشات و مقالاتی به نگارش در آورد. او در برخی کتب چاپ نشر دانشگاهیِ تورکل اُپسال همکاری داشت به شرحی که ذکر خواهد شد:

Integrity in International Justice (https://www.toaep.org/nas-pdf/4-bergsmo-dittrich) and *Colonial Wrongs and Access to International Law* (https://www.toaep.org/ps-pdf/40-bergsmo-kaleck-kyaw).

برای نسخه صوتی-تصویریِ بیانیه او در کنفرانس سیلراپ در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ درباره موضوع این مجموعه، بنگرید به.:

https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-ekelove-slydal/.

این فصل توسط زهرا عبدالحسینی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

براساس گزارش کمیته، به طور کلی نتایج، دلگرم کننده بودند با اشاره بر اینکه اصول برجسته حقوق بشر در چند روایت رایج فرهنگی و دینی معرفی شدند.[1]

پژوهش اخیر خاطرنشان می‌کند که نظرسنجی/بررسی یونسکو برای معرفی جامع دیدگاه‌های رایج دینی غیرغربی، ممکن است توفیق به دست نیاورده باشد و اینکه نویسندگانش نقش قابل تَوجهی در اَجماع جهانی برای اصول حقوق بشر ایفا کردند.[2] هم‌چنین در اینجا پرسش مهم انتقادی‌ای وجود دارد مبنی بر اینکه آیا جهانی شدن حقوق بشر می‌تواند با چنین پژوهش تجربی‌ای ایجاد شود؟ در هر مورد، واقعیت بلامنازعی باقی می‌ماند که دین به عنوان یک منبع و نیز به عنوان یک هدف در بیان نفرت‌زا و خشونت، نسبت به نقض شدید اصول و ارزش‌های حقوق بشر، باقی است. همین‌طور، امکان همکاری برای اصلاح و ساختن پل هایی بین گروه‌های منازع، با تجهیز هنجارها و رفتارها برای دریافت آن نتیجه وجود دارد. پیچیدگی‌های چندی، در ارتباط با دین به عنوان منبع بیان نفرت‌زا وجود دارد، مثل معتقدانی که به کتاب مقدس استناد می‌کنند یا الهاماتی که خواست خداست و شاید به عنوان توجیه نفرت نسبت به یک گروه استفاده شوند. احتمال دارد برای دادگاه‌ها و گروه‌های هدف، درک این نکته سخت باشد که باید عبارات نقل شده را به عنوان بیان تحت اللفظی از دیدگاه خود معتقدان، بپندارند. پیچیدگی دیگر این است که باورهای دینی، اغلب، عمیقاً ریشه، در فرهنگ داشته و بخشی از فرهنگ معین‌اند. افراد مذهبی، ممکن است سانسور عقاید به وسیله دولت را به عنوان بی حرمتی به کرامت خود و سابقه گروهشان تلقی کنند.[3]

با احتساب این پیچیدگی‌ها، این فصل از بنیان‌های هنجاری ای برای رهبران دینی صحبت می‌کند که برای پیشگیری از بیان نفرت‌زا و خشونت، به نام دین‌اند. رهبران دینی می‌توانند اثر قابل توجهی بر پیشگیری از بیان نفرت‌زا داشته باشند. احتمالاً آن‌ها می‌توانند نسبت به قدرت‌های سکولار یا اشخاص بیرون که از چنین سوءاستفاده‌ای انتقاد می‌کنند، مؤثرتر باشند، به ویژه اگر بتوانند به آموزگاران سنتی دینی‌شان یا سایر آموزگارانی مراجعه کنند که مشتاق‌اند، برای طرفداران متعلق به عرف‌هایَ رایجِ ادیان مختلف یا سبک‌های زندگی، بنیآن‌های اخلاقی ایجاد کنند.

در کنار «رهبران دینی»، من به افرادی ارجاع می‌دهم که در دین خاصی، به عنوان صاحب قدرت به رسمیت شناخته شدند. قدرت، ممکن است مبتنی بر شناخت رسمی از افراد معین باشد

---

1 Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, New York, 2001, p. 76.

برای روایتی انتقادی از این برداشت که نظرسنجی یونسکو در سال ۱۹۴۷ «جهان‌شمولی حقوق بشر را از طریق شواهد تجربی نشان داد». بنگرید به:

Mark Goodale, "The Myth of Universality: The UNESCO 'Philosophers' Committee' and the Making of Human Rights", in *Laws & Social Inquiry*, 2018, vol.43, no. 3, pp. 596–617.

2 مطالب و نظرات گسترده مربوط به بررسی یونسکو در مورد حقوق بشر در منبع ذیل ارائه شده است:

Mark Goodale (ed.), *Letters to the Contrary: A Curated History of the UNESCO Human Rights Survey*, Stanford University Press, 2018.

3 Richard Moon, *Putting Faith in Hate: When Religion is the Source or Target of Hate Speech*, Cambridge University Press, 2018, pp. 115–16.

که نقش‌های خاصی ایفا می‌کنند مثل کشیشان، ائمه، واعظان و مانند آن‌ها. اما شاید قدرت به صورت شناخت *غیررسمی* به وسیله گروهی از افراد باشد که با اعطای اختیار راهبری گروه، به فرد است.

چنین رهبرانی در کجا می‌توانند هنجارهایی را بیابند که از بیان نفرت‌زا و خشونت جلوگیری کنند؟ نخست، هنجارهای مخالف بیان نفرت‌زا و خشونت در متون پایه، گفتمان دینی، فلسفه‌های دینی و تلاش‌ها برای نظام مند کردن آموزه‌های اخلاقی دین توضیح داده شدند. مهم تر اینکه، پژوهش‌های ملهم از دین‌اند که تلاش می‌کنند تا آموزه‌های اخلاقی جهانی را بنیان گذاری کنند، که طرفداران باورها/اعتقادات مختلف می‌توانند آن‌ها را بپذیرند. من رویکردهای دو فیلسوف دانمارکی مسیحی پروتستان، کی‌یرکگور (۱۸۵۵-۱۸۱۳) و کاند ای.لوگستراپ (۱۹۰۵-۱۹۸۱) را در این راستا بیان می‌کنم. آن‌ها دو تن از تأثیرگذارترین فلاسفه قرون نوزدهم و بیستم بودند.

مادامی که، بیان نفرت‌زا و خشونت، به طور خاص، به نام دین، محسوب نشوند، آن‌ها درخواست‌های اساساً اخلاقی ای را تحلیل می‌کنند که برای هستی بشر، ذاتی‌اند ومراقبت از هم‌نوع را به عنوان نخستین وظیفه انسان موجود محسوب می‌کنند. شرح آن‌ها درخصوص هستی بشر و وجدان اخلاقی، ملهم از مفاهیم مسیحی است، اما اهداف، صرف نظر از دین یا دیدگاه فلسفی آن‌ها، باید برای همه انسان‌ها معتبر باشند. آن‌ها توجه می‌کنند که چطور ممکن است دین با محدود کردن بیانیه اش به دکترین‌های سیاسی و گاهی متعصب، به جای به چالش واداشتن افراد برای اعتقاد به خدا و به کار بردن اوامرش درباره خود و هم نوعانشان، برای اهداف ایدئولوژیک، استفاده شده باشد.

دوم، با اینکه بحث کی‌یرکگور و لوگستراپ مهم ترین همکاری این فصل است، به اختصار به سایر بنیان‌های هنجاری توجه می‌کنم. در توجه به بیان نفرت‌زا، رهبران دینی شاید به هنجارهایی در مورد مدارای دینی، آزادی، معنویت و تنوع نگاه به زندگی و معرفت شناسی دین اشاره کنند.

سوم، آن‌ها ممکن است به پیام‌های عمومی رهبران دینی، مثل تنوع عقاید در شأن/کرامت انسان، عشق به همنوع، دلسوزی و ارزش هایی اشاره کنند که می‌توانند مانع بیان نفرت‌زا شوند. بخشی از این رویکرد می‌تواند بر گفت‌وگو بین نمایندگان دین برای مقابله با نفرت و بیان نفرت‌زا به وسیله یا علیه اعضای گروه‌های دینی باشد. اولویت‌های گفت‌وگو، احترام متقابل، عشق و توانایی موافقت کردن برای مخالفت، مکرراً در مواجهه دالایی لامای چهاردهم (-۱۹۳۵) و اسقف اعظم مرحوم/اخیر آفریقای جنوبی، دزموند توتو (۲۰۲۱-۱۹۳۱) شرح داده شد.

مثال دیگر در مورد شورای اجتماعات دینی و سبک زندگی در نروژ است که در سال ۱۹۶۶ برای ارتقاء رفتار برابر اجتماعات دینی و سبک زندگی و احترام و درک متقابل گفت‌وگو محور، بنیان گذاری شد. شورا جلساتی از رهبران ارشد دینی، ترتیب داد و عیارسنجی کرد تا

وسیله مؤثری در مورد توجه قرار دادنِ موضوعات حساس و ممانعت از نزاع‌های میان دین و اجتماعات سبک زندگی شود.[۴]

چهارم، رهبران دینی می‌توانند گاهی به حقوق بشر به رسمیت شناخته شده بین‌المللی ارجاع دهند که مدافع آزادی دین یا اعتقاداند، به طوری کهَ در مجموعه کاملی از حقوق برای حمایت از تمامیت، شأن و مرتبه و خوب بودن همه بشر تعبیه شده‌اند. مطالعه اعلامیه جهانی حقوق بشر، همان طوری که مدنظر تدوین کنندگانشَ بود، یعنی به عنوان یک کل، «آن را استانداردی عمومی کرد که بتواند در فرهنگ‌های مختلف برای مشروع ساختن راه‌های متنوع، احیاء شود». هیچ‌گاه قصد بر این نبوده که «حقوق بشر به عنوان لیستی از حقوق باشد که از آن‌ها بتوان چید و مطابق با طعمش انتخاب کرد».[۵]

اشاره به همجنسگرایان زن، همجنسگرایان مرد، دوجنسه‌ها، بیناجنس یا تراجنسیتی(«LGBTI»)، افراد متعلق به اقلیت‌های دینی یا سایر گروه‌های در معرض خطر تبعیض و نفرت، که حقوقی مثل سایر افراد جامعه داشته باشند، می‌توانند اسلحه بالقوه ای عَلیه بیان نفرت‌زا در بیان رهبران دینی باشند. در بیان النور روزولت (۱۹۶۲-۱۸۸۴) که فرایند تدوین پیش نویس حقوق بشر سازمان ملل را رهبری کرد، در عرف و عادت آن‌ها، اعلامیه می‌تواند «پلی باشد که براساس آن می‌توانیم ملاقات و صحبت کنیم».[۶] با این وجود، بسیاری از رهبران دینی در مورد حقوق بشر، مشکوک و دیرباورند و شاید نیاز باشد که راه‌های جدیدی برای شروع یک مکالمه با آن‌ها آغاز شود.

پنجم، رهبران دینی می‌توانند به هنجارهایی ارجاع دهند که تجویز روابط محتاطانه بین دین و سیاست را دارند. بسیاری از مثال‌های جنبش‌های دینی، منبعی برای بیان نفرت‌زا و خشونت علیه گروه‌هایی از افراد، سازمان‌ها یا حتی دولت‌های خارجی‌اند که نشأت گرفته از سوءاستفاده از دین و نهادهای دینی‌اند؛ به وسیله سیاسیون یا رهبران دینی که مثل سیاسیون عمل می‌کنند. هم‌چنین ممکن است وسوسه هایی برای نهادهای دینی باشد که وجه مالی یا منافع دیگری از رهبران دینی دریافت کنند تا بر یک‌پارچگی معنوی مصالحه کنند. بااین‌وجود، هنجارهای احتیاطی می‌توانند راهنمای رهبران دینی باشند تا اجتناب کنند از اینکه ابزار مفیدی برای سیاسیونی باشند که در جستجو برای تجهیز حمایت نسبت به سیاست نزاع‌اند.

۲.۱۷. فهم بیان نفرت‌زای دینی

بیان نفرت‌زای دینی، یک زیر گروه از بیان نفرت‌زاست. نکته آغازین برای فهم‌چنین بیانی، شرط قانونی میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب ۱۹۶۶(«ICCPR»)، با الزام اعضای دولت‌ها برای منع قانونی «هر گونه طرفداری از نفرت ملی، نژادی یا دینی که انگیزه ای برای تبعیض، ستیز یا خشونت را تشکیل می‌دهند» است. کنوانسیون بین‌المللی سال ۱۹۶۵ حذف همه اشکال تبعیض نژادی(«ICERD»)، به نحو مشابهی اعضای دولت‌ها را ملزم کرد که «جرمِ قابل مجازات به وسیله

---

[۴] اطلاعات بیشتر در مورد شورای جوامع دینی و دارای سبک زندگی در نروژ، در وب سایتش است.

[۵] Glendon, 2001, p. xviii, بنگرید به پاورقی ۱.

[6] Eleanor Roosevelt, "The UN and the Welfare of the World", in *National Parent-Teacher: The P.T.A. Magazine*, June 1953, vol. 47, p. 14.

قانون را اعلان کند که شامل انتشار باورهای مبتنی بر برتری نژادی یا نفرت، تحریک به تبعیض نژادی، و هم‌چنین همه رفتارهای مبتنی بر خشونت یا تحریک به چنین رفتارهایی علیه هر نژاد یا گروهی از افراد با رنگ متفاوت یا منشأ اخلاقی مختلف و هم‌چنین شرط هر کمکی به فعالیت‌های نژاد پرستانه، شامل تأمین مالی آن‌ها می‌شود».[۷]

معنی بیان نفرت‌زا، ماهیتاً در این شروط و بندهای قانونی بین‌المللی، *طرفداری از نفرت است که به تبعیض، خصومت یا خشونت تحریک می‌کند*. تعداد زیادی از دولت‌ها قوانینی علیه بیان نفرت‌زا تصویب کردند شامل تحریک/فتنه انگیزی. قانون کانادا، اعلامیه‌های عمومی‌ای را ممنوع می‌کند که، «تحریک به نفرت، علیه هر گروه قابل شناسایی می‌کنند که چنین تحریکی احتمالاً منجر به نقض صلح می‌شود»، همزمان، قانون دانمارک، توضیحات/یادداشت هایی را قانوناً ممنوع اعلام کرد که «با آن‌ها گروهی از مردم تهدید، مورد تمسخر و یا تحقیر شدند[...]».[۸]

واژه‌های «مسخره کردن» و «تحقیر کردن» به عنصر مهم دیگری اشاره دارد که در قانون آلمان تصریح شده است، حملات به «شأن و مقام انسانی دیگران با توهین، بدگویی بدخواهانه یا بدنام کردن بخش هایی از جمعیت» را ممنوع می‌کنند.[۹]

بیان نفرت‌زا، من بعد، می‌تواند به عنوان *بیانی مشخص شود که به کرامت انسان‌ها حمله می‌کند و به تبعیض، خَصومت یا خشونت تحریک می‌کند*. گروه‌های نژادی و اخلاقی، در بین گروه‌های هدف، اقلیتی از جمعیت مردم را تشکیل می‌دهند. در قوانین ملی، گروه‌های دینی و برخی از اقلیت‌ها نیز غالب اوقات، مورد حمایت واقع شدند. مجموعه قوانین کیفری نروژ، بیان نفرت‌زا را به عنوان «گزارهٔ تبعیض آمیز یا نفرت‌انگیز» بیان کرده(که شامل استفاده از نشانه‌ها می‌شود) که «تهدید یا توهین فرد یا گسترش نفرت از، آزار و اذیت یا تحقیر فرد دیگر نسبت به آن مرد یا زن، مبتنی بر موارد: الف) رنگ پوست یا منشأ ملی یا اخلاقی او؛ ب) دین یا سبک زندگی؛ ج) هم جنس گرایی؛ و د) کاهش ظرفیت عملکردی/کاری است».[۱۰]

با این وجود که، بیان نفرت‌زا در بیشترین شکل‌های خطرناکش می‌تواند شامل همه عناصر باشد، لزوماً در مورد همه شکل‌های خود، این گونه نیست. بیان نفرت‌زا می‌تواند بدون تحریک صریح، به شأن و جایگاه گروه‌های هدف حمله کند.[۱۱] با این وجود فهم بیان نفرت‌زا، فقط در مورد دانستن عناصرش نیست. پرسشی دیگر با همین قدر اهمیت عبارت است از اینکه: هدف مشخص از *سخنرانی ای که به کرامت انسان حمله می‌کند، و/ یا به تبعیض، خصومت یا خشونت علیه گروه‌های خاص، تحریک می‌کند، چیست؟*

---

7 ICCPR, 16 December 1966 (https://www.legal-tools.org/doc/2838f3/); ICERD, 21 December 1965 (https://www.legal-tools.org/doc/43a925/).

8 نقل قول از
Jeremy Waldron, *The Harm in Hate Speech*, Harvard University Press, 2012, p. 8.

۹ *همان*.

10 Norway, Penal Code, 20 May 2005, Section 185 (https://www.legal-tools.org/doc/aa2cee/).

11 UN Office on Genocide Prevention and the Responsibility to Protect, *Plan of Action for Religious Leaders and Actors to Prevent Incitement to Violence that Could Lead to Atrocity Crimes*, 14 July 2017, p. 2 (https://www.legal-tools.org/doc/8723g7/).

شعارهایی مثل «به مسلمانان اعتماد نکنید»، «مسلمانان می‌خواهند سرزمین‌های ما را تصاحب کنند، هم‌چنین، آن‌ها آمادگی دارند برای به دست آوردن هدفشان به خشونت نیز متوسل شوند»، یا «مسلمانان مملو از نفرت، خشونت و جنایت قتل عمد و ناتوان از زندگی صلح آمیز، در میان غیرمسلمانان‌اند» به روشنی قصد دارند تا اقدامات دفاعی، تجهیز کنند و در نهایت، احتمالاً نتیجه بگیرند که مسلمانان شایستگی بدرفتاری دارند.[۱۲] اما، پیام مهم اعضای گروه هدف، شاید بهترین بیان خلاصه، در این خصوصَ باشد مبنی بر اینکه «آن‌ها نباید اینجا احساس امنیت کنند،آن‌ها متعلق به اینجا نیستند،آن‌ها نباید مثل حقوقی که ما برخورداریم داشته باشند و بهتر است اینجا را ترک کنند».

جرمی والدرون (-۱۹۵۳) این پیام اصلی/واقعی از بیان نفرت‌زا را به خوبی خلاصه وار بیان می‌کند:

> با این اندیشه خود را فریب ندهید که آمدنتان به اینجا باعث خرسندی شده است. جامعه ای که در آن هستید شاید مهمان نواز و بدون تبعیض به نظر برسد، اما باور بر این است که شما ناخواسته اید و شما و خانواده تان طرد، حذف، مغلوب و رانده خواهید شد، هر زمان که بتوانیم این را عملی کنیم. شاید مجبور باشیم یک حداقل، حقی را در حال حاضر برایتان حفظ کنیم. اما زیاد راحت نباشید. به یاد داشته باشید آنچه بر شما و پیشینیانتان اتفاق افتاد. بترسید.[۱۳]

به زعم افراد گروه هدف، پرسش‌های مهم مورد نظر، این مواردند: چه میزان از مردم در مورد حضور فعلی ماَ در اینجا چنین حسی دارند؟ آیا تعداد آن‌ها، در حال افزایش است؟ هم‌چنین مهم‌تر، اینکه حکومت، پلیس و سایر نهادهای قدرتمند چه می‌اندیشند؟

بحث‌ها درباره چگونگی واکنش به بیان نفرت‌زا می‌تواند از دو فرضیه مخالف شروع شود. ممکن است استدلال شود که ضمن آشفتگی ای که ایجاد می‌کند، می‌تواند به نفع مردمان گروه‌های هدف باشد؛ چراکه بیان نفرت‌زا، دراصل، درمورد نیاز مردم به شرح ناامیدی‌هایشان و دیدگاه‌های تحریف شده از گروه‌های اجتماعی خاص است. وصف کردن شعارهایی به منزله بیان نفرت‌زا، در اصل، به آن برمی گردد، به عنوان «راهی که در آن یکی یا بیشتر از نژادپرستان یا عناصر اسلام هراس «از رمق افتادند»، همان طوری که بودند، نفرتی را که از درون، در حال جوش آمدن بود تخلیه کردند».[۱۴]

یا به طور قانع کننده‌تر که می‌اندیشم، ممکن است استدلال به گونه دیگری باشد، بیان نفرت‌زا را به عنوان نقطه آغاز در نظر بگیرید که توصیفات نفرت‌زا در اصل، راجع به حمایت پشتیبان گونه اقداماتی است که قصد دارند گروه خاصی از مردم را دور کنند، آن‌ها را اخراج کنند یا در چنین مسیری آن‌ها را بترسانند که از جامعه کنار بکشند. براساس این فرض، بیان نفرت‌زا *باید به عنوان بیانی محسوب شود که به شأن و منزلت انسان حمله می‌کند و تحریک به*

---

[۱۲] مثال‌ها از مون می‌باشد، ۲۰۱۸، ص. ۹، بنگرید به پاورقی ۳.

[۱۳] والدرون، ۲۰۱۲، ص. ۲، بنگرید به پاورقی ۸.

[۱۴] *همان.*

تبعیض، خصومت یا خشونت علیه گروه‌های خاصی می‌کند تا آن‌ها را به فضای دور و یا زیرزمینی هدایت کند.

با فرض اینکه این فهم از بیان نفرت‌زا صحیح است، من بعد، چطور بیان نفرت‌زای دینی فهم شود؟ اصطلاح *دینی* به وضوح، تأکید می‌کند که باوردینَی برای آنانی که نفرت را توضیح می‌دهند، یا آن‌هایی که نقششان به عنوان نمایندگان نهادهای دینی، رهبران دینی یا پیروانی است که تا حدی تأثیرگذارند، نقش حیاتی‌ای ایفا می‌کند. بیان نفرت‌زا باید انگیزه‌مند، پخته یا تجهیز شده از طرف افرادی باشد که متعلق به یک گروه دینی یا نظام اعتقادی باشند. نوعاً یک راهب، کشیش یا امام، نفرت مبتنی بر دین را با حمله به اعضای سایر ادیان یا تفسیرهای مختلف از دین آن‌ها یا گروه‌هایی از جامعه شرح می‌دهد که پای‌بند به سبک زندگی‌ای هستند که معتقدند باید گناهکار باشند، مثل اعضای جوامع همجنسگرایان.

هم‌چنین ممکن است بیان نفرت‌زا، از حمله افرادی شکل بگیرد که انتقاد می‌کنند، کاریکاتورهایی می‌سازند یا دین را مورد تمسخر قرار می‌دهند، مثل آنچه *کاریکاتورهای جیلندز پوستن در مورد محمد نبی(ص)* در سال‌های ۲۰۰۵- ۰۶ نشان داد. روزنامه دانمارکی جیلدنز پوستن در ۳۰ سپتامبر ۲۰۰۵ تعداد ۱۲ کاریکاتور با کشیدن تصویر محمد نبی(ص) منتشر کرد. روزنامه، این کار را به عنوان همکاری برای نقد اسلام و خودسانسوری معرفی کرد. مسلمانانی که در دانمارک بودند اعتراض کردند و اعتراض آن‌ها جهانی شد که شامل بیان نفرت‌زا، خشونت مرگبار و شورش در برخی کشورهای مسلمان نشین شد.

یکی از نشریاتی که کاریکاتورها را چاپ کرده بود، مجله طنز فرانسوی *شارلی ابدو* بود. در ۷ ژانویه ۲۰۱۵ دو فرد مسلح به دفاتر مجله فرانسه حمله کردند و ۱۲ تن را کشتند که شامل ویراستاران ارشد بود و این در تلافیِ اقدام تحریک کننده مجله مذکور با به تصویر کشیدن محمد نبی(ص) بود.[15]

مثال مهم دیگر، *فتوا* (نظر حقوقی) علیه نویسنده بریتانیایی هندی الاصل، سلمان رشدی (۱۹۴۷) به دلیل نشان دادن کاریکاتور طراحی شده محمد نبی(صَ) در رمان آیات شیطانی از جانب این نویسنده بود(۱۹۸۸). در ۱۴ فوریه ۱۹۸۹ رهبر دینی ایران، آیت الله روح الله خمینی (۱۹۸۹-۱۹۰۲)، به طور کلی کتاب سلمان رشدی را محکوم کرد و *فتوایی* علیه وی صادر کرد. برای هر فردی که حکم سلمان رشدی را اجرا کند، جایزۀ ۳ میلیون تومانی در نظر گرفته شده بود. اگرچه دولت ایران در سال ۱۹۹۸ بیان کرد آن فتوا را اجرا نمی‌کند، یک تشکیلات شبه رسمی مبلغ ۵۰۰ هزار تومان در سال ۲۰۱۲ به عنوان هدیه به آن اضافه کرد.

در اوت ۲۰۲۲، رشدی مورد حمله قرار گرفت و در شهر شیتوکووا نیویورک صدمه جدی دید. حمله کننده، هادی مطر ۲۴ ساله، انگیزۀ حمله‌اش به رشدی را با این توجیه بیان کرد که «وی، فردی است که به اسلام، باورها و نظام‌های اعتقادی حمله کرده است».[16] واکنش رسمی

[15] Encyclopedia Britannica, “Charlie Hebdo Shooting” (available on its web site).

[16] “Sir Salman Rushdie attack suspect ‘only read two pages’ of Satanic Verses”, *BBC News*, 18 August 2022.

حکومت ایران به این اقدام، انکار هر ارتباطی با این حمله بود، با وجود تأکید بر اینکه آزادی بیان، توجیه کننده توهین رشدی به اسلام نیست:

> در این حمله، ما درباره هیچ فردی جز سلمان رشدی و طرفداران او که شایسته سرزنش و حتی محکومیت‌اند، بررسی نمی‌کنیم.
>
> با توهین به مقدسات اسلام و عبور از خطوط قرمز بیش از ۱/۵ بیلیون مسلمان و همه پیروان ادیان الهی، سلمان رشدی خودش را در معرض ناراحتی و خشم مردم قرار داد.[۱۷]

از آنجایی که رهبران دینی می‌توانند نقش‌های سیاسی مهمی ایفا کنند، درراستای صاحب قدرت بودن، نسبت به امور دینی، بیان نفرت‌زای دینی می‌تواند پیامدهای سیاسی مهمی داشته باشد. مثل قضیه میانمار، هند و نزاع‌های فعلی بین روسیه و اوکراین، رهبران دینی می‌توانند با تجهیز حمایت برای خشونت یا اقدامات نظامی بابت فراری دادن یا مطیع کردن گروه‌های هدف، نقش سرکردگان سیاسی را ایفا کنند. مسلمانان با ملی گرایان بودایی در میانمار و ملی گرایان هندو در هند، مورد هدف قرار گرفتند.[۱۸] علی‌رغم تشکیلات ۸۱درصدی هندوها در هند، بیان نفرت‌زای آن‌ها بسیار گسترده شد(همان طوری که به تفصیل در فصل‌های ۶، ۷ و ۸ فوق مورد بحث قرار گرفتند)، با این استدلال که «مسلمانان در هند یک ترس قریب‌الوقوعی را نسبت به هندوها نشان می‌دهند و در جستجوی تضعیف منافع آن‌ها از طریق توطئه‌های مختلف هستند». بنابراین، هندوها باید علیه دشمن عمومیشان که مسلمانان‌اند متحد شوند.[۱۹]

در نزاع بین روسیه و اوکراین، رهبران ارتدوکس روسی با محکوم کردن تشکیل کلیسای ارتدوکس اوکراینی مستقل، اقدامات نظامی علیه اوکراین را حمایت کردند. در موعظه ۶ مارس ۲۰۲۲، بنیانگذار ارتدوکس روسی، کیریل، جنگ جاری را با اصطلاحات معنوی به تصویر کشید:«ما وارد نزاعی شدیم که فیزیکی نیست اما اهمیت متافیزیکی دارد». او اظهار کرد برخی از تجزیه طلبان منطقه دونباز[۲۰] برای «رد اساسی چیزهایی که اصطلاحاً ارزش‌اند و امروز به وسیله مدعیان قدرت جهانی، پیشنهاد می‌شوند» رنج می‌بردند. پیرو صحبت وی، این قدرت جهانیِ بی‌نام، یک «آزمایشی برای وفاداری/وظیفه شناسی» کشورها با تقاضای برگزاری رژۀ هم جنسَ

---

[۱۷] اظهارات ناصر کنعانی، سخنگوی وزارت امور خارجه ایران، نقل‌شده در «سلمان رشدی: ایران نویسنده و حامیان او را مسئول حمله با چاقو می‌داند»، بی‌بی‌سی نیوز، ۱۵ اوت ۲۰۲۲. بر اساس برخی مشاهدات، فتوای صادرشده علیه سلمان رشدی به رادیکالیزه شدن یک نسل کامل از مسلمانان، اعم از شیعه و سنی، کمک کرد، بنگرید به کنور خلدون شاهید، «فتوای ایران علیه رشدی یک نسل کامل از مسلمانان را رادیکالیزه کرد»، هاآرتص، ۱۵ اوت ۲۰۲۲.

[18] Amresh Lavan Gunashingham, "Myanmar's Extreme Buddhist Nationalists", The Interpreter,21September 2021. Sameer Yasir, "As Hindu Extremists Call for Killing of Muslims, India's Leaders Keep Silent", *New York Times*, 24 December 2021.

[19] Medha Damojipurapu, "Language, Themes and Responses to Hate Speech in India", Policy Brief Series No. 132 (2022), TOAEP, Brussels, 2022, p. 4 (https://www.toaep.org/pbs-pdf/132-damojipurapu/).

[۲۰] دونباس، محدوده‌ای تاریخی، فرهنگی و اقتصادی در شرق اوکراین که بخش هایی از آن در نتیجه جنگ روسیه و اوکراین، به وسیلۀ روسیه اشغال شد.

گرایان برای پیوستن به کلاب جهانی ملل، با باورهایش نسبت به آزادی و «مصرف بیش از حد» نشان دادند.[۲۱]

در طول تاریخ، غالب اوقات، بیان نفرت‌زا و خشونت علیه اعضای صاحب تفسیرهای مختلف یا نمایندگان نهادهای مستقل از همان دین رخ داده‌اند. نزاع بین مسکو و ایلخانی‌های کی یِف، فصل جدیدی در آن تاریخ طولانی و بی‌رحمانه است.

آیا بیان نفرت‌زای دینی، متفاوت از بیان نفرت‌زا، با ایدئولوژی‌های غیردینی یا باورهای نژادپرستانه تجهیز شده است؟ ممکن است عوامل چندی وجود داشته باشند که قویاً باعث ممنوعیت و اصلاح بیان نفرت‌زای دینی شوند. از آنجایی که باورهای دینی، اغلب، عمیقاً ریشه در فرهنگ دارند و بخشی از فرهنگ معین هستند، تا حد زیادی متقاعد کردن طرفداران، به تغییر زمینه فکریشان سخت است. اکثر اوقات، رهبران دینی، بسیار قابل احترام‌اند و این برای متقاعد کردن طرفدارانشان که بپذیرند آن رهبران در مواردی اشتباه رفتار می‌کنند بسیار سخت می‌شود. حتی دادگاه‌ها و حکومت‌های سکولار شاید به این مرحله برسند که مخالفت کردن با رهبران دینی برایشان سخت- و گاهی به نظرشان، کاری اشتباه- باشد. انتقاد از افرادی که بیرون از نحله فکری دینی‌اند، می‌تواند به آسانی رد شود، زیرا رهبران دینی به این واقعیت اذعان دارند که، طبیعتاً مخالفت‌هایی علیه ارزش‌های دینی و معنوی وجود دارند.

۳.۱۷. جستجوی راه‌حل‌ها

نقش دین در نزاع‌ها بسته به موضوع، ظریف و پیچیده است. سایر فاکتورها می‌توانند نقش بسیار پررنگ تری در تشدید نزاع‌ها و خشونت ایفا کنند. بااین وجود، باور گسترده ای وجود دارد بر اینکه امورات دینی در بسیاری از نزاع‌های امروزی، همزمان، خاستگاه و از سوی دیگر، در تلاش برای حلشان هستند. به نظر می‌رسد، دین، بخشی از هر دوی مشکل و راه‌حل باشد.

در راستای همین باور، مورد دیگری وجود دارد که مرتبط با همین گونه برداشت از دین است. دین، دکترین و ارزش‌های تأیید شده از جانب رهبران، نهادها، تفسیرهای معتبر کتب مقدس و همینطور تلاش‌های الاهیات دانان در سازگار کردن دکترین‌های کلیدی به شرایط جدید است. یکی از موارد تکمیلی کاربردی این جنبه حقیقی/قائم به ذات دین، این است که چطور دکترین، آئین، مقررات دادرسی و وفادَاری به جامعه دینی؛ به رفتار، افکار و انتخاب‌های افراد یا گروه‌ها اثر می‌گذارد. چنین نتیجه می‌شود که رهبران دینی می‌توانند، نه فقط به فهم دکترین دین و انتقاد از تفسیرهای نادرست نیاز داشته باشند، بلکه هم‌چنین باید در دانستن پویایی‌ها، وظیفه‌شناسی‌ها و ساختارهای قدرت جامعه، در شبکه‌های دینی، ارتقاء پیدا کنند تا بتوانند به نحو مؤثری با بیان نفرت‌زا مقابله کنند.

---

21 Jonathan Luxmoore, "After Supporting Ukraine Invasion, Russia's Patriarch Kirill Criticized Worldwide", *National Catholic Reporter* ('*NCR*'), 15 March 2022; and Peter Smith, "Russia's Patriarch Kirill Defends Invasion of Ukraine, Stoking Orthodox Tensions", *NCR*, 8 March 2022.

همچنین بنگرید به:

Jason Horowitz, "The Russian Orthodox Leader at the Core of Putin's Ambitions", New York Times, 21 May 2022.

موضوع مورد نقد دیگر، ارتباط بین «مدرنیته» و «دین» است. در تحلیل بنیادگرایی دینی، ارنست گلنر (۱۹۲۵–۱۹۹۵م.) آن را به مثابه دیدگاهی معنا کرد که «عقیده/ایمان باید در شکل کامل و دقیقش، فارغ از مصالحه/توافق، نرمش، تفسیر مجدد یا تقلیل یافتن، تأیید شود. پیش فرض این است که هسته دین، دکترین است نه آئین و اینکه این دکترین می‌تواند با دقت و قطعیت ثابت شود که مستلزم نوشتن است».[۲۲] تز دین زدایی بر این باور است که دین، احتمالاً رفته رفته اثرش بر جوامع صنعتی مدرن را از دست می‌دهد، جوامعی که به تدریج، مرزهای آن‌ها نرم شده و منجر به این شده است که دکترین دینی، مطابق با دیدگاه‌های عمیقاً ریشه دار علمی بشود؛ که البته واقعاً این محقق نشده است. بنیادگرایی، به نام اسلام، در چندین مورد، حَمایت جمعی واقعی به شکل ایدئولوژی متعصب و گاهی خشن، مبتنی بر تفسیرهای خاص و بدون ارتباط به اسلام به دست آورد.[۲۳] هم‌چنین سایر ادیان جهانی، نسخه هایی از بنیادگرایی دارند که اغلب منجر به تعصب، نزاع و گاهی خشونت می‌شوند.

لازم به ذکر اینکه، فروپاشی کمونیسم در طول دهه ۱۹۸۰ و اوایل دهه ۱۹۹۰ توسعه جدیدی به کشورهای شوروی سابق و اروپای شرقی داد. پیرو شعار دفاع از ارزش‌های رایج/مرسوم، با توجه به ارزش‌های خانوادگیِ ضد هم جنس گرا و برچسب اقلیت‌های سکسی و جنسی، بسیاری از دولت‌های اروپایی، آسیاییَ، آفریقایی و آمریکایی از دینَ برای تغییر موضع حمایت از سیاست‌هایی استفاده کردند که منجر به افزایش تعصب می‌شوند. اغلب، چنین سیاست‌هایی با تقویت حق حاکمیت ملی و اصلاح نظم جهانی، به عنوان دفاعی علیه جهانی‌سازی و اثر آسیب‌رسانِ خارجی معرفی شدند.

روسیه، پیرامون ارزش‌های رایج منطقه‌ای و جهانی، پیشگام بوده است که شامل شورای حقوق بشر ملل متحد با ایجاد ائتلاف‌های جدید عاملان در مخالفت با حقوق جنسی و جنسیتی و حمایت از استقلال حقوق بشر در زمینه «رفتار مسئولانه» بوده است.[۲۴] در عبارت‌های سیاست‌مدار سوئدی، امیل ادینبورگ این گونه آمده است:

> باوری که معتقد است روسیه، به عنوان راهنما/ برج دیده بانی بین‌المللیِ «ارزش‌های رایج/مرسوم» است، روایت‌هایی را از مُبلغان قدیمی‌تر روسی درَ جهان، بازتاب می‌دهد، مثل ایده پیشا انقلابی بودن مسکو به عنوان «رُم سوم» که تجسم مسیحیت واقعی، بعد از افول امپراتوری روم و بیزانس بود؛ هم‌چنین لفاظی شوروری در خصوص آزادی کارگرها در سراسر جهان[...]. تغییر

---

22 Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London, 1992, p. 2.

23 Marit Tjomsland, "A Discussion of Three Theoretical Approaches to Modernity: Understanding Modernity as a Globalising Phenomenon", CMI Working Paper No. 2 (1996), Chr. Michelsen Institute, Bergen, 1996, p. 10.

همچنین بنگرید به:

Mustafa Akyol, *Islam Without Extremes: A Muslim Case for Liberty*, W.W. Norton & Company, New York, 2013.

۲۴ برای گزارشی درباره تلاش‌های روسیه برای بازتعریف حقوق بشر در شورای حقوق بشر سازمان ملل، بنگرید به.:
Maggi Murphy, "'Traditional values' vs human rights at the UN", OpenDemocracy, 18 February 2013 (available on its web site).

> گرایش دولت روسیه به «ارزش‌های رایج/مرسوم»، صرفاً مُعرف واکنش دفاعی و باطن نگر به جهانی شدن و تهدیدهای دریافت شده، به هنجارهای ایجاد شده جنسیتی و جنسی نیست. در مقابل، این جنبش، عنصری از سیاست خارجیِ فعال اصلاحگر را تشکیل می‌دهد، یک قدرت مبتکرِ نرم که به عنوان راهبرَ منتخَب در محور محافظه کار فراملی، پیامی پیرامون اهَمیت روسیه در امورات جهان را می‌رساند.[۲۵]

این توسعه‌ها مبتنی بر رویکردهایی برای تجهیز رهبران دینی بر ضد بیان نفرت‌زا، به چالش‌های مهمی برای حقوق بشر توجه می‌کنند، مثل موردی که درخصوص نکته مفهومی مورتن برگسمو درباره پروژه پژوهشی اش بود و تاحدی این مخالفت از آن برداشت می‌شد.[۲۶] بنیادگراها، ملی گراها یا مکاتب خاصی از رهبران دینی محافظه کار، نمی‌توانند ارزش‌ها و اصول حقوق بشر را به تکه هایی تقسیم کنند. قانع کردن آن‌هاَ برای اینکه از مدافعان حقوق بشر اسلامی بشوند ممکن است بسیار سخت باشد. چنین رهبرانی شاید حقوق بشر را به عنوان چیزی غربی، خارج از دین و بیگانه نسبت به ایمان/باور تلقی کنند. جذب رهبران دینی ای که حقوق بشر را می‌پذیرند به مراتب آسان تر است، اما ممکن است اثر این دسته از رهبران بر آنانی که قبلاً به واسطه بیان نفرت‌زا، مورد آسیب واقع شدند، محدود شده باشد.

رویکرد جایگزین یا تکمیلی که باید در آینده معرفی شود، می‌تواند در مورد تجهیز بنیان‌های هنجاری *داخلی/اصلی*، علیه بیان نفرت‌زا باشد، با فرض اینکه ادیان جهانی، شامل منابع تفسیری برای نبرد با نفرت، علیه غیرمعتقدان‌اند، یعنی همآن‌ها که اعتقاد متفاوتی دارند یا آنانی که به سبک‌های زندگی معصیت‌وار و توأم با گناه، پای‌بنداند. کشف چنین منابعی شاید گام اولیه مهمی‌باشد و زمینه را برایَ معرفی رویکردهای فراگیرِ حقوق بشر در هر سطحی فراهم کند.

با هر رویکردی، بد استفاده کردن رهبران سیاسی از دین، به عنوان مانع بزرگی باقی می‌ماند. رهبران سیاسی خودکامه که از دین استفاده می‌کنند تا حمایتی برای سیاست‌های نفرت محور و متعصب ایجاد کنند، ممکن است آن‌ها را به عنوان رهبرانی ببینند که فعالانه، اما با دشمنی و ستیزه جویی از بیان نفرت‌زا، ممانعت به عمل می‌آورند. بیشتر دولت‌های دموکراتیک، بیان نفرت‌زا، به ویژه تحریک به خشونت یا تبعیض را با قانون، محدود می‌کنند. هم‌زمان، دادگاه‌ها در این کشورها سعی می‌کنند تا تعادل بایسته ای را بین چنین محدودیت‌ها و هنجارهای حقوقی‌ای برای حفظ آزادی بیان برقرار کنند. در فضاهای اقتدارگرا، رهبران دینی نمی‌توانند برای پیروی از چنین هنجارهایی به قدرت‌های دولت تکیه کنند، هنگامی که آن‌ها ضمن حمایت از حق آزادی بیان، نقش‌شان را در کاهش بیان نفرت‌زا ایفا می‌کنند.

---

[25] Emil Edenberg, "Homophobia as Geopolitics: 'Traditional Values' and the Negotiation of Russia's Place in the World", in Jon Mulholland, Nicola Montagna and Erin Sanders-McDonagh (eds.), *Gendering Nationalism*, Palgrave Macmillan, 2018, p. 78.

[۲۶] بنگرید به فصل ۱ او در بالا. همچنین بنگرید به.: دفتر سازمان ملل برای پیشگیری از نسل‌کشی و مسئولیت حمایت، برنامه اقدام برای رهبران/کنشگران دینی منطقه آسیا- اقیانوسیه برای پیشگیری از تحریک به خشونتی که می‌تواند به جنایات فاجعه‌بار منجر شود، ۷ دسامبر ۲۰۱۶.

(https://www.legal-tools.org/doc/lc4g5j/).

ملل متحد و سایر سازمان‌های بین دولتی، سرمایه گذاری عظیمی در توسعه رویکرد حقوق بشری برای جنگ با بیان نفرت‌زا و خشونت انجام دادند، که شامل حضور رهبران دینی در توسعه برنامه‌های عملیاتی و ارزیابی برای پیشگیری سوءاستفاده از دین است. اما، این طرح‌ها برای رهبران دینی، چالش‌های کمتری را رقم می‌زنند که مجبور باشند به بنیان‌های هنجاری گسترده‌ترِ بیرون از حقوق بشر متوسل شوند.

۴.۱۷. مبانی هنجاری گسترده تر

در بخش‌های آتی، در مورد چندین مثال از چنین مبانی هنجاری‌ای بحث کردم.

۱.۴.۱۷. مبانی هنجاری داخلی علیه بیان نفرت‌زا

دوره روشنگری غرب، تغییر ماندگاری را در نقش دین معرفی کرد. واقعیت این است که مرگ دین(یا خدا) که نیچه اعلام کرد(۱۹۰۰-۱۸۴۴)، هیچ‌گاه محقق نشد. علی‌رغم اظهارات انتقادی فلاسفه و دانشمندان از بنیآن‌ها و نقش دین در جامعه، اما باقی ماند. همان طوری که مورتن برگسمو بیان کرده بود: «به جای از نظر پوشاندن(حذف کردن) رسمی خدا، ۶۶ سال بعد از اینکه مرد دیوانه نیچه اعلام کرد خدا مرده است، در اعلامیه ۱۹۴۸ جهانی حقوق بشر، با اعلان اینکه هر کسی حق دارد از [...] دین، آزاد باشد»[۲۷]، مردم جهان، حمایت هنجاری‌ای را صورت دادند.

با این وجود، یک نتیجه ماندگار از روشنگری و رشد علم این است که مسیحیت، تدریجاً قدرتش را به عنوان ارائه دهنده دانش اخلاقی در جهان غرب از دست داد. توسعه، رخ داد، نتیجه اش در واقعیتی نمود پیدا کرد که در حال حاضر، *دانش* اخلاقی یا علم اخلاق وجود ندارد، به آن صورتی که به وسیله فیلسوف آمریکایی، دالاس ویلارد (۱۹۳۵-۲۰۱۳) بیان شده بود.[۲۸] وی بر این باور بود که حتی اگر تعداد زیادی از مردم بتوانند طرح‌های شفافی از باورهای اخلاقیشان فراهم کنند، پرسش‌های اخلاقی نباید از هر انضباط سیستماتیکی، سوژه ای بسازد که «دانش اخلاقی» ما را با جذب به خرد و برهان گسترش می‌دهد. غیر از انضباط‌های علمی که با موضوعَات غیرهنجاری، مرتبطَاند، هیچ فضای نهادی ای برای پژوهش اخلاقیِ بی طرف و علمی وجود ندارد.

این وضعیت، متفاوت از زمان‌های قبل است. اواخر سال ۱۹۰۳، فیلسوف بزرگ انگلیسی در حوزه اخلاق، جورج ای موور (۱۹۵۸-۱۸۷۳)، مخالفت‌ها در اخلاقیات را با مخالفت‌ها در علم حساب مقایسه کرد. او به این واقعیت پی برد که وقتی عدم توافقی در حل مسئله ای پیرامون درس حساب باشد، ما متعجب نمی شویم. فرض می کنیم اشتباهی رخ داده و جستجو می کنیم تا راه حل را بیابیم. به زعم وی، این شبیه به بحث اخلاقیات است. وقتی ما توافق نداریم، «اگرچه[...] نمی توانیم اثبات کنیم که حق با ماست، بااین وجود، دلیل داریم بر اینکه معتقد باشیم هر کسی، صرف نظر از اینکه اشتباه اندیشیده، همان مورد را می‌تواند مثل ما بیندیشد»،

---

27 CILRAP Concept and Programme, 220408-09 Conference (as of 220405), p. 2 (https://www.cilrap.org/events/220408-09-florence/).

28 Dallas Willard, Steven L. Porter, Aaron Preston and Gregg A. Ten Elshof (eds.), *The Disappearance of Moral Knowledge*, Routledge, New York, 2018.

هنگامی که ما در مورد پرسش مطرح شده بتوانیم تمیز دهیم.[۲۹] تنها تفاوت این است که در اخلاقیات، «به سبب پیچیدگی موضوعش، متقاعد کردن کسی در مورد اینکه، او اشتباه کرده یا اینکه آن اشتباه، نتیجه او را تحت تأثیر قرار داده، بسیار سخت است».[۳۰]

بنابراین برنامه اخلاقی–فلسفی موور پیش فرض می‌گیرد که علم اخلاق وجود دارد. باوری که او با دیگر فیلسوفان زمان خود به اشتراک گذاشت این بود که در واقع، دانشِ اخلاق، با مردم معقول و متفکر، قابل به دست آوردن است.

این مفهوم، دیگر، برای هر مکان و زمانی فراگیر نبود. اخلاقیات و بنیآن‌هایش در طول قرن بیستم تا حد بسیاری در غرب، تکه تکه و خرد شدند و به واسطه تأثیر غرب، در سایر بخش‌های جهان هم وضعیت اخلاقیات به همین صورت تغییر کرد. نقش مسیحیت و فلسفه به عنوان منابع نظریه اخلاقی الزام‌آور، به بسیاری از رویکردهایی موقعیت دادند که تحت تأثیرِ ایدئولوژی‌های سیاسی و دکترین‌های ملهم از زمینه‌های فلسفی و دینی بودند. آخرینِ آن‌ها کهَ مقبولیت *جهانی* پیدا کرد، مجموعه هنجارهایی‌اند که می‌توانند امروزه، حقوق بشرَ بین‌المللی باشند، در حالی که نه فقط به عنوان بدنه هنجارهای حقوقی، بلکه به عنوان گزاره ای از جامعه بین‌المللی ارزش‌های اخلاقی، الزام‌آور باشند.

هنگامی که بدنه/عضو الزام کننده دانش معقول و دلیل–محورِ اخلاقی وجود ندارد، خطر این است که تعداد فراوانی از افراد به سمت و سوی رویکرهای عَوام فریب و منفعت محور می‌روند. در طول زمان، این وضعیت، نتایج ناگواری خواهد داشت. نقل قولی از پیشگفتار کتاب ناپدید شدن دانش اخلاقیِ اسکات سوامز (–۱۹۴۵) وضعیت را به طور موجز بیان می‌کند:

> چون اخلاق برایِ زندگی بشر، محوری و اساسی است، ما همیشه به آن مرتبط خواهیم بود. موضوع این نیست که آیا آنچه می‌خواهیم باشیم، اخلاقی است یا خیر، بلکه پرسش اینجاست که آن را چگونه انجام خواهیم داد؟ جدا از انضباط و انسانیت که به طور منطقی و مستدل به ما الزام شده‌اند، نسبت به محدودیت‌های اخلاقیمان و تاب نیاوردن در برابر آن‌هایی که با ما مخالف‌اند، به آسانی نادیده گرفتیم و نابینا شدیم. در نتیجه، پاسخ‌های مدنظر برای پرسش‌های اخلاقی مناقشه برانگیز، به این سمت و سو می‌روند که به منزله قطعیت‌های اخلاقیِ غیر قابل بحث تلقی شوند. از آنجایی که هیچ نظر اخلاقی واحدی وجود ندارَد که به همه نظرات دیگر جامعه، مسلط باشد؛ ارعاب، تهدید و اجبار و اغماض و مدارا، جای خالی استدلال اخلاقی را پر می‌کنند.[۳۱]

اینکه چطور ما در این وضعیت به نتیجه برسیم داستان پیچیده ای است. تغییر از اعتقاد راسخ، از فلاسفه ای چون سقراط، افلاطون و ارسطو تا جورج زیمل، حفظ شده است. آنچه تا قرن بیستم، بیش از پیش، به وسیله الاهیون و سیاست مداران، به اشتراک گذارده شده بود، ماندن بر این باور بود که دانش اخلاقی، وجود داشته و باید عمل/اقدام‌های افراد و جوامع را راهنمایی

---

[29] G.E. Moore, *Principia Ethica*, Dover Publications, Mineola,2004, p. 123.

[۳۰] *همان.*

[۳۱] ویلارد، ۲۰۱۸، ص. ۸، بنگرید به پاورقی ۲۸.

و هدایت کند، اما راهی به اعتقاد راسخ امروزی به واسطه کشفیات خاص یا بیان و ارائه استدلال‌های قطعی نداد. ویلارد چند فاکتور را پیشنهاد می‌کند که منجر به تغییر تدریجی در آگاهی هایی می‌شود که در موقعیت فعلی حاصل شدند، مثل کناره گیری از خدا به عنوان ضامن اخلاق، تشخیص اینکه اصول و رفتار اخلاقی، براساس فرهنگ و تغییرات آگاهی خود انسان، متنوع‌اند؛ به گونه ای که این موضوع، دیگر به عنوان عامل منسجم و منطقی دیده نمی‌شود که قادر است سوژهٔ دانش اخلاقی باشد.[۳۲]

فیلسوف روشنگری فرانسوی، مارکوس دو کاندرست پیش بینی کرد زمانی خواهد آمد که خورشید فقط بر «انسان‌های آزاد می‌تابد، چراکه هیچ ترَجیح دیگری غیر از این برایش وجود نخواهد داشت».[۳۳] دیدگاه خوش بینانه کلی او در مورد آینده جامعه بشری و سامان/تندرستی، شامل پیش بینی در علم و تکنولوژی و هم‌چَنین اخلاقیات و در ایجاد جوامع صلح آمیز بود. هر آنچه او از آن‌ها بیزار بود مثل برده داری، سرکوب و نابرابری، احتمال داشت غالب شوند. پزشکی، می‌تواند انسان‌ها را سلامت نگه دارد و جامعه می‌تواند از کشاکش و نزاع‌ها رها شود. دانش اینکه چطور یک فرد می‌تواند از نزاع‌ها اجتناب کند و نتایجی به دست آورد که از هر جهتَ مفید باشند، می‌تواند در قوانین گنجانده شود و برای شهروندان منتشر شود.

با نگاه به جهان امروز، باید نتیجه گرفت که فقط نیمی از چشم انداز کاندرست، درست از آب در آمده است. مادامی که موارد توسعه ای در اخلاقیات و جامعه(روشنگریَ «نَرم»)، بسیار عقب مانده باشند، علم و تکنولوژی(روشنگری «سخت»)، حتی از تصوراتشان نسبت به آنچه می‌توانست حاصل شود، هم بهتر عمل کرده‌اند.[۳۴] این، تصویر بزرگ تری است که باید هنگام توجه به نیاز رهبران دینی برای جنبش علیه بیان نفرت‌زا و خشونت، به نام دین بررسی شود. آن‌ها باید به بیان نفرت‌زا توجه خاص داشته باشند اما هم‌چنین باید بررسی کنند که چطور می‌توانند با تقویت گسترده تری از اخلاق عمومی، علیه نفرت و خشونت مایه بگذارند. آن‌ها باید توانایی خود را تقویت کنند تا انسانیت و شأن/کرامت را در همه انسان‌های موجود/هستند، ببینند.

پیرو آنچه درباره ناپدید شدن دانش اخلاقی و شکست روشنفکری «نرم» در بالا بیان شد، استدلالم این است که رهبران دینی باید در توجه به اصطلاحات نفرت و خشونت به آموزه‌های جهانیِ ملهم از دین اخلاق برگردند. آن‌ها نباید صرفاً به کتب مقدس و آموزه‌های خاص آن

---

۳۲ *همان.*، صص. ۱۸–۸.

33 Marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humaine, Masson et Fils Libraires*, Paris, 1822, p. 271.

متن کامل نقل قول به زبان فرانسه چنین است:

"Il arrivera donc ce moment où le soleil n'éclairera plus sur la terre que des hommes libres, et ne reconnaissant d'autre maître que leur raison".

۳۴ سون–اریک لیدمان، تاریخ‌نگار سوئدی اندیشه، دو جنبه از چشم‌انداز کندُرسیه درباره پیشرفت انسانی را «روشنگری سخَت» و «روشنگری نرم» نامیده است. کندُرسیه پروژه روشنگری را «به‌عنوان یک وحدت غیرقابل‌گسست تصور می‌کرد. با این حال، در واقعیت، روشنگری سخت می‌تواند بدون روشنگری نرم عمل کند». سون–اریک لیدمان، تاریخ اندیشه دنیای مدرن: در سایه آینده (*Den moderné verdens idéhistorie: I skyggen av fremtiden*)، انتشارات دِریز، اسلو، ۲۰۱۶، ص. ۲۷.

مراجعه کنند، بلکه باید به آموزه هایی توجه کنند که اعتبار ارزش‌های اخلاقی بنیادیِ کنونی را برای همه معرفی می‌کنند.

با این نحوه انجام کار، آن‌ها باعث سازندگی می‌شوند، «پلی ساخته شود که ما بتوانیم همدیگر را آنجا ملاقات کنیم و صحبت کنیم». هم‌چنین در این راستا، آن‌ها می‌توانند، عناصری را برای آن، «علم اخلاق»، فراهم کنند که در تنظیم شعارها و بیان نفرت‌زا، برای مقابله با سوءاستفاده از دین، بسیار مورد نیازاند.

۲.۴.۱۷. آموزه‌های اخلاقیِ جهان شمولِ مُلهَم از دین

ارزش‌های اساسی ای که باید در ممانعت از بیان نفرت‌زا، تجهیز شوند شامل احترام به «انسانیت» یا «شأن/کرامت ذاتی» در هر انسان موجود/هستنده، رفتار مناسب با هم نوعان و غریبه‌ها و تاب‌آوری نسبت به مردم یا جوامعی است که وفادار به عقاید و سبک‌های مختلف زندگی‌اند. چنین ارزش هایی، رفتار برابر انسان موجود/هستنده را در برخی جنبه‌های اساسی، نه در همه، ارتقاء می‌دهند. خودداری از بیان نفرت‌زا و خشونت بدین معنا نیست که شما باید با همه انسان‌ها به طور برابر رفتار محترمانه داشته باشید، اگرچه همین جزو یکی از اصول ذاتی حداکثری، در برخی آموزه‌های دینی است.

در ادامه، دو خداباور و فیلسوف پروتستان را معرفی می‌کنم که قاطعانه برای *مسئولیت و پای بندی به رشد اخلاقیات*، مایه گذاشتند؛ آن‌ها از مسیحیت الهام گرفتند اما در قلمرو فلسفه معرفی شدند و به این ترتیب بنا بر این شد که برای هر فردی اعم از دینی و غیردینی، دیدگاهشان معتبر باشد.[۳۵] ذاتی، در اندیشه آن‌ها به معنای معیاری برای تشخیص سوءاستفاده از دین – به وسیله نهادهای دینی، سیاست مدارها و مردم فریبان است.

۱.۲.۴.۱۷. تحلیل سورن کی‌یرکگور از هستی

فلسفه دینی دانمارکی، یک رویکرد فردی و کاربردی به عنوان یکی از ویژگی‌های بسیار قابل توجهش دارد. سورن کی‌یرکگور یکی از نمایندگان بزرگ این نحله فکری است و اندیشه غالب زمان او(یعنی نیمه اول قرن نوزدهم) که حول محور دولت، کلیسا و عضویت جامعه است، به عنوان راهی برای افراد است تا زندگی معنادار و رستگاری به دست آورند. «دانمارکی بودن برابر با مسیحی بودن است و در همسویی با وجود و فرامین خداوند»، تاحدی خلاصه ساده شده این نحله فکری است. احساسات، در سطح برگزیده در کلیسا، دانشگاه و در میان دایرهٔ بزرگ تری از منطقیون، تاحد زیادی با فلسفه هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) و محتوای دین به عنوان شکلی از

---

[۳۵] تحلیل وجود انسان که در آثار کی‌یرکگور و بعدها در اثر مارتین هایدگر (۱۸۸۹—۱۹۷۶)، بودن و زمان (*Sein und Zeit*، ۱۹۲۷ یافت می‌شود، تحت تأثیر عهد جدید کتاب مقدس، آگوستین (۳۵۴—۴۳۰) و مارتین لوتر (۱۴۸۳—۱۵۴۶) و روایت‌های آن‌ها از بشارت مسیحی قرار گرفته است. ک.ا. لوگسترُپ، تحلیل وجود کی‌یرکگور و هایدگر و رابطه آن با بشارت: ترجمه با مقدمه و یادداشت‌ها توسط رابرت استرن، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۲۰، ص. ۷۵. این کتاب بر اساس سخنرانی‌های لوگسترپ در دانشگاه آزاد برلین تهیه شده و ابتدا به زبان آلمانی با عنوان تحلیل وجود کی‌یرکگور و هایدگر و رابطه آن با بشارت (*Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*)، انتشارات اریک بلاشکر، برلین، ۱۹۵۰ منتشر شد.

خودآگاهی و مرحله پیش از کامل شدن دانشِ فراگرفته شده در فلسفه، تحت تأثیر قرار گرفته است.

فلسفه کی‌یرکگور با وجود اینکه در قسمت قابل توجه/چشمگیری از کتاب‌های منتشر شده بین سال‌های ۱۸۳۸ و ۱۸۵۵ با نام‌های مستعار بسیاری توضیح داده شد و گاهی به نام خودش به عنوان نویسنده، ویراستار یا ناشر بود، اما پیچیده‌اند.[۳۶] با وجود اینکه کتاب‌های او، چون به نگارش خودش هستند بسیار فوق العاده نوشته شدند، ولی مُعرف مشکلات بسیاری برای خواننده در درک کامل معانی و اهمیت آن‌ها هستند. او فیلسوفی نیست که دیدگاهی را مطرح کند و بعد به دفاع از آن بر بیاید. در عوض، متون او شامل تنوعی از سبک و نویسندگانی با نام‌های مستعار است که به یکدیگر ارجاع می‌دهند و با هم بحث می‌کنند. «ارتباط غیرمستقیم»، اصطلاح کی‌یرکگور برای این اقدام تأثیرگذار، و ملهم از سقراط (۳۹۹–۴۷۰ ق.م.) است که راهی برای چالش با طرفداران آتنی خود با پرسیدن پرسش‌های غیرراحت برای کشف تصور/ درک اشتباه و کسب آگاهی در مورد آنچه شناخته شده و نشده، بود. یکی از نتایجش این است که فضیلت، بر و تحت تأثیر از کی‌یرکگور، گسترده است و تفسیرهای نزاع برانگیز را معرفی می‌کند.

در ادامه، خودم را محدود به تمرکز بر تحلیل کی‌یرکگور از وجود/هستی بشر، شامل مفاهیم وی از بی فرهنگی («اسپیرزبورگر»، از «اسپیرزبورگر» آلمان)، «زیبایی شناسی»، سطوح «اخلاقی» و «دینی» در مسیر زندگی(«شکل‌های وجود»، «الگوها و نمونه‌های اولیه» یا «دیدگاه‌های زندگی»، به گونه ای که پژوهشگران آن‌ها را می‌نامند) می‌سازم. کی‌یرکگور داستآن‌ها و مراحلی را بیان می‌کند که شکل و شمایل‌های متنوع با الگوی کهن، برای نشان دادن نحوه تجلی زندگی به خواننده، بستگی به دیدگاه وی از زندگی دارد. در این مورد، اولین کار برای شخصیت‌های مختلف، برانگیختن دانش فردی در خواننده و نه تدریس به وی است. هیچ ضرورتی برای رشد، از مرحله ای به مرحله دیگر نیست. اما، بلاشک، سطوح دینی در دیدگاه کی‌یرکگور، مُعرف امکانی برای افراد است تا فردیت خود را به دست آورند و از «تودهٔ مردم» بگریزند. بااین وجود، کسب دیدگاه جدید زندگی، مبتنی بر تصمیمات فردی و تلاش پر شور برای کسب حقیقت است.[۳۷]

پیش شرط تفسیرهای کی‌یرکگور در این مفهومش است که انسان‌ها با امکان انسان کامل شدن یا «خود شدن»، متولد می‌شوند، که او در اثرش به نام *بیماری تا مرگ* (۱۸۴۹) در این باره توضیح می‌دهد. او انسان‌ها را به عنوان سنتز «روح» و «جسم» معنا می‌کند، که در نهایت شامل محیط فیزیکی ای می‌شود که آن‌ها در «اندیشه» از آن آگاه‌اند. اما هم‌چنین انسان‌ها سنتزی از

---

[۳۶] تمام فکر و وهم نویسندگی کی‌یرکگور شامل کتاب های چاپ شده و چاپ نشده، مجلات فراوان وی، یادداشت‌ها و نکاتش به صورت آنلاین در وب سایت او به نامSøren Kierkegaards Skrifter قابل دسترسی اند. نوشته های چاپ شده و چاپ نشده او، هم‌چنین مجلات و یادداشته هایش با ترجمه انگلیسی در دسترس اند، از جمله، در مجموعه اخبار دانشگاه پرینستون به نام نوشته‌ها و مجلات و یادداشت های او هستند. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: "Søren Kierkegaard", Princeton University Press.

[۳۷] مراحل «زیبایی شناسی» و «اخلاقی» توسط نویسنده و ناشر مستعار ارائه می شود، ویکتور ارمیتا در یا/یا: قطعه ای از زندگی (۱۸۴۳) و توسط هیلاریوس بوگبیندر، ناشر مراحلی در مسیر زندگی (1844). مرحله دینی در ترس و لرز (۱۸۴۳) توسط یوهانس دی سیلنتیو ارائه شده است. هم ناشران و هم نویسندگان قسمت های مختلف این کتاب ها نام مستعار دارند. نویسنده واقعی سورن کیرکگارد است.

«ابدیت» و «محدودیت» و «جاودانگی» و «موقتی بودن» هستند. خود، به عنوان سنتزی از روح و جسم، به انسان‌هایی برمی گردد که از هویت دو گانه خود، آگاهی دارند. در مقابل، ارتباط بین ابدیت و محدودیت به چگونگی «ارتباط فرد با خودش» از طریق *اعمالش* برمی گردد. فرد، در رفتارها/ اقداماتش به یک *درخواست نامحدود* پاسخ می‌دهد و آن این است که چطور «ابدیت» الآن در وجود/هستی انسان است، و به وسیله آن، انسان موجود/هستنده می‌تواند خودش بشود. این از طریق پاسخ فردی به درخواست ابدیت، در تصمیم به اطاعت و یا سرباز زدن از آن است، که ارتباطش به جاودانه/باقی، یعنی خدا معنا شده است.[۳۸]

ارتباط انسان‌ها با خدا یا جاودانه و ابدیت، مثل آنچه در فلسفه نظری است، در مورد شناخت/معرفت نیست، بلکه در مورد کنش/ رفتار است. انسان بودن صرفاً به معنای آگاه و یا دانش‌پذیر بودن نیست، بلکه وجود/ هستی شما، ارتباط اساسی به خود شما دارد. این دربارهٔ فرد اخلاقی بودن است که در موقعیت تصمیم گیری، در ارتباط با درخواست نامحدود(وجدان)، قرار گرفته است. درخواست(وجدان)، از جایی بیرون از فرد نمی آید؛ بلکه، بخشی از وجود/هستی انسان است. بنابراین اجتناب ناپذیر است.

براساس دیدگاه کی‌یرکگور، انسان‌ها از نظر متافیزیکی، موجوداتی مبهم‌اند. وی در این باور که انسان، ارتباط ذاتی با جاودانگی دارد تنها نیست، مثل افلاطون گرایان و گرایش‌های متنوعی از الهیونی که همچون باوری دارند. در انجیل، مفاهیم مربوط به انسان‌ها به عنوان مخلوق خداوند، شامل آن جاودانگی ای است، که برخلاف وضعیت گناهکار و عاصی آن‌ها، هنوز در قلب هایشان است. روایت آفرینش در انجیل۱:۲۶می آموزد که هر انسانی دارای تصویر خداوند است. کتاب جامعه انجیل۳:۱۱اعلان می‌دارد که خداوند «جاودانگی را در قلب‌های انسان‌ها قرار می‌دهد» در حالی که در انجیل لوقا ۱۷:۲۱ عیسی(ع) به صورت علنی اعلام می‌دارد که «ملکوت خدا در درون شماست». پولس نبی، می‌آموزد که هر انسانی روح و روان غیرمادی ای دارد و این آن بخشی از ماست که با خداً مرتبط می‌شود(عبرانیان با نام مخففheb که یکی از کتاب‌های انجیل عهد جدید است).

اما، دیدگاه کی‌یرکگور این است که حضور جاودانگی در انسان موجود/هستنده، به شکل دانش در مورد خدا نیست بلکه به عنوان درخواست جاودانگی برای وجود/هستیمان است. این درخواست(وجدان) به شکل فرمان نیست، بدین معنا که، خدا به انسان‌ها بگوید که باید کارهای خاصی انجام دهند. درخواست جاودانگی، محتوای خاصی ندارد؛ در عوض، *درخواستی است که فرد در مورد هستنده/موجود توضیح می‌دهد* که آن‌ها خودشان نمی‌توانند چیزی را انجام دهند و هیچ چیزی پیش از خدا نیست. فقط با ارج نهادن به این درخواست(وجدان) است که افراد، می‌توانند از فرد بودن به خود بودن برسند؛ بدون اینکه سوژه ای مجبور به زندگی در تودهٔ مردم باشند، زندگی خود را مجدد به دست می‌آورد.

با این وجود، *انسان‌های بی ذوق/کوتاه فکر* به تشخیص امکان خود شدن، نرسیده‌اند. مسیر زندگی آن‌ها با هیچ وقت نپرسیدن، درباره اینکه آیا زندگی یا جَامعه می‌توانند متفاوت باشند یا خیر، مشخص شده است. آن‌ها از انتخاب هایشان آگاه نیستند، اما اجازه می‌دهند ارزش‌ها

[۳۸] لوگسترپ، ۲۰۲۰، فصل ۲، بنگرید به پاورقی ۳۵.

و هنجارهای اجتماعی برایشان مشخص کنند که کدام مسیر را انتخاب کنند. آن‌ها با انجام کارهایشان مثل دیگران، خود را در جریان جامعه قرار می‌دهند و زندگی می‌کنند. افراد بی ذوق/کوتاه فکر، می‌اندیشند که خودشان برای خود انتخاب می‌کنند گرچه در واقع این گونه نیست. آن‌ها درواقع، محصول جامعه ای هستند که بخشی از آن‌اند. آن‌ها نمی‌توانند انتخاب کنند و نسبت به حق انتخاب‌شان آگاه نیستند. آن‌ها اجازه می‌دهند شرایط، برایشان انتخاب کند، آن‌ها از خود آگاه نیستند و بدون مشارکت پرشور و واقعی در جامعه زندگی می‌کنند.

زیبایی شناسان تشخیص دادند که حق انتخاب دارند و راه زندگیشان از بی ذوق/کوتاه فکرها جداست. اما براساس نظر کی‌یرکگور زندگی آن‌ها هنوز با ناامیدی از نخواستن/نپذیرفتن خودشان، مشخص می‌شود، نه، انتخاب خودشان «در اعتبار دائمی‌شان» آنطور که او تعبیر می‌کند.[۳۹] آن‌ها مقید به هنجارهای جامعه نیستند بلکه زندگی و اجزائش را با فاصله ای کنایه آمیز بررسی می‌کنند. علی‌رغم تمام وقایع فرهنگی رخ داده برای آن‌ها، در نهایت، گرفتار بی حوصلگی و ناامیدی شدند. آن‌ها مبتنی بر تمایل، احساس، امکانات و نتایج هیجان انگیز برنامه ریزی شده، مخاطرات و ماجراهایشان را انتخاب می‌کنند. آن‌ها نمی‌توانند یا نمی خواهند انتخاب‌های الزام‌آور انجام دهند. در عوض، مبتنی بر آن چیزی انتخاب می‌کنند که حس می‌کنند شبیه لحظه خاصی است. آن‌ها در مشغولیت با موارد بیرونی، زیبایی، سرگرمی و لذت بردن، خودشان را در نقش‌های متنوعی درگیر می‌کنند که در مورد آن چیزی است که می‌خواهند به دست آورند. آن‌ها خودشان را به جنبه‌های اخلاقی رفتارها و کنش هایشان مرتبط نمی‌کنند، آن‌ها بدون تشویق دیگران یا دارا شدن مسئولیت برای جامعه ای که بخشی از آن هستند، غیرمتعهد، زندگی می‌کنند. روابط عاشقانه، مبتنی بر شهوت و میل‌اند تا اینکه مبتنی بر پای‌بندی و مسئولیت باشند.

از سوی دیگر، *اخلاق شناسان*، زندگی را به عنوان کار محسوب می‌کنند و ابعاد درونی و اخلاقی زندگی را دریافته‌اند. آن‌ها خارج از وظیفه، انتخاب می‌کنند و برای خودشان مسئولیت به عهده می‌گیرند و انتخاب هایشان بدون خروج از احساسات، شور و عشق است. بااین وجود، چنین احساسات ناپایداری نیاز به حمایت و هدایت با تصمیمات مبتنی بر وظیفه دارند. آن‌ها با انتخاب هایشان ایستادگی می‌کنند و یک زندگی متعهدانه، اخلاَقی، با معنا و با تعهد به انجام وظیفه دارند که بدون سرفصل ها/موضوعات پنهان برای اطرافیانشان و نزدیک ترین افراد به آن‌ها هستند.

اخلاق شناسان به خودشان، خانواده شان، کارشان و جامعه پای‌بنداند. آن‌ها قواعد و هنجارهای سازنده جامعه را رعایت می‌کنند، زیرا انتخاب می‌کنند در فرهنگی که بخشی از آن‌اند مشارکت داشته باشند. به زعم آن‌ها، خداوند در ورای هنجارهایش پنهان است و برای آن‌ها کسب اعتبار می‌کند.

[39] Victor Eremita (pseudonym of Søren A. Kierkegaard), either/or: *A Fragment of Life*, 1843, Abridged, Translated and with an Introduction and Notes by Alastair Hannay, Penguin Classics, London, 1992, p. 499.

با این‌وجود، حتی به باور اخلاق گرایان، زندگی، بدون اضطراب و ناامیدی نیست. آن‌ها به نوعی مستأصل‌اند نسبت به اینکه خودشان باشند و مسئولیت هایشان را ایفا کنند. آن‌ها مشتاق عواقب انتخاب هایشان هستند زیرا به تنهایی با وظایف و مسئولیت هایشان برای خودشان و اعمالشان استوار می‌ایستند. یک خطری وجود دارد که هنجارها و مسئولیت‌ها آن‌ها را شکست خواهند داد. آن‌ها تشخیص می‌دهند که زندگی، با تمام خواسته هایی که برای خودشان در نظر گرفتند سخت است. آن‌ها بابت اشتباهاتشان احساس گناه می‌کنند و در دنیا چیزهایی وجود دارد که آن‌ها نمی‌توانند تغییر دهند.

در نهایت، اخلاق شناسان ممکن است با سهل گرفتن دراین‌باره که ما همیشه در برابر خدا اشتباه کردیم به سطح *دینی* ورود کنند. افراد *دینی*، خود را مخلوق خدا می‌بینند، بزرگ ترین علاقه همه جانبه ای که در ورای همه هنجارهای جامعه قرار دارد. آن‌ها خود را به عنوان بخشی از چیز بزرگ تری می‌بینند. وقتی انسان انتخاب می‌کند تا خودش را به عنوان بنده خدا بداند و زندگی را به عنوان هدیه و کار درک کند، خداوند انسان را می‌بخشد و بدون شرط، عاشق مخلوق خود است.

انسان دینی به عمق ۷۰۰۰ متری آب می‌جهد با این اعتقاد که خداوند، ممکنی در بین ناممکن هاست و انسان‌ها با چیزی بزرگ تر از خودشان خلق شدند. خداوند می‌تواند گناه را ببخشد و در زندگی هایشان انسجام و صلح ایجاد کند. اخلاق شناسان وقتی تشخیص می‌دهند نمی‌توانند ظلم‌های جهان را تغییر دهند، خدا، آن اصلی است که می‌بینند. نه قوانین متکثری که برای خودشان وضع کردند و نه تساهل بسیارِ آن‌ها برای گام برداشتن به سمت و سوی شخصیتی که هستند، هیچ کدام کافی نبودند.

به باور کی‌یرکگور، پارادوکس باور این است که فرد، بالاتر از عموم(جمع) است. در این باره، او با هگل مخالفت می‌کند که فرد را پایین تر از هنجارها و قواعد جامعه قرار می‌دهد، او به عنوان یک اخلاق شناس، در نسخه هگلی اش از مفهوم *اخلاق*، مثال می‌زند یا مطابق با هنجارهای اجتماعی غالب زندگی می‌کند.[۴۰] این هنجارهای اجتماعی برای توجیه و یا منع از رفتارهایی در جامعه استفاده شدند. به زعم کی‌یرکگور، باور/ایمان مسیحیت، موضوعی با شور و شفقت ذهنی فردی است که نمی‌تواند با وساطت کشیش، مصنوعات بشری یا اندیشیدن، پا به میان گذاشته باشد. باور، مهم ترین کار انتقادی برای انسان است زیرا فقط با ابتناء بر آن، فرد، فرصتی دارد، خود اصیل باشد تا از زندگی در توده مردم بگریزد. این، خود، نتیجه یک عمر، زندگی است که خداوَند برای جاودانگی، تشخیص/حکم می‌دهد.

بنابراین فرد، سوژه ای برای بار سنگین مسئولیت است. انسان‌ها صرفاً مسئول اعتباردهی به هنجارهای غالب از طریق انتخاب اولیه آن‌ها به همان گونه ای هستند که علمای اخلاق تجویز می‌کنند. انتخاب وجودی/هستی شناسانه یا دل به دریا زدن، بدون اثبات یا حتی علیه خِرد، «به

---

[۴۰] بنگرید به:

William McDonald's description of 'The Ethical stage' in "Søren Kierkegaard", in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2017 Edition, 2017; and Merold Westphal, "Kierkegaard and Hegel", in Alastair Hannay and Gordon M. Mariono(eds*.), The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, 1998, Chapter 4.

موجب پوچ بودن»، همان طوری که ژوهانس دوسیلنتیو (نویسنده با نام مستعار ترس و لرز) آن را به اصطلاح، می‌نامد، سعادت یا شقاوت ابدی فرد را تعیین می‌کند.

بنابراین، مفهوم ایمان/ باور همان طوری که باورهای جزمی خاصی را نگه می‌دارد تا برحق باشند، با دیدگاه کی‌یرکگور به مثابه راه زندگی و به عنوان شکلی از خواستن، جایگزین شده است. در *ترس و لرز*، تأکید بر اقدام/عمل به جای اندیشه یا استدلال با خردگریزی ناب ایمان/باور ابراهیم نبی(ع) اوج گرفت، اعتقاد وی به چیز محالی که وقتی خداوند از او خواست فرزندش اسحاق را قربانی کند، او قربانی را پس خواهد گرفت.[۴۱] بنابراین، ایمان/باور نمی‌تواند به شکلی از اصطلاحات مقدماتی دانش تقلیل یابد که فلسفه یا علم می‌توانند بهتر و منسجم‌تر شرح دهند. کی‌یرکگور بر این باور است که تمدن مسیحی، معنی صحیح مسیحیت را زدوده بوده است. در ابتدا، مسیحی شدن، مستلزم قبول خطر بزرگی بود اما بعد، الزام به این مرحله تقلیل پیدا کرد که فقط بودن نوزاد در خانواده ای که والدینش مسیحی‌اند و ملیت آن‌ها هم مسیحی باشد کفایت می‌کند.[۴۲]

اضطراب یا وحشت(*'عصبانیت'*)، همان طوری که ذیل *مفهوم اضطراب* (۱۸۴۴) بیان شده، پیش بینی قبلی نسبت به تحقق این آزادی و مسئولیت است، زمانی که فرد در آستانه انتخاب مهم وجودی قرار می‌گیرد و هم‌چنین مفهوم مسیحی 'گناه' که با 'گناه مطلق'، وضعیت انسان را در ارتباط با خدا مشخص می‌کند.[۴۳] فرد، از طریق انتخاب موقتی، یک خود، ایجاد می‌کند که برای ابدیت مورد قضاوت قرار خواهد گرفت. ممکن است اضطراب به عنوان نشانه ای از این آزادی برای انتخاب خود، مدنظر قرار گیرد، نه در جهت خارق العاده، بلکه در حوزهٔ اجتماعی و توانایی‌های بشری که به برخی افراد خاص اعطا شده است. 'ناامیدی'، مفهوم مهم کی‌یرکگوری دیگری است که در *بیماری و مرگ* (۱۸۴۹) قید شده، زمانی است که تلاش می‌کنیم تا از خودمان خلاص شویم.

زیربنای تحلیل کی‌یرکگور که قبلاً هم ذکر شد این است که، دیدگاه، بر خود، شدن است، یک فرد باید اجتناب کند از اینکه «به گونه ای زندگی کند که تحت حاکمیت دیگران باشد و بسیار غیرواقعی، در یک نواختی و جنبه فانی زندگی در توده مردم به دام افتاده باشد».[۴۴] فردی که در توده مردم زندگی می‌کند «خودش را در موقعیت پر خطر می‌یابد، آنچه آسان تر و امن تر می‌بیند این است که شبیه دیگران باشد، به صورتی که یک کپی یا یک شماره در امتداد توده مردم باشد.»[۴۵] در این راستا، فرد به خودش اجازه می‌دهد که «به وسیله دیگران» اما از خودش

---

41 Johannes De Silentio is referring to the story of Genesis 22:1–18.

۴۲ بنگرید به:
Ronald M. Green, "'Developing' Fear and Trembling", in Hannay and Mariono (eds.),1998, Chapter 10.

بنگرید به پاورقی ۴۰.

43 Robert Stern, "Introduction", in Løgstrup, 2020, p. xviii.

بنگرید به پاورقی ۳۵.

44 Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, Penguin Books, 2004, p. 61.

۴۵ *همان*.

فریب خورده» باشد. کی‌یرکگور، کلمات باارزشی را در مورد این وضعیت به کار می‌برد، با تأکید بر اینکه فرد، در این وضعیت ممکن است «همه آن چیزی را به دست آورد که برای اجرای بی نقص در زندگی روزانه اش نیاز دارد، بلی، برای ساختن یک موفقیت بزرگ، خارج از زندگی. اینجا هیچ سختی ای کشیده نمی‌شود، نه سختی با خودش و نه با جاودانگی، او مثل یک چیز صاف و هموار، مثل سنگریزه، مثل سکه‌ای قابل معامله در یک قلمرو، اساس و پایه است».[۴۶]

این وضعیت رخ می‌دهد زیرا منافع موقتی و جهانی، انسان‌ها را زندانی می کنند. رفتن به سمت و سوی پیش فرض‌های توده مردم که انسان بودن، مبتنی بر جنبه خاکی است که در آن، همه زندگی آن‌ها ادامه دارد. همان طوری که کی‌یرکگور در کار مقدماتی فلسفی *پس نوشته علمی بدون نتیجه*، بیان کرده است(۱۹۴۶) آن‌ها خودشان را در «ارتباط کامل، فقط برَای اهداف مرتبط» قرار می‌دهند.

پیرو این وضعیت، این فرد هیچ وقت نمی‌تواند در این زندگی تصمیم مناسب بگیرد. تصمیمی که اساساً فقط باید در بیرون از خود افراد، در باور محیط اجتماعی، در باور عمومی و شایعات روستا جستجو شود. در این زندگی، فَقط *اقدام/ عمل، بدون هیچ گونه تصمیمی است*، اقدام مورد توجه، فقط آن است که چیزی در وضعیت ظاهری، به عنوان یک تعهد، انجام شده است.

۲.۲.۴.۱۷. نتیجه‌گیری‌های کی‌یرکگوری

تحلیل کی‌یرکگور از وجود/هستی انسان و امکآن‌های انسان‌ها برای خود، شدن، محدودیت‌هایی را بر هر اعلامیه، سبک زندگی یا دیدگاه جهان دینی وارد کرد. همان طوری که فلاسفه روشنگری، محدودیت‌هایی را مبتنی بر علم و خرد، بر دین قرار داده بودند، کی‌یرکگور با ساختار رسمی وجود/هستی انسان به عنوان پیش شرط برای موافقت آزادانه انسان‌ها و مبتنی بر قرائت آن‌ها از اعلامیه، اعلام سازش کرد. وقتی در زمآن‌های اولیه، فلسفه، محدودیت‌هایی را به نام خِرد بر اعلامیه دین وارد کرد، کی‌یرکگور آن را به نام وجود/هستی ساخت.[۴۷]

وجود/هستی، انسان‌ها را در موقعیت تصمیم گیری قرار می‌دهد. آن‌ها ممکن است انتخاب کنند که از تصمیم گیری فرار کنند یا به گونه ای زندگی کنند که از ایشان هیچ مطالبه ای نباشد. اما زندگی به این سبک و سیاق، توأم با از دست دادن خود است. انسان‌ها، با استخدام در سازمان‌های مهم، یا عضویت جنبش‌های دینی یا سیاسی، به عنوان تصمیمات مناسبشان که ماحصل معنی آن‌ها از زندگی است، می‌توانند به جایگاهشان در جامعه برگردند. اما پیروَ دیدگاه کی‌یرکگور، این یأس‌آور یا ناخواسته است که انسان، زندگی را به گونه ای که هست بپذیرد، زیرا یک زندگی مسئولانه، مبتنی بر جنبش و تحرک و تکرار انتخاب هاست.

---

[۴۶] *همان.*

[۴۷] لوگسترپ، ۲۰۲۰، ص. ۷۵، بنگرید به پاورقی ۳۵. در ادامه، به نکته اصلی تفسیر لوگسترپ در خصوص رابطه فلسفه و دین در کی‌یرکگور خواهم پرداخت.

وقتی انسان‌ها می‌توانند با اقدام/اعمال دینی معرفی شده به خود، بخشی از آن‌ها شوند و مثل کودکان، تحت آموزش قرار گیرند، هنوز باید به صورت انفرادی در این مورد پاسخ دهند که به چه دلیل پیرو دین خاصی هستند. به زعم کی‌یرکگور، دینی بودن، به صورت پیش فرض وجود ندارد. هر کسی باید دینش را خودش انتخاب کند.

با اینکه محتوای دین قابل اثبات نیست، ولی، باید قابل درک باشد. به زعم کی‌یرکگور ارتباط اساسی بین فلسفه و دین این است که:

> محتوای اعلامیه [دینی][باید] به ساختار کاملاً رسمیِ وجود/هستی بشر پاسخ بدهد، که به خودش اجازه می‌دهد در تصمیمات صوری/پوچی درک شود که از تحلیل ساختار وجود/هستی انسان نتیجه می‌شود. اگر این طور نیست، اگر اعلامیه در وضعیتی که ساختار داخلی هستی/وجود، قابل تمسک جستن است، غیر قابل درک است، به این ترتیب، دریافت یا قبول آن می‌تواند شامل اجازه به دیگران برای تحمیلش به یک فرد و یا خویشتن باشد. ایمان/باور، بدون درک، ایمان/باور نیست، ولی اجبار است؛ به این ترتیب، فرد، اعلامیه را به خودشان تحمیل می‌کند نه به این دلیل که آن‌ها به سبب محتوایش، آن را بردارند و قبول کنند، بلکه برای انگیزه‌های دیگر و بنابراین به طور نامشروع، تحمیل می‌کند. اگر اعلامیه در وضعیتی که پاسخ‌هایی به ساختار وجودی بشر است، قابل درک نباشد، به این ترتیب، چه تفاوتی بین اعلامیه و خرافات مبهم وجود دارد؟ به این ترتیب، فلسفه به مثابه تحلیل هستی/وجود، می‌تواند به کار گرفته شود تا بین ایمان/ باور و اجبار بحث کند.[۴۸]

اگر در اینجا بحثی پیرامون حقانیت مسیحیت در باور کی‌یرکگور وجود داشته باشد، دقیقاً مبتنی بر درکش از چگونگی پاسخ‌های اعلامیه، به ساختار رسمی هستی/وجود بشر است. حقانیتش نمی‌تواند عینی و خاص باشد، بلکه نسبتاً متناقض و حتی پوچ است. دین، از جهت عینی، خودش را به عنوان یک چیز خاص معرفی می‌کند که هستی را به طور کلی متفاوت می‌سازد. به هر حال، در اینجا نکته قابل درک، برای ارائه استدلال کی‌یرکگور در مورد مسیحیت نیست، بلکه برای نشان دادن این است که چطور تحلیل فلسفی‌اش از وجود/هستی، محدودیت‌هایی را بر هر دین یا سبک زندگی‌ای قرار می‌دهد.

این محدودیت‌ها می‌توانند در یک سری از پرسش‌ها شرح داده شده باشند:

۱. آیا اعلامیه دین، می‌گوید«فرد را با مهربانی از توده مردم خارج کنید، یا اصرار بر این دارد که فرد دریافت کننده اعلامیه، زندگی اش را مثل یک فرد، زندگی می‌کند»؟[۴۹]
۲. ۲. «آیا اعلامیه، انسان موجود/هستنده را در تعهد نسبت به چیزی که آن را تشخیص داده است گمراه می‌کند یا محتوایش اصرار بر این دارد که گیرندهٔ اعلامیه، به شخصیت وجودیِ آن‌ها به عنوانِ چیز قابلِ شدن و امکان‌پذیری، پابرجا می‌ماند»؟

[۴۸] *همان.*، ص. ۷۴.
[۴۹] این و نقل قول های بعدی از همان، صص. 75–79 است.

۳. ۳. آیا اعلامیه می‌گوید اجازه دهید «ارتباط فرد به قادر مطلق[خداوند] از بیگانه، از شخص ثالث، پنهان بماند»؟

۴. آیا اعلامیه، «اطمینان کاملی در زندگی و اعمال افراد، به آن‌ها می‌دهد» یا «برای افراد این را روشن می‌سازد که باید در عدم یقین و اطمینان، زندگی کنند، در مسئولیت و گناه خودشان»؟

اگر اعلامیه، افراد را در عدم اطمینان، خارج نمی‌کند، باید انسان‌ها به درک خود اکتفا کنند مبنی بر اینکه چطور ارتباطشان با قادر مطلق یا خدا را تشخیص دهند،

> استبدادی و رادیکال بودن می‌تواند به باور، اصل و ارزش، تبدیل/دگرگون و مخدوش شده باشد؛ به بیان دیگر، می‌تواند چیزی شود که از پیش به آن اندیشیده شده، محصول خرد یا اندیشه. هم‌چنین همان طوری که اندیشیده شده، می‌تواند یک سیستم، حتی ایدئولوژی یا اتوپیا باشد.

منوط کردن وجود/هستی به اندیشه، به نحو مؤثری، انسان را به عنوان موجود/هستنده، حذف می‌کند. در عوض، آن‌ها می‌توانند صرفاً ابزارهایی برای تشخیص برنامه یا نظام عقیده شوند. بصیرت، انسانیت، باور فردی و تصمیم گیری انسان موجود/هستنده می‌تواند خارج از بازی/ایفای نقش باشد. خلاصه، خطر غیر انسانی کردن نهایی انسان‌های موجود/هستنده وجود دارد که صرفاً عوامل و نمایندگانی می‌شوند. اگر در این مسیر، اجازه اندیشیدن به 'نادیده گرفتن وجود/هستی' دهیم، هر چیزی «کاملاً به صورت مکانیکی می‌تواند پیشرفت کند؛ فقط یک محاسبه فنی خالص لازم است». استبدادی و رادیکال بودن باید در ورای اندیشه بماند؛ باید به انسان موجود/هستنده داده شده باشد و «نمی‌تواند اندیشه آزادانه، خارج از باور، ایدئولوژی، اتوپیا یا اصل خارج از اندیشه آزادانه باشد».[۵۰]

به بیان دیگر، برای باور به وجود/هستی آن‌ها به عنوان تصمیمات، با این توضیح که در حال شدن و حرکت‌اند، انسان‌ها باید از درک، بصیرت و انسانیت خودشان استفاده کنند، تا آنچه را انجام می‌دهند برای آن‌ها، شفاف‌سازی کنند. اندیشه‌ها و بصیرت‌های بسیاری وجود دارند که شامل «درک وجود/هستی به مثابه شدن‌اند، مثل امکان دائمی و درک بایسته، که موقعیت، همیشه جدید است و لازم است تصمیم‌های جدید، اندیشه را زنده نگه دارند».

یک نتیجه مهم تابع، قرار دادن وجود به اندیشیدن، برای سایر انسان‌های موجود/هستنده اهانت محسوب می‌شود. اگر وجود یک انسان به این دلیل که یک بار برای همیشه مورد اندیشه واقع شده، نادیده گرفته شده، به‌این‌ترتیب، وجود سایر انسان‌ها به طور کلی نادیده گرفته خواهد شد. تابع، قرار دادن یک، وجود/هستی، منجر به تابع شدن آن به طور کلی خواهد شد. فقط اگر اندیشیدن، تابع وجَود/هستی و درخواست نامحدودش باشد، این گونه اندیشیده خواهد شد که مترصد درک آن چیزی بماند که برای خدمت به دیگران، بهترین است. بنابراین پرسش نهایی از اعلامیه دینی باید مطرح شود:

۵. «در اعلامیه، آیا وجود/هستی خود و دیگری به دلیل اندیشیدن است یا اندیشیدن برای وجود/هستی خود یا دیگری است»؟

---

[۵۰] *همان.*، ص. ۷۸.

بهره اصلی از اندیشه کی‌یرکگور در مورد تحلیل وجود/هستی، چالش متعاقب هر اعلامیه ای به نام دین است: آیا اعلامیه وانمود می‌کند که «قادر مطلق»، «خدا» یا هر واژه دیگری که فرد برای قدرت بالاتر استفاده می‌کند، می‌تواند در «یک اقدام کاملاً قطعی، به رسمیت شناخته شده باشد؟ درجایی که فردی می‌تواند ملاحظه کند از قادر مطلق تبعیت شده است؛ به این دلیل که قادر مطلق، اندیشه ای ورای ایدئولوژی یا اتوپیاست، که خودش را تابع قرار می‌دهد».

جایگزینی که کی‌یرکگور و لوگستراپ معرفی می‌کنند آن است که افراد «به شخصیت وجودی خودشان به عنوان آنچه شدندَ و آنچه امکان شدن دارند معتقد» می‌مانند. در انجام دادن به این صورت، آن‌ها می‌دانند که آنچه به موجب ارتباطشان با قادر مطلق، با مسئولیتشان و در عدم اطمینان کامل، بیان و انجام شده است. آن‌ها در تلاش‌اند که بیندیشند چطور بهترین کار را برای جستجوی وجود خودشان و سایر انسان‌ها انجام دهند. بااین وجود، آن‌ها هیچ‌گاه نمی‌توانند مطمئن باشند که آنچه انجام می‌دهند بهترین است.

این، راهی برای اندیشیدن در ورای حمله ای است که کی‌یرکگور در زمان خودش نسبت به اعلامیه کلیسای دانمارکی داشت. او به سبب اخراج انسان‌ها از محل زندگیشان و وادار کردن آن‌ها به زندگی در بین توده مردم، از آن اعلامیه انتقاد کرد، با شکایت از اینکه اعلامیه به رعایت احوال آن مسیحیانی سفارش کرده که ملیت مسیحی دارند، در صورتی که هیچ چیز نمی‌تواند مسیحی بودن آن انسان‌های اخراج شده را خدشه دار کند، زیرا ایشان ماهیتاً و ذاتاً مسیحی‌اند. هم‌چنین نقد دیگر او متوجه مسئولان کلیسا بود که می‌گفت آن‌ها در سخنرانی‌های مرتبط با مسیحیت از مؤلفه‌های زیبایی شناسی[51] استفاده می‌کنند بدون اینکه آن‌ها را از مؤلفه‌های اخلاقی-دینی تشخیص بدهند.[۵۱]

پرسش مهمی باقی ماند مبنی بر اینکه آیا رهبران و اندیشمندان دینی می‌پذیرند که فلسفه در این مسیر، محدودیت‌هایی را بر اعلامیه دین نشان می‌دهد؟ لوگستراپ، تحلیل کی‌یرکگور از وجود/هستی را ارائه می‌دهد همان طوری که اولین بار به واسطه اعلامیه مسیحیت تحت تأثیر قرار گرفته است و آن را انتخاب می‌کند برای اینکه صرفاً به عنوان یک چیز معتبر پذیرش بشود. در عوض، مباحثه ای باید بین فلسفه و الهیات در حال انجام باشد: «نهایتاً، این، همان وجود/هستی انسان است اعم از اینکه متمرکز بر فلسفه و یا الهیات باشد. ارتباطی که آن‌ها مشخص می‌کنند باید اجازه فعل و انفعال مثمرثمری را بدهد تا به طور کامل، طبیعی به نظر برسند.»[۵۲]

فرض کنید رهبران دینی، امکان نقد فلسفی را از اعلامیه دین رد کنند به این دلیل که اعلامیه آخر، مبتنی بر وحی یا کتاب مقدس است. در آن مورد، سپس آن‌ها فرض می‌کنند که وحی، نیازمند پاسخ به ساختار وجود/هستی انسان نیست. در نتیجه ادعا می‌کنند که اعلامیه، به

51 Kierkegaard's series of pamphlets against the Danish Church called 'Øieblikket' ('The Moment') is available in English translation by Howard V. Hong and Edna H. Hong (eds. And trans.), *The Moment and Late Writings: Kierkegaard's Writings*, XXIII, Princeton University Press, 1998.

۵۲ لوگسترپ، ۲۰۲۰، ص. ۸۰، بنگرید به پاورقی ۳۵.

طور منطقی و نیز از نظر وجودی نباید قابل درک باشد. به این ترتیب، بعد از آن، تفاوت بین ایمان/ باور و اجبار ملغی شد.

با اینکه کی‌یرکگور و لوگستراپ در حوزهٔ مسیحیت با این پرسش در کشمکش فکری بودند، نتیجه‌گیری آن‌ها برای هر کَسی معتبر است. اگر هیچ درکی در باور/ ایمان نیست، چون، به ساختار رسمی وجود/هستی انسان پاسخ نمی‌دهد، تمیز دادن آن از اجبار، شستشوی مغزی و خرافات، غیرممکن است.

به باور لوگستراپ، پیامد تحلیل فلسفی از وجود/هستی برای ارتباط بین دین و سیاست، مبرهن است: برای مَثال، «هر استفاده سیاسی‌ای از دین، با استفاده از مسیحیت به عنوان عقل و خرد یا دلیل و برهان برای سیاست خاص، بابت تحلیل فلسفی از وجود/هستی، ممکن است.[۵۳] البته، افراد دینی ممکن است با موضوعات سیاسی، جلب توجه شوند، اما نکته این است که آن‌ها نمی‌توانند دیدگاه‌های *سیاسی* خود را از دینشان دریافت و استنباط کنند. هر کدام از انسان‌ها برای به دست آوردن عقایدشان باید اندیشه و تجربه کنند. هر مخلوطی از دین و سیاست یعنی هر ادعایی که به طور خاص تحت عنوان مسیحی، مسلمان، هندو، بودایی و سیاست‌های غیر *این‌هاست* و ذکر نام آن‌ها لازم است، با ابتناء بر تحلیل وجود/هستی، قابل انتقاداند.

همین، برای هر اخلاق دینی موردنظر وجود دارد، که به همان ملاحظات و عدم توافق‌ها به مثابه هر دانش اخلاقی دیگر، وابسته و مربوط است. رهبران دینی که ادعا می‌کنند قدرت خاصی از جانب خداوند دارند تا اصول خاصی را ترویج دهند، خدا و ارتباط با او را به چیزی که مدنظر خود دارند تبدیل می‌کنند؛ که دیگران می‌توانند آن را بررسی/تفتیش و تصدیق کنند. اما، وجدان اخلاقی از ما می‌پرسد تا انسان دیگر را مبتنی بر بصیرت و خردمان برای این امر به خدمت بگیریم. در بحث از اخلاقی بودن، آنچه ما می‌گوییم و انجام می‌دهَیم باید به خردهایمان مراجعه کنیم و نباید قصد تکمیل وجدان اخلاقی را داشته باشیم. ارتباط ما با خدا و تکمیل وجدان اخلاقی، امری خصوصی و پنهان از دیگران است.

البته رهبران دینی ممکن است ادعا کنند که پیام دینی یا باورها و ارزش‌های نشأت گرفته از آن پیام را معرفی می‌کنند. بااین وجود، آن‌ها دین را به ایدئولوژی تبدیل می‌کنند «که در اختیار فرد است و می‌تواند مستقیماً اعمال شده و فوراً به رسمیت شناخته شود.»[۵۴] فرض کنید فردی می‌اندیشد که دین می‌تواند به مَجموعه ای معین از پیام‌ها یا نظامی از باورها بدون بررسی ارتباط فرد به آن‌ها تقلیل یابد. در آن مورد، دین «با تبدیل به ایدئولوژی، برای اجرا، چیز سختی شده است». خطر این است که رهبران یا طرفداران این باور، بر این اعتقاد می‌شوند که در موقعیت صحبت و عمل با قادر مطلق یا قدرت به طور خاص، الهی هستند. برای اینکه دین قادر باشد ورای محدودیت‌های بشری برود و در اموَرات سیاسی و اخلاقی، خود را از غیردینی‌ها یا طرفداران ادیان دیگر، جدا کند.

سخت کردن دین با تبدیل آن به ایدئولوژی، شامل خطر بزرگی می‌شود که دین سازماندهی شده، خودش را به عنوان پیشرُوی سیاسی می‌پندارد و از رهبران سیاسی‌ای حمایت

---

۵۳ *همان*.، ص. ۸۱.

54 *Ibid.*, p. 82.

می‌کند که مدعی نمایاندن ایدئولوژی‌اند. از طریق تحلیل وجود/هستی و محدودیت‌هایش بر دین، همان طوری که پیشتر بیان کردم، ما در حال حاضر به نقطه ای رسیدیم که می‌توانیم به برخی از مشکلات اصلی موردنظرمان توجه کنیم. دینی که به ایدئولوژی تبدیل شده، جداگانه، به هر فرد اعمال می‌شود و برای ساختن قدرت سیاسی، بین مردمِ با عقاید مختلف، جبهه ای می‌سازد. مسئولیت افراد در ارتباط با خدا با مسئولیت برای تشخیصِ ایدئولوژی، جایگزین شده است، ایدئولوژی ای که نمی‌تواند مورد انتقاد یا بحث و جدل قرار بگیرد. نه تنها وجود خود فرد، نادیده گرفته می‌شود، بلکه وجود انسان‌های دیگر نیز نادیده گرفته می‌شود، که این تابع آن چیزی است که یک بار برای همیشه اندیشیده شده است.

نتیجه نامناسب‌تر، از اعمال دین در این راستا، بسان ایدئولوژی که اغلب شامل اجبار می‌شود؛ این است که وجدانِ فرد ممکن است کاملاً پاک/منزه بماند:« وجدان، بعد از همه چیز، مطلق/کامل است، به این دلیل که فرد در مواردی مسئول تلقی می‌شود که برایش در نظر گرفته شده است». محدودیت‌ها در مسئولیت ما راجع به دیگران که کی‌یرکگور و لوگستراپ در تحلیلشان از هستی/وجود طراحی کرده‌اند، مبتنی بر این واقعیت که هر فردی می‌خواهَد به عنوان یک انسان مستقل زندگی کند، نادیده گرفته شده است.[55] مطابق این محدودیت‌ها، مسئولیت داشتن نسبت به دیگران، هیچ‌گاه به معنی دور شدن آن‌ها از مسئولیتشان نیست. ما همه، در شرایط برابر انسانی هستیم، تا مسئول گفتار و رفتار خود باشیم. از این نتیجه می‌شود که باید به دیگرانی احترام بگذاریم که مسئولیت زندگی‌شان را دارند، اگرچه ما مراقب آن‌ها هستیم و براساس درکمان از آنچه برای آن‌ها بهترین است قصد کمک به ایشان را داریم. خلاصه، هیچ‌گاه انسان‌ها نمی‌توانند به عنوان نمایندگان خداوند عمل کنند.

۳.۴.۱۷. آشکارگری کِنود. اَ. لوگِستراپ از وجدان اخلاقی

تحلیل هستی بشر به وسیله کی‌یرکگور، لوگستراپ و سایر فلاسفه ای که از آن‌ها الهام گرفتند ممکن است به تعریف محدودیت‌های دین وَ راه‌های احتمالیِ مورد سوءاستفاده قرار گرفتن آن در سیاست و اخلاق کمک کند. اما اهداف لوگستراپ برایَ رفتن به یک گام جلوتر بود. او تحلیل وجودی/هستی شناسیِ کی‌یرکگور(و هایدَگر) را در کتاب خود از ۱۹۵۰ معرفی کرد که ساختار فصل قبل را بر مبنایَ آن قرار دادم.[56] بااین وجود، در این کتاب، تصریح شد که او به همان اندازه، دیدگاه کی‌یرکگور را به اشتراک گذاشت، که وجود/هستی انسان، شامل وجدان اخلاقی فطری/تفکیک ناپذیر است، ولی نسبت به روش او برای چهارچوب بندی و توضیح وجدان قانع نشد.

براساس نظر کی‌یرکگور، هر انسان، سنتزی از موقت بودن و ابدیت است. ابدیت از جهت وجود/هستی، به منزله درخواست/مطالبه بی نهایت است که ما آن را به اطاعت و فرمانبری و عدم اطاعت ربط می‌دهیم. بر خلاف هایدگر(و ایمانوئل لویناس (۱۹۹۵-۱۹۰۵) که لوگستراپ با او وابستگی هایی داشت)، لوگِستراپ در مورد این نکته انتقادی با کی‌یرکگور موافق اَست. اما

[55] *Ibid*., p. 84.

[56] بنگرید به پاورقی ۳۵.

وقتی کی‌یرکگور بر این نظر است که بُعد اخلاقی در ابتدا مربوط به ارتباط انسان‌ها با خداوند است، به زعم لوگستراپ، وجدان اخلاقی، انسان‌ها را در زندگی اجتماعی وابسته به یکدیگر و آسیب پذیر آن‌ها، با دیگر، انسان‌ها روبرو می‌کند. وجدان از موقعیت هایی سر بر می‌آورد که ما برای بخش‌های بزرگ تر یا کوچک تر از زندگی هم‌نوعان خود، مسئولیم، به طوری که او در تحلیل پیشگامانه اش از 'حقیقت' اولیه در رویارویی بین افراد، آن را نشان می‌دهد.[۵۷] وجدان شرح می‌دهد که ما باید به خاطر دیگران مراقب آن‌ها باشیم نه اینکه اعمال و گفتار ما در کمک به دیگران، بابت منافع خودمان باشد.

روایت فلسفی لوگستراپ از این درخواست بنیادی که در وجود/هستی انسان، ذاتی است، در کار مهمش، به نام *وجدان اخلاقی*، شرح داده شد که اولین بار در سال ۱۹۵۶ در دانمارک چاپ شد.[۵۸] نکته آغازینش- در ادامه صحبت کی‌یرکگور و هایدگر- این است که اعلامیه دین برای مناسب و قابل درک بودن، باید به جنبه‌های مختلف زندگی ما پاسخ بدهد. ممکن است ما از آن جنبه‌ها آگاه نباشیم، بنابراین لازم است اعلامیه، آن‌ها را آشکار کند. بااین وجود، به محض اینکه ما از آن‌ها آگاه می‌شویم و درکشان می‌کنیم، می‌توانیم آن‌ها را بدون نیاز به اعلامیه تشخیص دهیم. ما حتی ممکن است جنبه هایی را از وجود/هستیمان بپذیریم که به وسیله اعلامیه آشکار شدند، هنگامی که اعلامیه، خودش را رد می‌کرد. در این راستا، اعلامیه دینی، دو محتوای فلسفی دارد، آشکار کردن جنبه‌های وجودی/هستی بشر که می‌تواند به وسیله هر کسی، صرف نظر از باور و اعتقادش تشخیص داده شود و پیام واقعاً دینی که به همه انسان‌هایی بستگی دارد که آن را می‌شنوند اعم از اینکه اعتقاد داشته باشند یا خیر.[۵۹]

پیرو نظر لوگستراپ، اعلامیه عیسی ناصری به طور خاص بر جنبه وجود/هستی انسان، یعنی ارتباط ما با سایر انسان‌ها تأثیر می‌گذارد. این جنبه ای است که لوگستراپ برای تحلیل مشخص می‌کند، «چه رویکردی به طور ضمنی در اعلامیه عیسی پیرامون سایر انسان‌ها آمده است؟»[۶۰] وقتی محتوای اعلامیه عیسی این است که: «در وضعیت کاملاً عادی و مبهم، منظور از واژه، دینی است»، هم‌چنین در اینجا: «رویکردی به سایر انسان‌های موجود/هستنده نقش دارد

---

57 K.E. Løgstrup, *The Ethical Demand*: Translated with an Introduction and Notes by Bjørn Rabjerg and Robert Stern, Oxford University Press, 2020, pp. 67–75 ('*The Ethical Demand*').

58 این کتاب، لوگستراپ را در دانمارک و کشورهای اسکاندیناوی «شهرت جهانی» بخشید. با این حال، تنها اخیراً ترجمه‌های معتبری از این کتاب و برخی دیگر از آثار مهم او در زمینه اخلاق به انگلیسی منتشر شده است. انتشارات دانشگاه آکسفورد مجموعه‌ای با عنوان «آثار منتخب کی.ای. لوگستراپ» منتشر می‌کند که در حال حاضر شامل سه جلد است:

Kierkegaard's and Heidegger's Analysis of Existence and its Relation to Proclamation.

بنگرید به پاورقی ۳۵؛ درخواست اخلاقی. بنگرید به پاورقی ۵۷؛ و مفاهیم و مسائل اخلاقی: ترجمه با مقدمه و یادداشت توسط

Kees van Kooten Niekerk, Kristian-Alberto Lykke Cobos, Oxford University Press, 2020. *Controverting Kierkegaard* ('*Opgør med Kierkegaard*', 1968) در سریال در دسترس است در سراسر .این فصل، من به این نسخه های ترجمه شده از کتاب های لوگستروپ اشاره می کنم

۵۹ مطالبه اخلاقی، ص. ۶۰، بنگرید به پاورقی ۵۷.

60 *Ibid*., p. 62 (sic.).

که، اگرچه حاوی محتوای دینی از اعلامیه است، هنوز می‌تواند در شروط واقعاً انسانی تنظیم شود».[۶۱]

رویکردی که شما باید هم نوع و حتی دشمنتان را دوست بدارید، همان طوری که در مورد قانون سامری نیکو نشان داده شده، در یک روایت واقعاً دینی از اعلامیه قرار دارد. آن رویکرد بیان می‌کند که ارتباط افراد با خداوند از طریق ارتبَاط آن‌ها با سایر انسان‌ها معین می‌شود. زندگی هدیه ای از جانب خداوند است، و خداوند می‌خواهد که از انسان‌های دیگر مراقبت شود. اما، یک پیش شرط برای این رابطه محصور، می‌تواند در شروط کاملاً انسانی توضیح داده شده باشد، یعنی ما در ارتباط و در هم تنیده با یکدیگر زندگی می‌کنیم. در واژگان مارتین لوتر کینگ، ما «قوت روزانه» زندگی دیگری هستیم.

در آشکارسازی وجدان اخلاقی و منشأ آن، که وابسته به وجود/هستی بشر است، لوگستراپ از روش پدیدارشناسی استفاده می‌کند که از فیلسوف آلمانی هانس لیپ فراگرفته بودَ، که متعلق به جامعه فلسفی مشهور گوتینگن بود که ادموند هوسرل (۱۹۳۸–۱۸۵۹) و آدولف راینَاخ (۱۹۱۷–۱۸۸۳) را گرد هم آورد. لیپس، فلسفه را به عنوان هرمنوتیک اصالت وجود محسوب کرد که با زبان عادی گره خورده است. از طریق زبان است که اصالت وجود، در جهت ابژه‌ها و هم انسان موجود/هستنده، آشکار شده است. بنابراین پژوهش فلسفی باید از تذکراتی پیروی کند که در ارتباط با معنی و تمایزات تجسم یافته در واژگان و بیان عادی است، که به آن تذکرات تصریح می‌کنند و درکشان از آن‌ها را توضیح می‌دهند. در مخالفت با نظریه هوسرل، «مفهوم هویات ایدئال»، لیپس به معنای نامشخص واژه‌ها و مفاهیمی تأکید کرد، که معنی دقیق، براساس موقعیت بیان، تغییر می‌کند.[۶۲]

پیرو نظر لوگستراپ، انسان‌ها تمایل دارند با جهان و سایر انسان‌ها صرفاً به عنوان وسیله ای برای رسیدن به اَهدافشان رفتار کنند. ما درخصوص دستاوردهایمان به طور موردی، کسب اعتبار می‌کنیم اما در واقع، ابعاد و ساختارهای ارزشمندتر وجود/هستی انسان، ممکن است برای ما شناخته شوند. پدیدارشناسی، به جای روش‌های علمی، می‌تواند تصورات اشتباه ما را از آنچه هستیم و آنچه جهان، واقعاً هست افشا کند. همان طوری که دقیقاً اعلامیه مسیحیت می‌تواند وابستگی ما به دیگران و اینکه چطور در ترجیح مراقبت از آن‌ها شکست می‌خوریم را افشا کند، هم‌چنین می‌توان از نظر فلسفی، این را با اعمال روش پدیدارشناسی نیز انجام داد.

به این ترتیب، ساخت و پرداخت مختصر لوگستراپ از تعهدش برای «ایجاد تمایزهایی است که بابت فهم شخصیت ساکت، رادیکال، تک بُعدی و غیر قابل تحقق وجدان لازم است که شامل اعلامیه عیسی می‌شود.[۶۳] به بیان دیگر، هدفش آشکارسازی وجدانَ اخلاقی به عنوان

---

61 *Ibid.*

۶۲ فلسفه زبان لاگستراپ ارائه شده در *Vidde og Prægnans: sprogfilosofiske betragtninger* (*Width and Meaning: Philosophical Considerations of Language*), Gyldendal, Copenhagen, 1976، از لیپس الهام گرفته شده است. لاگستراپ سخنرانی های لیپس را در اوایل دهه 1930 دنبال کرد و وابستگی خود را به روش خود در سراسر آثارش تکرار کرد .

۶۳ مطالبه اخلاقی، ص. ۶۴، بنگرید به پاورقی ۵۷.

بُعدی از وجود/هستی انسان در مسیری است که می‌تواند به طور مستقل از هر اعلامیه دینی‌ای درک شود.»

او با ترسیم اینکه چطور وابستگی دو جانبه و آسیب پذیری، ما را تحت ظلِّ هر قدرت دیگری قرار می‌دهد آن را انجام می‌دهد. آن قدرت می‌تواند له یا علیه انسان دیگری مَورد استفاده قرار گیرد. بنابراین ما زیر سایه وجدانی قرار می‌گیریم که آنچه خوب است انجام دهیم. درک وجدان به این صورت شامل تجهیز آن با محتوای خاصی می‌شود که در پرداختن به دغدغه کی‌یرکگور است که فرد می‌تواند، یک خود، بشود که بتواند در جامعه اش زندگی کند و زیست داشته باشد. وجدان نباید با برخی ملزوماتی مبهم شده باشد که از طریق کنوانسیون یا ملزومات اخلاقی و حقوقی رایج در جامعه‌ای که زندگی می‌کنیم بر ما بار می‌شوند. این نباید با آن چیزی به رسمیت شناختهَ شده باشد که فرد آسیب پذیر از ما می‌خواهد. بنابراین برای مراقبت واقعی از دیگران ممکن است ما برخلاف آرزوهای در نظر گرفته شده آن‌ها پیش برویم، تا اینکه از درکمان نسبت به آنچه برای آن‌ها بهتر است استفاده کنیم. به این ترتیب، این روش، ما را مجزا و مسئول می‌سازد.

به این ترتیب، درخواستی که *بیان نشده* یا *مورد سکوت واقع شده*، وقتی به ما ارجاع می‌شود تا تصمیم بگیریم نسبت به آن چطورعمل کنیم، در خطری نتیجه می‌شود که ما در دیگری نفوذ می‌کنیم. بنابراین محدودیت‌هایی وجود دارند که باید مدنظر قرار بگیرند. ما برای مراقبت از دیگران نباید آن‌ها را مسئول کارهای خودمان قرار دهیم با اینکه خودمان را به ابزارهایی در دست ایشان تقلیل دهیم، همچنین با درکی که خودمان از زندگی داریم نباید دیگران را به شکلی از نفوذ و تجاوز، تحت انقیاد درآوریم.

در این باره، «ما در اثنای توجه به دیگران، گرفتار نزاعی هستیم که در واقع از یک سو، افراط، اطاعت و چاپلوسی است و از سوی دیگر، فقدان توجه به دیگرانی است که در جهت درک ما از زندگی، به نفوذ و تجاوز تبدیل می‌شود.»[۶۴] پرداختن به این نزاع در یک وضعیت مناسب، شامل فاصله نگرفتن از مسئولیت فردی انسان نسبت به آن‌هاست، هنگامی که همزمان، فقط در انجام دقیق خواسته دیگران از خود نیستیم. مثل مفهوم 'احترام' که افراد نهایتاً بابت خودشان مسئول‌اند، حتی اگر وابسته به کمک ما باشند، موضوع قدردانی است که آن‌ها ممکن است درک دیگری از زندگی داشته باشند.

برخلاف هنجارهای اجتماعی، وجدان اخلاقی پیش فرض می‌گیرد که ما برای خوبی به دیگران، از خودگذشتگی می‌کنیم. ما از خود گذشتگی را برای اجتناب از ضمانت اجراها یا تظاهر به خوبی انجام نمی‌دهیم. در نتیجه، ماهیت *رادیکال* وجدان مطرح می‌شود. همچنین اغلب اوقات، اخلاق و قانون غالب، به مشاهدات خاص یا ممنوعیت‌های رفتاری، اعمال می‌شوند، مادامی که وجدان، درک، بصیرت و تجربه را به عهدهٔ ما می‌گذارد تا تصمیم بگیریم چطور باید عمل کنیم. به علاوه، ماهیت رادیکال وجدان، به این صورت شامل سایر جنبه‌های اساسی نیز می‌شود. ماهیت وجدان، صرفاً شامل پوشش دادن به موقعیت هایی نیست که بابت تکمیل وجدان،

[۶۴] *همان.*، ص. ۸۳.

برای ما خوشایند اند. همچنین شامل وضعیت‌هایی می‌شود که ما زندگی، تقدیر یا خوب بودن دشمن را در اختیار داریم. هم‌چنین ممکن است دشمنمان به ما وابسته باشد:

> آیا دشمنم تاحدی و به روشی که اقدام می‌کنم آن‌ها را ملاقات کنم، به من وابسته نیست؟ چقدر در مورد خصومت موجود بین ما اندیشه می‌شود؟ آیا انسان موجود/هستنده، بیشتر، وابسته به آن‌هایی نیست که از وی نفرت دارند، تا آنانی که دوستش دارند؟ بنابراین وجدان، شامل مراقبت نسبت به آن قسمتی از زندگی دیگران است که به من سپرده شده، صرف نظر از اینکه آن‌ها با من نزدیک/آشنا و یا غریبه هستند و صرف نظر از روشی که نسبت به من دارند؛ اعم از اینکه به واسطه حقیقتی باشد که برایم خوشایند است یا از طریق خصومتی باشد که من را به خودرأی بودن برمی انگیزد.[۶۵]

با اینکه درخواست‌ها یا التزام‌های دیگر ممکن است شامل ادعاهای *حقوقی* باشند، مثل اینکه از طریق قراردادها یا پذیرفتن به وسیله مجامع قانونی، بنیانگذاری شده باشند، ولی وجدان اخلاقی مبتنی بر چنین فرایندهایی نیست. فرد دیگر، نمی‌تواند ادعا کند که من وجدان را محقق می‌کنم یا آن را به صورت خاصی انجام می‌دهَم. وجدان، نباید با ادعاهای کمابیش مستند و موجه ما که مبتنی بر دستاوردهای گذشته یا خدمات انجام داده‌مان نسبت به یکدیگر معرفی می‌کنیم، ابهام برانگیز شده باشد. البته این جدا از آن دیدگاه‌هایی است که معتقدند مسئولیت ما، نامحدود است، صرف نظر از چیزهایی که انجامش در قدرت و سیطره ما نیست. چنین دیدگاهی ممکن است در مقابل، محصول یک خودخواهی، یعنی تلاشی برای اهمیت دادن به زنده بودنمان یا نتیجه کنترل بیش از حد نسبت به زندگی‌های دیگران باشد.[۶۶]

با گرویدن به بی‌اعتنایی نسبت به وجدان اخلاقی و عمل خودخواهانه، ما نیازمند هنجارهای اجتماعیِ قانون، اخلاق و کنوانسیونی برای مراقبت از خودمان علیه یکدیگر و تثبیت زندگی‌ها و جوامعمَان هستیم. آن‌ها عملکرد بسیار خوبی دارند به این دلیل که جدا از وجدان اخلاقی، لازم نیست از خود گذشتگی داشته باشیم. مادامی که پای‌بند به این هنجارها هستیم، انگیزه‌هایمان آنچنان موضوع قابل طرحی نیستند. بنابراین آن‌ها می‌توانند از طریق تهدیدها به مجازات یا ارتقاء به پاداش اجرا شوند. همچنین آن‌ها به عنوان هنجارهای نوشته شده یا عرفی، در جهت ارزیابی و قضاوت فردی، اشتغال کمتری از طرف ما می‌طلبند.

به این ترتیب ممکن است در این مورد بپرسیم که؛ آیا نیاز به استقلال وجدان اخلاقی از هنجارهای اجتماعیِ غالب جامعه ای داریم که در آن زندگی می‌کنیم. لوگِستراپ پاسخ‌های قانع کننده‌ای برای این پرَسش کلیدی پیشنهاد می‌کند:[۶۷]

- حتی اگر هنجارهای اجتماعی، تجویزی و دستوری‌اند، بسیاری از آن‌ها به صورت کامل مشخص نیستند و هنوز نیاز به قضاوت از جانب ما خواهند داشت؛ مادامی که شامل آن

---

[۶۵] *همان*، ص. ۱۰۴.

[۶۶] *همان*، ص. ۱۰۵.

[۶۷] *همان*، صص۱۲۰–۱۱۵.

چیزی می‌شوند که برای فردی بهترین است، که زندگی اش تحت تأثیر تکمیل هنجارهاست.

- در روابط فردی، مادامی که اقدام/رفتار، فقط مبتنی بر آن چیزی است که به واسطه هنجارهای اجتماعی، ضروری شمرده می‌شود، ممکن است به صورت جدی تواناییم را برای انجام درست، کاهش دهد. بدون داشتن عشق به یا مراقبت (لازم براساس وجدان) از دیگری، که تابع هنجارهای اجتماعی هستند، نمی‌تواند همسر یا فرزندان یا تعداد بیشتری از اعضای خانواده، من را خوشحال کند. انجام کار، بدون عشق، نتیجه احساسی است که من در زمان انجام کار و یا پس از آن خوشحال نیستم.
- اگر وجدان اخلاقی را رها کرده باشیم، ممکن است تدبیر مورد نیاز برای ارزیابی هنجارهای اجتماعی را از دست بدهیم و صرف نظر از اینکه آن‌ها نتیجه خوب یا غیر از آن را به دست می‌دهند، مورد ملاحظه قرار دهیم. هنجارهای اجتماعی، چون می‌توانند برای زندگی خوب، مفید و نیز آسیب رسان/مضر، باشند نیاز به ارزیابی مداوم دارند. آن‌ها براساس زمان و مکان، متنوع‌اند و وجدان اخلاقی، با ظرفیت ارزیابیِ آن‌ها ما را ارتقا می‌دهد.

جنبه کلیدی دیگری از درخواست مراقبت زندگی دیگران، در مسیری است که بهترین خدمات به دیگران باشد، به اصطلاح، *غیرمتقابل* یا *تکُ بعدی* نباشد. راه‌های بسیاری برای اعتراض به وجدان برایمان وجود دارد، که اگر تقاضا کنیم همیشه برای کمک به دیگران بهترین منافعمان را جدا بگذاریم، شاید مبتنی بر مفاهیم غیرعقلانی باشند. پس از همه این‌ها، زندگی به قواعد ابتدایی 'بده و بستانی' که دارد سودمند است. چرا باید برای شما کاری انجام دهم بدون تضمین اینکهَ درعوض، چیزی به دست آورم؟ لوگستراپ پاسخ می‌دهد که وجدان باید درک کند زندگی یک هدیه است:

> بنا به این دلیل، انسان موجود/هستنده هیچ بنیان و اساسی در وجود/هستی آن‌ها ندارد که به واسطه آن، نسبت به انسان موجود/هستندهٔ دیگر درخواست متقابل داشته باشد. در واقع، آنچه انسان موجود/هستنده به دیگری بدهکار است، چیزی است که آن‌ها دریافت کردند اما لزوماً ارتباط متقابلی بین آن‌ها وجود ندارد. فرد، نه به سبب اشتباه اولیه، بلکه دقیقاً به این سبب بدهکار است که آن‌ها وجود دارند و زندگیشان را دریافت کردند.[۶۸]

مسیحیان مثل طرفداران سایر ادیان، که به جهان و انسان‌ها می‌آموزند که انسان، مخلوق خدای مهربان است، یک چهارچوب روشنگرانه برای درک این جنبه از وجدان دارند. بااین وجود، لوگستراپ استدلال می‌کند که ضدخداها و آن‌هایی که اعتقادی به خلقت ندارند نیز پدیده‌های اَساسی در زندگی‌های خود خواهند یافت که نمی‌توانند ادعا کنند خودشان خلق کردند یا به وسیله انسان‌های دیگر خلق شده است؛ که بپذیرند «زندگی یک هدیه» است. مثال‌های اولیه، مثل روراستی و گشودگی، عشق و شفقت، قابل درک‌اند، که وی در کارهای بعدی‌اش

[۶۸] همان، ص. 174.

آن‌ها را به عنوان «تجلیات حاکم بر زندگی» مشخص می‌کند.[۶۹] نکته این است که این پدیده‌ها، پیش–اخلاقی‌اند و تحت ظلّ برخی معانی بنیادی‌اند که به آن‌ها اعطا شده، به طوری که می‌توانیم آن‌ها را تکمیل/ تحریف کنیم اما نمی‌توانیم برایشان دریافتِ اعتبار کنیم.

> این پدیده‌ها عناصر مهمی را درباره زندگی، به مثابه هَدیه، فراهم می‌کنند یعنی ساختارهای اخلاقی چیزی نیستند که ما برای خودمان به وجود می‌آوریم بلکه یک نظم هنجاری‌اند که همیشه از قبل، در آن‌ها قرار داریم. به این ترتیب، این به لوگستراپ اجازه می‌دهد تا تمایز روشنی را بین خوبیِ خود زندگی و ضرری ایجادَ کند که بعد، ما با تحریفاتمان نسبت به زندگیَ، آن‌هَا را در آن وارد می‌کنیم و به آن شکل می‌دهیم، مثل زمانی که اعتماد و باور را به شرط/ احتیاط و عشق را به خودخواهی تبدیل می‌کنیم.[۷۰]

وجدان اخلاقی به صورت اساسی، *غیر قابل انجام* است. زمانی که ممکن است وجدان، خارج از عشق طبیعی ایجاد شده باشد، مشکل با وضعیت اخیر این است که اغلب شکست می‌خورد. این وضعیت می‌تواند به آسانی، دوستان و عزیزانی را که زمانی جذابیت داشتند از یکدیگر متفرق کند. هرچند مشکل بنیادی تر این است که عشق، انتخابی است و فقط در مورد برخی افراد، و نه در مورد همه، قابل تعمیم است. در چنین شرایطی، وجدان اخلاقی، تعهدی بابت جایگزین کردن عشق با انجام آن چیزی ایجاد می‌کند که عشق می‌تواند آن را انجام داده باشد اما از قبل، هیچ تعهدی نسبت به انجامش نداشته است. در عشق به عنوان یک رابطه پیش–اخلاقی، نیازی به وجدان اخلاقی نیست. عشق برای ما یک چیز «معین» است؛ بنابراین، اگر قادر به داشتن عشق واقعی باشیم، این نشأت گرفته از خوبیِ خود زندگی است که به عنوان هدیه است. اما خودخواه بودن انسان، تمایل دارد عشق را به همَ بزند و از هم بپاشاند. به زعم لوگستراپ این یک خوشبینی هستی شناختی، «در ارتباط با خوبی زندگی انسان و بدبینیِ مربوط بَه تباهی/شرارت انسان‌های موجود/هستند است».[۷۱]

بنابراین در موردی که نیاز دارم از قبل، به من گفته شده باشد چه چیزی برای دیگری بهترین است، وجدان، غیر قابل برآوردن است و من از قبل، برای انجام عملِ خارج از عشق، شکست خوردم. دراین‌باره از نظر اخلاقی رفتارهای مبتنی بر وجدان، خوبی طَبیعی یا عشق را جایگزین می‌کنند که در وجود بشر، ذاتی‌اند. بنابراین وجدان به این جهت غیر قابل انجام می‌شود که لزومی ندارد، نه به این جهت که توقع بسیار زیادی از ما دارد. سامری نیکو بعد از تشخیص

---

[۶۹] در نقد اخیر خود از دیدگاه کی‌یرکگور نسبت به مسیحیت، Opgor با کی‌یرکگور(به طور بحث برانگیزی کی‌یرکگور)، نشر Gyldendal، کپنهاک در سال ۱۹۶۸، یکی از بحث های مهم لوگستراپ این است که چنین پدیده های خودجوش و حافظ زندگی به عنوان عشق، ایمان و شفقت را کی‌یرکگور نادیدهَ می‌گیرد، و دوگانگی کاذب از وجه دو گانهٔ عشق در ارتباط با خدا به عنوان باور نامحدود یا مطابقت(«زندگی در تودهٔ مردم») ایجاد می‌کند. براساس نظر لوگستراپ، گزینه سومی وجود دارد و آن این است که زندگی در جایی است که یکْ نفر به مطالبه/درخواست توضیحاَت غالب زندگی، پاسخ می‌دهد.

[70] Robert Stern, *The Radical Demand in Løgstrup's Ethics*, Oxford University Press, 2019, pp. 91–92.

[71] Bjørn Rabjerg and Robert Stern, "Introduction", in *The Ethical Demand*, p.43.

بنگرید به پاورقی ۵۷.

نیاز وجدان به کمک، کار انجام نداد بلکه آن را خود به خود انجام داد. همچنین در جایگزین کردن این خود به خودی، وجدان، به سایر سائق‌ها، مثل عدالت خواهی برای خود و اثبات مراقب بودنمان به دیگران، اجازه کمک می‌دهد.

در فصل‌های نهایی *وجدان اخلاقی* (فصل‌های ۱۰ تا ۱۲)، لوگستراپ از این بحث می‌کند که آیا درک او از وجدان و دادخواهی با علم سازگار است؟ یَعنی فلسفه ضد متافیزیکال (پوزیتیویسم، به نوعی)، در مورد اینکه چطور به شعر مرتبط می‌شود و در نهایت چطور اعلامیه عیسی به وجدان مرتبط می‌شود.

وقتی علم به مؤلفه‌های زیستی، تربیت یا محیط ما و در نتیجه فاصله گرفتن ما از مسئولیتمان ارجاع می‌دهد، شاید توضیحاتی در مورد این موضوع داشته باشد که چرا در عشق به دیگران شکست می‌خوریم؟ پاسخ لوگستراپ این است که اگر ما به طور کلی به عنوان شخصیت‌های چند بُعدی بیندیشیم، باید بَرای غیر قابل تحقق کردن وجدان، مسئول تلقی شویم. اما اینکه فکر کنیم ما در این راه مقصریم، فراتر از یک امر علمی یا ضد متافیزیک در زندگی است، بنابراین نزاع غیرقابل اجتنابی با علم باقی می‌ماند. وقتی موضوع جبرگرایی باشد، لوگستراپ استدلال مشابه لوتر و کالوین مطرح می‌کند مبنی بر اینکه تا وقتی مفهوم خود، حفظ شوَد، فرد هنوز می‌تواند مسئول بماند.

در فصل یازدهم، لوگستراپ به شعر برمی‌گردد، به عنوان پیونده دهنده جنبه هایی که اغلب در زندگی ما مغفول واَقع می‌شوند. مادامی که «فلسفه در بهترین حالت می‌تواند درک روشنی ایجاد کند. شعر می‌تواند آن را ارائه دهد».

در فصل آخر کتاب، لوگستراپ به اعلامیه عیسی برمی‌گردد. پرسش این است که آیا عیسی صرفاً معلمی است که درَمورد وجدان اخلاقی به ما درس می‌دهد، که می‌توانیم در اصطلاحات انسانی دقیق، درک کنیم یا اینکه او چیز بیشتری به ما معرفی می‌کند. پاسخ این است که عیسی، به سببَ شکستی که در پاسخ به عشق دیگری خوردیم، بخشش را به ما توصیه می‌کند. در اینجا عیسی با نوع خاصی از قدرت الهی صحبت می‌کند. در بیان لوگستراپ به عنوان یک فرد مسیحی، عیسی موافق خدا صحبت می‌کند، و ما را در معرض تصمیم راَجع به باور/ایمان قرار می‌دهد: آیا ما او را به عنوان پسر خدا محسوب می‌کنیم یا خیر؟

هر آنچه باقی مانده، یک جهت‌گیری ذهنی از پرس‌وجوی فلسفی به دست می‌دهد و رهگذری باز، برای درک، مباحثه، انتقاد و *به کار بستن* آن برای انسان است.

۴.۴.۱۷. رهبران دینی چطور می‌توانند از آموزه‌های کی‌یرکگور و لوگِستراپ بهره ببرند؟

راه‌های چندی وجود دارد که رهبران دینی می‌توانند به نام دین از کی‌یرکگور و لوگستراپ درباره تحلیل وجود/هستی بشر در تجهیز، علیه بیان نفرت‌زا و خشونت استفاده کنند.

اولاً همانطوری که پیشتر بیان شد، تحلیل، مجموعه‌ای از معیارها را برای سخنرانان دینی فراهم می‌کند تا آموزه‌های دین را موشکافی کرده و دقیق بررسی کنند. مفاهیمی مثل «سرزمین مقدس»، «دین مقدس» یا «جنگ مقدس»، در این آزمون، مردود می‌شوند. آن‌ها تحریف‌هایی را با مطلق و بی قید و شرط کردن باورهایی که بشر سنجیده و به منصه بروز

درآورده، معرفی می‌کنند. رهبران دینی با تبدیل دینشان به ایدئولوژی، ممکن است متمایل به حمله بر طرفداران سایر ادیان باشند، بر این اساس که آن‌ها عوامل ایدئولوژی‌های سرسخت دینی با هدف تصرف سرزمین‌اند. نتیجه، ممکن است بیان نفرت‌زا باشد که حق ماندن و اجرای دین دیگران را از آن‌ها سلب کند.

بیان نفرت‌زا، به نام دین، در برخی شرایط‌ها می‌تواند نتیجه غیرقابل اجتنابی از تبدیل دین به ایدئولوژی باشد، به این معنا که، مجموعه ای از باورهای نهایی شده در مورد این باشند که نحوه سازماندهی جامعه، به عنوان تکمیل دکترین‌های دینی، چگونه باید باشد. در این راستا یک جبهه، علیه دیگران برقرار شده است. بقیه به عنوان تهدیدهایی برای اجرای ایدئولوژی، به تصویر کشیده شده‌اند و باید خارج یا حتی المقدور وارونه شوند. در حمله، غالباً توطئه هایی که می‌گویند دیگران، طرح‌هایی برای تصاحب سرزمین و جایگزین کردن ما دارند مورد استفاده قرار گرفتند. ممکن است استدلالی ارائه شود که اگر ما قاطعانه عمل نکنیم ممکن است دیگران انجام دهند و این آخر کار ما خواهد بود.

در ثانی، رهبرَان دینی باید این را آموزش دهند که مسئولیت فرد از نظر دین، همیشه باقی می‌ماند. این صحیح است که باورهای دینی، اغلب ریشه عمیقی دارند و بخشی از فرهنگ معین هستند اما بینش و بصیرتی از تحلیل وجود/هستی ارائه شده از جانب کی‌یرکگور و لوگستراپ این است که تصمیم‌ها برای ارتباط دادن خدا در زندگی فرد نمی‌توانند یک مرتبه اتخاذ َشوند و به همه تعمیم داده شوند. هستی/وجود، جنبش/حرکت است و تصمیم‌ها باید به حساب خود فرد، تکرار شده یا تغییر پیدا کرده باشند.

ممکن است استدلالی مطرح شود که فرهنگ‌های غیرغربی نسبت به آنچه فرهنگ‌های غربی انجام می‌دهند، متمایل به قرار دادن مجموعه در جای بالاتری‌اند. با این وجود، مادامی که احترام به بزرگترها، مفهوم تعلق به خانواده یا قبیله و خاندان، همچنین طرفداری از هنجارهای اجتماعی می‌توانند متنوع باشند، خود، بودن، همیشه شامل مسئولیت داشتن برای مشخصه‌های فرهنگی‌ای است که فرد، تحت سیطرهٔ آن‌هاست. اگر هر کدام از ابناء بشر، تصمیم بگیرند خارج از تودهٔ مردم زندگی کنند هیچ راه خروجی از این نوع مسئولیت در زندگیشان وجود ندارد.

سومین مورد این است که رهبران دینی باید تشویق کنند در و ارجاع بدهند به صحبت‌هایی که در مورد نوع رویکرد جهانی گرای حقیقی/اصلی کی‌یرکگور و لوگستراپ وجود دارد. امروز فلاسفه، تأثیر محدودی بر سیاست‌ها و طریق اندیشیدن مردم دارند. در َبسیاری موارد، رهبران دینی در قرار دادن نیاز به روشنفکری «نرم» در دستور کار، می‌توانند نقش‌های بسیار تعیین کننده تری ایفا کنند، َبدین معنا که، نیاز به دانش اخلاقی، که می‌تواند راه جوامع دینی و جنبش‌های غیردینی را مورد چالش قرار دهد، به موضوعات اخلاقی، ارتباط می‌دهَد. تکه تکه شدن اخلاق برای هر فرد، یک راه و مسیر خطرناک است و رهبران دینی، بهتر است برای حفظ انسانیت مشترک ما احترام را ترویج کنند، همانطوری که در کار کی‌یرکگور و لوگستراپ به جای اصرار بر اخلاق صرفاً دینی، این موارد با مثال نشان داده شدند. نکته تعیین کنندَه، این نیست که آیا یک نفرَ، همه شرح‌های دیگران از وجود/هستی انسان و وجدان اخلاقی

ذاتی/اصلی‌اش را می‌پذیرد یا خیر، و مورد پرسش این است که آیا کسی با آن‌ها و پروژه‌های شبیه، در گفت‌وگوی جدی و صادقانه، متعهد است؟

در ارجاع بالا به تشخیص فیلسوف آمریکایی، دالاس ویلارد از فرهنگ غربی، من به این ادعا ارجاع دادم که دانش اخلاقی، ناپدید و نابود شده است. تجویز/نسخه او از چگونگی امکان برگشت دانش اخلاقی، با ارائه *مدل انسان خوب* است که به همکاری‌های اندیشه اخلاقی لوگستراپ و لویناس تأکید می‌کند. آن‌ها مطابق نظر ویلارد، با تلاش برای توصیف تجربیات و تعهَد اخلاقی، توصیف‌هایی را از «فعل و انفعالات مقدماتی فردی»، که (اغلب، نادیده گرفته شده‌اند) ارائه می‌دهند. هنگامی که لویناس بر تجربه مواجه شدن انسان و نیاز او در ورای همه طبقه بندی‌های مورد نیاز یک فرد، تمرکز می‌کند؛ لوگستراپ بر اعتماد طبیعی بین روابط انسانی تمرکز می‌کند. آن‌ها تلاشی برای برقراری قواعد یا اصَول کلی نمی‌کنند، بااین‌وجود، آن را به خود فرد، واگذار می‌کنند تا درون بینی و فراستشان را تجهیز کنند، زمانی که جنبه دیگر را می‌بینند یا از آن‌ها خواسته می‌شود براساس وجدان اخلاقی عمل کنند.[۷۲]

اعلامیه دین، اغلب به افراد «خوب» یا حتی «مقدس» برمی‌گردد و داستان‌هایی از روابط بین افراد بشر با ذکر مثال از خیر و شر می‌گوید. اگر درک ویلارد درست باشد، رهبران دینی می‌توانند نقش مهمی در بحث از مشخصه‌های اصلی افراد خوب، مبتنی بر تجربه‌ها و ارزش‌های آزموده شده داشته باشند.

در آخر، اما نه با اهمیت کم، کی‌یرکگور و لوگستراپ به منزله تعبیر/زبان حال اساسی زندگی انسان‌ها، به عشق ارجاع می‌دهند. مفاهیم آن‌ها دَور از هر داستان کلیشه‌ایَ رمانَتیک با سبک هالیوودی است. در عوض، بدون نگاه از بالا و خودخواهی در مسیر زندگیَ انسان‌ها و نفرت، که می‌توانند روابط را به هم بزنند و حتی منجر به نزاع و جنگ بشوند، تحلیل واقع نگرانه از زندگی ارائه می‌دهند.

درک آن‌ها از زندگی، با دین، پرورش یافته بود. آن‌ها در زندگیشان تجربه‌های خوبی داشتند- کی‌یرکگور، مرگ همه هم نژادهایش را تجربه کرد اما علی‌رغم آن، یک برادر کوچکتر داشت و لوگستراپ، درهم شکستن و تفکیک فرهنگ اروپایی را در طول دو جنگ جهانی تجربه کرد- اَما ایمانش را به اینکه زندگی، یک هدیه است و عشق به عنوان تعابیر/گفتارهای اولیه زندگی، حفظ کرد.

همچنین این می‌تواند الهام بخش مهمی برای رهبران دینی باشد تا در مورد عشق، نه فقط برای طرفداران دین بلکه برای همه انسان‌ها صحبت کنند.

۵.۱۷. تاب‌آوری، آزادی، تنوع و معرفت‌شناسی دینی

برخی هنجارهای اخلاقی وجود دارند که ممکن است در دین و نیز در بازتاب‌های تنوع و معرفت شناسی ادیان یافت شوند، که می‌توانند به رهبران دینی کمک کنند تا با بیان نفرت‌زا و خشونت، به نام دین، روبرو شوند. تعداد کمی از آن‌ها را ذکر خواهم کرد.

[72] Willard, 2018, pp. 362–63.

بنگرید به پاورقی ۲۸.

براساس پژوهش اخیر مرکز پژوهشی پیو هندی‌ها حس می‌کنند کشورشان با باورهای مستقل در ایجاد جامعه، می‌زیَد، که طرفداران بسیاری از دین‌ها می‌توانند در آنجا زندگی و آزادانه رفتار کنند، یعنی چندگانگی دینی. جمعیت هند در زمان پژوهش حدود ۱ و ۴ بیلیون، شامل ۸۱ درصد هندو، ۱۲.۹ درصد مسلمان و ۲.۴ مسیحی بود، همچنین گروه‌های مهمی از سیک‌ها، بودایی‌ها، جین‌ها و سایر دین‌ها نیز آنجا بودند.[۷۳]

پژوهش به این نتیجه رسید که همه فرقه‌های دینی هندو، برای پیاده سازی باور/ اعتقادشان، قاطعانه احساس آزادی دارند. آن‌ها می‌بینند که

> تاب‌آوری دینی به عنوان رکن اصلی برای آن‌هایی است که به منزله یک ملت‌اند. در همه گروه‌های دینی شاخص، بیشتر مردم می‌گویند این بسیار مهم است که برای «هندی واقعی» بودن، به همه ادیان، احترام بگذارید. همچنین تاب‌آوری، یک ارزش دینی و نیز مدنی و اجتماعی است: هندی‌ها در این دیدگاه متحداند که احترام به سایر ادیان، به عنوان بخش بسیار مهمی از آن چیزی است که باید به معنای عضوی از جامعه دینیشان باشد.[۷۴]

یک وجه شاخص کشف شده در پژوهش، این است که نه فقط اکثر هندوها (۷۷ درصد) بلکه درصد قابل یکسانی از مسلمان‌ها نیز به کارما اعتقاد دارند. همچنین ۳۲ درصد از مسیحی‌ها و ۸۱ درصد از هندوها می‌گویند، آن‌ها به تصفیه قدرت از رودخانه گنگ اعتقاد دارند. اما علی‌رغم اشتراک گذاری ارزش‌ها و باورهای خاص از اعضای جوامع مختلف دینی، اغلب مردم احساس نمی‌کنند با دیگران، اشتراکات زیادی دارند. پژوهش به این یافته رسید که ۶۶ درصد از هندوها خودشان را به عنوان گروهی بسیار متفاوت از مسلمان‌ها می‌دانند و ۶۴ درصد از مسلمانان، تلافی می‌کنند و به این احساسات رو می‌آورند. وقتی تعداد کمی از جوامع کوچکتر احساس می‌کنند که اشتراکات زیادی با هندوها دارند، مردم در جوامع عمدتاً دینی، تمایل دارند تا خودشان را به عنوان گروه کاملاً متفاوتی از دیگران ببینند و ترجیح می‌دهند زندگی کنند، دوستانی داشته باشند و با مردم جوامع دیگر، ازدواج هم داشته باشند. در واقع، ۳۶ درصد از هندوها می‌گویند که نمی‌خواستند هم نوعان/همسایگان مسلمان داشته باشند.

با وجود اعلام قاطعانه و تأکید حمایت در خصوص تاب‌آوری دینی، به نظر می‌رسد بیشتر هندوها ترجیح می‌دهند در راستای تفکیکات دینی جدا شوند. برای مثال ۸۲ درصد از آن‌ها می‌گویند برای تاب‌آوری، ارزش قائل‌اند اما نمی‌خواهند در ازدواج بین ادیان، از زنان هندو، داشته باشند. همچنین در اینجا تفکیک قابل توجهی بین هندوهای اصلی و هندوهای دیگر (۶۴ درصد) و آن‌هایی که فقط هندی صحبت می‌کنند(۵۹ درصد) وجود دارد. به علاوه، این گروه‌ها اصالتاً حزب حاکم بهاراتیا جاناتا («BJP») را حمایت می‌کنند که با هدایت و رهبری نارندرا مودی (–۱۹۵۰) است، و به سبب ناسیونالیسم هندی اش شناخته شده است. مطابق نظر مشاهده

---

[۷۳] این پیمایش بر پایه حدود ۳۰ هزار مصاحبهٔ حضوری با بزرگسالان انجام شد که در فاصله اواخر سال ۲۰۱۹ تا اوایل ۲۰۲۰ و به ۱۷ زبان مختلف صورت گرفت.

Neha Sahgal *et al*., "Religion in India: Tolerance and Segregation", *Pew Research Center*, 29 June 2021. در ادامه به بیان نکات اصلی نظرسنجی می پردازم.

[۷۴] *همان*.

کنندگان، موفقیت انتخاباتی بی.جی.پی تا حد زیادی به کاریزمای مُودی، سیاست قطبی شدن دینی و ناسیونالیسم تندرو نسبت داده شده است.[۷۵]

مبتنی بر این پیش زمینه، یک پرسش مهم این است که در مفهوم هندی، واقعاً تاب‌آوری به چه معناست. علاوه بر تصویر تاحدی ابهام برانگیز، براساس پژوهش، ۶۵ درصد از هندوها می‌گویند خشونت، بین گروه‌هایَ دینی «مشکل بسیار بزرگی» است. چگونه تاب‌آوری گسترده می‌تواند با هدف تفکیک، دست به دست بشود و غالباً خشونت رهبران دینی چرا ایجاد می‌شود؟

تاب‌آوری دینی به عنوان «بردباری و قول و تعهد معین به وسیله طرفداران دین غالب، نسبت به دین دیگر برای وجود/هستی داشتن است، اگرچه در نهایت با ناخوشایندی به عنوان مداخله اشتباه یا مضر به آن نگاه می‌شود». در مقابل، «آزادی» دینی یا «آزادی» به عنوان وجه تمایز آزادی برابر، برای همه ادیان، بدون تبعیض است. تاب‌آوری، چیزی است که قانون گذار می‌تواَند، به آسانی از آن صرف نظر کند، با اینکه، حذف آزادی، سخت تر است.[۷۶]

مفهوم تاب‌آوری در روشنگری اروپای قرن هیجدهم برای غلبه بر نزاع‌ها و جنگ‌های دینی ایجاد شده بود. معمولاً به آن این‌گونه نگریسته می‌شد که در میان دستاوردهای قابل دفاع، خرد، مدنیت، تاب‌آوری، تجارت و آزادی اش باشد. به صورت عرفی، پژوهش به نقش آن‌هایی کَه اصطلاحاً *فیلسوف*‌اند توجه می‌کند، که در پاریس زندگی می‌کنند و سعی می‌کنند جهان را با نوشته‌هایشان تغییر دهند و به صورت خاص قصد دارند با کلیسای کاتولیک یا با تعصب دینی مقابله کنند، برای اینکه یک رویکرد مدرن علمی و فلسفی برای توسعه جامعه را معرفی کنند.

به این ترتیب، پژوهش اخیر، تاحدی، روشنگری را به عنوان مفهومی برای منطقه آتلانتیک و نه، به عنوان پدیده فرانسوی یا اروپای غربی با تنوعی از مفاهیم و مشخصه‌های ملی، بازتعریف کرده است. پژوهش فلسفه-محور، راه داده است تا بر انواع فراوانی از فرهنگ روشنگری، پژوهش انجام شود. درک سیاه و سفید از روشنگری به عنوان یک جنبش سکولار و ضد دین برای درک تأکیدی است که چند-دینی تمایل دارد، نقش مهمی در آن ایفا کند. روشنگری دینی یا مسیحی و حتی نوع کاتولیک آن وجود داشت. بنابراین در حال حاضر، روشنگری به عنوان «یک طیف از تعداد زیادی «گرایش‌های» مختلف و حتی مخالف، تشکیل می‌شود. روشنگری، راه دادن به «روشنگری هاست».[۷۷]

با اینکه هنوز حمایت قابل توجهی از این دیدگاه وجود دارد که علم، سیاست، آزادی، حقوق بشر و تاب‌آوری دینی، همه، خاستگاهی در روشنگری دارند، بعضی پژوهش‌گران مدرن قصد دارند این برداشت را پیچیده کنند. آن‌ها *در میان چیزهای دیگر* نشان دادند که ایده آل تاب‌آوری دینی، «روشنگری با سابقه طولانی است، که شکنجه و زجر دینی در بخش‌های بسیاری از تمام کشورهای اروپای قرن هیجدهم ادامه پیدا کرد و اینکه متفکران روشنگری، صرفاً دارای

75 Soutik Biswas, “The Secret Behind Success of India’s Ruling Party BJP”, *BBC News*, 2 December 2020.

76 Perez Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton University Press, 2003, pp. 5–6.

77 Juan Pablo Domínguez, “Introduction: Religious Toleration in the Age of Enlightenment”, in *Journal of History of European Ideas*, 2017, vol. 43, no. 4, pp. 273–74.

میزان عظیمی از باورهای دینی و سیاسی نبودند، بلکه اغلب، بحث‌های پیشرفته در مورد هر دوی تاب‌آوری و عدم تاب آوری را صورت می‌دادند».[۷۸]

با این‌وجود، هنگامی که فلاسفه روشنگری، طرفدار باورهای مختلفی از موضوعات فراوان شدند، ممکن است همگی بر این دیدگاه بودند که دشمن اصلی، از اصالت دینی بود: سوء استفاده از قدرت روحی در واژگان جین لو روند آلامبرت(۱۷۸۳–۱۷۱۷)، یا استبداد کلیسایی به تعبیر کانت (۱۸۰۴–۱۷۲۴). آن‌ها به این صورت و این چنین به جنگ با دین نمی‌پرداختند؛ «درعوض قصد داشتند تا کلیساها و باورها را اصلاح کنند کمااینکه مکث کردند تا مانعی برای ثبات سیاسی، هماهنگی اجتماعی، رشد اقتصادی و توسعه عقلانی باشند».[۷۹] در این تلاش، آن‌ها با افرادِ معتقد، به اصلاحِ درون کلیساها متحد بودند.

در بحث ما، توجه به این نکته مهم است که تاب‌آوری از شروعش مفهوم محدودتری نسبت به آزادی دین بود. ایده تاب‌آوری برای تفاوت گذاری بین روشنگر، شهروندان پذیرفته شده و متعصبان سخت، به کار رفته است. بنابراین ضد روشنگری می‌توانست به مخالفانی توجه کند که ناسازگاراند، وقتی آن‌ها بردباری و تحمل را نسبت به کاتولیک‌ها انکار می‌کنند و طرفدار سرکوب ضدخداها هستند. در جهت مخالف، آزادی دینی، محدود بود به اینکه چطور دینی‌ها با اندیشه کلیسایی مخالف‌اند، یعنی هر فرد باید اجازه داشته باشد براساس دیدگاه‌ها و گرایش دینی‌اش تصمیم بگیرد.

همان طوری که به وسیله مرکز پژوهشی پیو در هند نشان داده شد، حمایت از تاب‌آوری دینی، مانع طرفداری هندی‌ها از تفکیک نمی‌شود، زمانی که آن‌ها مخالف ازدواج‌های بین دینی و خشونت بین الباقی گروه‌های دینی گسترده هستند. بنابراین استدلالم این است که رهبران دینی باید هدفشان برَ ارتقایَ «آزادی دینی» باشد تا در مورد « تاب‌آوری دینی». البته تاب‌آوری بهتر از عدم تاب‌آوری است که با ملاحظاتی برانگیخته شده، در مورد اینکه چگونه جامعه صلح‌آمیزتر بشود، حتی اگر در امتداد خطوط دینی تقسیم شده باشد. راه حل آن این است که ما، وقتی نخواهیم جهت درک بهتر و یا تعامل با دیگران تلاش کنیم، در ابتدا باید «دیگران» را بپذیریم.

آزادی دینی، عمیق‌تر می‌شود. همانطوری که پیشتر بیان شد، این آزادی با تحلیل وجودی، هم‌راستاست، با تأکید بر اینکه فرد باید بر چگونگی برقراری ارتباطش با اعلامیه دینی تصمیم بگیرد. وقتی فلاسفه روشنگری، در ابتدا پیرامون نهادهای دینی نگران بودند، که آن نهادها مطیع قدرت‌های مدنی و شهری بودند، شکل و فرم‌های دینی مثل آنچه ویلیام پن(۱۷۱۸–۱۶۴۴) اعلامیه ای به نام «نیاز به متوقف کردن تعقیب که او و کواکرهای همکارِ وی، از دستان قدرت‌های *مدنی*، متحمل آزار و اذیت شده بودند» را منتشر کرد.[۸۰]

می‌توان دیدگاه متفاوتی را نسبت به تنوع دینی در رویکردهایی تشخیص داد که با تاب‌آوری، در مقایسه با آزادی قرار داده شدند. هنگامی که شخص تاب‌آور با اکراه، تنوع دینی

---

۷۸ *همان.*، ص. ۲۷۵.

۷۹ *همان.*

۸۰ *همان.*، ص. ۲۷۸.

را قبول می‌کند، حتی اگر آن‌ها شبیه دیگران نباشند، آن‌هایی که اظهار آزادی دینی می‌کنند ممکن است حتی بپذیرند که از امورات دینی، حداقل، اجماع، بدون اجبار، نمی‌تواند باشد.

سه دیدگاه اصلی در مورد تنوع دینی عبارت‌اند از *چند دینی*، *دین فراگیر* و *دیدگاه‌های انحصاری*. وقتی موافقان رویکردهای چند دینی می‌گویند، در داخل قیود و الزامات، یک دین مثل سایر ادیان، خوب است، انحصارگرایان تأکید می‌کنند که یک دین به طور منحصر به فرد، ارزشمند است. دیدگاه‌های فراگیرها با انحصارگراها موافق است که یک دین، بیشترین ارزش را دارد اما اضافه می‌کنند که همچنین دیگران، ارزش دینی مهمی دارند.[۸۱] مادامی که مفهوم چندگانگی دینی در برخی موضوعات، به آسانی به تحمل و همدردی نسبت به ادیان مختلف ارجاع می‌دهد، با بیان اینکه پیروان ادیان مختلف باید مثل هم رفتار کنند، می‌تواند جنبه ای به عنوان یک اصل هنجاری نیز باشد. رهبران دینی، حتی المقدور باید با ارجاع به تنوع دین در قضاوت‌هایشان نسبت به تفاوت افکار آن‌ها مراقب باشند، همچنین با در نظر گرفتن اینکه اثبات برتری یک باور نسبت به دیگری، غیرممکن است.

پرسش از دلیل یا بار اثبات، اساس/اصل اضافه‌ای را برای رهبران دینی جهت ارتقای آزادی دینی و روبروشدن با عدم تاب‌آوری اضافه می‌کند. آن از این واقعیت می‌آید که معرفت شناسی باور دینی، متفاوت از سایر حوزه‌های درک بشری است. معرفت شناسی معاصر دین می‌پرسد که آیا برخی از *دلیل/گواه‌گرایی‌ها* به باورهای دینی اعمال می‌شوند، یا آیا ما باید در عوض، معرفت شناسی آسان گیرتری را بپذیریم. *دلیل/گواه‌گرایان* می‌گویند که یک باور، فقط در جایی توجیه می‌شود که «مجهز به دلیل/گواه باشد.»[۸۲] اما اگر هر کدام *مبتنی بر فراغت از احتمالی باشند که، پیشنهادات/ قضیه‌های دینی در صورتی صحیح‌اند که مبتنی بر ارزیابی دلیل/گواه باشند*، باور دینی، نادر است.

طرفداران باور دینی به ندرت، مقدم بر گفتن، پیوسته می‌شنوند، وقتی مواجه می‌شوند با این پرسش که چرا معتقدند آن‌ها اعتقاد خود را بر توجیهات استوار می‌کنند، برای مثال، ۶۰ درصد اطمینان، که دین آن‌ها صحیح است. در عوض، ما براساس تفسیر جامع از تجربیات زندگی و گاهی پس از شنیدن خطابه و سخنرانی‌های متقاعد کننده، به باور می‌رسیم. یا وضعیتی شبیه به آنی که کی‌یرکگور شرح داد، هیچ دلیل/گواه متقاعدکننده ای نیست اما ما احساس درونیمان را تجهیز می‌کنیم و با توکل به خدا، دل به دریا می‌زنیم. ممکن است تعداد زیادی از طرفداران هم باشند که به طور جدی نپرسیدند چرا آن‌ها معتقدند؟ زیرا دین برای آن‌ها بیشتر متعلق به فرهنگ و جامعه است تا اینکه در مورد پرسیدن از حقیقت باورشان باشد.

با پذیرفتن این بُعد ذهنی باور دینی، رهبرَان دینی باید برای افرادی که انتخاب متفاوتی دارند، احترام بیشتری قائل باشند.

---

81 Dale Tuggy, "Theories of Religious Diversity", *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

۸۲ برای یک مقدمه کوتاه، بنگرید به:
Peter Forrest, "Epistemology of Religion", in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2017 Edition, 2017.

۶.۱۷. گفت‌وگوی دینی و حقوق بشر

در مواجهه بیان نفرت‌زا و خشونت، علیه اعضای سایر کشورهای دینی، رهبران دینی می‌توانند به هنجارها و شیوه‌های گفت‌وگو مراجعه کنند. گفت‌وگو به راه‌های ملاقات و برقراری تعامل با آن‌هایی برمی‌گردد که عقاید دیگر یا نزاع دارند. این، راهی برای حل نزاع‌ها یا حداقل، درکِ بهتر یکدیگر از طریق مکالماتی است که ممکن است کمابیش ساختارمند باشند.

هنجارهای گفت‌وگو ممکن است متنوع و حتی موضوعی برای پذیرش، در فاز ابتدایی گفت‌وگوی خاص باشند. پیشنهاد بعدی برای قواعد گفت‌وگوی بین فرهنگی، در تجربه‌ام، شامل برخی چیزهایی می‌شود که بسیار شایع‌اند و به هنجارها ارجاع می‌دهند.[۸۳]

- برای باورها تلاش کنید. اگر فردی یک باور، عقیده یا دیدگاه را شرح می‌دهد که برای شما جدید یا متفاوت از آنی است که خودتان معتقد هستید، آن را امتحان کنید؛ سعی کنید آن را از بطن دیدگاه مردم دیگر ببینید.
- اقدام کنید «هم/و» بیندیشید. ما اغلب عمل می‌کنیم «هم/یا» می‌اندیشیم، با اعتقاد بر اینکه باورها، موقعیت‌ها، پیشنهادها و امثالهم صرفاً می‌توانند این یا آن راه باشند. چه اتفاقی می‌افتد اگر دو باور- بیش از یک پیشنهاد یا موقعیت یا رویکرد- بتوانند معنادار، ارزشمند یا درست باشند؟
- اجازهٔ مخالفت داده شده است اما نه برای خجالت زده کردن، سرزنش کردن یا حمله به انسان دیگری.
- برای صحبت از تجربه شخصیتان از گزاره «من» استفاده کنید، نه برای صحبت از تجربیات دیگران یا تعمیم دادن آن به یک گروه، اعم از اینکه آن گروه برای شما یا دیگران است.
- در قبال یادگیریتان مسئولیت پذیر باشید: اگر چیزی هست که درک نمی کنید، برای شفاف سازی، بپرسید. به دنبال منابع یادگیری جدید باشید. به قصد یادگیری به گفت‌وگو بپردازید نه به قصد کنترل.
- به محرمانه بودن احترام بگذارید: خوب است که یادگیری‌ها و تجارب خودمان از گفت‌وگوها را با دیگران به اشتراک بگذاریم، اما این مجوز وجود ندارد که داستان دیگران به اشتراک گذاشته شود و یا از آن فرد، نام برده شود، مگر آن فرد، برای انجامش اجازه خاص داده باشد.
- اجازه به بی نظم بودن داده شده است. گفت‌وگوی واقعی، به ویژه زمانی که در ورای انواعی از تفاوت‌ها محقق شود، بی نظم خواهد بود- بی نتیجه، گاهی اوقات غیرراحت یا غیرشفاف. از بی نظمی به عنوان نشانه ای از اصالت و صداقت استقبال کنید. روحیه شفقت و انعطاف پذیری در گفت‌وگو را تمرین کنید.
- یک گام به جلو یا به عقب بردارید: اگر شما فردی هستید که معمولاً در مکالمات گروهی، سکوت اختیار می‌کنید، گامی پیش بگذارید تا تجربه و دیدگاه‌هایتان را به اشتراک بگذارید. اگر شما فردی هستید که معمولاً در چنین مکالماتی صحبت می‌کنید،

[۸۳] «هنجارهای پیشنهاد شده برای گفت‌وگوی بین فرهنگی»، دانشگاه هاروارد(روی وب سایتش قابل دسترسی است).

یک قدم به عقب بردارید تا فضایی را برای دیگران فراهم کنید. برای مشارکت در بحث و نیز اختصاص فضا مقصود باشید.

چنین هنجارهایی گفت‌وگو را از *مباحثه*، *نظرخواهی* یا *رایزنی*، تمایز می‌دهند. در آخر، تأکید بر موافقت نسبت به تصمیمات است هنگامی که مباحثه‌ها شامل مناظره‌ای می‌شوند که در آن دو مورد یا بیشتر از جنبه‌های مخالف موضوع، برای موقعیتشان پرونده سازی می‌کنند. بحث‌ها، مکالمه‌های غیررسمی و بدون ساختار، بدون هدف، برای کسب نتایج خاص‌اند. در گفت‌وگوها می‌تواند هدف بر توافق نسبت به تصمیم‌ها باشد، اما همچنین باید عمل جمعی از اشتراک و گوش دادن برای افزایش درک در مورد هر کدام از رویکردها و موقعیت‌ها باشد.

۱.۶.۱۷. بیانیه دالایی لاما و دزموند توتو

مواجهه بین دالایی لامای چهاردهم، تنزین گیاتسو و اسقف اعظم مرحوم/اخیر آفریقای جنوبی، دزموند توتو، پر از گفت‌وگو بود. در نهایت، آن‌ها با یکدیگر دوست شدند و کتابی منتشر کردند در مورد اینکه چطور لذت بردن در زندگی، علی‌رغم رنج‌ها و مشکلاتی که در مسیر زندگی وجود دارد، می‌تواند حاصل شود.[۸۴]

آن‌ها اختلاف بسیار زیادی در پیش زمینه و دیدگاه دینیشان با یکدیگر داشتند. دالایی لاما رهبر معنوی مردم تبت و از بودایی‌های تبتی است، به طور گسترده سفر می‌کند و پیام مهربانی و شفقت، درک بین ادیان، احترام قائل شدن برای محیط و صلح جهانی را ترویج می‌دهد. همسو با دیدگاه ابراز شده در فصل جاری، او طرفدار پرشور رویکرد جهانی سکولار بابت ترویج ارزش‌های اساسی انسانی بود. او زندگی اش را در تبعید در دارمسالای هند سپری کرد.

دزموند توتو، رهبر تأثیرگذار در کشاکش برای عدالت و تلفیق در آفریقای جنوبی بود. در سال ۱۹۹۴، او به عنوان رئیس کمیسیون حقیقتَ و تلفیق انتخاب شد، موقعیتی که او پیشگام راه‌های جدید برای کشورها بابت رسیدگی به سوءاستفاده‌ها، نزاع و ظلم و ستم مدنی بود. او رئیس مؤسس از بین پیش کسوتان بود، که گروهی از رهبران جهانیِ مروج صلح و حقوق بشر بودند. او در کاپ توون آفریقای جنوبی زندگی کرد.

آن‌ها با توجه به پیش زمینه‌های مختلفشان، تجربه‌های مشترکی در مورد نزاع علیه رقیبان قدرتمند داشتند. آن‌ها به عنوان رهبران دینی، وظایف سیاسی مهمی دارند. هم‌چنین در موارد بسیاری در این باره صحبت کردند که چطور انسان‌ها و جوامع می‌توانند در مورد موضوعاتی در ارتباط باشند که برای بسیاری از انسان‌ها به عنوان موانع غیرقابل عبوری جهت ترویج صلح و توسعه بشری‌اند. اما در اینجا محور صحبت بر این نکته نیست. نکته این است که آن‌ها هم، باور عمیقی ارائه دادند از آنچه مردمان با عقاید مختلف را به هم ارتباط می‌دهد. آن‌ها به احترام عمیق، پیرامون انسانیت در هر فردی توجه کردند که باور دینی، در بهترین حالتش، می‌تواند آن را القاء کند. دین، چشم هایش را به سوی آن چیزهایی گشوده است که در سطح بسیار ابتدائی باعث

[84] The Dalai Lama, Desmond Tutu and Douglas Abrams, *The Book of Joy*, Hutchinson, London, 2016.

متحد کردن مردم می‌شوند، نه اینکه احتمال داشته باشد باعث ایجاد تقسیم و جداسازی بین آن‌ها شوند.

براساس تذکر لوگستراپ، بعد از همه این‌ها، همان وجود/هستی انسان است که دین و هم اندیشه فلسفی به آن بازَمی گردد. درباره اینکه مردم چطور باید پیام آن‌ها را دریافت کنند توصیه کردند که:

> نیازی نیست شما ما را باور داشته باشید. درواقع، هیچ کدام از آن مواردی که می‌گوییم نباید به منزله اصل ایمان تلقی شوند. ما آن چیزی را به اشتراک می‌گذاریم که دو دوست از جهآن‌های بسیار متفاوت، در زندگی‌های طولانی ما شاهد بودند و یاد دادند. امیدواریم با اعمال آنچه در اینجا بیان شد در زندگیتان، درستی آن‌ها را کشف کنید.[۸۵]

آن‌ها افراد ممتازی بودند که رهبران دینی می‌توانند از ایشان نیز الهام بگیرند.

۲.۶.۱۷. گفت‌وگوی نهادینه، مثالی از نروژ

الهام گرفتن برای طرفداری از هنجارهای تاب‌آوری یا آزادی در امورات دینی، احتمال دارد که از رهبران برجسته و ممتاز حاصل شود. اما هم‌چنین ممکن است از گفت‌وگوی موفق نهادی و مشارکت در توسعه دیدگاه‌های مشترک و نبرد با نفرت و گسترش آن در همه موارد دینی و انواع دیدگاه‌های مربوط به زندگی حاصل شود. موارد قابل بیان را آماده خواهم ساخت اما یکی از بسیار، مثال‌های چنین گفت‌وگویی در سراسر جهان، شورای اجتماعات دینی و زندگی در نروژ، تأسیس ۱۹۹۶ است.[۸۶]

کشورهای عضو شورا شامل بهائی‌ها، بودائی‌ها، اومانیست‌ها، هندوها، یهودی‌ها، مسلمآن‌ها و سیک هاست. اهداف مهم شورا، ارتقای رفتار برابر با دینی‌ها و اجتماعات زندگی در نروژ و رشد احترام و درک در میان اجتماعات دینی و زندگی است. در این راستا، شورا به صورت متحد به حقوق برابر تشویق می‌کند و برای افزایش فهم، بین جوامع مختلف به گفت‌وگو می‌پردازد. علاوه بر شورای ملی، در هفت شهر نروژ، شوراهای محلی هستند.

شورا درباره یک سری از امور سیاسی آموزش، مکآن‌های شغلی، نهادهای سلامت، بازداشتگاه‌ها، ارتش و قبرستآن‌ها فعال بوده استَ. هم‌چنین دیدگاه‌های مشترکی را درباره برخی موضوعات اخلاقی مثل حمایت از محیط، بیوتکنولوژی، برابری جنسیتی، تعرض جنسی در جوامع دینی و حقوق پناهندگان ترویج می‌دهد.

شورا در تصمیم سازی اش، اصل اجماع را اعمال می‌کند تا جایی که عقیده هر کدام از اعضا، جدا از اندازه و مساحت کشورش، دقیقاً ارزش برابر با عقیده سایر اعضا دارد. بااین وجود، شورا می‌تواند قطعنامه هایی صادر کند که شاید همه اعضا با آن‌ها موافق نباشند اما تصریح کند

---

85 *Op. cit., p. x.*

۸۶ اطلاعات بیشتر در مورد شورای جوامع دینی و مصادیق زندگی در نروژ در وب‌سایت آن موجود است. تمام نقل قول‌های این بخش از این وب‌سایت گرفته شده است.

که دینی‌ها یا اجتماعات زندگی از برخی عقایدِ خاص، نباید حمایت کنند. شورا توصیه و مشاوره برای حکومت نروژ آماده سازی می‌کند.

کارهای خاصی وجود دارند که شاید به اهمیت شورا کمک کرده باشند و ممنوعیتش در برابر بیان نفرت‌زا و نزاع‌ها بین اجتماعات دینی را تأثیربخش کرده باشند. اول، شورا در میان هر دوی جوامع دینی و سکولار، همکاری ایجاد می‌کند. دوم، محکمه ای ایجاد می‌کند که هر دوی اجتماعات اکثریت(کلیسای پروتستان نروژ) و اقلیت می‌توانند سهم مساوی، در دفاع و پیگیری اهداف سیاسی مشترک، مثل رفتار برابر جوامع دینی و سبک زندگی را به عهده بگیرند. سوم، شورا شامل اجتماعات شیعه، اهل سنت و احمدیه، هم‌چنین اجتماعات مسیحی مختلف می‌شود که متشکل از گروه‌های مختلف مسلمآن‌ها و مسیحی‌ها هستند که در یک فهرست قرار دارند. چهارم، شورا پروژه‌ها را در قالب سند اجرا می‌کند و با بیان نفرت‌زا و تبعیض، براساس دین یا دیدگاه‌های زندگی، مخالفت می‌کند. در این راستا، آگاهی از مشکلات را افزایش می‌دهد و به نحو مؤثری مسئولیت بزرگ تر در اجتماعات برای مخالفت با چنین اقداماتی را ارتقاء می‌دهد.

فاکتور مهم دیگر این است که شورا جلسات روشمند رهبران قدیمیِ ارشد را تسهیل می‌کند. براساس برآوردش،

> سطح دانش دو طرفه، اعتماد و همکاری ای که در شورا بنیان شده و مورد حمایت آنجاست، اثبات شده تا وسیله مؤثری برای موضوعات حساس در حوزه چندگانگی دینی باشد و به عنوان وسیله ای برای پیشگیری از نزاع در نروژ میان اجتماعات دینی و زندگی کار کرده است.

۳.۶.۱۷. آزادی عقیده به منزله حقوق بشر

مهم ترین سند مرتبط ملل متحد برای موضوع این فصل، اعلامیه ۱۹۸۱ حذف همه اشکال عدم تاب آوری و تبعیض، مبتنی بر دین یا عقیده بود.[۸۷] در مقدمه اش تأکید کرده است که دین و عقیده، یکی از عناصر اساسیِ در «مفهوم زندگی» هر کسی هستند که هر دو را اظهار می‌کند و اینکه «آزادی دین باید کاملاً مورد احترام و تضمین باشد»:

> این مهم است که به ارتقای فهم، تاب‌آوری و احترام نسبت به امور مرتبط با آزادی دین و عقیده پرداخته شود و تضمین کنند که استفاده از دین یا باور/ایمان برای اهداف؛ با منشور ملل متحد، سایر ابزار مرتبط ملل متحد و اهداف و اصول اعلامیه فعلی، که غیر قابل قبول‌اند]...[ناسازگار/متناقض است.

براساس ماده ۲(۱)مسئولان وظیفه و مرتکبان بالقوه/پنهانی، عاملان دولتی و غیر دولتی‌اند(«هر دولت، نهاد، گروه مردمان یا مردم»). اما، شروط عملیاتی اعلامیه، دولت‌ها را مورد توجه قرار داده است، که باید «برای ممانعت و حذف تبعیض براَساس محورهای دین یا عقیده»(ماده ۴(۱))، «اقدامات مؤثری انجام دهند؛ وضع یا فسخ قانون را در جایی انجام دهند که

[87] Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and Discrimination Based on Religion or Belief, UN Doc. A/RES/36/55, 25 November 1981 (https://www.legal-tools.org/doc/hexdsg/).

برای ممانعت از هر تبعیضی لازم است و ارزیابی‌های مناسب برای مبارزه با عدم تاب‌آوری براساس دین یا سایر عقیده ها»(ماده۴(۲)) انجام دهند.

قطعنامه ۱۲ آوریل ۲۰۱۱ شورای حقوق بشر ملل متحد، جنبه مادی/جسمانی مهمی را به اعلامیه بابت «ارزیابی‌های مؤثر» اضافه می‌کند.[۸۸] اعلامیه، با دقت هایی در شورا پیگیری شده و در آنچه به اصطلاح، طرح اقدام رباط ۲۰۱۲ نامیده می‌شود عینیت بخشیده شد.[۸۹] علاوه بر فراخوانی دولت‌ها برای احترام به و حمایت از آزادی دین یا عقیده برای همه، قطعنامه، لیستی از هشت ارزیابی توصیه شده شامل ایجاد شبکه‌های مبتنی بر همکاری برای گفت‌وگو و اقدام در زمینه‌های آموزش، سلامتی، ممانعت از نزاع، استخدام، ائتلاف، آموزش رسانه، ایجاد مکانیزمی در حکومت‌ها برای توجه به نواحی بالقوه تنش بین جوامع دینی مختلف و کمک به ممانعت از نزاع و وساطت را ارائه می‌دهد.

توصیه‌های چندی، توسعه یافتگی را به جوامع دینی ارتباط دادند و رهبران دینی را تشویق کردند تا در جوامعشان پیرامون عوامل تبعیض و چگونگی مقابله با آن‌ها صحبت کنند. نمایندگان دولت باید علیه عدم تاب آوری و نفرت دینی صحبت کنند و تحریک به خشونت قریب الوقوع را جرم انگاری کنند. سایر اقدامات شامل آموزش، آگاه سازی و «گشودن مباحثه سودمند و قابل احترام از باورها و نیز بین ادیان و گفت‌وگوی میان-فرهنگی در سطوح بومی، ملی و بین‌المللی» می‌شوند.

این‌ها و سایر ابتکار عمل‌های بین‌المللی سعی دارند تا رهبران دینی را برای مبارزه با بیان نفرت‌زا همراه کنند، اما پرسش این است که آیا حقوق بشر و رویکرد دولت محور آن‌ها موفق خواهد شد یا خیر؟ همان طوری که در فوق بیان شد، رهبران دینی محافظه کار ممکن است به فواید منع تبعیض و برخی دیگر از حقوق بشر به نفع گروهشان اَعتراف کنند، اما از دیدگاه اصولی، اینکه حقوق بشر باید برای هر فردی حمایت شود- صرف نظر از دین یا عقیده، قومیت، گرایش یا هویت جنسی آن‌ها، مورد تردید است. آن‌ها ممکن است حقوق بشر بین‌المللی را نسبت به باور/ایمانشان، غربی، سکولار و بیگانه محسوب کنند که هدفش رهایی بخشی مردم از دین است، نه در دین.

بنابراین چطور می‌توان با آن‌ها مکالمه ای در مورد حقوق بشر را آغاز کرد؟

به نظرم اولین مرحله، باید توجه به بنیآن‌های هنجاری ذاتی/اصلی باشد که ارزشِ قرار داده شده در دین، فلسفه و هم‌چنین حقوق بشر، برای همه انسان‌ها را تقویت می‌کنند.

---

88 Combating Intolerance, Negative Stereotyping and Stigmatization of, and Discrimination, Incitement to Violence and Violence Against, Persons based on Religion or Belief, UN Doc. A/HRC/RES/16/18, 12 April 2011 (https://www.legal-tools.org/doc/0a86d2/).

۸۹ طرح اقدام رباط در مورد ممنوعیت ترویج نفرت ملی، نژادی یا دینی که منجر به تحریک تبعیض، خصومت یا خشونت می‌شود: نتیجه‌گیری‌ها و توصیه‌های حاصل از چهار کارگاه تخصصی منطقه‌ای که توسط دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد در سال ۲۰۱۱ برگزار شد و توسط کارشناسان در جلسه رباط، مراکش، در ۵ اکتبر ۲۰۱۲ تصویب شد،

UN Doc. A/HRC/22/17/Add.4, 11 January 2013 (https://www.legal-tools.org/doc/oymwge/).

همان طوری که پژوهش اخیر با توجه به نقش اصلاح گران دینی در ارتقای تاب‌آوری و آزادی دین به دقت به دیدگاه روشنگری توجه کرد، پژوهش ساموئل موینز در مورد 'حقوق بشر مسیحی' نیز دیدگاه دقیقی به نقش دین در تدوین اعلامیه جهانی دارد. مسیحیان محافظه کار کاتولیک و پروتستان، قبل و در طول جنگ‌های اول و دوم جهانی، مفهوم 'شأن/کرامت' را پذیرفتند که به همه انسان‌ها اعمال می‌شود و فقط مخصوص گروه خاصی از مردم نیست. مهم ترین انگیزهٔ آن‌ها براساس اظهار موین، دفاع از محافظه کاری انسان در عرف و رسم روشنگری نبود، بلکه برای دفاع از 'محافظه کاری دوباره ساخته شده ملهم از فردی گرایی و دین- علیه لیبرالیسم و کمونیسمم تمامیت خواه بود. چنین ایده هایی براساس بیان موین، بخش بزرگ تری را نسبت به آنچه قبلاً مورد تحسین واقع شده بود در طراحی اعلامیه جهانی حقوق بشر ایفا کردند. هم‌چنین، پیشرفت حقوق بشر در شکل سکولارش به عنوان بخش گسترش دهنده حقوق بین‌الملل، دقیقاً در دهه ۱۹۷۰ رخ داد.[۹۰]

تز موین، بدون بحث و جدل نیست، بااین وجود نشان می‌دهد که چطور با دیدگاه‌ها و انگیزه‌های مختلف مثل دین محافظه کار، می‌توان وارد حقوق بشر شد.[۹۱] نکته این است که اگر فردی گفت‌وگوی حقوق بشر را با معرفی مفاهیم دریافت شده در دین، که از شأن و مقام، تاب‌آوری و آزادی انسان دفاع می‌کند، شروع کند، آن فرد می‌تواند دارای موقعیتی برای ادامه بحث بشود(مقبولیت کسب می‌کند). شروع با هنجارهای خارجی، که سکولار محسوب می‌شوند ممکن است امکان طرح و ادامه بحث را ببندند.

در این خصوص، مرحله دوم، مختص پرسش از رهبران دینی است که چیزی فراتر از طرح‌های عملیاتی ملل متحد انجام دهند، که معمولاً از آن‌ها خواسته می‌شود. باید از آن‌ها خواسته شود با خودداری از بیان نفرت‌زا و نقد رفتارهای افراد، به ایراد سخن از حقوق بشر انسان‌ها بپردازند. اما علاوه بر این باید از آن‌ها خواسته شود تا دیدگاه‌هایشان را توسعه دهند بر اینکه چطور بیان نفرت‌زا و خشونت می‌تواند براساس بنیآن‌های هنجاری گسترده تر مورد توجه قرار گرفته باشند. بخشی از آن بحث باید متمرکز بر بررسی این موضوع باشد که آن‌ها چطور می‌توانند از اینکه دین یک جبهه سیاسی، یعنی ایدئولوژی، بشود جلوگیری کنند؟

به این ترتیب، گفت‌وگو می‌تواند مسیرهای مختلف بسیاری به خود بگیرد. بااین وجود، پیرو این دیدگاه، نظر بر این است که دین کمتر/حداقلی از دین، راه حلی برای مشکل بیان نفرت‌زا و خشونت است که کنار گذارده شده است. درعوض، بحث، دیدگاه‌ها را آماده می‌کند بر اینکه *چطور رهبران دینی می‌توانند بیشتر، آرزومند جنگ با بیان نفرت‌زا باشند و برای تنوعی از افکار، تاب‌آوری، آزادی و احترام، دین و دین را آموزش دهند.*

---

90 Samuel Moyn, *Christian Human Rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2015.

۹۱ بنگرید به:
Ronald E. Osborn, "Conservatism by Other Means", in *The Hedgehog Review*, 2016, vol.18, no. 1.

۷.۱۷. دین و سیاست: هنجارهای احتیاطی

تعداد کمی به شفافی پاپ فرانسیس، مرزبندی بین دین و سیاست انجام دادند. پاپ در گفت‌وگوی ۱۶ مارس ۲۰۲۲ با کیریل، پدرسالار ارتدوکس روسی، به او گفت که او یک حامی ظالم نسبت به ولادیمیر پوتین رئیس جمهور، در جنگ متجاوزانه علیه اوکراین بود:

> برادر، ما کشیشان دولتی نیستیم، ما نمی توانیم از زبان سیاست به جز زبان عیسی استفاده کنیم. ما کشیشانی از یک قوم مقدس خدا هستیم. به همین دلیل، باید در جست و جوی مسیرهای صلح باشیم، به جنگ‌های مسلحانه پایان دهیم. [...] پدرسالار نمی‌تواند خودش را به پسر تغییرپذیر پوتین تبدیل کند.[۹۲]

کیریل از سال ۲۰۰۹ به عنوان پدرسالار کلیسای ارتدوکس روسی انتخاب شد، که بیش از ۱۰۰ میلیون طرفدار داشت. مسیحیت ارتدوکس، باور و عقیده غالب در روسیه و اوکراین است. هنوز، بعد از حمله و تجاوز روسیه به اوکراین در سال ۲۰۱۴ و سپس تلاش برای هجوم به همه کشور که در ۲۴ فوریه ۲۰۲۲ آغاز شد، کلیسای ارتدوکس روسیه مشارکت کرد تا بین کلیساهای ارتدوکس مسکو و کی یف و بین روسیه و اوکراینی‌ها اختلاف بیندازد.

در آوریل ۲۰۲۲، پدرسالار، کیریل به سربازان روسی گفت «به سرزمین پدری عشق بورزید[...] از آن مراقبت کنید، همان طوری که فقط روس‌ها می‌توانند از کشورشان دفاع کنند». او آن‌هایی را توصیف کرد که با نزاع در اوکراین به عنوان مردم «مردم روسیه مقدس تحت تأثیر قرار گرفته بودند. آن‌ها برادران و خواهران ما هستند». او خدمات ارتش را به عنوان «جلوهٔ کنشگر عشق پروتستان، بر هم نوعان، مورد تمجید قرار داد.»[۹۳]

رابطه بین پدرسالار کیریل و رئیس جمهور، پوتین به توجیه جنگ کمک کرد. رئیس جمهور، پوتین از زبان باور/ایمان استفاده کرد تا از این اهداف سیاسی و نظامی اش حمایت کند، در حالی که پدرسالار، کیریل از خطابه هایی برای عقب نشینی کمپین در زمینه‌های معنوی استفاده کرد، با تأکید به نزاع گسترده تر روسی با کشورهای غربی که از اوکراین حمایت می‌کنند و فرهنگ منحط و رو به فساد و بی‌خدایی را معرفی می‌کنند.

حمایت پدرسالار، کیریل برای جنگ اخیر رئیس جمهور، پوتین منجر به انتقاد شدید در کلیسا و موضع بین‌المللی اش شد. حدود ۳۰۰ کشیش و شماس روسی درخواستی برای آتش بس جنگ امضا کردند.[۹۴] در اوکراین، بیش از ۳۲۰ کشیش، نامه ای در مورد متهم کردن پدرسالار به «ارتداد و الحاد» و «جرایم اخلاقی با تقدیس از جنگ علیه اوکراین تنظیم کردند».[۹۵]

مرزبندی پاپ اشاره بر این ندارد که رهبران دینی نباید در سیاست مداخله کنند. در عوض، تأکید او بر این است که وقتی کار به این صورت انجام می‌شود، آن‌ها باید از زبان دینی

---

92 Timothy Bella and Sammy Westfall, "'Don't Be Putin's Altar Boy', Pope Warns Russian Orthodox Leader", *Washington Post*, 4 May 2022.

۹۳ *همان.*

94 Jeanne Whalen, "Russian Orthodox Leader Backs War in Ukraine, Divides Faith", *Washington Post*, 18 April 2022.

95 "'Don't be Putin's Altar Boy', Pope Warns Russian Orthodox Leader", 4 May 2022.

بنگرید به پاورقی ۹۲.

استفاده کنند که زبان صلح و احترام برای زندگی بشری است. هم‌چنین او تأکید می‌کند که کلیسا باید از ابزاری شدن به وسیله قدرت سیاسی جلوگیری کند.

قوی تر از نقدی که پاپ نسبت به کیریل ابراز کرده بود نیافتم، که احتمالاً پاپ مؤثرترین رهبر دینی جهان است. هنجارهایی که بر انتقاد او تأکید می‌کنند، مبتنی بر قرن‌ها اشتباه و نزاع هایی‌اند که مدافع مرزبندی دین در برابر سیاست‌اند.

۸.۱۷. نتیجه‌گیری

بنیآن‌های مختلفی وجود دارند که رهبران دینی می‌توانند هنجارهای علیه عدم تاب آوری دینی، بیان نفرت‌زا و خشونت را بیابند.

من به رویکردهای اخلاقی جهانی ای نگاه کردم که اعلامیه‌های دینی از آن‌ها الهام گرفتند مثل آنچه کی‌یرکگور و لوگستراپ مورد تأکید قرار دادند. آن‌ها در تحلیلشان از هستی/وجود، استدلال می‌کنند که اعلاَمیه دین باید به ساختار وجود/هستی بشر و وظایف اصلی پاسخ دهد. اگر هیچ انطباقی وجود نداشته باشد، دین و دین، خرَافات، ایدئولوژی و اجبار می‌شود. به این صورت از نام خدا سوءاستفاده کردن و گسترش نفرت علیه آن‌هایی که ادیان یا باورهای دیگری دارند یا مجزابودن به سبب قومیت، گرایش جنسی یا سایر زمینه‌ها، باعث تشدید نزاع‌ها می‌شود.

خطر توسعه دین و تبدیل به ایدئولوژی غیر تاب‌آور به نحو مؤثری از جانب رهبران دینی، با ارجاع به مثال هایی از شخصیت‌های دینی روشنفکر و گفت‌وگو محور، مثل دالایی لاما و دزموند توتو، عرف‌های دینی تاب‌آوری، آزادی و عشق به هم نوعانتان، متنوع ساختن و معرفت شناسی دین و مثال هایی از گفت‌وگوی نهادینه شده بین دیدگاه‌های زندگی دینی و سکولار، می‌توانند مورد توجه قرار گرفته باشند. آن‌ها می‌توانند به مباحثاتی تشویق کنند که درباره رویکردهای اخلاقیِ جهانی و چگونگیِ بازسازی دانش اخلاقی است.

رهبران دینیِ از جانب ملل متحد و سایر سازمان‌های بین‌المللی تحت فشاراند که به هنجارهای حقوق بشر پای‌بند باشند و از بیان نفرت‌زا و انتقاد از رفتار متفاوت با خودشان بپرهیزند. اما هم‌چنین باید به چالش کشیده شوند تا بنیآن‌های هنجاری داخلی را برای جنگ با سوءاستفاده از دین، تجهیز و تقویت کنند.

بخش چهارم:
انگیزه‌های مستتر در بیان‌های نفرت‌زا

۱۸

انگیزه‌های ارتکاب جرم تروریسم: عوامل شخصی، عوامل موقعیتی و تحریک نفرت‌انگیز

آریئل مراری*

شمار اشخاصی که دیدگاه‌های رادیکال دارند و از خشونت علیه مخالفان سیاسی موردنظر حمایت می‌کنند، بسیار بیشتر از شمار اشخاصی است که واقعاً مرتکب اعمال تروریستی می‌شوند. پرسش اصلی ای که در این فصل در تلاشم دنبال کنم این است: تمایز میان اشخاصی که از خشونت حمایت می‌کنند اما باورهای شان را به فعل تبدیل نمی‌کنند و آنهایی که واقعاً به خشونت تبدیل می‌کنند و اغلب زندگی شان را به خطر می‌اندازند و حتی مرتکب خودکشی در حین کشتن سایرین می‌شوند، چیست؟ چرا تحریک به خشونت بر پاره ای اشخاص بیش از سایرین تاثیر می‌گذارد؟

یافته‌های عملی که این فصل بر آنها استوار است، عمدتا ناشی از یکسری مطالعات صورت گرفته در اسرائیل است؛ مطالعاتی که در آنها با مهاجمان فلسطینی درباره خانواده‌های شان، زمینه‌های اجتماعی، علایق، باورها و فعالیت‌های دینی و سیاسی، انگیزه‌ها در انجام یک حمله تروریستی، فرایند برنامه ریزی، تهیه مقدمات و انجام این حمله و احساسات آنها و رفتار قبل، در حین و پس از این حمله مصاحبه شده است. ارزیابی خصوصیات شخصی مشارکت کنندگان و شرایط آسیب شناختی روانی احتمالی آنها از طریق مصاحبه با روانشناسان بالینی باتجربه و یکسری آزمون‌های روانشناختی استاندارد صورت گرفت.

---

* **آریئل مراری** پژوهشگر ارشد موسسه بین‌المللی مبارزه با تروریسم، مرکز بین رشته ای، هرزیلا و استاد مدعو دپارتمان روانشناسی، دانشگاه تل‌آویو. او رییس دپارتمان روانشناسی دانشگاه تل‌آویو بود (۱۹۸۲–۱۹۸۵). طی دوره ۱۹۸۹–۱۹۷۸، او محقق ارشد در مرکز مطالعات عالی جافی بود، مرکزی که او برنامه تروریسم و مخاصمه با شدت حداقل را ایجاد و مدیریت کرد. از سال ۱۹۸۹ تا زمان بازنشستگی، وی مدیر واحد تحقیقات خشونت سیاسی در دانشگاه تل‌آویو بود. وی واحد مدیریت بحران و مذاکرات گروکان گیری اسرائیل را پایه گذاری کرد و ریاست ان را بیش از ۲۰ سال به عهده داشت. در سال‌های اخیر وی، هدایت و ریاست یک مطالعه عظیم راجع به تروریسم انتحاری را به عهده گرفته و در سال ۲۰۱۰ اثر «مونوگراف طراحی برای مرگ: جنبه های روانشناختی و اجتماعی تروریسم انتحاری» را منتشر کرد. او استاد مدعو در برکلی و هاروارد و محقق ارشد در برنامه امنیت بین‌المللی مدرسه کندی برای مرکز بلفر شده است. وی تروریسم سیاسی و سایر اشکال خشونت سیاسی را برای بیش از سی سال مورد مطالعه قرار داده است. او درجه کارشناسی را در رشته روانشناسی و علوم اقتصادی از دانشگاه هربرت در اورشلیم دریافت و دکتری در رشته روانشناسی را از برکلی اخذ کرده است. برای نسخه صوتی-تصویریِ بیانیه او در کنفرانس سیلراپ در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ درباره موضوع این مجموعه، بنگرید به:
https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-merari/.
این فصل توسط دکترمحمد جعفر ساعد ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

در این فصل، من برخی یافته‌های این مطالعات را توضیح می‌دهم. اما پیش از انجام این کار، تصور می‌کنم که توصیفی کلی از سه دسته مشارکت کنندکان، آنگونه که در این مصاحبه‌ها آشکار است، به شکل‌گیری نگاهی کلی به نوع اشخاصی که ما مورد مطالعه قرار داده و انگیزه‌های شان برای انجام حملات تروریستی، کمک خواهد کرد.[1]

۱.۱۸. مورد ۱: رفیق، داوطلب انجام یک حمله انتحاری

رفیق درحالی که کمربند انفجاری به کمر داشت، دستگیر شد آن زمان که وی در تلاش بود تا برای انجام یک حمله انتحاری از مرز تحت اختیار فلسطین به سمت اسرائیل عبور کند. وی یک مرد جوان ۲۱ ساله در اقدام به این حمله بود. والدین وی فارغ التحصیل کالج بودند. وی دارای دو برادر و دو خواهر بود. و وضعیت اقتصادی خانواده را «طبقه متوسط» ارزیابی می‌کرد. وی در بار نخست به وسیله یک افسر سابق اطلاعات مجرب بازجویی شد. در این مصاحبه، در پاسخ به پرسشی مستقیم در ارتباط با دلایل وی در داوطلب شدن برای یک حمله انتحاری، بر انگیزه‌های ملی گرایانه و دینی تاکید کرد. انگیزه غالبی که وی بیان داشت، اشغال فلسطین توسط اسرائیل و اهانت به فلسطینی‌ها توسط اسرائیل بود. در عین حال، وی به اقدام به حمله انتحاری به منزله انجام یک تکلیف دینی، انجام اراده خداوند و انتساب تصمیمش دال بر انجام حمله «شهادت طلبانه» به عشق به «شهادت» و آرزوی رفتن به بهشت می‌نگریست. او خود را خیلی دینی تر از خانواده اش تلقی می‌کرد.

با این حال، در مصاحبه دوم، این بار با یک روانشناس بالینی مجرب، لایه‌های دیگری در شخصیت رفیق و نیروهای انگیزشی متفاوت آشکار شد. در این مصاحبه بالینی، رفیق خود را به منزله یک شخص تنها از زمان کودکی توصیف کرد. در ادامه بخش هایی از این مصاحبه می‌آید:

> « به عنوان یک کودک، یک آدم منزوی بودم [...]. در مدرسه هیچ دوستی نداشتم. روابط خیلی محدودی داشتم و این مساله تا به امروز نیز ادامه داشته است. دوست ندارم خیلی با مردم صحبت کنم. نمی ترسم اما احساس شرم می‌کنم. و اما این کار به ویژه برای من سخت است که با زنان حرف بزنم. با پدرم معمولا حرف می‌زدم اما با مادرم خیلی کم به تنهایی حرف می‌زدم. وقتی چیزی می‌خواستم، از پدر می‌خواستم. [...] با برادران و خواهرانم، خیلی ارتباط و مراوده نداشتم. بیشتر اوقات خودم را در اتاق حبس می‌کردم و تلویزیون می‌دیدم. گاهی اوقات، وقتی خیلی ناراحت باشم و هیچ کس نتواند با من حرف بزند، اگر کسی به من «سلام» بدهد، از کوره در رفته و چه بسا او را کتک بزنم. از سوی دیگر، وقتی ببینم بچه ای دارد گریه می‌کند، هم ممکن است با او گریه کنم. من سرشار از این نوع افراط‌ها هستم.

[1] بخش دوم این فصل تا حد زیادی بر اساس فصل 7 کتاب خود بنده است.
Driven to Death: Psychological and Social Aspects of Suicide Terrorism, Oxford University Press, New York, 2010.

> سپس من دوستی دیگر یافتم- پدرم. ما عادت داشتیم با هم بیرون برویم. اگر مشکلاتی وجود می‌داشت، پیش ایشان می‌رفتم و او پیش من می‌آمد. ما حرف می‌زدیم، چیزها را با هم انجام می‌دادیم، نه مانند پدر و پسر بلکه شبیه دو دوست. اما او مرد. تلاش کردم تا دوستانی دیگر پس از مرگ او پیدا کنم، اما این کار برای من سخت بود. مسجد، بهترین جا برای من بود که آنجا بروم و دعا کنم.

رفیق خود را به منزله یک شخص خشن و انگیزشی از کودکی توصیف می‌کرد. او عادت داشت تا نسبت به تحریک‌های ناچیز هم به نحو خشونت‌آمیزی جواب بدهد.

مرگ ناگهانی پدر او در اثر حمله قلبی در سن ۷۸ سالگی، وقتی که ۲۰ سال داشت، ضربه بسیار شدیدی بر او بود. رفیق، پدرش را به بیمارستان رساند، مرگ پدر به وی شوک وارد آورد و مرگ او را نپذیرفت و دکتر را تهدید به مرگ کرد.

> پس از مرگ او، نتوانستم بیرون بروم. فکر می‌کردم « با چه کسی باشم و بدون او با چه کسی حرف بزنم؟ به فکر خودکشی با بریدن رگ گردنم بودم و اگر مادرم در ان زمان به اتاقم نیامده بود، ممکن بود اینکار را انجام می‌دادم.

او با یک روحانی مسلمان مشاوره کرده بود و این روحانی به او گفته بود که خودکشی ممنوع است اما شهادت امری شایسته در اسلام محسوب می‌شود. سپس او تصمیم گرفت که به صف یک سازمان مبارز بپیوندد و دیری نپایید که برای انجام عملیات انتحاری داوطلب شد. وانگهی، وی بیان داشت که در زندان، چهار روز پیش از مصاحبه، قصد خودکشی با قرص‌های مسکن داشته است.

بر مبنای این مصاحبه و آزمون‌ها، رفیق به منزله شخصی تکانشی و متزلزل با گرایش به خودکشی ارزیابی شد.

۲.۱۸. مورد ۲: یک شهید همیشه آماده

اجازه دهید به مهاجم دیگر بپردازیم. احمد جوانی ۱۸ ساله بود وقتی که یک یهودی را در اورشلیم با ضربه چاقو زخمی کرد. او عضو هیچ گروهی نبود و بر مبنای ابتکار و طرح خود اقدام به این حمله کرده بود. او در روستایی نزدیک اورشلیم به دنیا آمد و در اثر زایمان، دچار اختلال شدید شنوایی و گفتاری شد. والدین او وقتی که یازده سال داشت از هم طلاق گرفتند. پدرش عادت داشت او را کتک بزند اما پس از طلاق، احمد کمتر او را ملاقات می‌کرد. احمد از خانواده اش دینی تر بود و عادت داشت روزی پنج مرتبه برای نماز و نیایش به مسجد برود.

احمد در رسانه‌های اجتماعی بسیار فعال بود و گفت که ۱۵۰۰ دوست در فیس بوک داشته است. عمده ارتباطش در رسانه‌های اجتماعی مربوط به درگیری فلسطین و اسرائیل و فعالیت مقاومت بود. لوگوی او در فیس بوک «آماده شهادت» بود.

وی در یک پرسشنامه در مورد انگیزه‌های خود از این حمله، از وصف «بسیار مهم» برای انگیزه‌های متفاوت و متنوع خود از جمله تنفر از یهودیان، انتقام ناشی از تحقیر ملی و دینی، میل به مردن، آرزوی به بهشت رفتن، میل به اثبات خود و کسب تمجید اجتماعی استفاده می‌کند. او

در این مصاحبه، تاکید کرد که مطمئن بوده است که در اثر این حمله کشته خواهد شد. وقتی با این پرسش مواجه شد که تحت تاثیر چه شرایطی بوده که ذهنش را تغییر داده و حمله برنامه ریزی شده خود را عملی نکرده است، می‌گوید که هیچ شرایطی وجود نداشته است زیرا وی مصمم بوده که بمیرد.

در این مورد، همچنین مصاحبه روانی بالینی صورت گرفته جنبه‌های شخصی تر انگیزه او در انجام یک حمله تروریستی را نمایان ساخت.

احمد خود را یک شخص تنها خواند و بر این احساس بود که به سبب اختلال کلامی و شنوایی اش به لحاظ اجتماعی طرد شده است. او دوست واقعی نداشت و تنها رسانه‌های اجتماعی دوستان وی بودند. او هیچ رابطه ای با دختران نداشت و تنها یک دختر را مخفیانه دوست می‌داشت که آنهم هرگز جرات نکرد به او نزدیک شود. زندگی بر او سخت بود و می‌خواست بمیرد.

از آنجا که او چند ماه پیش از این حمله، دبیرستان خود را به پایان رسانده بود، وقت خود را در منزل و در همنشینی با کامپیوتر سپری می‌کرد. از آنجا که همیشه شخصی مودب، با اطلاعات و خیلی دینی بود، عمیقاً تحت تاثیر تحریک‌های دینی و ملی گرایانه در رسانه‌ها بود. برخلاف پیشینه موج حملات تروریستی به وسیله مهاجمان تنها که در اکتبر ۲۰۱۵ آغاز شد و بسیاری از آنها در حین حملات شان کشته شدند، او تصور می‌کرد که این اقدام، راهی مناسب برای تحقق دو هدف غایی او است: ترک این دنیا و رسیدن به جایگاهی اجتماعی به منزله یک قهرمان مورد تحسین. در این مصاحبه، او گفت که خواست بر روی سنگ قبرش این عبارت نوشته شود: «آرامگاه شهید سپهبد احمد». دو ساعت پیش از اینکه او در اثر انفجار کمربند انتحاری به سمت قربانی پرتاب شود، این پیام را در فیس بوک پست کرد: «مادر، خیلی دوستت دارم. پدر، من را ببخش. من می‌خواهم در راه خدا بمیرم. الله اکبر. مردم از شما متنفرند، تنها خدا. من می‌خواهم یک شهرک نشین یهودی را با چاقو مجروح کنم. خدایا، مرا به بهشت راه بده.»

تا اینجا، من بر مواردی تمرکز کردم که در آنها، تمایل به مرگ، انگیزه مسلم برای انجام یک حمله خشونت‌آمیز بود. اما همه مهاجمان تروریست، قائل به حمله از نوع «انتحاری» نیستند. انگیزه انجام حملات تروریستی به ندرت تک بعدی، یعنی مبتنی بر یک احساس یگانه است. توازن میان انگیزه‌های شخصی و انگیزه‌های ایدئولوژیک از شخصی به شخصی دیگر تغییر می‌کند اما غالباً شناسایی انگیزه اصلی امکان‌پذیر است. برای پاره ای اشخاص، تمایل به مردن، به مراتب، قوی ترین انگیزه است و مولفه ایدئولوژیک صرفاً یک عامل جانبی و اضافی است که اثر عمده آن، دیکته کردن طریق انجام حمله انتحاری و انتخاب اهداف یا آماج است. در موارد دیگر، عامل شخصی و عوامل ایدئولوژیک، هم اثر یا تقریبا هم اثر هستند و اما در مواردی دیگر، اصلی ترین نیروی محرک، محکومیت ایدئولوژیک، حس تنفر سوزان نسبت به یک دشمن فرضی، بوده که بسته به اوضاع و احوال ممکن است دارای بنیانی آسیب شناختی روانی باشد یا خیر. نمونه زیر در مورد مهاجمی است که اصلی ترین انگیزه اش در انجام حمله، ایدئولوژیک است.

۳.۱۸. مورد ۳: انگیزه ایدئولوژیک و ویژگی‌های شخصیت جامعه ستیز

هاشم ۲۰ سال داشت وقتی که در یک حمله مسلحانه به غیرنظامیان اسرائیلی در یک کافه در تل‌آویو که منتهی به کشته شدن چهار تن و مجروح شدن اشخاص زیادی شد، مشارکت کرد. او در یک خانواده دینی طبقه متوسط به دنیا آمد و تحصیلات دانشگاهی را ناتمام رها کرده بود. او عضو یک سازمان سیاسی نبود اما تاکید داشت که دینی بوده و باورهایش نزدیک به داعش است. او گفت که در طول یک سال پیش از این حمله، به سبب مطالبی که از طریق اینترنت خوانده و به ویژه تحت تاثیر پیام‌های داعش، رادیکال شد. او عادت داشت که صفحات داعش را هر روز و طی ساعت‌ها دنبال کند. وی خود را خیلی دینی تر از خانواده و دوستانش معرفی می‌کرد. از آنجا که او خیلی دینی شد، دقیقا اطمینان حاصل می‌کرد که همه فرایض پنجگانه در هر روز را به انجام برساند.

حمله ای که او انجام داد، یک اقدام خودانگیخته و فی‌البداهه نبود بلکه آن را ماه‌ها قبل با یکی از دوستانش برنامه ریزی و مقدمه چینی کرده بود. او گفت که وقتی تصمیم گرفت تا این حمله را انجام دهد، هرگز در انجام آن مردد نشد و تردیدی به دل راه نداد. وی سه دلیل را بیان داشت که او را به انجام این حمله سوق داد: تحقیر اسرائیل و کشتن زنان فلسطینی،[۲] انتقام بابت کشتن خانواده دوابشه به دست تروریست‌های اسرائیلی[۳] و دفاع از مسجد الاقصی. نوع قربانیان، او را آزار نداد و گفت که غیرنظامیان از جمله کودکان، اهداف مشروع بودند. وی نمی خواست بمیرد اگرچه در این حمله آماده برای مردن بوده و مطمئن بوده که خواهد مرد. او گفت که، وقتی به گذشته می‌اندیشد، از این حمله رضایت خاطر ندارد زیرا شمار قربانیان خیلی کم بوده است. در مصاحبه روانشناختی بالینی، او روابط خوب خود با والدین و خواهران و برادرانش را توصیف کرد. او بیشتر درباره تصورش از اسلام راستین صحبت کرد، با این تاکید که جهاد، والاترین تعهد هر مسلمان است. او دیدگاهش را در مورد احتمال کشته شدن در این حمله توصیف کرد، با این بیان که نمی خواست بمیرد اما می‌خواست در بهشت باشد. این تفاوت گذاری به لحاظ فلسفی معنی دار است اما به لحاظ عملی مستلزم یک تناقض پیوندناپذیر است. انتخاب راستین او با تلاش وی برای فرار از صحنه پس از انجام حمله محرز شد. به واقع، ارزیابی روانشناختی بالینی هاشم، تمایل وی به خودکشی را نشان نداد. او فردی با شخصیت جامعه ستیز ارزیابی شد.

---

[۲] – در سپتامبر ۲۰۱۵، سازمان زنان مسلمان رادیکال به نام «مورابیتات (Murabitat)» اقدام به یکسری تظاهرات خشونت‌آمیز پیش دستانه در مسجد تل‌آویو کرد. پلیس اسرائیل متوسل به تدابیر کنترل شورش در تظاهرات و شورش‌ها شد. هیچ یک از تظاهرکنندگان کشته یا به شدت مجروح نشدند. در جریان این موج حملات کنشگران تنها که در اکتبر ۲۰۱۵ آغاز شد، چندین مهاجم زن به وسیله نیروهای امنیت اسرائیل کشته شدند. این حوادث به وسیله چند خبرنگار مرد به منزله یکی از دلایلی یاد شد که بر تصمیم شان در تدارک و انجام یک حمله علیه اسرائیلی‌ها تاثیر گذاشت.

[۳] – در ۳۱ جولای ۲۰۱۵، شب هنگام، تروریست های یهودی، مواد آتش زا به داخل منزل یک خانواده فلسطینی در روستای دوما (Duma) پرتاب کرده و آتش سوزی حاصل از آنها، منتهی به مرگ سعید و رحیم دوابشه و پسر ۱۸ ماهه آنها به نام علی و جراحت شدید پسر چهار ساله دیگری به نام علی شد. این حادثه دلخراش از ناحیه چند مهاجم فلسطینی به مثابه دلیلی قلمداد شد که آنها را به سمت انتقال سوق داد. مرتکب این حمله به خانواده دوابشه، امیران بن اولیل (Amiran Ben-Uliel) به سه کیفر حبس ابد و ۲۰ سال حبس محکوم شد.

۴.۱۸. تعامل میان حالت ذهنی شخص و آثار عوامل بیرونی

دو مورد اولی که در بالا توصیف شد، رفیق و احمد، به سبب هر دو شرایط آسیب شناختی روانی شخصی و محکومیت‌های ایدئولوژیک تحریک به انجام یک حمله شدند. با این حال، به وضوح، شرایط آسیب شناختی روانی، به ویژه تمایل به مرگ، عنصری مسلم و در تصمیم آنها برای ورود به اقدامی تروریستی بود. این ترکیب انگیزه‌ها در بیشتر اشخاصی که ما در این مطالعات طی دو دهه اخیر مورد بررسی قرار داده ایم، وجود داشته است. در مطالعه اخیر راجع به مهاجمان مستقل، که در ان ۳۹ مهاجم (زن و مرد) مورد مصاحبه و آزمون قرار گرفتند، دو سوم آنها مبتلا به یک یا چند عامل زیر تشخیص داده شدند: دارای زمینه سایکوتیک، اختلال شدید شخصیتی و ریسک خودکشی.[۴] نرخ عامل آسیب شناسی روانی در مطالعات متعدد دیگری در مورد تروریست‌های مستقل که در اروپای غربی و ایالات متحد امریکا اقدام کرده بودند و ارزیابی‌های شان مبتنی بر منابع فرعی به جای مصاحبه‌ها و ازمون‌های مستقیم بود، تااندازه ای کمتر اما همچنان بالا دیده شده است.[۵] بنابراین، مجموع ادله حاصله قدر اندکی این تردید را باقی می‌گذارد که حالت‌های آسیب شناختی روانی ذهن و اوضاع و احوال حیات شخصی، نقش عمده ای در بیشتر (و البته نه همه) تصمیم‌های مهاجمان در اقدام به حمله تروریستی بازی می‌کنند. با این حال، همچنان این پرسش باقی است که چرا فردی که انگیزه اصلی اش، فرار از یک وضعیت شخصی تحمل ناپذیر بوده، برای فرار از این وضعیت، انجام یک حمله تروریستی را برمی گزیند؟ چرا این چنین اشخاصی که انگیزه اصلی شان، مردن بوده، مردن را به گونه ای انجام می‌دهند که آسیب به دیگران را نیز به همراه آورد؟

پاسخ این پرسش را باید در تعامل میان عوامل شخصیتی و آثار عوامل بیرونی در ایجاد رفتار خشونت‌آمیزی دنبال کرد که ظاهراً محصول تحریک احساسات سیاسی یا دینی و آسیب پذیری اشخاص مزبور در قبال این آثار هستند. این آثار بیرونی شامل نقطه نظرات و ارزش‌های

---

4 Ariel Merari and Boaz Ganor, "Interviews With, and Tests of, Palestinian Independent Assailants", in *Terrorism and Political Violence*, 2022, vol. 34, no. 8.

5 Paul Gill, John Horgan and Paige Deckert, "Bombing Alone: Tracing the Motivations and Antecedent Behaviors of Lone-Actor Terrorists", in *Journal of Forensic Science*, 2014, vol. 59, no. 2; Emily Corner and Paul Gill, "A False Dichotomy? Mental Illness and Lone-Actor Terrorism", in *Law and Human Behavior*, 2015, vol. 39, no. 1, pp. 23–34; Jeanine De Roy van Zuijdewijn and Edwin Bakker, "Analysing Personal Characteristics of Lone-Actor Terrorists: Research Findings and Recommendations", in *Perspectives on Terrorism*, 2016, vol. 10, no. 2, pp. 41–48; Jeff Gruenewald, Steven M. Chermak and Joshua D. Freilich, "Distinguishing "Loner" Attacks from Other Domestic Extremist Violence", in *Criminology & Public Policy*, 2013, vol. 12, no. 1, pp. 65–91; Maarten Van Leyenhorst and Ada Andreas, "Dutch Suspects of Terrorist Activity: A Study of Their Biographical Backgrounds Based on Primary Sources", in *Journal for Deradicalization*, 2017, no. 12; Anton W. Weenink, "Behavioral Problems and Disorders Among Radicals in Police Files", in *Perspectives on Terrorism*, 2015, vol. 9, no. 2; Paul Gill, James Silver, John Horgan and Emily Corner, "Shooting Alone: The Pre-Attack Experiences and Behaviors of U.S. Solo Mass Murderers", in *Journal of Forensic Sciences*, 2017, vol. 62, no. 3, pp. 710–714; Lauren Richards, Peter Molinaro, John Wyman and Sarah Craun, "Lone Offender: A Study of Lone Offender Terrorism in the United States (1972–2015)", United States Department of Justice, Federal Bureau of Investigation, Behavioral Analysis Unit, November 2019.

گروه‌های مرجع مهاجمین، یعنی، محیط اجتماعی بلاواسطه آنها و جامعه ملی و دینی ای است که آنها بدان تعلق دارند.

در زمینه مخاصمه اسرائیل و فلسطین، یک نمونه ساده از ارزش‌های جامعه تاثیرگذار این واقعیت است که درحالی که خودکشی عادی در اسلام ممنوع است، استشهاد- مردن در یک عملیات شهادت طلبانه- به نحو چشمگیری توصیه و تحسین می‌شود. درحالی که مردمی که به طور معمول مرتکب خودکشی می‌شوند، باور دارند که به جهنم می‌روند، به شهدا تعهد یک مکان باشکوه در بهشت داده می‌شود. اما در یک معنی وسیع تر، در چارچوب مخاصمه ملی گرایانه یا دینی، می‌توان گفت که مهاجمان انتحاری با انتخاب حمله به دشمنان موردنظر گروه‌های دینی یا قومیتی شان به منزله راهی برای پایان دادن به حیات خود، ارزش‌های اجتماعی پذیرفته شده ملی گرایی و دفاع از دین را برای توجیه اقدام‌های از دید اجتماعی پذیرفته نشده اقدام به خودکشی به کار می‌گیرند. در چارچوب خاص مطالعات ما، طی این دوره تحت بررسی، حملات فلسطینی‌های که منتهی به مرگ مرتکبین گردید، در مرکز پوشش رسانه‌ها و آگاهی دهی عمومی بود. پست‌های رسانه‌های اجتماعی که در آنها جوانان قصد خود را برای شهادت اعلام می‌کردند، عمومیت روبه به رشدی در جامعه فلسطینی به همراه داشت. تحریک به خشونت به ویژه در دوره هایی که رویارویی‌ها افزایش یافت، به اوج خود رسید. در این برهه زمانی، سکونتگاه‌های فلسطینی سرزمین‌های تحت اشغال، لبریز شد از اخبار، موعظه‌ها، آثار هنری و آموزه هایی که شهادت را با شکوه جلوه می‌داد و ایثارگری آنها را تمجید می‌کرد. در کتابی بر بنیاد برداشت‌های دست اول از جامعه فلسطین در زمان انتفاضه دوم (۲۰۰۴-۲۰۰۰)، آن ماری اولیور و پائول ستینبرگ، که مدت زمان طولانی در میان فلسطینی‌ها در غزه و کرانه باختری زندگی کردند، دیدگاه عمومی فلسطینی‌ها را نسبت به حملات انتحاری به این شرح توصیف کردند:

> حمایت از بمب گذاری‌های انتحاری خیلی فراتر از جناح‌های نظامی جنبش‌های ملی گرا و اسلام گرا بود. والدین، بر تن فرزندان خود به منزله بمب گذاران انتحاری لباس می‌پوشیدند و در استودیوهای عکاسی از آنها عکس می‌گرفتند. کودکان با کمربندهای انتحاری دور کمرشان سان می‌دیدند. نمایشگاه‌های دانشگاه‌ها شامل نمایشگاهی بود که یک بمب گذاری انتحاری واقعی انجام شده در رستوران سبارو در اورشلیم را بازنمایش می‌داد که مملو از پیتزا و بخش هایی از بدن خونی بود. تشکیلات خودگردان فلسطین، تورنمنت‌های معروف فوتبال را به نام شهدای متعلق به فتح و حماس نامگذاری کرد و حتی از اقدام یک بمب گذار انتحاری که خود را در یک مراسم عید پسح خانواده اسرائیلی منفجر کرد و منتهی به مرگ سی تن از آنها شد، تجلیل کرد. در تلویزیون دولتی، خبرگزاری فلسطین، فیلم هایی از مردانی به نمایش گذاشت که به وسیله حوری‌ها، باکره‌های زیبا در بهشت که به آنها وعده داده شده، فریفته شده بودند، گویی آنها، تبلیغات یا اطلاعیه‌های خدمات عمومی

بودند. اگر دانش-واژه «مکتب» یک پدیده جانبی را به همراه نداشت، ما شروع به صحبت از یک مکتب شهادت می‌کردیم.[۶]

در حقیقت، طی انتفاضه دوم، در جامعه فلسطین، حملات انتحاری به منزله اقدامی ستودنی، تعبیری کاملاً مورد تمجید میهن‌پرستی و از جان گذشتگی تلقی می‌شد. همه آژانس‌های اجتماعی اثرگذار، این دیدگاه را ترویج کرده و بدین‌سان موجب اثربخشی زیادی بر باورهای مردم شد. ستودن بمب‌گذارهای انتحاری محدود به خروجی‌های رسانه ای که گروه‌های مبارز را معرفی می‌کرد، نبوده است؛ سردبیران روزنامه‌های اصلی و تشکیلات خودگردان فلسطین، خبرنگاران تلویزیون حکومتی، صدای این احساسات مشترک بودند. شکوهمندسازی شهادت در نظام آموزشی فلسطین گنجانده شد و بدین‌سان، عنصر اصلی در شکل‌گیری ارزش‌های نسل‌های آتی شد. مطالعه‌ای در مورد ۲۹ کتاب آموزشی منتشره در مدرسه طی سال‌های ۲۰۰۵-۲۰۰۴ به وسیله وزارت آموزش تشکیلات خودگردان فلسطین برای کلاس‌های پنجم و دهم، نشان داد که این کتاب‌ها سرشار از تعابیر تعالی بخش شهید و شهادت بوده است.[۷] ستودن عملیات‌های شهادت طلبانه نه تنها در کتابهای آموزش اسلامی و تاریخی ارائه می‌شد بلکه از تعابیر متعالی ساز شهید در مثال‌های نحو در کتاب‌های آموزش قواعد زبان نیز استفاده می‌شد.

به واقع، تمجید از بمب گذارهای انتحاری در همه پوشش‌های خبری رسانه‌ها در زمان انتفاضه دوم، اثری رو به رشد بر باورهای مردم داشت. این جو به خوبی در نظرسنجی‌های عمومی بازتاب یافت. طی انتفاضه دوم، نرخ حمایت عمومی از حملات انتحاری علیه غیرنظامیان اسرائیلی تقریباً به ۸۰ درصد رسید (حتی در دوره‌های نسبتاً آرام، این حمایت معمولاً در حدود ۲۵-۴۰ درصد جمعیت بود.)[۸] و در دوران موج حملات مهاجمان مستقل در سال ۲۰۱۵، یک نظرسنجی عمومی که به وسیله یک مرکز نظرسنجی فلسطینی خیلی معتبر انجام شد، به این نتیجه رسید که ۶۷ درصد جامعه هدف در این نظرسنجی از حملات با چاقو علیه اسرائیلی‌ها حمایت می‌کردند.[۹]

بدین‌سان، برای مردان و زنانی که می‌خواستند به زندگی خود پایان دهند، این اقدام نه تنها به سبب آوازه عمومی آن، مطلوب ترین گزینه بلکه اقدامی هم بود که به آنها حس اهمیت شخصی می‌داد، زیرا بیشتر مردم در جامعه این حملات را به منزله حملاتی آرمانگرایانه و قهرمانانه مورد تمجید قرار می‌دادند و به معنای واقعی این حملات از ناحیه مراجع و مقامات دینی و سیاسی نیز مورد تایید قرار می‌گرفت.[۱۰]

---

6 Anne Marie Oliver and Paul Steinberg, *The Road to Martyrs' Square: A Journey into the World of the Suicide Bomber*, Oxford University Press, New York, 2005, p. xxiii.

7 Noa Meridor, "A Study of Textbooks in the Palestinian Education System", Intelligence and Terrorism Information Center, Center for Special Studies, Israel, 16 April 2006.

۸ بنگرید به:

Merari, 2010, Chapter 7 and Appendix 1.

بنگرید به پاورقی ۱.

9 Palestinian Center for Policy and Survey, "Palestinian Public Opinion Poll No. 58", 14 December 2015.

۱۰ برای تحلیل اهمیت این تحقیق در مورد انگیزه حملات تروریستی انتحاری بنگرید به:

افزون بر اشخاصی که اقدام انتحاری انجام می‌دهند، دسته دیگری از اشخاص که تحت تاثیر جو عمومی حمایتی و تحریک آمیز بودند، آنهایی بودند که به وسیله تاثیر پذیری مفرط از دیگران به ویژه تفکر مقامات شناخته می‌شوند. در مطالعه ای درباره بمب گذاران انتحاری انتفاضه دوم، ۶۹ درصد از بمب گذاران انتحاری آینده به منزله اشخاصی دارای اختلال‌های شخصیتی اجتنابی- وابستهارزیابی شدند.[11] اختلال شخصیتی وابسته معرف اشخاصی است که دارای وابستگی روانی افراطی به دیگران هستند. از این رو، این اشخاص به خصوص در مقابل فشار اجتماعی میل به آسیب پذیری دارند و به شکل افراطی تحت تاثیر باور عمومی و چهره‌های کاریزما هستند. اینها، اشخاصی هستند که به احتمال زیاد در پاسخ به تحریک رهبران مقتدر دینی یا سیاسی به خشونت روی می‌آورند.

بدین ترتیب، این برهم کنش میان ویژگی‌های شخصیتی و حالت ذهنی از یک سو و جو عمومی حاصل از تحریک چهره‌ها و مقامات شناخته شده، از سوی دیگر است که ترکیبی آتش زا می‌سازد و منتهی به گوناگونی خاص اشخاص در ارتکاب اقدامات خشونت‌آمیز می‌شود؛ اقداماتی که به قصد کشتن دیگران موسوم به دشمنان، همزمان با کشتن خود صورت می‌گیرد.

تحریک دارای نقشی بنیادی در ایجاد جو عمومی است که منتهی به رفتار خشونت‌آمیز می‌شود. تحریم به ویژه در حرکت مردم به سمت عمل خشن در زمان درگیری‌های واقعی که خشم جولان می‌دهد، موثر است. برای تکمیل این تصویر، بخش بعدی این فصل، به نمونه هایی از تحریک ناشی از منابع مختلف تاثیرگذار طی دورهایی که در آنها مهاجمین مورد اشاره در بالا اقدام به حملات خود کردند، می‌پردازد.

۵.۱۸. حمایت از خشونت از ناحیه منابع قدرت

ارزش‌های مردم با فرهنگی که در آن زاده می‌شوند، شکل می‌گیرد. در همه فرهنگ‌ها، تنوعی از ارزش‌ها به وسیله تصاویر تاریخی و اسطوره ای که نماد و الگو رفتارهای تحسین آمیز مختلف نظیر دفاع از دین، میهن‌پرستی، بخشش و از این قبیل بوده، نمایان می‌شوند. به همین سبب است که سرشت قهرمآن‌های یک شخص می‌تواند به تمام از ارزش هایی برای ما سخن بگوید که وی گرامی می‌دارد و احتمالاً دست کم تا اندازه ای نشانگر انگیزه‌های هدایتگر رفتار وی بوده است. بر این مبنا، در مطالعه ای راجع به ویژگی‌های بمب گذاران انتحاری که حملات کشنده انتحاری انجام داده، قهرمآن‌هایی را مورد توجه قرار دادیم که بمب گذاران کشته شده آنها را تحسین می‌کردند.[12] در این مطالعه، خانواده‌های بمب گذاران انتحاری کشته شده فلسطینی از ناحیه نصر حماس، زن مسلمان پاکستانی که برای سالها در سرزمین‌های تحت اشغال با یک سازمان

Arie W. Kruglanski *et al*., "Fully Committed: Suicide Bombers'Motivation and the Quest for Personal Significance", in *Political Psychology*, 2009, vol. 30, no. 3, pp. 331–357; David Webber *et al*., "Divergent Paths to Martyrdom and Significance Among Suicide Attackers", in *Terrorism and Political Violence*, 2017, vol. 29, no. 5, pp. 852–874.

11 Ariel Merari *et al*., "Personality Characteristics of 'Self Martyrs'/'Suicide Bombers' and Organizers of Suicide Attacks", in *Terrorism and Political Violence*, 2010, vol. 22, pp. 87–101.

12 Merari, 2010, Chapter 4.

بنگرید به پاورقی ۱.

پناهندگان بین‌المللی همکاری می‌کرد، مورد مصاحبه قرار گرفتند. در این مطالعه، با خانواده ۳۴ بمب گذار انتحاری مصاحبه انجام شد و ۲۰ مورد از آنها پسران خود را قهرمان نامیدند. این مطالعه نشان داد که همه این قهرمآن‌های مذکور، نمایندگان مختلف اسلام مبارز بودند.[۱۳] پاره‌ای از این قهرمآن‌ها هم در سنت اسلامی به سبب تمرد از خانواده‌های شان معروف هستند. این یافته، اهمیت سنت دینی در شکل‌گیری ارزش‌ها و انگیزه‌های جانیان جوانی را نشان می‌دهد که می‌خواستند بابت این ارزش‌ها بکشند و بمیرند. وانگهی، تفسیر این سنت هزاره قدیم در زمینه رویدادهای جاری به شکلی که این جانیان جوان را در توسل به خشونت افراطی نشان می‌دهد، تا به امروز نه تنها از ناحیه منابع قدرت و بخصوص مقامات دینی صورت گرفته است بلکه رهبران باور عمومی نظیر روزنامه‌نگاران، سیاستمداران و مراجع دانشگاهی نیز همانطور که نمونه‌های زیر نشان می‌دهد، در این مسیر ایفای نقش کرده‌اند.

۶.۱۸. مراجع دینی

در زمان افزایش درگیری‌ها نظیر دوران انتفاضه دوم، مراجع دینی فلسطینی به اتفاق آرا و بدون مخالفت بمب گذاری‌های انتحاری (و نیز دیگر مدل‌های شهادت) را تحسین کرده‌اند. تمجید شهیدان و ترغیب شهادت نه تنها از سوی روحانیون مرتبط با گروه‌های اسلامی مبارز بلکه به وسیله آنهایی که از ناحیه تشکیلات خودگردان فلسطینی منصوب شده نظیر مفتی این تشکیلات، «شیخ عکرمه صبری»،[۱۴] رییس پلیس تشکیلات خودگردان، «شیخ عبد السلام شخیدم»[۱۵] و بسیاری دیگر نیز صورت گرفته است.[۱۶]

مشروعیت حملات انتحاری فلسطینیان علیه شهروندان غیرنظامی اسرائیلی فراتر از قلمرو فلسطین رفته و حمایت بخشی از نهادهای اسلامی جهان عرب را به همراه داشته است. یک چهره راهبر در میان مراجع و شخصیت‌های اسلامی که از حملات انتحاری حمایت کرده، شیخ یوسف القرضاوی است. قرضاوی، روحانی مسلمان مصری که سالها در قطر زندگی و تدریس کرده است، یکی از بانفوذترین شخصیت‌های دینی در جهان اسلام در سده بیست و یکم، به ویژه در

---

[۱۳] – همچنین، در مطالعه ای که در آن ۳۵ تروریست خاورمیانه ای زندانی– که بیشتر یا همه آنها بمب گذار انتحاری نبوده– مورد مصاحبه قرار گرفتند، پست، اسپرینزاک و دنی دریافتند که قهرمآن‌های دوران کودکی این بمب گذاران تروریست اسلامگرا، «چهره های دینی مانند پیامبر، یا اسلام گرای تندرو وهابی عبدالله اعظم» بودند. بااین حال، قهرمآن‌های اعضای گروه‌های سکولار، انقلابیونی مانند چه گوارا و فیدل کاسترو بودند. بنگرید به:
Jerrold M. Post, Ehud Sprinzak and Laurita M. Denny, "The Terrorists in Their Own Words: Interviews with 35 Incarcerated Middle Eastern Terrorists", in *Terrorism and Political Violence*, 2003, vol. 15, no. 1, pp. 171–184.

[14] "The Joy of the Mothers of Palestinian 'Martyrs'", Middle East Media Research Institute ('MEMRI') Inquiry and Analysis Series No. 61, 25 June 2001, quoting *Voice of Palestine Radio*, 25 May 2001.

[15] *Ibid*., quoting *Al–Hayat Al–Jadida (PA)*, 17 September 1999.

[۱۶] بنگرید به:
"The Shuhada Cult of Martyrdom in Islamic Jihad", MEMRI Inquiry and Analysis Series No. 25, 24 February 2000; MEMRI Inquiry and Analysis Series No. 61, 25 June 2001.
بنگرید به پاورقی ۱۴،
and "Incitement in the Palestinian Authority After the Aqaba Summit", MEMRI Special Report No. 20, 22 August 2003. یافت MEMRI همه گزارش ها را می توان در وب سایت.

خاورمیانه بوده است. وی به صورت هفتگی در تلویزیون الجزیره برنامه داشت؛ تلویزیونی که او را در معرض دید بخش اعظمی از بینندگان مسلمان قرار می‌داد. فتواهای وی (احکام دینی) با تایید حملات انتحاری فلسطینی‌ها به طور گسترده ای چاپ شده و اغلب میان فلسطینی‌ها نقل به نقل شده است. برای نمونه، در یک فتوای او به تاریخ ۲۲ مارچ ۲۰۰۴ آمده است:

> «عملیات شهادت طلبانه، والاترین نوع جهاد در راه خداست. یک عملیات شهادت طلبانه به وسیله شخصی انجام می‌شود که جان خود را با این فرض که حیات وی ارزش کمتری نسبت به نثار کردن آن در راه خدا دارد، در راه بازپس گیری میهن و حفظ کرامت، فدا می‌کند.»[۱۷]

در یک مصاحبه ای قبلی تر، قرضاوی کشتن شهروندان غیرنظامی اسرائیلی‌ها را به این شکل موجه می‌داند:

> «جامعه اسرائیل، در ماهیت، نظامی گراست. هر دو مردان و زنان در ارتش اسرائیل خدمت می‌کنند و می‌توانند در هر زمان وارد خدمت سربازی شوند. [از سوی دیگر] اگر یک کودک یا نوجوان در چنین عملیاتی کشته شود، وی از روی عمد کشته نمی‌شود بلکه به اشتباه و در اثر ضرورت نظامی جان می‌بازد. ضرورت، محظورات را توجیه می‌کند (الضرورات تبیح المحظورات).»[۱۸]

قرضاوی با اخوان المسلمین، یک جنبش تندرو اسلامی که در سال ۱۹۲۸ در مصر تاسیس شده و حماس فلسطین از دل آن بیرون آمد، ارتباط داشته است.[۱۹] به معنی دقیق کلمه، حمایت از حملات انتحاری هم به وسیله مراجع اصلی دینی در کشورهای مختلف عربی به ویژه مصر صورت گرفته است. دانشگاه الازهر قاهره -که گیلس کپل، یکی از بهترین متفکرین جنبش‌های اسلامی در مصر، آن را به اختصار «بالاترین مرجع اسلام در مصر» توصیف کرده که «حکومت را تا اندازه ای کنترل کرده و از این رو مورد انتقاد جنبش اسلام گرا قرار گرفته»،- خانه حامیان مشتاق و مختلف حملات انتحاری بوده است.[۲۰]

بهترین روحانی مصری الازهر، شیخ محمد سید طنطاوی از ابتدا مخالف حملات انتحاری علیه شهروندان غیرنظامی بوده با این فتوا که «عملیات انتحاری، دفاع مشروع و نوعی شهادت است مادامی که قصد پشتیبان و ورای آنها، کشتن سربازان دشمن باشد و نه زنان و کودکان.[۲۱] با

---

17 "The Qaradawi Fatwas", in *Middle East Quartyerly*, 2004, vol. 11, no. 3, pp. 78–80.

18 "Debating the Religious, Political and Moral Legitimacy of Suicide Bombings Part 1: The Debate Over Religious Legitimacy", MEMRI Inquiry and Analysis No. 53, 2 May 2001, quoting *Al–Ahram Al–Arabi* (Egypt), 3 February 2001.

۱۹ بنگرید به:

"The Qaradawi Fatwas", 2004.

بنگرید به پاورقی ۱۷.

20 Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*: *The Prophet and Pharaoh*, University of California Press, Berkeley, 1993, p. 276.

21 MEMRI Inquiry and Analysis Series No. 53, quoting *Sut Al–Ama* (Egypt), 26 April 2001.

بنگرید به پاورقی ۱۸، همچنین بنگرید به:

این حال، بعدها، به وضوح تحت فشار دیگر روحانیون مصری عالی رتبه، وی این موضع خود را اصلاح کرد و گفت که حملات شهادت طلبانه (انتحاری) بالاترین شکل جهاد بوده و از فلسطینی‌ها از همه جناح خواست که حملات خود را افزایش داده و متذکر شد که حملات به زنان و کودکان مادامی که اشغال توسط اسرائیل ادامه یابد، مشروع است.[۲۲]

از دیگر مراجع دینی عالی رتبه در مصر که حملات انتحاری فلسطینی‌ها را تایید می‌کرد، از جمله، شیخ علی ابوالحسن، رییس کمیته فتاوی دینی در دانشگاه الازهر،[۲۳] شیخ دکتر احمد الطیب، مفتی مصر[۲۴] که بعدها به ریاست دانشگاه الازهر منصوب شد و جانشین وی در سمت مفتی مصر، دکتر شیخ علی جمعه بود.[۲۵] در مصاحبه ای با روزنامه مصری الحیات در جولای ۲۰۰۳، جمعه گفت:

> «شخصی که عملیات‌های فدایی [شهادت طلبانه] علیه صهیونیست‌ها انجام می‌دهد و خود را منفجر می‌کند، بدون تردید، یک شهید است زیرا وی از میهن خود در مقابل دشمن اشغالگری که به وسیله ابرقدرت هایی نظیر ایالات متحد آمریکا و بریتانیا حمایت می‌شود، دفاع می‌کند.»[۲۶]

۷.۱۸. ستودن شهیدان در رسانه‌های غیرفلسطینی

حمایت فلسطینی‌ها از حملات انتحاری به وسیله دیدگاه‌های موافق و همسو با باور عمومی در سایر کشورهای عرب که محیط سیاسی، فرهنگی و اجتماعی گسترده تری داشته، تقویت شده است. بسیاری از رهبران دینی سکولار در کشورهای عربی به صراحت از حملات انتحاری حمایت کرده‌اند و به مردم فلسطین این حس را القا می‌کنند که آنها مردمی افراط‌گرا و متعصب مجنون نیستند. حمایت از حملات انتحاری درمیان محافل تندرو اسلامی و ارگان‌های رسانه ای شان در کشورهای مختلف عربی، امری شگفت آور نیست و می‌توان آن را بدیهی دانست. با این حال، این حقیقت که حمایت مزبور در سطوح بسیار پردامنه تر جامعه رخنه کرده، کمتر روشن

"Debating the Religious, Political, and Moral Legitimacy of Suicide Bombings: Part III", MEMRI Inquiry and Analysis Series No. 65, 27 July 2001, quoting Ruz Al–Yussuf (Egypt), 18 May 2001.

22 "Leading Egyptian Government Cleric Calls For: 'Martyrdom Attacks that Strike Horror into the Hearts of the Enemies of Allah'", MEMRI Special Dispatch Series No. 363, 7 April 2002, quoting *Lailatalqadr*, a web site of the al-Azhar University.

23 "Wafa Idris: The Celebration of the First Female Palestinian Suicide Bomber - Part I", MEMRI Inquiry and Analysis Series No. 83, 12 February 2002, quoting *Afaq Arabiya*, Egypt, 30 January 2002, as cited in *Al–Quds Al–Arabi*, London, 31 January 2002. *Afaq Arabia* is an Egyptian Muslim Brotherhood's mouthpiece.

۲۴ مفتی مشاور ارشد دینی–حقوقی است که توسط دولت منصوب می‌شود و نقش او شامل صدور احکام دینی (فتوا) است که معمولاً در پاسخ به سؤالات مطرح می‌شود.

25 MEMRI Special Dispatch Series No. 363, quoting the al-Azhar web site *Lailatalqadr*, 4 April 2002.

بنگرید به پاورقی ۲۲.

26 "The New Egyptian Mufti – Dr. Sheikh 'Ali Gum'a: Opinions About Jihad, Supporting Suicide Bombings, and Forbidding Muslims in the U.S. Militaryfrom Fighting Other Muslims", MEMRI Special Dispatch Series No. 580, 1 October 2003.

و به احتمال مهم تر است. برای نمونه، در مصر، سردبیر الاخبار، روزنامه مورد حمایت حکومت، در مورد حمله انتحاری یک فلسطینی به مسافران در یک ایستگاه اتوبوس در اسرائیل، نوشت:

> «[این عملیات] تنها پاسخ موثر به [احساسات] تلخ و دردآور در واقعیت ماست. این عملیات اثبات کرد که یک فلسطینی هنوز هم قادر به شکستن همه اشکال محاصره و ظلم است وقتی که او مسلح به ایستادگی و باور به عادلانه بودن آرمان خود و قادر به رسیدن به اعماق دل صهیونیست‌ها به منظور حمله و ضربه به آن باشد.»[۲۷]

احساسات مشابه در شکل دشمنانه تری در الاخبار از ناحیه ستون نویس این روزنامه بهجت ابراهیم الدسوقی ابراز می‌شود که گفت «این موش هایی که از ایالات متحد آمریکا، اروپا و روسیه آمده‌اند، فرار خواهند کرد». وانگهی، او بیان داشت که «هر کسی که به عنوان انتقام از دشمنان، خودش را منفجر کند، یک شهید با بالاترین رتبه شهادت است زیرا وی جان خود را فروخته و بهشت را خریده است. ما از [فدا کردن] هزاران شهید ترسی نداریم.»[۲۸] دیگر ستون نویس الاخبار، والد بدران نیز فکر می‌کرد که حملات انتحاری یهودیان اسرائیلی را از این کشور فراری خواهد داد مگر اینکه آنها با فلسطینی‌ها به توافق برسند.[۲۹]

حمایت از حملات انتحاری فلسطینی‌ها از سوی دکتر لطفی ناصف، ستون نویس روزنامه دولتی مصر به نام الجمهوریه نیز ابراز شده است. وی بیان داشت که این حملات، ستودنی است زیرا در میان یهودیانی که به اسرائیل مهاجرت کرده ترس می‌پراکند و کمک خواهد کرد که آنها از این کشور فرار کنند و دیگر به این کشور بازنگردند. از این رو، وی در سخنانش اظهار داشت که «ما درود می‌فرستیم به همه شهیدان و متاسفیم به خاطر رفتن آنها از میان ما اما مالیات آزادی باید پرداخت شود حتی اگر گران باشد [...]».[۳۰]

به دنبال اولین حمله انتحاری از ناحیه یک زن فلسطینی، وفا ادریس (۲۷ ژانویه ۲۰۰۲) رسانه‌های مصری از اقدام وی تمجید کردند. احمد بهجت، ستون نویس روزنامه الاهرام در مصر، روزنامه مورد احترام عموم، نوشت:

> «وفا، معنای شخصیت فلسطینی را آشکار نمود؛ او قهرمان گرایی زنان فلسطینی را آشکار ساخت و خود را از موجودی زنده بر روی کره زمین به الگو و نمادی ماندگار در تاریخ تبدیل کرد که رد پای او را نمی توان ریشه کن کرد. کار وی به عنوان یک پرستار بسان فرشتگان بود. او از بیماران و مجروحان مراقبت می‌کرد و جان مجروحان را نجات می‌داد. در این بین، مشاهده می‌کنید

---

27 "Debating the Religious, Political and Moral Legitimacy of Suicide Bombings Part II: The Debate Over Political and Moral Legitimacy", MEMRI Inquiry and Analysis Series No. 54, 7 May 2001, quoting *Al–Akhbar*, Egypt, 24 April 2001.

28 "Debating the Religious, Political, and Moral Legitimacy of Suicide Bombings: Part IV", MEMRI Inquiry and Analysis Series No. 66, 27 July 2001, quoting *Al–Akhbar*, Egypt, 1 June 2001.

29 *Ibid*., quoting *Al–Akhbar*, Egypt, 3 June 2001.

30 *Ibid*., quoting *Al–Gumhuriyya*, Egypt, 2 June 2001.

که وی سپهر و قلمرو کار خود را از نجات اشخاص به نجات ملت فلسطین گسترش داد.»[۳۱]

دیگر ستون نویس الجمهوریه، عبدالوهاب عدس، نوشت:

«او برای نخستین بار نمونه ای متفاوت از قهرمان گرایی زنان را نشان داد [...] روح پاک و خالص وفا به پرچم در حال اهتزار فلسطین بر بالای طاق الافصی خواهد پیوست. وفا ادریس نام خود را با افتخار، قدرت، و عزت و احترام [...] بر ذهن و قلب هر عرب مسلمان حک کرد.»[۳۲]

دیدگاه‌های نویسندگان مصری در مورد حملات انتحاری به سبب نفوذ مسلم ایدئولوژی و فرهنگ در جهان عرب و به سبب آزادی نسبی رسانه‌ها در آن کشور از اهمیت خاصی برخودار هستند. با این حال، موضع‌های مطلوب راجع به حملات انتحاری در رسانه‌های عربی کشورهای دیگر نیز رو به فزونی گذاشته‌اند. برای نمونه، به دنبال یک حمله انتحاری در یک کلوب شبانه اسرائیلی (در ۱ جون ۲۰۰۱) که منجر به کشته شدن ۲۲ نوجوان اسرائیلی شد، دکتر علی عقله عرسان، رییس اتحادیه نویسندگان عرب در سوریه نوشت:

«هرکسی این عملیات شهیدان را محکوم می‌کند به آن دسته از سیاستمداران عربی می‌پیوندد که برای این جنگ مشروع عذرخواهی می‌کنند. با این حال، این عملیات‌ها نه نشانگر وجدان این ملت هستند و نه بر مردم تاثیر می‌گذارند [...]. این، خون است که تاریخ را می‌نویسد و جوهر مشکی نمی‌تواند صفحات طلایی نوشته شده با خون شهیدان راه آزادی سازی فلسطین، بلندی‌های جولان و جنوب لبنان را کثیف یا تیره و تار کند.»[۳۳]

توجیه حملات انتحاری با ابزار تحقیر و اهانت به قربانیان، در بیان و تفسیر حمد المجید، ستون نویس هفته نامه عربی شرق الاوسط در لندن نمایان می‌شود که بدان سان، قربانیان را به این شکل توصیف می‌کند:

«کشتن شان اراذل و اوباش صهیونیستی، شادی به جان هر مادر فلسطینی داغدار آورده و جبران آسیبی است که هر خانواده داغدیده در اورشلیم متحمل شده

---

31 "Wafa Idris: The Celebration of the First Female Palestinian Suicide Bomber - Part III", MEMRI Inquiry and Analysis Series No. 85, 14 February 2002, quoting *Al–Ahram*, Egypt, 3 February 2002.

همچنین ابراهیم نافی، سردبیر الاهرام، به برداشت از (البته نه اشتیاق) حمله انتحاری وفا ادریس اشاره می‌کند و می‌نویسد:

او تصمیم گرفت به حیات با طراوت خود در لحظه ای مملو از حس عمیق ظلم نظیر آنچه که هیچ مردمی دیگر غیر از مردم فلسطین از ان رنج نبرده، پایان داد. اما پیش از این، او تصمیم گرفت تا مرگ وی طنین انداز شود چندان که توجه به تراژدی ناشی از اقدامات اسرائیلی‌ها از طریق هواپیماها و تانک‌ها علیه مردم بی دفاع فلسطینی معطوف شود. (*ibid*., quoting *Al–Ahram*, Egypt, 5 February 2002).

32 *Ibid*., quoting *Al–Gumhuriya*, Egypt, 31 January 2002, as cited in *Al–Quds Al–Arabi*, London, 2 February 2002.

33 MEMRI Inquiry and Analysis Series No. 66, quoting *Al–Usb'u Al–Adabi*, Syria, 9 June 2001

بنگرید به پاورقی ۲۸.

است [...]. ای کاش درست مانند فرودگاه‌های صهیونیستی که در مسیر ورودی مملو از همجنسگرایان ولگرد بودند، این فرودگاه‌ها در مسیر خروجی نیز دوباره مملو از این اشخاص بودند بدون اینکه کسی از این بابت برای آنها متاسف شود.»[۳۴]

۸.۱۸. شخصیت‌های دانشگاهی

شخصیت‌های دانشگاهی، منبع دیگر اثرگذاری بر دیدگاه‌های عمومی است. دانشگاهیان در کشورهای مختلف در زمینه ابراز حمایت از حملات انتحاری به رسانه‌ها و نهادهای دینی پیوسته‌اند. برای نمونه، در مصر، دکتر عادل صادق، رییس انجمن روان پزشکان عرب و رییس دپارتمان روان پزشکی در دانشگاه عین شمس در قاهره، در مصاحبه‌ای با اقراء، کانال تلویزیونی ماهواره ای عربستان سعودی گفت:

«سازمان ذهنی [مرتکب یک حمله انتحاری]، سازمان ذهنی شخصی است که زندگی را دوست دارد. ممکن است برای مردمی که روح انسان را متعالی ترین عنصر حیات می‌بینند، عجیب به نظر برسد. آنها قادر به درک [این حمله انتحاری] نیستند زیرا ساختار فرهنگی شان مفاهیمی نظیر فدایی و جان نثاری و عزت و اعتبار ندارد. این مفاهیم در شماری از فرهنگ‌ها وجود ندارد و از این رو، آنها تفسیرهای نابخردانه ای با تایید جهل ارائه می‌دهند [...]. با این حال، ما این امر را به خوبی می‌شناسیم، زیرا فرهنگ ما، یکی از فرهنگ دارای ایثار و فداکاری، وفاداری و عزت و اعتبار است [...].

هنگامی که شهید به درجه شهادت نائل می‌شود، او به بالاترین درجه سعادت می‌رسد [...]. در مقام یک روان پزشک حرفه ای، من می گویم که بالاترین درجه سعادت با پایان یافتن شمارش معکوس حاصل می‌شود: ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱ و سپس، تو دکمه انفجار خود را فشار می‌دهی. هنگامی که شهید به این مرحله می‌رسد و خود را منفجر می کند، پرواز را حس می کند، زیرا او یقین دارد که نمرده است [...]. این کار، گذار از دنیایی به دنیای دیگر یعنی دنیای زیباتر است زیرا او خیلی خوب می‌داند که در دنیای دوم، او نور خالق پروردگار را خواهد دید. او در نزدیک ترین نقطه به خدا قرار خواهد داشت [...]. هیچ کس در دنیای [غرب] زندگی خود را برای میهن اش فدا کند. اگر میهن وی، در حال غرق شدن باشد، او در وهله اول داخل کشتی می‌پرد. در فرهنگ ما، این مساله متفاوت است [...].

شهروند غیرنظامی اسرائیلی وجود ندارد. آنها همگی غارتگر هستند. تاریخ، این امر را می‌آموزد [...]. من کاملاً باور دارم که اثر روانی [حملات] علیه غارتگران اسرائیلی این است که وجود آنها موقتی است [...]. آنها کاملاً قانع شده‌اند که وجودشان در این منطقه، موقتی است [...]. [بالگرد] آپاچی را

[34] *Ibid*., quoting *Al–Sharq Al–Awsat*, London, 5 June 2001.

> از این معادله خارج کنید، آنها را رودررو با مردم فلسطینی تنها بگذارید و تنها سلاح دینامیت را برای هر دو طرف باقی بگذارید. [...].[35]

زیبنده بیان است که در اثر انتقاد شدید به این اظهارات او یا به سبب اینکه وی این موضوع را دوباره بررسی کند، اندکی پس از تمجید خود از بمب گذاران انتحاری، دکتر صادق مقاله ای را در روزنامه المدنی در مصر به چاپ رساند که در آن وی دیدگاه‌های کاملا مخالف اظهارات سابق خود در مورد حملات انتحاری را ارائه داد:

> در وهله نخست، ما باید از جوان فلسطینی بخواهیم که دست از عملیات انتحاری بردارد. ما، روان پزشکان، مخالف خودکشی و اقدام انتحاری هستیم؛ در واقع، ما با اشخاصی که اقدام به خودکشی می‌کنند برخورد می‌کنیم و از بیماری [روانی] مان در مقابل اندیشه خودکشی حمایت می‌کنیم.
>
> دوم، ما باید مخالف ریختن خون اشخاص بی گناه، کودکان، زنان، سالمندان و بیماران از هر دو طرف فلسطینی و اسرائیلی باشیم. ما نباید از کشتن یک کودک اسرائیلی یا دختر نوجوان اسرائیلی خوشنود و خوشحال شویم. جنگ باید تنها بین مبارزان انجام شود. این بازی زشت که اکنون در حال انجام است- که در ان یک فلسطینی جوان خودش را در برابر اتوبوس اسرائیلی منفجر می‌کند و مردم بی گناه را می‌کشد و سپس اسرائیل با پرتاب موشک به خانه‌های فلسطینی آن را پاسخ می‌دهد و مردم بی گناه را می‌کشد- باید متوقف شود، زیرا این اقدامات، یک چرخه نابخردانه و منفور است.
>
> سوم، روان پزشکان عرب باید با روان پزشکان اسرائیلی برای بررسی چگونگی ایجاد صلح نشست هایی داشته باشند. ما باید از جنبش صلح در کشورهای اسرائیل و فلسطین حمایت کنیم. [...]
>
> چهارم، ما، روان پزشکان عرب، باید با مردم از طریق رسانه‌ها و دعوت آنها به توقف حملات انتحاری و دست کشیدن از کشتن مردم بی گناه صحبت کنیم. ما باید مردم را به صلح دعوت کنیم و باوری عمومی ایجاد کنیم که بر حاکمان و حکومت‌ها فشار آورد تا آنها را متقاعد سازد که تن به صلح بدهند. [...].[36]

با این حال، دانشگاهیان دیگری هم البته هستند که از حملات انتحاری حمایت کرده‌اند. برای نمونه، دکتر ابراهیم ابرش، مدرس علوم سیاسی در دانشگاه رباط مراکش اظهار داشت که

---

35 "Chairman of the Arab Psychiatrists Association Offers Diagnoses: Bush Is Stupid; Perpetrating a Suicide/Martyrdom Attack Is Life's Most Beautiful Moment; We'll Throw Israel Into the Sea", MEMRI Special Dispatch Series No. 373, 30 April 2002, quoting *Iqraa TV*, Saudi Arabia/Egypt, 24 April 2002.

36 "The Metamorphosis of the Secretary of the Arab Psychiatrists Association", MEMRI Special Dispatch No. 414, 23 August 2002, quoting the Egyptian daily *Hadith Al-Madina*.

حملات انتحاری فلسطینی‌ها از نقطه نظر حقوق بین‌المللی مشروع هستند و نباید به منزله تروریسم قلمداد شود.[۳۷]

دکتر کمال الدین الامام، مدرس حقوق اسلامی در دانشکده حقوق دانشگاه الکساندریا، کشتن شهروندان غیرنظامی اسرائیلی به وسیله بمب گذاران انتحاری را توجیه کرد:

> «جامعه اسرائیل درکل به سرزمین فلسطین حمله می‌کند. مردم اسرائیل همگی مسلح هستند، همه بخشی از نیروی نظامی هستند و همه آنها در استخدام اسرائیل هستند. آنها از کشورهای مختلف آورده می‌شوند تا سرزمین مردمان دیگری را اشغال کنند. آیا می‌توان با شخصی که مرتکب چنین جرمی‌شده است به عنوان یک شهروند برخورد کرد؟!!»

الامام حتی اظهار داشت که کشتن مسلمانان همراه با «کافرین» مجاز است اگر هیچ راه دیگری برای کشتن دشمنان وجود نداشته باشد.[۳۸]

۹.۱۸. صداهای دیگر

این توصیف‌ها بدرستی این برداشت را به همراه می‌آورد که بهترین عاملان اثرگذار بر جامعه فلسطین- یعنی، رسانه‌ها، نظام آموزشی و شخصیت‌های دینی، آنهایی که از باور عمومی برمی خیزند.- نه تنها از حملات انتحاری حمایت کرده‌اند بلکه این رفتار را به مثابه بهترین شکل میهن‌پرستی تمجید کرده‌اند. با این همه، صداهای دیگری هم در دل جامعه فلسطینی و در جهان عرب وجود داشته است که از این پدیده حتی در اوج انتفاضه دوم هم انتقاد کرده‌اند. موسسه تحقیقات رسانه ای خاورمیانه این منازعه نابرابر راجع به حملات انتحاری در یکسری از نشریه‌ها را ثبت کرده است. با این حال، به طرز شگفت آوری، در بیشتر (و البته نه همه) موارد حتی آنهایی که مخالف حملات انتحاری بودند، مخالفت شان را با ابتنا بر استدلال‌های فایده محور و نه اخلاق محور (بر این مبنا که این حملات احساس ضد فلسطینی در جهان را ترغیب می‌کند) توجیه کرده‌اند.

یکی از منتقدان در جامعه فلسطین، خود یاسر عرفات، رییس تشکیلات خودگردان فلسطین بود. او در یک سخنرانی در می ۲۰۰۲، اعلام کرد که حملات انتحاری علیه شهروندان غیرنظامی، «غیرقابل قبول» است زیرا این حملات موجب حس بیگانگی نسبت به فلسطینی‌ها در جامعه بین‌المللی می‌شود.[۳۹] دیگر منتقدان عالی رتبه فلسطینی نسبت به حملات انتحاری شامل

---

37 MEMRI Inquiry and Analysis Series No. 66, quoting *Al–Quds Al–Arabi*, London, 25 May 2001.

بنگرید به پاورقی ۲۸.

38 MEMRI Inquiry and Analysis Series No. 65, quoting *Al–Liwa Al–Islami*, Egypt, 14 June 2001.

بنگرید به پاورقی ۲۱.

39 "The Palestinian Debate Over Martyrdom Operations Part I: The Debate Within the PA", MEMRI Inquiry and Analysis Series No. 100, 4 July 2002, quoting the Palestinian *al Ayam*'s report of Arafat's speech, 16 May 2002.

عبدالرزاق الیحیی، وزیر داخلی وقت،[40] وزیر اسبق امور مجلس نبیل عمرو،[41] و ممدوح نوفل، مشاور امور نظامی عرفات در آن زمان بود.[42] سایرین، نظیر بسام ابوشریف، توصیه کرده است که عملیات‌های انتحاری محدود به حملاتی شود که علیه سربازان و پناهجویان در سرزمین‌های اشغالی صورت می‌گیرد و از حملات علیه شهروندان غیرنظامی درون اسرائیل احتراز شود.[43]

در ژوئن ۲۰۰۲، به دنبال افزایش حملات انتحاری درون اسرائیل در پی عملیات سپر دفاعی طی انتفاضه دوم، زمانی که نیروهای اسرائیلی دوباره وارد شهرهای فلسطین در کرانه باختری شدند، ۵۵ شخصیت برجسته فلسطینی فراخوانی برای توقف حملات انتحاری دادند. این بیانیه از همه حملات انتحاری انتقاد نمی‌کرد بلکه فقط حملاتی را مورد خطاب قرارداد بود که علیه شهروندان غیرنظامی در داخل اسرائیل صورت می‌گرفت؛ بدین‌سان، حملات انتحاری علیه نیروهای امنیتی اسرائیل در اسرائیل و سرزمین‌های اشغالی و نیز حملات علیه شهروندان غیرنظامی اسرائیلی در سرزمین‌های اشغالی به وضوح قابل قبول محسوب شده بودند. این فراخوان از حملات انتحاری علیه شهروندان غیرنظامی بر پایه اصول اخلاقی انتقاد نکرد بلکه برعکس، این فراخوان استدلال کرد که حملات انتحاری به منافع فلسطین آسیب می‌زند زیرا این حملات، درگیری‌ها را تشدید می‌کند، جناح راست در اسرائیل را تقویت کرده و معاذیر برای حکومت اسرائیل جهت ادامه جنگ علیه شهرها و روستاهای فلسطینی را فراهم می‌سازد.[44] این فراخوان که تااندازه ای اصلاح شد، با ۳۱۵ امضاء دو روز بعد به چاپ رسید. نکته ای که به نسخه اصلاحی اضافه شد، محکومیت شدید:

> «همه اقدامات سرکوبگرانه اسرائیل علیه مردم ما، از جمله، سیاست حملات ناگهانی، ترورها و محاصره بود و تاکید کرد که اشغال، مبنای این تراژدی است که بابت آن، مردم ما درگیر آن شده و نیز تاکید کرد که مقاومت، یک حق و یک تکلیف است.»[45]

در بیرون سرزمین‌های فلسطینی، دکتر عبدالحمید الانصاری، رییس اسبق دانشکده شریعت (حقوق اسلامی) و حقوق در دانشگاه قاهره اظهار داشت که «امروزه، هیچ کس خودش را در میان زنان و کودکان در یک رستوران، در یک بیمارستان، یا در مترو منفجر نمی‌کند به جز مسلمانانی که این کار را برای ترور مردم ادامه می‌دهند.» رابطه میان حملات انتحاری و اسلام،

---

40 *Ibid*., quoting *Al Hayat Al Jadida*, PNA, 14 June 2002.

41 *Ibid*., quoting the Palestinian daily *Al Quds*, 29 May 2002.

42 *Ibid*., quoting *Al Hayat Al Jadida*, PNA, 9 June 2002.

جالب اینکه، در دهه ۱۹۷۰، ممدوح نوفل، رییس عملیات جبهه دموکراتیک برای آزادسازی فلسطین بود. در این جایگاه، وی عملیاتی را سرپرستی کرد که در آن، حدود ۱۰۰ دبیرستانی در شهر مالوت در شمال اسرائیل به گروگان گرفته شدند و ۲۰ تن از آنها کشته شدند. در سالهای بعد، نوفل موضعش را متعادل کرد و حامی اقدام سیاسی و مذاکره به جای جنگ شد.

43 *Ibid*., quoting *Al Sharq Al Awsat*, London, 2 May 2002.

بسام ابوشریف سخنگوی جبهه مردمی برای آزادی فلسطین در دهه ۱۹۷۰ تا اواسط دهه ۱۹۸۰ بود که در سال ۱۹۸۶ به جنبش فتح پیوست و به عنوان مشاور سیاسی عرفات خدمت کرد.

44 "A Palestinian Communiqué Against Martyrdom Attacks", MEMRI Special Dispatch Series No. 393, 25 June 2002, quoting *Al–Quds*, Palestinian Authority, 19 June 2002.

45 *Ibid*., quoting *Al–Quds*, Palestinian Authority, 21 June 2002.

به چهره اسلام آسیب می‌زند. الانصاری استدلال کرد که اسلام کشتن زنان و کودکان را منع می‌کند و آنهایی که اقدام به حملات انتحاری می‌کنند محکوم به جهنم هستند. وی به فتاوی القرضاوی انتقاد کرد که حملات انتحاری علیه شهروندان غیرنظامی در اسرائیل و عراق را اجازه می‌داد و آنها را به «نقض مرگ بار» حقوق اسلامی فرامی خواند و [در نهایت الانصاری] نتیجه گرفت که «این فتاوی، نشانه شرم اخلاقی و ایدئولوژیک است که باید اسلام مان را از وجود آنها پاک کنیم.»[۴۶]

۱۰.۱۸. سخن آخر: خانواده‌های بمب گذارهای انتحاری

با توجه به بررسی دیدگاه‌های رهبران، به نظر مناسب است که این فصل را با ذکر نکته ای راجع به دیدگاه والدین بمب گذاران انتحاری در مورد مرگ پسران خود پایان ببرم. در مطالعه ای که در بالا ذکر شد و در آن، با ۳۴ خانواده بمب گذار انتحاری که منتهی به مرگ آنها شده بود مصاحبه شد، تقریبا همه والدین گفتند که اگر آنها درباره قصد پسران خود مطلع می‌بودند، مانع آنها از انجام این حملات می‌شدند. یکی از مادران در عبارتی دراماتیک در بیان احساسش گفت که «البته، من تلاش می‌کردم که مانع او شوم! سینه خودم را با چاقو می‌گشودم، او را روی قلبم می‌گذاشتم و محکم می‌دوختم تا درون قلبم سالم بماند.». والدین دیگر از عباراتی نظیر « من او را به تخت می‌بستم» استفاده کردند.[۴۷]

تایید شهادت والدین در مطالعه ای دیگر اثبات شد. در این مطالعه، با ۱۴ فرمانده حماس، جهاد اسلامی و فتح که حملات انتحاری را برنامه ریزی کرده بودند، مصاحبه شد.[۴۸] یکی از پرسش‌هایی که از مشارکت کنندگان سوال شد این بود که چگونه مخالفت خانواده‌های داوطلبین حملات انتحاری در مورد ماموریت انتحاری موردنظر پسران شان را مدیریت کرده بودند. هشت تن از هر ده نفری که به این پرسش پاسخ دادند با قاطعیت بیان داشتند که این عملیات باید فوراً منتفی می‌شد اگر خانواده آن داوطلب حمله انتحاری از قضیه مطلع می‌شدند، زیرا خانواده شخص داوطلب تلاش می‌کرد به هر قیمتی که شده؛ ازجمله تماس با تشکیلات خودگردان فلسطین یا حتی مقامات اسرائیلی، مانع آن شود. همه فرمانده هان گفتند که آنها هیچ تلاشی برای متقاعد کردن خانواده‌ها نکرده بودند زیرا باور داشتند که چنین تلاش هایی بی فایده می‌بود. از این رو، به نظر می‌رسد که دست کم در نزاع جلوگیری از حملات انتحاری، خانواده‌های مهاجمان بالقوه، متحدان خوب سازمان‌های مجری قانون باشند.

---

46 "Leading Progressive Qatari Cleric: By Permitting Suicide Operations, Al-Qaradhawi and His Ilk Have Caused a Moral Crisis in Islam", MEMRI Special Dispatch Series No. 968, 25 August 2005.

47 Merari, 2010, Chapter 4.

بنگرید به پاورقی ۱.

48 Ariel Merari *et al*., "Making Palestinian 'Martyrdom Operations'/'Suicide Attacks': Interviews with Would-Be Perpetrators and Organizers", in *Terrorism and Political Violence*, 2010, vol. 22, pp. 102–119.

۱۹

نفرت‌پراکنی در بستر شبکه‌های اجتماعی: بررسی شواهدی مبتنی بر دیدگاه‌های بزه‌دیدگان و مرتکبان نفرت‌پراکنی

لاورا دلاگیاکوما*

۱.۱۹. مقدمه

بررسی نفرت‌پراکنی در علوم اجتماعی حوزه‌ای نسبتاً جدید است و این حوزه زمانی شکل گرفت که بروز این پدیده در بسترهای شبکه اجتماعی روزبه‌روز مشهودتر شد و وضعیتی نگران‌کننده پیدا کرد. نقش روان‌شناسی اجتماعی در این حوزه به پیوند میان نفرت‌پراکنی در فضای اینترنتی و پژوهش در زمینه زبان تحقیرآمیز، تبعیض و روابط میان‌گروهی برمی‌گردد.[۱] روان‌شناسی اجتماعی با تکیه بر پژوهش‌های معتبر، دریچه‌ای نظری می‌سازد که از خلال آن می‌توان نفرت‌پراکنی را بدون تقلیل پیچیدگی‌اش مفهوم‌پردازی کرد. به‌علاوه، روان‌شناسی اجتماعی به لطف رویکرد روش‌شناختی کمّی خود می‌تواند دیدگاه‌هایی را مبتنی بر شواهد پیش رویمان بگذارد تا فهم فعلی خود را از نفرت‌پراکنی در رسانه‌های اجتماعی گسترش دهیم و به‌ویژه در حوزه شیوع، تماس، بزه‌دیدگی و تأثیر نفرت‌پراکنی به فهم گسترده‌تری برسیم.

شایان ذکر است که تعریف نفرت‌پراکنی در علوم اجتماعی با تعریف حقوقی‌اش یکی نیست، بلکه این مفهوم طیفی را در برمی‌گیرد که شامل گفته‌ها و تصاویری است که محتوایشان گستره‌ای از جرایم تبعیض‌آمیز را در رده‌های مختلف در خود جای می‌دهد. در فصل پیشرو بیشتر از تعریف کوهن-آلماگو بهره می‌گیریم که نفرت‌پراکنی را به شکل زیر تعریف کرده است:

> گفتار خصومت‌آمیز، بدخواهانه و برخاسته از سوگیری که فرد یا گروهی از افراد را بابت ویژگی‌های ذاتی واقعیشان یا تصور موجود از این ویژگی‌ها هدف می‌گیرد. نفرت‌پراکنی با ابراز نگرش‌های تبعیض‌آمیز، تهدیدآمیز،

---

* **لاورا دلاگیاکوما**، دانشجوی دکتری دوره ماری اسلودوسکا کوری در کنسرسیوم نتیت آی‌تی‌ان (با بودجه افق ۲۰۲۰ اتحادیه اروپا) و شاغل در مؤسسه مردم‌سالاری و جامعه مدنی ینا در آلمان. پژوهش‌های مندرَج در این فصل پیش‌تر در کارگاه بین‌المللی «رویکرد میان‌رشته‌ای به نفرت‌پراکنی» ارائه گردیده که به کوشش مرکز حاکمیت قانون مینروا در دانشکده حقوق و هم‌چنین گروه جغرافیا و مطالعات زیست‌محیطی دانشگاه حیفا برگزار شده است. این فصل توسط حمید رضا نیکوکار ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

[۱] برای مطالعه بیشتر در خصوص ارتباط بین سخنان نفرت‌زا برخط و پژوهش در مورد زبان تبعیض‌آمیز، بنگرید به: Carmen Cervone, Martha Augoustinos and Anne Maass, "The Language of Derogation and Hate: Functions, Consequences, and Reappropriation", in *Journal of Language and Social Psychology*, 2021, vol. 40, no. 1, pp. 80–101.

> مخالفت‌آمیز، خصومت‌آمیز و/یا تعصب‌آمیز نسبت به ویژگی‌هایی هم‌چون جنسیت، نژاد، دین، قومیت، رنگ پوست، ملیت، معلولیت یا گرایش جنسی همراه است. هدف از نفرت‌پراکنی آسیب‌رسانی، آزار، انسانیت‌زدایی، تهدید، تحقیر، تنزل شأن و بزه‌دیدگی گروه‌های هدف و برانگیختن بی‌رحمی و حساسیت‌زدایی علیه این افراد است.[۲]

همه موارد نفرت‌پراکنی با تعریف فوق لزوماً امکان پیگرد حقوقی ندارند، ولی همه این‌ها اقداماتی عامدانه با هدف آسیب به فرد هدف یا گروه اجتماعی است که فرد مورد نظر به آن تعلق داشته یا خود را متعلق به آن می‌داند.

در فصل پیش رو با پیروی از رویکرد کمّی روان‌شناختی-اجتماعی و با تکیه بر داده‌های پروژه نفرت‌پراکنی اینترنتی می‌کوشیم شواهدی را از دیدگاه بزه‌دیدگان و نیز مرتکبان نفرت‌پراکنی ارائه دهیم.[۳] این پروژه که در سال ۲۰۱۹ در آلمان اجرا شده، شامل پیمایشی معرف به شکل اینترنتی است که ۷,۳۳۷ نفر در آن شرکت کرده‌اند.

در آغاز با تحلیلی توصیفی و میان‌بخشی می‌کوشیم بفهمیم کدام یک از گروه‌های اجتماعی بیش از دیگر گروه‌ها تحت تأثیر نفرت‌پراکنی در رسانه‌های اجتماعی قرار می‌گیرند. داده‌ها را بر اساس سن، جنسیت، پیشینه قومیتی و فصل مشترک این‌ها تحلیل می‌کنیم. سپس، به مسئله ارتکاب نفرت‌پراکنی در اینترنت می‌پردازیم. برای بررسی انگیزه افرادی که نفرت‌پراکنی را ایجاد کرده یا آن را علیه دیگران به کار می‌گیرند، از چارچوب نظری داکیت و سیبلی موسوم به مدل انگیزشی فرایند دوگانه بهره می‌گیریم.[۴] با استفاده از تحلیل‌های آماری نقش دو نگرش اصلی ایدئولوژیک را بررسی می‌کنیم: یکی اقتدارگرایی راست (RWA) و دیگری گرایش به سلطه اجتماعی (SDO). در تفسیر نتایج از مدل داکیت و سیبلی بهره می‌گیریم و عوامل فردی و نیز زمینه‌ای را لحاظ می‌کنیم.

سپس نتایج را از دیدگاه بزه‌دیدگان و مرتکبان نفرت‌پراکنی بررسی می‌کنیم تا کاربردهای این نتایج را برای رهبران و گروه‌های دینی روشن‌تر کنیم. داده‌های پروژه نفرت‌پراکنی اینترنتی امکان بررسی فصل مشترک را بر پایه دین در نمونه مورد بررسی در آلمان فراهم نکرده، اما با نگاهی به نتایج فصل پیش رو می‌توانیم به دید بهتری درباره ماهیت نفرت‌پراکنی و گسترش اینترنتی آن دست یابیم.

۲.۱۹. شواهد برگرفته از دیدگاه بزه‌دیدگان: تحلیل فصل مشترک

هدف از جمع‌آوری داده در پروژه نفرت‌پراکنی اینترنتی در سال ۲۰۱۹ این بوده که مشخص شود نفرت‌پراکنی تا چه حد در رسانه‌های اجتماعی آلمان شیوع دارد.[۵] این پروژه با داده‌هایی از

---

2 Raphael Cohen-Almagor, “Fighting Hate and Bigotry on the Internet”, in *Policy & Internet*, 2011, vol. 3, no. 3, pp. 1–2.

3 Daniel Geschke *et al*., “Hass im Netz: Der schleichende Angriff auf unsere Demokratie”, IDZ - Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft, Jena, 2019.

4 John Duckitt and Chris G. Sibley, “A Dual Process Motivational Model of Ideology, Politics, and Prejudice”, in *Psychological Inquiry*, 2009, vol. 20, nos. 2–3, pp. 98–109.

5 Geschke *et al*., 2019.

۷٫۳۳۷ پاسخ‌دهنده شامل پیمایشی در زمینه نفرت‌پراکنی است که بزرگ‌ترین نمونه معرف را در خود دارد. پاسخ‌دهندگان دست کم ۱۸ سال سن داشته‌اند، ساکن آلمان بوده‌اند و از بسترهای اینترنتی و بخش نظرات در جاهایی مثل شبکه‌های اجتماعی، وبلاگ‌ها، اتاق‌های گفتوگو، وبگاه‌های خبری، پیام‌رسان و سایر خدمات گفتوگوی اینترنتی استفاده می‌کرده‌اند.[۶] پژوهش‌گران برای این که بفهمند نفرت‌پراکنی بر چه کسانی بیشترین تأثیر را دارد، داده‌ها را بر اساس فصل مشترک سن، جنسیت و وضعیت مهاجرت تحلیل کرده‌اند.[۷]

رویکرد تحلیل فصل مشترک که به آن تحلیل درهم‌تنیدگی هم می‌گویند، رویکردی انتقادی با چارچوبی نظری و تحلیلی است.[۸] این چارچوب در بستر ایالات متحده آمریکا شکل گرفته و مدیون نقدهای علمی و کنش‌گری سیاسی فمنیست‌های سیاه‌پوست است و بر «فصل مشترک نژادپرستی و جنسیت‌گرایی در زندگی زنان سیاه‌پوست» تأکید دارد «که این درهم‌تنیدگی را صرفاً با نگاه جداگانه به ابعاد جنسیتی یا نژادی نمی‌توان کامل بررسی کرد».[۹] درهم‌تنیدگی در ابتدا چالشی پیش روی روان‌شناسی اجتماعی بود و بر این تأکید داشت که دسته‌بندی‌های اجتماعی «نه اجزای هویت فردی بلکه سنگ بنای سلسله‌مراتب اجتماعی» هستند،[۱۰] اما متخصصان امروز روان‌شناسی اجتماعی خواستار بهره‌گیری گسترده‌تر از رویکرد درهم‌تنیدگی در این حوزه هستَند.[۱۱] بولگ در تأکید بر نقش حیاتی درهم‌تنیدگی در روان‌شناسی اجتماعی می‌گوید:

> [درهم‌تنیدگی] بر این تأکید دارد که هویت‌های چندگانه اجتماعی مثل نژاد، جنسیت، گرایش جنسی، جایگاه اجتماعی-اقتصادی و معلولیت (در کنار عوامل دیگر) در سطح خُرد تجربه فردی در هم تنیده هستند و نظام‌های درهم‌بافته‌ای را نشان می‌دهند که امتیازهای ویژه و سرکوب (یعنی نژادپرستی،

بنگرید به پاورقی ۳.

۶ برای اطمینان از معرف بودن نمونه، وزن آماری سن، جنسیت، رفتار سیاسی (در انتخابات ۲۰۱۷) و تحصیلات لحاظ شده است.

۷ «وضعیت مهاجرت» شامل مهاجران و نسل‌های بعدی آن‌ها است که در آلمان زندگی می‌کنند. پاسخ‌دهندگان به پرسش‌هایی درباره کشور محل تولد خود و والدین و پدربزرگ و مادربزرگ خود پاسخ داده‌اند. اطلاعاتی درباره کشور مبدأ جمع‌آوری نشده است. به این ترتیب، در این داده‌ها تفکیکی میان مهاجران از کشورهای اروپایی و غیراروپایی وجود ندارد. این موضوع مشکل‌ساز است چون اهالی کشورهای غیراروپایی (و نسل‌های بعدی آن‌ها) در اروپا بیشتر در معرض تبعیض هستند.

۸ همان‌گونه که «لیزا بولگ» تعریف کرده است، «درهم تنیدگی: چارچوب نظری کمتر به‌کاررفته اما ضروری برای روان‌شناسی اجتماعی»، بنگرید به:
Brendan Gough (eds.), *The Palgrave Handbook of Critical Social Psychology*, Palgrave Macmillan, London, 2017, pp. 507–529.

9 Kimberle Crenshaw, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color", in *Stanford Law Review*, 1991, vol. 43, no. 6, pp. 1241–1299.

10 Jeanne Marecek, "Invited Reflection: Intersectionality Theory and Feminist Psychology", in *Psychology of Women Quarterly*, 2016, vol. 40, no. 2, p. 178.

11 Bowleg, 2017.

بنگرید به پاورقی ۸.

جنسیت‌گرایی، اعتقاد به برتری دگرجنس‌گراها و طبقه‌گرایی) را در سطح کلان اجتماعی–ساختاری می‌سازند.[12]

به بیان دیگر، در رویکرد درهم‌تنیدگی یا فصل مشترک، داده‌ها را نه تنها باید در محورهای جداگانه جنسیت و نژاد تفکیک کرد، بلکه برای تفکیک داده‌ها باید شبکه یا جدولی کامل با چندین خانه در نظر گرفت که مواردی از این دست را در خود دارد: زنان سفیدپوست، مردان سفیدپوست، مردان دارای ویژگی‌های نژادی و زنان دارای ویژگی‌های نژادی. فقط با این «نگاه شبکه‌ای و چندخانه»[13] می‌توان پژوهشی انجام داد که واقعیت هرروزه افراد را در بر بگیرد.

نتایج تحلیل توصیفی بر پایه درهم‌تنیدگی بر داده‌های پروژه نفرت‌پراکنی اینترنتی را به ترتیب زیر بررسی خواهیم کرد: شیوع تماس با نفرت‌پراکنی، بزه‌دیدگی، تأثیر مستقیم بر افراد هدف و تأثیر غیرمستقیم بر کاربران بسترهای اینترنتی. از آن‌جا که جوانان بازه سنی ۱۸ تا ۳۴ سال یک‌چهارم کل نمونه را تشکیل می‌دهند (۱٫۸۳۴ نفر از کل ۷٫۳۳۷ نفر) وَ به گفته خودشان بیشتر از دیگران در معرض نفرت‌پراکنی اینترنتی و آثار آن بوده‌اند، در تحلیل پیش رو بیشتر به این بخش از جامعه می‌پردازیم. در واقع، نسل جوان بیشتر از نسل‌های پیشین در بستر رسانه‌های اجتماعی حضور دارد و شایان ذکر است که جوانان در این بستر صرفاً دنبال پُر کردن اوقات فراغت نیستند بلکه گاهی در پی تقویت شبکه خود و یافتن فرصت‌های اجتماعی–اقتصادی هستند.[14] در واقع، این افراد بیش از پیش به بهره‌گیری از مزایای ابزارهای فناوری و ورود به بازار کار امروز نیاز دارند.[15]

۱.۲.۱۹. تماس با نفرت‌پراکنی اینترنتی

بر پایه داده‌های پروژه نفرت‌پراکنی اینترنتی در سال ۲۰۱۹، چهل و دو درصد کل افراد نمونه با نفرت‌پراکنی اینترنتی روبه‌رو شده‌اند؛ این یعنی چهار نفر از هر ده پاسخ‌دهنده (۷٫۰۳۱ نفر). این درصد در میان جوانان (۱٫۷۷۵ نفر) بیشتر می‌شود؛[16] بیش از دوسوم پاسخ‌دهندگان در بازه سنی ۱۸ تا ۳۴ سال تأیید کرده‌اند که در فضای اینترنت متوجه نفرت‌پراکنی شده‌اند (۶۷ درصد). با بررسی دقیق‌تر گروه جوانان و تحلیل داده‌های مربوط به جنسیت و پیشینه مهاجرتی با تکیه بر نگاه درهم‌تنیدگی[17] (بنگرید به: نمودار ۱)، مشخص می‌شود که زنان جوانان با پیشینه مهاجرتی کمی بیشتر در معرض نفرت‌پراکنی بوده‌اند (۷۲ درصد) چون این درصد در میان زنان جوان بدون پیشینه مهاجرتی ۶۶ درصد است. مردان جوان از لحاظ تماس با نفرت‌پراکنی تفاوت

12 *Ibid*., p. 509.

13 *Ibid*.

14 Ellen Helsper, "A Corresponding Fields Model for the Links Between Social and Digital Exclusion", in *Communication Theory*, 2012, vol. 22, no. 4, pp. 403–426.

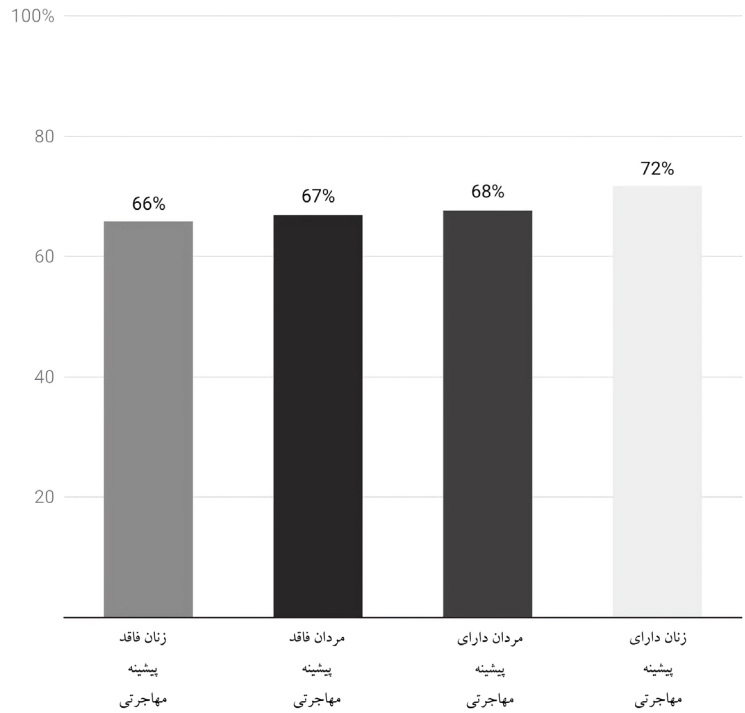
15 Jan van Dijk, *The Digital Divide*, Polity Press, 2020.

16 اختلاف در حجم نمونه به خاطر نبود پاسخ به بعضی پرسش‌ها است. مثلاً، در دسته جوانان، کل حجم نمونه ۱٫۸۳۴ نفر است، اما فقط ۱٫۷۷۵ نفر به این پرسش پاسخ داده‌اند که «آیا در فضای اینترنت متوجه نفرت‌پراکنی شده‌اید؟» یعنی، ۵۹ نفر از جوانان به این پرسش پاسخ نداده‌اند.

17 در استفاده از تحلیل فصل مشترک برای بررسی داده‌ها، حجم نمونه باز هم کمتر می‌شود (۱٫۵۳۵ نفر) چون در برخی موارد اطلاعاتی درباره جنسیت یا پیشینه مهاجرتی در دست نیست. با اینحال، پیش‌تر هم گفتیم که فقط با نگاه مبتنی بر درهم‌تنیدگی می‌توان تجربه واقعی افراد را از داده‌ها بیرون کشید.

چندانی با هم نداشته‌اند (۶۸ درصد برای مردان جوان دارای پیشینه مهاجرتی و ۶۷ درصد برای مردان جوان فاقد پیشینه مهاجرتی).

جوانان (بازه سنی ۱۸ تا ۳۴ سال): «آیا در اینترنت متوجه نفرت‌پراکنی شده‌اید؟»



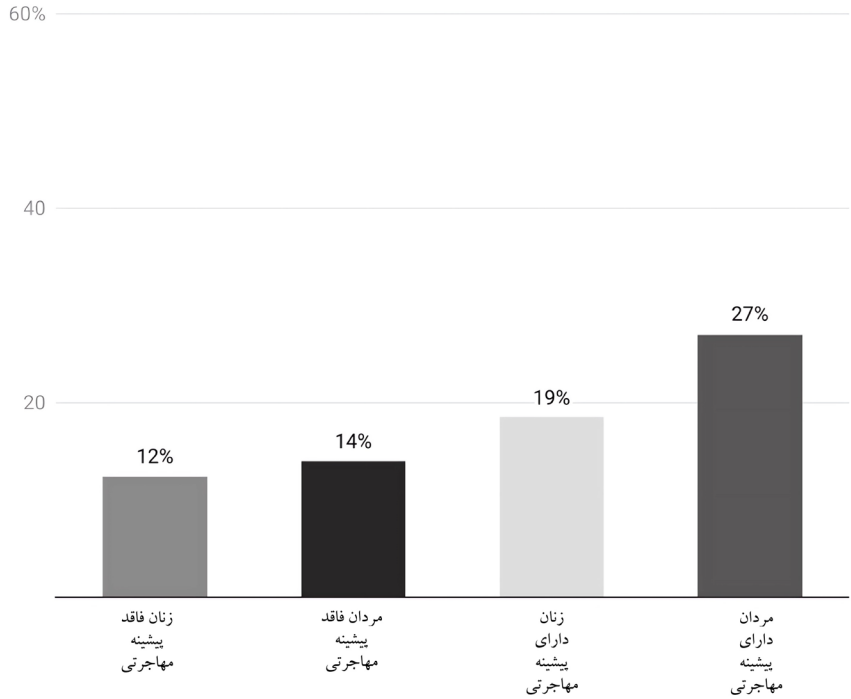
نمودار ۱- جوانان بازه ۱۸ تا ۳۴ سال که متوجه نفرت‌پراکنی اینترنتی شده‌اند (درصد به تفکیک جنسیت و پیشینه مهاجرتی) (تعداد=۱,۵۳۵ نفر)

۲.۲.۱۹. بزه‌دیدگی مستقیم در نفرت‌پراکنی اینترنتی

تماس با نفرت‌پراکنی اینترنتی لزوماً به این معنی نیست که فرد مستقیماً هدف قرار گرفته است. در واقع، ۸ درصد از کل پاسخ‌دهندگان گفته‌اند مستقیماً قربانی نفرت‌پراکنی اینترنتی شده‌اند. با تفکیک داده‌ها بر پایه سن، این درصد افزایش چشم‌گیری داشته است: احتمال این که جوانان هدف مستقیم نفرت‌پراکنی قرار گیرند (۱۷ درصد) بیشتر از احتمال مربوط به افراد ۳۵ سال یا بیشتر است (۵ درصد). در بررسی بزه‌دیدگی جوانان به تفکیک جنسیت و پیشینه مهاجرتی، به الگوی خاصی در داده‌ها می‌رسیم (نمودار ۲): جوانان دارای پیشینه مهاجرتی بیشتر از افراد فاقد پیشینه مهاجرتی هدف نفرت‌پراکنی بوده‌اند. به بیان دقیق‌تر، ۲۷ درصد مردان جوان و ۱۹ درصد

زنان جوان دارای پیشینه مهاجرتی گفته‌اند بزه‌دیده مستقیم بوده‌اند، در حالیکه این درصد برای جوانان فاقد پیشینه مهاجرتی کمتر بوده است (۱۴ درصد مردان و ۱۲ درصد زنان).

جوانان (بازه سنی ۱۸ تا ۳۴ سال): «آیا هدف مستقیم نفرت‌پراکنی اینترنتی بوده‌اید؟»



نمودار ۲ - جوانان بازه ۱۸ تا ۳۴ سال که هدف مستقیم نفرت‌پراکنی اینترنتی بوده‌اند (درصد به تفکیک جنسیت و پیشینه مهاجرتی) (تعداد=۱,۵۲۷ نفر)

۳.۲.۱۹. تأثیر مستقیم نفرت‌پراکنی بر افراد هدف

پژوهش‌گران در طرح نفرت‌پراکنی اینترنتی اثر بزه‌دیدگی اینترنتی را با لحاظ محیط اجتماعی و بهزیستی افراد به شکل کامل بررسی کرده‌اند. در سطح اجتماعی، رایج‌ترین آثار مستقیم به گفته پاسخ‌دهندگان این‌ها بوده‌اند: مشکل در محیط کار، مشکل با همکاران و در نظام آموزشی و تحصیلی. اما در سطح فردی، مشکلات بیشتر به خودانگاره و علائم افسردگی برمی‌گردند.

چندین نفر از بزه‌دیدگان مستقیم (۵۸۶ نفر)[۱۸] گفته‌اند به خاطر نفرت‌پراکنی در محل کار، دانشگاه یا نظام آموزشی با مشکل مواجه شده‌اند (۱۵ درصد). تعداد بیشتری از

[۱۸] در این مورد، حجم نمونه ۵۸۶ نفر است چون فقط شامل هشت درصدی است که گفته‌اند در فضای اینترنتی مستقیماً هدف نفرت‌پراکنی بوده‌اند. افرادی که گفته‌اند هیچ‌گاه هدف مستقیم نبوده‌اند به پرسشی درباره آثار مستقیم نفرت‌پراکنی پاسخ نداده‌اند.

پاسخ‌دهندگان گفته‌اند به خاطر نفرت‌پراکنی به مشکل افسردگی و خودانگاره دست و پنجه نرم می‌کرده‌اند (به ترتیب، ۱۹ درصد و ۲۴ درصد).

در نمودار ۳ می‌بینیم که جوانان بیشتر از سایرین در معرض انواع آثار منفی بوده‌اند. مردان جوان دارای پیشینه مهاجرتی و عموم زنان جوان بیش از دیگران با پیامدهای روانی و اجتماعیِ هدف قرار گرفتن مستقیم در نفرت‌پراکنی مواجه بوده‌اند. به‌ویژه این که زنان جوان فاقد پیشینهَ مهاجرتی گفته‌اند بیشتر در معرض انواع آثار منفی بوده‌اند. اما بنا به گفته‌های پاسخ‌دهندگان، مردان جوان دارای پیشینه مهاجرتی به اندازه زنان فاقد پیشینه مهاجرتی با مشکلاتی در نظام آموزشی و تحصیلی روبه‌رو بوده‌اند. همه گروه‌ها به علائم افسردگی اشاره کرده‌اند.



نمودار ۳- جوانان بازه سنی ۱۸ تا ۳۴ سال که مستقیماً هدف نفرت‌پراکنی اینترنتی بوده و آثار منفی یادشده را از سر گذرانده‌اند (درصد به تفکیک جنسیت و پیشینه مهاجرتی) (تعداد=۲۵۳ نفر)

۴.۲.۱۹. آثار غیرمستقیم نفرت‌پراکنی بر کاربران بسترهای اینترنتی

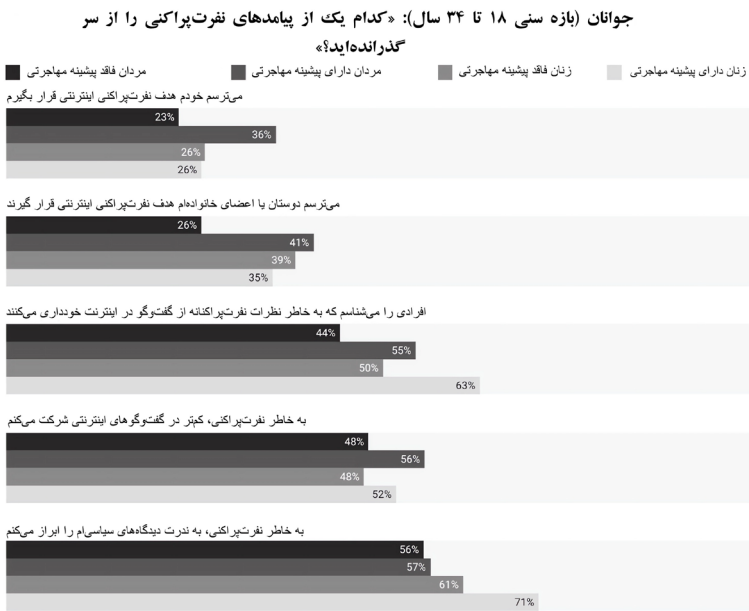
یکی از فرضیه‌های پژوهش در زمینه نفرت‌پراکنی اینترنتی این است که نفرت‌پراکنی نه تنها بر بزه‌دیدگان مستقیم تأثیر دارد بلکه تا حدی بر همه کاربران بسترهای اینترنتی و فرهنگ گفتوگو نیز اثر می‌گذارد. با اینحال، هنوز پژوهش کمّی انجام نشده که نشان دهد این فرضیه درست است یا نه و اگر درست است این تأثیر در چه حدی است.

با استفاده از رویکرد درهم‌تنیدگی در بررسی داده‌های پژوهش نفرت‌پراکنی اینترنتی می‌توان به تصویری در این زمینه دست یافت. در این پژوهش، چندین پیامد با امکان گسترش بالقوه میان کاربران بررسی شده است؛ به این ترتیب، می‌توان بزه‌دیدگان غیرمستقیم نفرت‌پراکنی را هم مشخص کرد. مهم‌ترین اثر غیرمستقیم به مسئله اضطراب برمی‌گردد؛ مثلاً، ترس از

بزه‌دیدگی مستقیم در نفرت‌پراکنی یا ترس از هدف قرار گرفتن دوستان و افراد نزدیک، رفتارهای اجتنابی مثل محدود کردن استفاده شخصی از بسترهای اینترنتی و کاهش مشارکت به خاطر وجود نفرت‌پراکنی و خطرات ناشی از آن.

در مجموع، یک‌چهارم شرکت‌کنندگان گفته‌اند که می‌ترسند یکی از دوستان یا بستگانشان هدف نفرت‌پراکنی اینترنتی قرار گیرد (۲۵ درصد). اندکی کمتر از این درصد تأیید کرده‌اند که نگرانند خودشان قربانی نفرت‌پراکنی اینترنتی شوند (۱۹ درصد). بیش از نیمی از پاسخ‌دهندگان گفته‌اند به خاطر نفرت‌پراکنی، از ابراز دیدگاه‌های سیاسی خود در اینترنت خودداری می‌کنند (۵۵ درصد) و تقریباً نیمی از افراد به همین خاطر کمتر در بحث‌ها شرکت می‌کنند (۴۶ درصد).

در بحث جوانان با نگاه درهم‌تنیدگی (بنگرید به نمودار ۴) با الگویی واضح روبه‌رو می‌شویم. یعنی، افراد دارای پیشینه مهاجرتی بیشتر به پیامدهای منفی اشاره کرده‌اند (توضیح در ادامه). به‌ویژه، مردان جوان با پیشینه مهاجرتی بیشتر نگران این بوده‌اند که هدف نفرت‌پراکنی اینترنتی قرار گیرند (۳۶ درصد) یا بستگانشان هدف قرار گیرند (۴۱ درصد). به‌علاوه، اکثر زنان دارای پیشینه مهاجرتی (۷۱ درصد) تأیید کرده‌اند که به خاطر نفرت‌پراکنی در بسترهای شبکه‌های اجتماعی، از ابزار دیدگاه‌های سیاسی خود خودداری می‌کنند.



نمودار ۴- جوانان بازه سنی ۱۸ تا ۳۴ سال که پیامدهای یادشده را در نتیجه نفرت‌پراکنی اینترنتی از سر گذرانده‌اند (درصد به تفکیک جنسیت و پیشینه مهاجرتی) (تعداد=۱,۵۶۸ نفر)

داده‌های نمودار ۴ اثر مارپیچ سکوت ناشی از نفرت‌پراکنی را در بستر رسانه‌های اجتماعی نشان می‌دهد:[19] نفرت‌پراکنی با ایجاد ترس و اضطراب بزه‌دیدگی افراد را به هراس می‌اندازد و آن‌ها را از استفاده کامل از بسترهای رسانه‌های اجتماعیَ و امکانات دیجیتال همراهش باز می‌دارد. اثر سکوت ناشی از نفرت‌پراکنی توان افراد را به‌ویژه در بحث تحقق حقوق اجتماعی–سیاسی تحلیل می‌برد: افراد از شرکت در گفتوگوهای اینترنتی، به‌ویژه در موضوعات سیاسی، پرهیز می‌کنند. مهم‌تر این که تحلیل درهم‌تنیدگی نشان می‌دهد اثر سکوت بر همه افراد تأثیری یکسان ندارد. بلکه افراد متعلق به گروه‌های اجتماعی مشخص (یا افرادی که به این گروه‌ها نسبت دارند) بیشترین تأثیر را می‌پذیرند؛ این افراد مردان و زنانی هستند که پیشینه مهاجرتی دارند. در نتیجه، تنوع محتوا و دیدگاه‌ها در بسترهای رسانه‌های اجتماعی کاهش می‌یابد؛ یعنی صدای گروه‌های اجتماعی متفاوت گم می‌شود چون این صداها خاموش می‌شوند.

نبود دیدگاه‌های اقلیت‌ها می‌تواند به برداشت نادرست از گسل‌های واقعی جامعه منجر شود: افراد ممکن است به این ادراک برسند که نفرت بر فضای مجازی غالب است و احتمالاً در فضای واقعی نیز چنین است.[20] این برداشت نادرست می‌تواند به شکل‌گیری سازوکارهایی بینجامد که خودشان را تقویت می‌کنند: هر چه اقلیت‌ها بیشتر به این نتیجه برسند که نفرت‌پراکنی اینترنتی با نگرش اکثریت جامعه مطابقت دارد، بیشتر راه سکوت را در پیش می‌گیرند و در نتیجه دیدگاه‌های این افراد کمتر در رسانه‌های اجتماعی بروز پیدا می‌کند. در عوض، از دیدگاه اکثریت‌گرایی می‌توان گفت کاهش تنوع محتوا و ادراک گسل‌های بزرگ اجتماعی می‌تواند به سستی هنجارهای اجتماعی، حساسیت‌زدایی و ناتوانی در تشخیص جرایم تبعیض‌آمیز مثل نفرت‌پراکنی منجر شود.[21] این دور باطل احتمالاً باعث افزایش نفرت‌پراکنی و تعارض میان‌گروهی هم در فضای مجازی و هم در فضای واقعی می‌شود.[22] در بخش ۱۹–۳ مشخصاً درباره دیدگاه مرتکبان نفرت‌پراکنی بحث خواهیم کرد.

۵.۲.۱۹. بحث و نتیجه‌گیری

با کمک تحلیل مبتنی بر رویکرد میان‌بخشی یا درهم‌تنیدگی که در این فصل دیدیم به شواهدی محکم درباره ماهیت نفرت‌پراکنی می‌رسیم: نفرت‌پراکنی با ابراز تعصب علیه افرادی همراه است که به گروه‌هایی اجتماعی تعلق دارند (یا خود را متعلق به گروه‌هایی می‌دانند) که در گذر زمان به حاشیه رانده شده‌اند. مثلاً، در نمونه معرف جامعه آلمان، زنان و مردان جوان دارای پیشینه مهاجرتی و عموم زنان بیشترین تأثیر را از نفرت‌پراکنی می‌پذیرند. میزان بالای شیوع، تماس، بزه‌دیدگی و آثار مستقیم و غیرمستقیم نفرت‌پراکنی بر این گروه‌های اجتماعی این موضوع را

19 Marjan Nadim and Audun Fladmoe, “Silencing Women? Gender and Online Harassment”, in *Social Science Computer Review*, 2021, vol. 39, no. 2, pp. 245–258.

20 As also highlighted by Geschke *et al.*, 2019.

بنگرید به پاورقی ۳.

21 Michał Bilewicz and Wiktor Soral, “Hate Speech Epidemic: The Dynamic Effects of Derogatory Language on Intergroup Relations and Political Radicalization”, in *Advances in Political Psychology*, 2020, vol. 41, pp. 3–33.

22 Kyaw Yin Hlaing, “Socio-Political Factors that Can Motivate Hate Speech”, *CILRAP Film*, Yangon, 9 April 2022 (https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-kyaw/).

تأیید می‌کند. دیدگاه درهم‌تنیدگی نشان می‌دهد که گرچه نفرت‌پراکنی اینترنتی فرد مشخصی را هدف می‌گیرد، آسیب‌های این نفرت‌پراکنی بر کل جامعه‌ای که فرد به آن تعلق دارد (یا خود را متعلق به آن می‌داند) تأثیر می‌گذارد. در واقع، ویژگی مشخص نفرت‌پراکنی که در جرایم نفرت‌محور نیز تکرار می‌شود، اساساً به پیامی نمادین برمی‌گردد که کل اقلیت‌ها را مخاطب قرار می‌دهد: حملات فیزیکی یا خشونت کلامی شاید فقط یک نفر را هدف بگیرند، اما این پیام نمادین حاکی از نفرت، هراس‌افکنی و مطرودسازی کل جامعه را هدف می‌گیرد.[۲۳]

نتایج به‌دست‌آمده خصوصاً زمانی نگران‌کننده می‌شوند که به این موضوع نیز توجه داشته باشیم که جوانان به حضور در رسانه‌های اجتماعی نیاز دارند و در سطحی گسترده‌تر باید با ابزارهای اینترنتی سروکار داشته باشند تا بتوانند سرمایه اجتماعی، آموزشی و اقتصادی خود را افزایش دهند. به همین دلیل، محدودیت استفاده از اینترنت می‌تواند نابرابری اجتماعی–اقتصادی در فضای واقعی (غیرمجازی) را تشدید کند و پژوهش‌گران حوزه مشارکت دیجیتال نیز بر این موضوع تأکید کرده‌اند.[۲۴] به بیان دقیق‌تر، با توجه به نتایج تحلیل درهم‌تنیدگی می‌توان گفت مردان و زنان جوان دارای پیشینه مهاجرتی احتمالاً بیش از سایرین استفاده خود را از بسترهای اینترنتی کاهش می‌دهند و علت این امر وجود نفرت‌پراکنی و افزایش خطر تأثیر مستقیم نفرت‌پراکنی بر این افراد است. بنابراین، نفرت‌پراکنی اینترنتی، به‌ویژه برای افراد دارای سابقه مهاجرتی، خطری است که فرصت‌های اجتماعی و اقتصادی آن‌ها را در فضای مجازی و واقعی تهدید می‌کند.

داده‌ها نشان می‌دهد مردان جوان دارای پیشینه مهاجرتی بیشتر در معرض خطر بزه‌دیدگی هستند، اما زنان جوان فاقد و دارای پیشینه مهاجرتی به گفته خودشان بیشتر با آثار منفی روانی و اجتماعی نفرت‌پراکنی مواجه شده‌اند. از یک سو، در توضیح این موضوع می‌توان به آسیب‌پذیری بیشتر زنان در مقایسه با مردان شرکت‌کننده در این پژوهش در برابر آثار نفرت‌پراکنی اشاره کرد. از سوی دیگر، پژوهش‌های پیشین به تفاوت‌هایی مشابه دست یافته‌اند که نشان می‌دهند انواع نفرت‌پراکنی اینترنتی که مردان و زنان را هدف می‌گیرند با هم فرق دارند. طبق پژوهش ندیم و فلادمو،نفرت‌پراکنی علیه مردان بیشتر به دیدگاه‌های آن‌ها برمی‌گردد، اما نفرت‌پراکنی علیه زنان بیشتر از جنس نفرت‌پراکنی جنسیتی است و معمولاً به «کیستی» آن‌ها برمی‌گردد تا به «تفکراتشان».[۲۵] با این حال، شایان ذکر است که در این مورد، احتمال هدف قرار گرفتن مردان دارای پیشینه مهاجرتی هم به خاطر دیدگاه‌ها و تعلق به گروه‌های اجتماعی وجود دارد. علت هدف قرار گرفتن زنانِ فاقد پیشینه مهاجرتی معمولاً جنسیت این زنان است، اما زنان

---

23 Jennifer Schweppe and Barbara Perry, "A Continuum of Hate: Delimiting the Field of Hate Studies", in *Crime, Law and Social Change*, 2022, vol. 77, no. 5, pp. 503–528.

24 Helsper, 2012.

بنگرید به پاورقی ۱۴.

and van Dijk,2020.

بنگرید به پاورقی ۱۵.

25 Nadim and Fladmoe, 2021.

بنگرید به پاورقی ۱۹.

دارای پیشینه مهاجرتی بیشتر به خاطر هر سه عامل یعنی دیدگاه‌ها، تعلق اجتماعی و جنسیت هدف قرار می‌گیرند. در واقع، تحلیل درهم‌تنیدگی نشان می‌دهد زنان جوان دارای پیشینه مهاجرتی بیش از دیگران از ابزار دیدگاه‌های سیاسی خود در اینترنت خودداری می‌کنند.

در مجموع، میزان بالای تماس، بزه‌دیدگی و آثار مستقیم و غیرمستقیم نفرت‌پراکنی بر افراد هدف و کاربران کلیه بسترهای اینترنتی نشان می‌دهد نفرت‌پراکنی را باید جدی گرفت. جوانان بیشتر از دیگران تحت تأثیر نفرت‌پراکنی اینترنتی قرار می‌گیرند و از ابزارهای مناسب برای مقابله با پیامدهای نفرت‌پراکنی از جمله آثار روانی اجتماعی برخوردار نیستند و همین می‌تواند به تعارض‌های میان‌گروهی منجر شود. در واقع، تحلیل درهم‌تنیدگی حاکی از وجود نفرت‌پراکنی اینترنتی است که ماهیتش در تعصب ریشه دارد و مستقیم و غیرمستقیم باعث اثرگذاری و بزه‌دیدگی جوانانی می‌شود که سابقه مهاجرت دارند. برخی گروه‌های اجتماعی با بدترین پیامدها در زندگی فردی، اجتماعی و اقتصادی خود روبه‌رو می‌شوند، اما نفرت‌پراکنی بر کل جامعه اثر نامطلوب دارد: نفرت‌پراکنی تنوع محتوا، گوناگونی اجتماعی و روابط میان‌گروهی را در فضای مجازی و واقعی به خطر می‌اندازد.

در نهایت، لازم به ذکر است که دست‌یابی به این نتایج بدون استفاده از رویکرد درهم‌تنیدگی ممکن نبود. به گفته پوردی-واگنس و ایباک، «بی‌توجهی به ماهیت درهم‌تنیده مسائل» نه تنها تصویری نادقیق را شکل می‌دهد که در این پژوهش منظور تصویر مربوط به ماهیت و آثار مخرب نفرت‌پراکنی است، بلکه باعث بازتولید قدرت نامتوازن می‌شود که خود خاستگاه تبعیض و نفرت‌پراکنی است.[۲۶] به‌علاوه، رویکرد درهم‌تنیدگی در قالب ابزاری تحلیلی به ما امکان می‌دهد مفروضات نظری مربوط به آثار متفاوت این مسئله را بر گروه‌های اجتماعی مختلف بررسی کنیم و تجربه‌های فردی در سطح خُرد را با تعارض‌ها و اختلاف‌های میان‌گروهی اقتصادی، فرهنگی و تاریخی را در سطح کلان پیوند دهیم.[۲۷] از این رو، نگاه میان‌بخشی را بایدَ بیشتر و در گستره‌ای وسیع‌تر به کار گرفت تا بتوان الگوهای خاص و پیچیده حاکم بر ستم‌دیدگی افراد متعلق به گروه‌های اجتماعی طردشده را به شکلی بهتر بررسی کرد.

در پایان باید گفت نتایج این بخش اطلاعات مهمی را درباره ماهیت نفرت‌پراکنی و گسترش آن در فضای مجازی از دیدگاه بزه‌دیدگان در خود دارد و نشان می‌دهد در این میان سازوکارهای خاصی وجود دارند که به قدرت مربوط هستند. در بخش بعدی، با استفاده از تحلیل‌های آماری انگیزه‌ها و نگرش‌های ایدئولوژیک افرادی را بررسی می‌کنیم که در فضای مجازی مرتکب نفرت‌پراکنی می‌شوند.

---

26 Valerie Purdie-Vaughns and Richard P. Eibach, “Intersectional Invisibility: The Distinctive Advantages and Disadvantages of Multiple Subordinate-Group Identities”, in *Sex Roles*, 2008, vol. 59, pp. 377–391.

27 Bowleg, 2017.

بنگرید به پاورقی ۸

۳.۱۹. شواهد برگرفته از دیدگاه مرتکبان نفرت‌پراکنی: تحلیل‌های آماری

برای فهم نظری و آزمون عملی انگیزه افراد در نفرت‌پراکنی، در تحلیل‌های آماری از مدل داکیت و سیبلی موسوم به مدل انگیزشی فرایند دوگانه بهره می‌گیریم.[۲۸] در این مدل با تکیه بر پژوهش‌های معتبر نظری و تجربی، در دو نگرش ایدئولوژیک را بررسی می‌کنیم: اقتدارگرایی راست (به اختصار RWA) و گرایش به سلطه اجتماعی (به اختصار SDO). در این مسیر، با لحاظ عوامل فردی و زمینه‌ای، آثار این دو نگرش را بر نفرت‌پراکنی در فضای مجازی بررسی می‌کنیم. در تحلیل‌های آماری می‌بینیم که افراد دارای میزان بالای اقتدارگرایی راست و افراد دارای میزان بالای گرایش به سلطه اجتماعی تفاوت‌های مهمی با یکدیگر دارند.

۱.۳.۱۹. چارچوب نظری: اقتدارگرایی راست، گرایش به سلطه اجتماعی و مدل انگیزشی فرایند دوگانه

در مطالعه سازوکارهای روان‌شناختی رفتارهای اجتماعی–سیاسی و تعصب برون‌گروهی (تعصب خودی/غیرخودی) در حوزه روان‌شناسی، این سازوکارها را از دریچه دو نگرش ایدئولوژیک به نام‌های اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی بررسی می‌کنیم. در روان‌شناسی سیاسی، اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی ابعادی اجتماعی–سیاسی هستند که در راستای یک طیف شکل می‌گیرند: میزان اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی در هر فرد می‌تواند بیشتر یا کمتر از بقیه باشد. میزان بالای اقتدارگرایی راست حاکی از هم‌نوایی با مرجعیت حاکم و هنجارها و ارزش‌های سنتی است، حال آنکه میزان پایین این مؤلفه یعنی ارزش قائل شدن برای گشودگی و پذیرش آرای مخالف و استقلال فردی.[۲۹] از سوی دیگر، میزان بالای گرایش به سلطه اجتماعی به معنی اولویت دادن به روابط سلسله‌مراتبی میان‌گروهی و حمایت از انگیزه قوی رقابتی است. در مقابل، میزان پایین گرایش به سلطه اجتماعی به معنی طرف‌داری از روابط مبتنی بر مشارکت و برابری است.[۳۰] خلاصه‌ای از این دو نگرش را در جدول ۱ آورده‌ایم. اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی را معمولاً بیشتر می‌توان در میان افراد نزدیک به جناح راست مشاهده کرد؛ با اینحال، گستره این دو بُعد روان‌شناختی از طیف چپ و راست

---

28 Duckitt and Sibley, 2009.

بنگرید به پاورقی ۴.

29 As confirmed by the work of Bob Altemeyer, *Right-Wing Authoritarianism*, University of Manitoba Press, 1981; Bob Altemeyer, "The Other 'Authoritarian Personality'", in *Advances in Experimental Social Psychology*, 1998, vol. 30, pp. 47–92; John Duckitt, "A Dual Process Cognitive-Motivational Theory of Ideology and Prejudice", in *Advances in Experimental Social Psychology*, 2001, vol. 33, pp. 41–111; John Duckitt and Chris G. Sibley, "Right–Wing Authoritarianism and Social Dominance Orientation Differentially Moderate Intergroup Effects on Prejudice", in *European Journal of Personality*, 2010, vol. 24, no. 7, pp. 583–601.

30 Felicia Pratto *et al*., "Social Dominance Orientation: A Personality Variable Predicting Social and Political Attitudes", in *Journal of Personality and Social Psychology*, 1994, vol. 67, no. 4, pp. 741–763. Confirmed also by Duckitt, 2001.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

سیاسی فراتر می‌رود.[۳۱] با پژوهش در این دو بعد می‌توان به درک دقیق‌تری از نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی و سیاسی دست یافت. در واقع، چندین تحقیق نشان داده‌اند اگر چه اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی به هم ربط دارند، این دو بُعد محل بروز ارزش‌هایی متفاوت هستند. مثلاً، ارزش قائل شدن برای نظم، ساختار و دین به اقتدارگرایی راست ربط پیدا می‌کنند نه گرایش به سلطه اجتماعی، در حالیکه قدرت و داروینیسم اجتماعی به گرایش به سلطه اجتماعی ربط پیدا می‌کنند نه اقتدارگرایی راست.[۳۲] به‌علاوه، انگیزه‌ها و ارزش‌های محافظه‌کارانه در بحث امنیت، هم‌نوایی و سنت بیشتر با اقتدارگرایی راست همبستگی دارند در حالیکه انگیزه‌های ضد برابری‌خواهی و هم‌چنین خودافزایی، پیشرفت و لذت‌گرایی با گرایش به سلطه اجتماعی همبستگی پررنگی دارند.[۳۳]

	جامعه‌پذیری	شخصیت	جهان‌بینی	هدف انگیزشی	باورهای ایدئولوژیک
اقتدارگرایی راست	کیفرگرا	هم‌نوا	خطرناک/تهدیدآمیز	امنیت و مهار اجتماعی	محافظه‌کار/اقتدارگرا
	در برابر	در برابر	در برابر	در برابر	در برابر
	مداراگرا	مستقل	امن/ایمن	آزادی فردی	استقلال/گشودگی
گرایش به سلطه اجتماعی	کم عاطفه	سرسخت	جنگل رقابتی	برتری و سلطه	سلطه اجتماعی
	در برابر	در برابر	در برابر	در برابر	در برابر
	پرعاطفه	مهربان	همکاری و هماهنگی	دغدغه انسان‌دوستانه	انسان‌گرایی و برابری‌خواهی

جدول ۵: ابعاد مربوط به سطوح بالا و پایین اقتدارگرایی و سلطه اجتماعی[۳۴]

داکت و سیبلی با جمع‌بندی شواهد حاصل از تحقیقات کمّی و پژوهش‌های تجربی در زمینه اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی مدل انگیزشی فرایند دوگانه را برای

31 John Duckitt and Chris G. Sibley, "A Dual Process Motivational Model of Ideological Attitudes and System Justification", in John T. Jost, Aaron C. Kay and Hulda Thorisdottir (eds.), *Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification*, Oxford University Press.

2009, pp. 292–313.

32 Altemeyer, 1998.

بنگرید به پاورقی ۲۹؛

Duckitt, 2001.

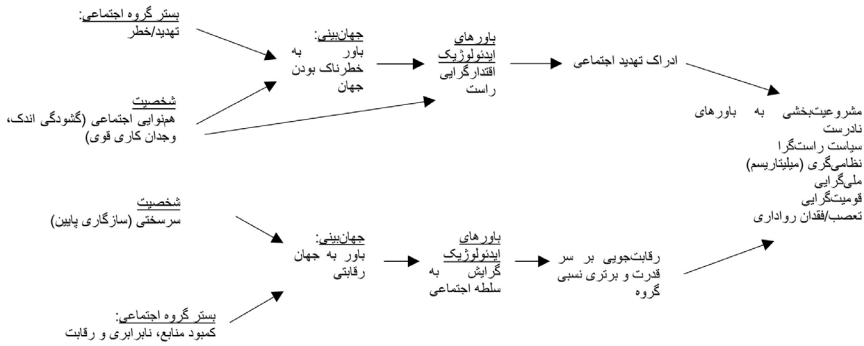
بنگرید به پاورقی ۲۹.

33 Charles Stangor and Scott P. Leary, "Intergroup Beliefs: Investigations from the Social Side", in *Advances in Experimental Social Psychology*, 2006, vol. 38, pp. 243–281.

34 Adopted by Duckitt, 2001, p. 53.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

ایدئولوژی تدوین کردند (بنگرید به: شکل ۱). بر اساس این مدل، اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی نتیجه ترکیبی از صفات شخصیتی و عوامل زمینه‌ای هستند که جهان‌بینی‌ها و رفتارهای مرتبط با این ابعاد را پدید می‌آورند. به بیان دقیق‌تر، اقتدارگرایی راست برخاسته از زمینه‌ای اجتماعی است که بر خطرات و تهدیدهای اجتماعی تأکید دارد و نیز برخاسته از شخصیتی که برای هم‌نوایی اجتماعی بیشتر از استقلال ارزش قائل است.[۳۵] تحقیقات بعدی درباره صفات شخصیتی نشان می‌دهد افراد اقتدارگرای راست در مؤلفه وجدان کار نمره بالا و در مؤلفه گشودگی نمره پایین دارند.[۳۶] این عوامل شخصیتی و اجتماعی به برداشتی می‌انجامد که جهان را ذاتاً خطرناک می‌بیند و انگیزه‌ای برخاسته از بی‌اطمینانی دارد که می‌کوشد با تکیه بر نیاز شدید به نظم و انسجام اجتماعی و هنجارهای سنتی، امنیت جمعی را تأمین و تثبیت کند. در مقابل، گرایش به سلطه اجتماعی محصول بستری اجتماعی است که رقابت بر سر قدرت و جایگاه را پررنگ می‌کند و به شخصیت‌هایی برمی‌گردد که هم‌دردی، همکاری و سازگاری کمی دارند.[۳۷] در این نگاه، جهان مانند «جنگلی پر از رقابت» است و در چنین فضایی رقابت با سایر گروه‌های اجتماعی و نمایش برتری برای بقا ضروری است. به این ترتیب، انگیزه‌ای بر پایه رقابت شکل می‌گیرد که جایگاه اجتماعی فرد را بالا می‌برد و منجر به اِعمال قدرت بر دیگران می‌شود.



شکل ۱: مدل علّی اثرگذاری موقعیت اجتماعی، شخصیت و جهان‌بینی اجتماعی بر دو نگاه اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی و تأثیر این دو بر رفتار و نگرش‌های اجتماعی و سیاسی[۳۸]

---

35 Duckitt and Sibley, 2009.

بنگرید به پاورقی ۴.

36 John Duckitt and Chris G. Sibley, "Big-Five Personality, Social Worldviews, and Ideological Attitudes: Further Tests of a Dual Process Cognitive-Motivational Model", in *Journal of Social Psychology*, 2009, vol. 149, no. 5, pp. 545–561. Patrick C.L. Heaven and Sandra Bucci, "Right-Wing Authoritarianism, Social Dominance Orientation and Personality: An Analysis Using the IPIP Measure", in *European Journal of Personality*, 2001, vol. 15, p. 49–56.

۳۷ *همان.*

38 Duckitt and Sibley, 2009, p. 101.

بنگرید به پاورقی ۴.

اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی برخاسته از بسترهای روانی و زمینه‌های متفاوت هستند و ارزش‌ها و انگیزه‌های متفاوتی را بیان می‌کنند. نگرش‌های ایدئولوژیک در این دو نگاه رفتارها و نیت‌هایی اجتماعی و سیاسی را مشخص می‌کنند که اگر چه به هم ربط دارند، از لحاظ کیفی با هم فرق دارند. پژوهش‌های کمّی نشان داده‌اند که افراد اقتدارگرای راست معمولاً از احزابی پشتیبانی می‌کنند که بر ارزش‌های محافظه‌کارانه و سنتی[۳۹] تأکید دارند و هر گاه جنگ را «برای حفاظت از مردم در برابر تهدید خارجی» لازم بدانند از جنگ هم حمایت می‌کنند.[۴۰] از سوی دیگر، افراد سلطه‌گرای اجتماعی معمولاً به احزابی رأی می‌دهند که دنبال سرمایه‌داری بازار آزاد و سیاست‌های ضدرفاهی هستند.[۴۱] این افراد فارغ از هزینه‌های انسانی، از جنگ حمایت می‌کنند و هدفشان سلطه آشکار بر سرزمین‌های دیگران است.[۴۲] به‌علاوه، افراد اقتدارگرای راست معمولاً به انسان‌های بیرون از گروه خود نگاه متعصبانه دارند؛ مثلاً، مهاجران را «خطرناک» و «تهدیدآفرین»[۴۳] می‌دانند و به نظرشان مهاجران دوست ندارند در فرهنگ اکثریت هضم شوند.[۴۴] از سوی دیگر، افراد سلطه‌گرای اجتماعی از نگاه تعصب‌آمیز به‌ویژه علیه گروه‌های دارای محرومیت اجتماعی و اقتصادی و افراد تحقیردیده خارج از گروه[۴۵] خود حمایت می‌کنند و قصد و نیت تهاجمی‌شان خصوصاً متوجه مهاجرانی است که نمی‌خواهند در فرهنگ مسلط هضم و جذب شوند.[۴۶]

---

39 Duckitt and Sibley, 2009.

بنگرید به پاورقی ۴.

40 Sam G. McFarland, "On the Eve of War: Authoritarianism, Social Dominance, and American Students' Attitudes Toward Attacking Iraq", in *Personality and Social Psychology Bulletin*, 2005, vol. 31, no. 3, pp. 360–367.

41 Duckitt and Sibley, 2009.

بنگرید به پاورقی ۳۱.

42 McFarland, 2005.

بنگرید به پاورقی ۴۰.

43 As emerged by several studies: Duckitt and Sibley, 2010, p. 101.

بنگرید به پاورقی ۲۹؛

Jan C. Cohrs and Monika Stelz, "How Ideological Attitudes Predict Host Society Members' Attitudes Toward Immigrants: Exploring Cross-National Differences", in *Journal of Social Issues*, 2010, vol. 66, no. 4, pp. 673–694; Frank Asbrock, Chris G. Sibley and John Duckitt, "Right-Wing Authoritarianism and Social Dominance Orientation and the Dimensions of Generalized Prejudice: A Longitudinal Test", in *European Journal of Personality*, 2010, vol. 24, no. 4, pp.
324–340.

44 Lotte Thomsen, Eva G.T. Green and Jim Sidanius, "We Will Hunt Them Down: How Social Dominance Orientation and Right-Wing Authoritarianism Fuel Ethnic Persecution of Immigrants in Fundamentally Different Ways", in *Journal of Experimental Social Psychology*, 2008, vol. 44, no. 6, pp. 1455–1464.

۴۵ بنگرید به پاورقی ۴۳.

46 Thomsen, Green and Sidanius, 2008.

بنگرید به پاورقی ۴۴.

پژوهش‌های طولی،[47] تجربی[48] و میان‌کشوری[49] تا به امروز بر منطق نظری مدل فرایند دوگانه مهر تأیید زده‌اند و در تأیید مفروضات علّی و معلولی این مدل نیز نقش داشته‌اند. مجموعه نتایج پژوهشی تا امروز نشان می‌دهند نگرش‌های ایدئولوژیک تحت تأثیر صفات شخصیتی و نیز محیط اجتماعی قرار دارند و از سوی دیگر به ارزش‌های اجتماعی و انگیزه‌های فردی شکل می‌دهند. چون این نگرش‌ها بر ادراک افراد از جهان اجتماعی–اقتصادی، سلسله‌مراتب و تعلق افراد به گروه‌های مختلف اجتماعی تأثیر می‌گذارند، بنابراین، می‌توانند بر قصد افراد در نفرت‌پراکنی در بستر رسانه‌های اجتماعی نیز اثر بگذارند. در بخش بعدی به پژوهش‌ها در زمینه پیوند نفرت‌پراکنی و اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی می‌پردازیم.

۲.۳.۱۹. کاربرد مدل انگیزشی فرایند دوگانه در بررسی نفرت‌پراکنی

بیلویچ و سورال نقش نگرش‌های ایدئولوژیک در دو نگاه اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی را در پیش‌بینی تعصب برون‌گروهی و حمایت از منع نفرت‌پراکنی در رسانه‌های اجتماعی بررسی کرده‌اند.[50] این دو پژوهش‌گر در دو پژوهش با حضور نوجوانان (۶۵۳ نفر) و بزرگسالان (۱٬۰۰۷ نفر)، با ارائه فهرستی از نمونه‌های نفرت‌پراکنی، از شرکت‌کنندگان خواسته‌اند روی مقیاس هفت‌نقطه‌ای لیکرت مشخص کنند پیام‌های حاوی نفرت‌پراکنی باید مجاز باشند یا ممنوع. نتایج این تحلیل نشان می‌دهد هم افراد دارای میزان بالای اقتدارگرایی راست و هم آن‌هایی که گرایش زیادی به سلطه اجتماعی دارند با تعصب برون‌گروهی ارتباط مثبت داشته‌اند و این یعنی طبق انتظار، این افراد تعصب برون‌گروهی را تأیید کرده‌اند. اما موضوع تعجب‌برانگیز این است که فقط افراد دارای گرایش به سلطه اجتماعی با ممنوعیت نفرت‌پراکنی همبستگی منفی داشته‌اند، در حالیکه افراد اقتدارگرای راست با این مؤلفه ارتباط مثبت داشته‌اند. بنابراین، هر چه میزان گرایش به سلطه اجتماعی بیشتر باشد، احتمال حمایت از ممنوعیت نفرت‌پراکنی کمتر می‌شود. در مقابل، احتمال حمایت افراد دارای میزان بالای اقتدارگرایی راست از ممنوعیت نفرت‌پراکنی اینترنتی بیشتر است. بنا به استدلال بلویچ و سورال، حمایت این

---

47 Chris G. Sibley, Marc S. Wilson and John Duckitt, "Effects of Dangerous and Competitive Worldviews on Right-Wing Authoritarianism and Social Dominance Orientation over a Five-Month Period", in *Political Psychology*, 2007, vol. 28, no. 3, pp. 357–371; Asbrock, Sibley, and Duckitt, 2010.

بنگرید به پاورقی ۴۳.

48 Duckitt and Sibley, 2009.

بنگرید به پاورقی ۳۱؛

Cohrs and Stelz, 2010.

بنگرید به پاورقی ۴۳.

49 Vincent Dru, "Authoritarianism, Social Dominance Orientation and Prejudice: Effects of Various Self-Categorization Conditions", in *Journal of Experimental Social Psychology*, 2007, vol. 43, no. 6, pp. 877–883. Jan C. Cohrs and Frank Asbrock, "Right-Wing Authoritarianism, Social Dominance Orientation and Prejudice against Threatening and Competitive Ethnic Groups", in *European Journal of Social Psychology*, 2009, vol. 39, no. 2, pp. 270–289.

50 Michał Bilewicz *et al*., "When Authoritarians Confront Prejudice. Differential Effects of SDO and RWA on Support for Hate-Speech Prohibition", in *Political Psychology*, 2017, vol. 38, no. 1, pp. 87–99.

افراد از ممنوعیت نفرت‌پراکنی با ابعاد هنجاری اقتدارگرایی راست مطابقت دارد چرا که نفرت‌پراکنی نوعی نقض جدی هنجارهای اجتماعی به شمار می‌رود. به بیان دقیق‌تر، «در جوامعی با هنجارهای سخت‌گیرانه‌تر در حوزه مقابله با تبعیض، افراد اقتدارگرا در برخورد با هنجارشکن‌ها کیفرگراتر هستند، حتی اگر نقض این هنجارها با جهان‌بینی‌شان هم‌خوانی داشته باشد.»[۵۱] از اینرو، پژوهش‌گران یادشده گفته‌اند در فهم اقتدارگرایی راست به‌ویژه در بحث طراحی روش‌های مقابله، باید با ظرافت بیشتری عمل کرد.

در مرحله بعد، این دو پژوهش‌گر مدلی را با نام «مدل همه‌گیری نفرت‌پراکنی» طراحی کرده‌اند که شیوع نفرت‌پراکنی در سرتاسر جامعه را از نگاه ناظر نشان می‌دهد.[۵۲] در تفکیک عوامل مانع نفرت‌پراکنی از عوامل زمینه‌ساز نفرت‌پراکنی، این دو پژوهش‌گر اقتدارگرایی راست را در دسته اول جای داده‌اند و همدلی و هنجارهای اجتماعی را در رده‌های بعدی گذاشته‌اند. در میان عوامل زمینه‌ساز می‌توان به حساسیت‌زدایی،[۵۳] هنجارگذاری،[۵۴] محتوای کلیشه‌ای، انسانیت‌زدایی و حس تحقیر اشاره کرد.[۵۵] بر اساس این مدل، هر چه نفرت‌پراکنی بیشتر گردش پیدا کند، حساسیت ناظران کمتر می‌شود و هر چه پذیرش اجتماعی نفرت‌پراکنی بیشتر شود، امکان شناسایی نفرت‌پراکنی کمتر می‌شود. اما این دو پژوهش‌گر نقش ارزش‌هایی مثل رقابت بر سر قدرت و جایگاه اجتماعی و حساسیت به کمبود منابع و نابرابری در نگاه مبتنی بر گرایش به سلطه اجتماعی را بررسی نکرده‌اند.

در مجموع، بیلویچ و سورال با تکیه بر نگرش‌های ایدئولوژیک در مدل داکت و سیبلی، حمایت از ممنوعیت نفرت‌پراکنی را در رسانه‌های اجتماعی بررسی کرده‌اند اما خود ارتکاب نفرت‌پراکنی را بررسی نکرده‌اند. به علاوه، این دو پژوهش‌گر در تحلیل خود آثار اقتدارگرایی راست و نقش این نگاه را در مهار شیوع نفرت‌پراکنی لحاظ کرده‌اند، اما به گرایش به سلطه اجتماعی توجه چندانی نداشته‌اند. با اینحال، گرایش به سلطه اجتماعی می‌تواند عاملی مهم در فهم انگیزه نفرت‌پراکنی باشد. به همین دلیل، در بخش بعد با استفاده از مدل انگیزشی فرایند دوگانه می‌کوشیم به دیدگاه بهتری درباره شکل‌گیری نفرت‌پراکنی در رسانه‌های اجتماعی دست یابیم.

---

51 *Ibid*., p. 96.

52 Bilewicz and Soral, 2020.

بنگرید به پاورقی ۲۱.

53 Wiktor Soral, Michał Bilewicz and Mikołaj Winiewski, "Exposure to Hate Speech Increases Prejudice Through Desensitization", in *Aggressive Behaviour*, 2018, vol. 44, no. 2, pp. 136–146.

54 Wiktor Soral, James Liu and Michał Bilewicz, "Media of Contempt: Social Media Consumption Predicts Normative Acceptance of Anti-Muslim Hate Speech and Islamoprejudice", in *International Journal of Conflict and Violence*, 2020, vol. 14, no. 1, pp. 1–13.

55 Michał Bilewicz *et al*., "From Disgust to Contempt-Speech: The Nature of Contempt on the Map of Prejudicial Emotions", in *Behavioural and Brain Sciences*, 2017, vol. 40, pp. 225.

۳.۳.۱۹. تحلیل کنونی

تحلیل‌های آماری این بخش مبتنی بر داده‌های پروژه نفرت‌پراکنی اینترنتی هستند.[۵۶] پیش‌تر گفتیم که این مجموعه داده شامل اطلاعاتی برگرفته از ۷,۳۴۹ شرکت‌کننده در بازه سنی ۱۸ تا ۹۵ سال است که در آلمان زندگی می‌کنند و دستکم یک بار در هفته از برنامه‌های اینترنتی و بخش نظرات این برنامه‌ها استفاده می‌کنند. جهت دست‌یابی به نمونه معرف، وزن آماری مؤلفه‌های سن، جنسیت، رفتار انتخاباتی، تحصیلات و جمعیت را در نظر گرفته‌ایم.

در تحلیل پیش رو می‌خواهیم ببینیم با استفاده از دو نگرش ایدئولوژیک یعنی اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی می‌توان شکل‌گیری نفرت‌پراکنی اینترنتی را در دو سوی مخالف پیش‌بینی کرد یا خیر. با تکیه بر پژوهش‌های یادشده در بخش‌های پیشین می‌توان گفت گرایش به سلطه اجتماعی احتمالاً با ارتکاب نفرت‌پراکنی اینترنتی ارتباط مثبت دارد، در حالیکه اقتدارگرایی راست احتمالاً با ارتکاب نفرت‌پراکنی ارتباط منفی دارد. به بیان دیگر، هر چه گرایش به سلطه اجتماعی بیشتر باشد، احتمال ارتکاب نفرت‌پراکنی اینترنتی بیشتر می‌شود (فرضیه ۱)؛ هر چه اقتدارگرایی راست بیشتر باشد، احتمال ارتکاب نفرت‌پراکنی اینترنتی کمتر می‌شود (فرضیه ۲). از لحاظ نظری و طبق مدل انگیزشی فرایند دوگانه، این دو فرضیه با جهان‌بینی، ارزش‌ها و انگیزه‌های متمایز این دو نگرش ایدئولوژیک هم‌خوانی دارند.[۵۷] افزون بر این، فرضیه‌های مذکور تابع یافته‌های بیلَویچ و سورال هستند که نشان داده‌اند اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی از لحاظ تأیید ممنوعیت نفرت‌پراکنی اینترنتی با یک‌دیگر فرق دارند، زیرا یک نگاه این ممنوعیت را تأیید می‌کند و دیگری این ممنوعیت را نمی‌پذیرد.[۵۸] بنابراین، این دو فرضیه، در صورت تأیید، با نتایج بیلویچ و سورال در بحث ارتکاب عملی نفرت‌پراکنی اینترنتی (به گفته خودِ کاربران) هم‌خوانی دارند و در بسط این نتایج به کار می‌آیند.

به علاوه، در صورت وارد کردن عوامل اجتماعی–اقتصادی مثل سن، جنسیت، تحصیلات به تحلیل (فرضیه ۳) و لحاظ سایر تبیین‌های احتمالی برای نگرش سیاسی و تأیید تعصب برون‌گروهی (فرضیه ۴)، انتظار می‌رود تأثیر اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی بر احتمال ارتکاب نفرت‌پراکنی اینترنتی باز هم از لحاظ آماری معنادار بماند. دو نگرش ایدئولوژیک اقتدارَگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی در واقع تصویری از ابعاد گسترده‌تر ایدئولوژیک و روانی–اجتماعی هستند که به بستر اجتماعی و شخصیت گره خورده‌اند و از این رو، انتظار می‌رود این دو نگرش در پیش‌بینی ارتکاب نفرت‌پراکنی اینترنتی در سطحی فراتر از آثار عوامل سیاسی و تعصبی کارکرد داشته باشند.

---

56 Geschke *et al*., 2019.

بنگرید به پاورقی ۳.

57 Duckitt and Sibley, 2009.

بنگرید به پاورقی ۴.

58 Bilewicz *et al*., 2017, p. 96.

بنگرید به پاورقی ۵۰.

جهت آزمون این فرضیه‌ها، متغیر وابسته‌ی ارتکاب نفرت‌پراکنی اینترنتی را با استفاده از پرسش‌نامه‌ای بر پایه این دو گویه می‌سنجیم: «گاهی در فضای مجازی آدم‌هایی را که نمی‌شناسم از خودم می‌رنجانم» و «مطالبی را در اینترنت می‌گذارم که [در فضای واقعی] به زبان نمی‌آورم» (نفرت‌پراکنی اینترنتی: α=۰/۷۲؛ M=۱/۳۲؛ SD=۰/۶۲؛ N=۷,۰۸۲). شاخص‌های سنجش نگرش‌های ایدئولوژیک اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی را نیز از پژوهش‌های پیشین انتخاب کرده‌ایم: پرسش‌نامه‌ای با شش گویه (اقتدارگرایی راست: α=۰/۷۵؛ M=۲/۸۲؛ SD=۰/۶۵) برگرفته از پژوهش دکر و همکاران[۵۹] و هایتمیر و هیدر[۶۰] در زمینه اقتدارگرایی راست (مثلاً، «مردم باید تصمیمات مهم در جامعه را به رهبران بسپارند»؛ «رفتارهای پذیرفته‌شده را نباید زیر سئوال برد») و پرسش‌نامه‌ای با پنج گویه (گرایش به سلطه اجتماعی: α=۰/۷۲؛ M=۲/۰۳؛ SD=۰/۶۰) برگرفته از پژوهش کوهرز و همکاران[۶۱] در زمینه گرایش به سلطه اجتماعی (مثلاً، «برای پیشرفت در زندگی گاهی بی‌ملاحظگی در برخورد با دیگران لازم است»؛ «همه گروه‌ها باید در زندگی از فرصت‌های برابر برخوردار باشند»؛ با نمره‌دهی روی مقیاس معکوس). برای کنترل نتایج از دو پرسش‌نامه دیگر هم استفاده کرده‌ایم: پرسش‌نامه فراوانی استفاده از بسترهای اینترنتی (α=۰/۸۱؛ M=۲/۱۳؛ SD=۰/۷۲) و پرسش‌نامه تعصب برون‌گروهی بر پایه پژوهش زیک و همکاران[۶۲] در زمینه بیگانه‌هراسی در آلمان (α=۰/۸۹؛ M=۲/۵۴؛ SD=۰/۹۸). در کلیه این پرسش‌نامه‌ها، همه پاسخ‌ها بر اساس مقیاس لیکرت از یک («کاملاً مخالف») تا چهار («کاملاً موافق») هستند. در این پژوهش، چند متغیر کنترل دیگر هم داریم: نگرش سیاسی (M=۵/۶۹؛ SD=۲/۰۰)، به شکل خودسنجی روی مقیاسی از ۱ (گرایش چپ سیاسی) تا ۱۱ (گرایش راست سیاسی) و متغیرهای اجتماعی-اقتصادی سن (M=۴۸/۱۸، SD=۱۶/۰۷)، جنسیت (۵۱/۶٪ زن) و تحصیلات (۲۹/۶٪ تحصیلات عالی).

داده‌ها را با استفاده از رگرسیون لجستیک چندگانه تحلیل کردیم و احتمال ارتکاب نفرت‌پراکنی اینترنتی را در ارتباط با سطوح مختلف اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی مورد آزمون قرار دادیم. خلاصه نتایج در جدول ۲ آمده است.[۶۳]

---

59 Oliver Decker, Johannes Keiss and Elmar Brähler, *Die enthemmte Mitte: Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland*, Psychosozial-Verlag, 2017.

60 Aribert Heyder and Wilhelm Heitmeyer, "Autoritäre Haltungen", in Wilhelm Heitmeyer (ed.), *Deutsche Zustände*, vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002, pp. 59–81.

61 Jan C. Cohrs *et al*., "Befragung zum 11. September 2001 und den Folgen: Grundideen, Operationalisierungen und deskriptive Ergebnisse der ersten Erhebungsphase", in *PsychArchives*, 2002.

62 Andreas Zick, Beate Küpper and Daniela Krause, *Gespaltene Mitte - Feindselige Zustände*, Verlag J.H.W. Dietz Nachf. GmbH, 2016.

۶۳ نسبت شانس بزرگ‌ترازیک (OR>۱) نشان‌دهنده احتمال بالای وقوع پیشامد است؛ در این حالت، پیشامد همان نفرت‌پراکنی اینترنتی است. هم‌چنین، نسبت شانس کوچک‌تر از یک (OR<۱) نشان‌دهنده احتمال پایین وقوع پیشامد است. فاصله اطمینان (۹۵٪ CI) بازه‌ای را نشان می‌دهد که در آن مقدار واقعی متغیر پیش‌بین را می‌توان در ۹۵ درصد موارد مشاهده کرد.

	مدل ۱		مدل ۲		مدل ۳			
	نسبت شانس	فاصله اطمینان ۹۵٪		نسبت شانس	فاصله اطمینان ۹۵٪		نسبت شانس	فاصله اطمینان ۹۵٪	
استفاده از بسترهای اینترنتی	۰۸/۴***	۶۲/۳	۵۸/۴	۴۱/۳***	۰۰/۳	۸۶/۳	۴۷/۳***	۰۶/۳	۹۵/۳
اقتدارگرایی راست	۰۶/۰***	۵۲/۰	۶۹/۰	۶۷/۰***	۵۸/۰	۷۸/۰	۵۱/۰***	۴۲/۰	۶۲/۰
گرایش به سلطه اجتماعی	۸۰/۲***	۴۰/۲	۲۶/۳	۵۷/۲***	۲۰/۲	۰۰/۳	۱۸/۲***	۸۴/۱	۵۷/۲
سن	–	–	–	۹۷/۰***	۹۶/۰	۹۷/۰	۹۶/۰***	۹۶/۰	۹۷/۰
جنسیت مرد=۱	–	–	–	۹۱/۱***	۵۸/۱	۳۳/۲	۹۰/۱***	۵۷/۱	۳۱/۲
تحصیلات پایین=۱	–	–	–	۲۴/۱*	۰۲/۱	۵۲/۱	۲۵/۱*	۰۳/۱	۵۳/۱
نگرش سیاسی	–	–	–	–	–	–	۰۳/۱	۹۸/۰	۰۸/۱
تعصب برون‌گروهی	–	–	–	–	–	–	۳۷/۱*	۱۹/۱	۵۷/۱
مربع کای در رگرسیون	۳۱/۹۱۰		۴۹/۱۰۳۷			۴۱/۱۰۶۲			
شبه‌ضریب تعیین	۲۷/۰		۳۱/۰			۳۲/۰			
حجم نمونه	۶۵۴۶		۶۵۴۶			۶۵۴۶			

جدول ۲: خلاصه نتایج رگرسیون لجستیک روی متغیر وابسته «ارتکاب نفرت‌پراکنی اینترنتی»

توضیحات: معناداری آماری: *p<۰/۰۵؛ ***p<۰/۰۰۱

نتایج نشان می‌دهند احتمال ارتکاب نفرت‌پراکنی اینترنتی در میان افرادی که گرایش زیادی به سلطه اجتماعی دارند بیشتر از افرادی که گرایش کمی به سلطه اجتماعی دارند (نسبت شانس: ۲/۱۸). در مقابل، احتمال ارتکاب نفرت‌پراکنی اینترنتی در میان افراد اقتدارگرای راست کمتر از افرادی که است که اقتدارگرایی کمی دارند (نسبت شانس: ۰/۵۱). از این رو، فرضیه ۱ و فرضیه ۲ مبنی بر آثار متفاوت گرایش به سلطه اجتماعی و اقتدارگرایی راست بر ارتکاب

نفرت‌پراکنی اینترنتی تأیید می‌شوند. مدل ۱ فقط شامل متغیرهای اصلی در پیش‌بینی اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی و نیز متغیر کنترل استفاده از بسترهای اینترنتی است. این مدل بیشترین تغییرات (واریانس) را در تحلیل تبیین می‌کَند (شبه‌ضریب تعیین= ۰/۲۷). همانگونه که انتظار می‌رفت، با لحاظ عوامل اجتماعی-اقتصادی (مدل ۲)، آثار اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی بر ارتکاب نفرت‌پراکنی آنلاین اندکی کم‌رنگ می‌شود، اما این دو هنوز هم از لحاظ آماری معنادار هستند و این فرضیه ۳ را تأیید می‌کند. هم‌چنین، در صورت لحاظ تعصب برون‌گروهی و نگرش سیاسی (بر اساس گفته خود افراد) این روابط معنادار باز هم باقی می‌مانند (مدل ۳) و به این ترتیب فرضیه ۴ تأیید می‌شود و این فرض نظری تقویت می‌شود که اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی ابعاد گسترده‌ترِ سیاسی، روانی، اجتماعی را در بر می‌گیرند.

۴.۳.۱۹. بحث و نتیجه‌گیری

برای فهم نتایج رگرسیون لجستیک، در این‌جا تفاسیر خود را بر اساس مدل داکت و سیبلی و پژوهش‌های مرتبط[۶۴] در این زمینه ارائه می‌دهیم. می‌توان گفت ارزش‌های اساسی در گرایش به سلطه اجتماعی یعنی رقابت، خودافزایی و پیشرفت[۶۵] کاملاً با ارتکاب نفرت‌پراکنی اینترنتی هم‌سویی دارند و این نفرت‌پراکنی به معنی ابراز مستقیم تعصب و رفتار تبعیض‌آمیز آشکار است. افرادی که به سلطه اجتماعی گرایش زیادی دارند احتمالاً برای دست‌یابی به جایگاه برتر در جامعه از طریق اعمال قدرت علیه سایر گروه‌های اجتماعی، مرتکب نفرت‌پراکنی اینترنتی می‌شوند. تحقیقاتَ پیشین درباره روابط میان‌گروهی نشان می‌دهد نیت تهاجمی مرتبط با گرایش به سلطه اجتماعی در واقع افرادی را هدف می‌گیرد که از نگاه مرتکبان نفرت‌پراکنی افرادی «تحقیردیده» هستند؛ یعنی گروه‌های محروم به لحاظ اجتماعی و اقتصادی که شاید گاهی از نظام اجتماعی بهره‌مند شوند.[۶۶] به بیان دقیق‌تر، افرادی که گرایش زیادی به سلطه اجتماعی دارند احتمالاً کسانی را می‌رنجانند که به گروه‌های محروم و اقلیت تعلق دارند و این اتفاق زمانی می‌افتد که این افراد می‌خواهند در فرهنگ غالب هضم و جذب شوند.[۶۷] افرادی که گرایش زیادی به سلطه اجتماعی دارند گاه با استفاده از نفرت‌پراکنی اینترنتی می‌خواهند اعضای سایر گروه‌های اجتماعی را از رقابت اجتماعی-اقتصادی طرد کنند و آن‌ها را از رشد در سلسله‌مراتب اجتماعی محروم کنند و در عینحال قدرت و جایگاه اجتماعی خود را تقویت کنند.

اما در بحث اقتدارگرایی راست، نتایج نشان می‌دهد احتمال ارتکاب نفرت‌پراکنی اینترنتی در میان افراد اقتدارگرای راست کمتر است. این یافته‌ها شاید در نگاه اول با عقل سلیم جور در نیاید، اما با تکیه بر مفروضات مدل و پژوهش‌های پیشین می‌توان به فهم دقیق‌تری از این

64 Duckitt and Sibley, 2009.

بنگرید به پاورقی ۴.

65 Stangor and Leary, 2006.

بنگرید به پاورقی ۳۳.

۶۶ بنگرید به پاورقی ۴۳.

67 Thomsen, Green and Sidanius, 2008.

بنگرید به پاورقی ۴۴.

موضوع دست یافت. مثلاً، اصول اساسی اقتدارگرایی راست عبارتند از نیاز به ثبات، هم‌نوایی با هنجارهای اجتماعی[۶۸] و طرد عواملی که موجب انحراف از هنجارهای (خود فرد) می‌شوند.[۶۹] پژوهش‌های پیشین نشان داده‌اند افراد اقتدارگرای راست وقتی در مقابل اقلیت‌ها نیت تهاجمی پیدا می‌کنند که حس کنند این اقلیت‌ها «میلی به جذب در جامعه ندارند»،[۷۰] اما افراد اقتدارگرای راست بر خلاف افراد خواهان سلطه اجتماعی با کسانیکه مایل به جذب در جامعه هستند چندان مشکلی ندارند، بلکه شاید به شکلی متفاوت با سلطه‌گراهای اجتماعی، افراد خواهان جذب را بپذیرند. به علاوه، افراد اقتدارگرای راست اگر گروهی اجتماعی را «خطرناک» و تهدیدآفرین بدانند احتمالاً به تعصب برون‌گروهی علیه این گروه‌ها می‌رسند، اما احتمال شکل‌گیری چنین تعصبی علیه گروه‌های محروم اقتصادی و اجتماعی زیاد نیست.[۷۱] نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد افراد اقتدارگرای راست اگر چه تعصب برون‌گروهی[۷۲] را تأیید می‌کنند، اما احتمال ارتکاب نفرت‌پراکنی اینترنتی در میان این افراد کم است؛ شاید علت خودداری این افراد از نفرت‌پراکنی اینترنتی این باشد که چنین کاری را نقض شدید هنجارهای اجتماعی می‌دانند. این موضوع با یافته‌های بیلویچ و سورال درباره رابطه مثبت اقتدارگرایی راست با تعصب برون‌گروهی و حمایت این افراد از ممنوعیت نفرت‌پراکنی اینترنتی هم‌خوانی دارد.[۷۳] به‌علاوه، به نظر می‌رسد این یافته‌ها با انگیزه‌های محافظه‌کارانه در میان افراد اقتدارگرای راست نیز هم‌خوانی دارند؛ این انگیزه باعث حمایت از نظم اجتماعی مستقر و رعایت هنجارهای اجتماعی می‌شود.[۷۴] به بیان دیگر، می‌توان گفت افراد اقتدارگرای راست از ارتکاب نفرت‌پراکنی اینترنتی خودداری می‌کنند تا ثبات و انسجام را حفظ کنند و به همین خاطر تعصب خود علیه اقلیت‌ها را آشکارا ابراز نمی‌کنند.

نکته مهمی که باید در تبیین نتایج لحاظ کرد بستر اجتماعی جمع‌آوری داده در پروژه نفرت‌پراکنی اینترنتی[۷۵] در سال ۲۰۱۹ است. چون حساسیت‌های افراد اقتدارگرای راست و

68 Stangor and Leary, 2006.

بنگرید به پاورقی ۳۳.

69 John Duckitt, "Differential Effects of Right Wing Authoritarianism and Social Dominance Orientation on Outgroup Attitudes and Their Mediation by Threat from and Competitiveness to Outgroups", in *Personality and Social Psychology Bulletin*, 2006, vol. 32, no. 5, pp. 684–696.

70 Thomsen, Green and Sidanius, 2008.

بنگرید به پاورقی ۴۴.

۷۱ بنگرید به پاورقی ۴۳.

72 قبل از انجام رگرسیون منطقی، همبستگی‌ها بررسی شدند. همبستگی مثبت و قوی بین RWA و تعصب برون‌گروهی علیه مهاجران مشاهده شد (r = 0.58**). همبستگی بین SDO و تعصب برون‌گروهی نیز مثبت بود اما شدت کمتری داشت (r = 0.44**).

73 Bilewicz *et al.*, 2017.

بنگرید به پاورقی ۵۰.

74 In line with research conducted by Duckitt and Sibley (Duckitt and Sibley, 2009, see *supra* note 4 and *id*., 2009, see *supra* note 31), by Bilewicz and Soral (Bilewicz *et al.*, 2017, see *supra* note 50 and Soral, Bilewicz and Winiewski, 2018, see *supra* note 53) and Stangor and Leary (Stangor and Leary, 2006, see *supra* note 33).

75 Geschke *et al.*, 2019.

سلطه‌گرای اجتماعی به عوامل مربوط به زمینه اجتماعی با هم فرق دارد،[۷۶] در این‌جا باید به چند موضوع توجه داشت. نخست اینکه جامعه آلمان در برابر شکل‌گیری و انتشار نفرت‌پراکنی در بستر رسانه‌های اجتماعی موضع محکمی گرفته است (مثلاً، بنگرید به چارچوب NetzDG)،[۷۷] و نفرت‌پراکنی اینترنتی را خطری برای انسجام و ثبات اجتماعی می‌داند. دولت و جامعه مدنی آلمان تا این‌جا با تکیه بر تلاش‌های حقوقی جهت گسترش سیاست‌های رسانه‌های اجتماعی علیه نفرت‌پراکنی کوشیده‌اند هنجارهای اجتماعی علیه این رفتارها را تقویت کنند. از آن‌جا که افراد اقتدارگرای راست انگیزه دارند طی هم‌نوایی با هنجارهای اجتماعی، نظم و ثبات اجتماعی را حفظ کنند، این مقررات اجتماعی و هنجاری در راستای تقویت هنجارهای اجتماعی احتمالاً بر افراد اقتدارگرای راست تأثیر مثبت خواهند داشت. از سوی دیگر، در نبود این دست مقررات، اگر رهبران اجتماعی و سیاسی در عوض وارد نفرت‌پراکنی علیه اقلیت‌ها چه در فضای مجازی و چه در فضای واقعی شوند، تأثیر این مقررات بر هنجارهای اجتماعی بی‌فایده خواهد بود و ممکن است افراد اقتدارگرای راست میل بیشتری به نفرت‌پراکنی اینترنتی در رسانه‌های اجتماعی پیدا کنند.

افرادی که گرایش زیادی به سلطه اجتماعی دارند با افراد اقتدارگرای راست فرق دارند. این‌ها نه از قوانین و هنجارهای اجتماعی تأثیر می‌پذیرند و نه از ارزش‌هایی مثل انسجام و نظم اجتماعی. بر عکس، انگیزه این افراد به حس شدید رقابت و نیاز به دست‌یابی به قدرت و جایگاه اجتماعی برمی‌گردد. این افراد به‌ویژه به آن دسته از زمینه‌ها و سازوکارهای اجتماعی حساسیت نشان می‌دهند که بر کمبود منابع، نابرابری اقتصادی–اجتماعی و داروینیسم اجتماعی تأکید دارد که می‌گوید «قوی‌ها می‌برند و ضعیف‌ها می‌بازند».[۷۸] این ویژگی‌ها با ارزش‌های نولیبرال مثل نفع شخصی، رقابت آزاد و منصفانه، موفقیت مالی و شایسته‌سالاری[۷۹] (کور) هم‌پوشانی دارند که امروز بر جوامع بازارمحور غربی از جمله جامعه و بازار اجتماعیِ آلمان سایه انداخته‌اند.[۸۰] این

بنگرید به پاورقی ۳.

76 As indicated by Duckitt and Sibley (Duckitt and Sibley, 2009, see *supra* note 4 and *id*., 2009, see *supra* note 31) and in the meta-analyses by Cohrs and Stelz, 2010.

بنگرید به پاورقی ۴۳.

۷۷ «قانون اجرای قوانین شبکه» (Netzwerkdurchsetzungsgesetz یا NetzDG) پلتفرم‌های رسانه‌های اجتماعی را موظف می‌کند که محتوای غیرقانونی را ظرف ۲۴ ساعت یا ظرف هفت روز، بسته به میزان محتوای مخرب، حذف کنند. این سند رسمی توسط وزارت دادگستری آلمان در وب‌سایت آن در دسترس قرار گرفته است.

78 Duckitt and Sibley, 2009.

بنگرید به پاورقی ۳۱.

۷۹ بنگرید به:

Bruno Amable, "Morals and Politics in the Ideology of Neo-Liberalism", in *Socio-Economic Review*, 2011, vol. 9, no. 1, pp. 3–30; Tim Kasser *et al*., "Some Costs of American Corporate Capitalism: A Psychological Exploration of Value and Goal Conflicts", in *Psychological Inquiry*, 2007, vol. 18, no. 1, pp. 1–22; Jo Littler, "Meritocracy as Plutocracy: The Marketising of 'Equality' within Neoliberalism", in *New Formations*, 2013, vol. 80, no. 1, pp. 52–72; Laina Y. Bay-Cheng *et al*., "Tracking Homo Oeconomicus: Development of the Neoliberal Beliefs Inventory", in *Journal of Social and Political Psychology*, 2015, vol. 3, no. 1, pp. 71–88.

80 Stephanie L. Mudge, "The State of the Art: What is Neo-Liberalism?", in *Socio-EconomicReview*, 2008, vol. 6, pp. 703–731.

ارزش‌ها بر همه افراد به یک اندازه تأثیر ندارند، اما طبق مدل داکت و سیبلی، افراد سلطه‌گرای اجتماعی بیش از هر چیز تحت تأثیر همین ارزش‌ها قرار دارند و از این ارزش‌ها انگیزه می‌گیرند. مشخصاً در بحث نفرت‌پراکنی در بستر رسانه‌های اجتماعی، سلطه‌خواهان اجتماعی در بسترهای شدیداً رقابتی و سلسله‌مراتبی، برای نفرت‌پراکنی علیه اقلیت‌ها انگیزه بیشتری پیدا می‌کنند. در واقع، می‌توان گفت نفرت‌پراکنی اینترنتی از نگاه این افراد راهبردی ارتباطی و موفق برای بی‌اعتبارسازی اقلیت‌ها و گروه‌های اجتماعی[۸۱] و نیز افزایش نابرابری اجتماعی-اقتصادی و ارتقای جایگاه خود این افراد در نردبان جامعه است.

در این‌جا باید به برخی ابعاد دیگر تحلیل‌های آماری نیز توجه کرد. نگرش سیاسی (گرایش راست یا چپ) تنها متغیر پیش‌بین در تحلیل‌های آماری بوده که بر خلاف انتظار، با شکل‌گیری نفرت‌پراکنی در رسانه‌های اجتماعی رابطه معنادار نداشته است. از آن‌جا که متغیر نگرش سیاسی را از طریق پرسش‌نامه خودسنجی سنجیده‌ایم، شاید بتوان گفت روش خودسنجی بر این نتیجه تأثیر گذاشته است.[۸۲] اما همین موضوع نشان می‌دهد نفرت‌پراکنی در رسانه‌های اجتماعی را نمی‌توان صرفاً به «افراطی‌های» راست‌گرا نسبت داد و در نتیجه مشخصاً به این سئوال می‌رسیم که افراد در چه وضعیتی خود را از لحاظ سیاسی «میانه‌رو» می‌بینند.[۸۳] امید است با پژوهش‌های آتی در زمینه نفرت‌پراکنی غیرمستقیم مثل نفرت‌پراکنی بر پایه گوشه و کنایه، طنز تلخ و نژادپرستی کور به فهم بهتری از این موضوع برسیم، چرا که تا امروز در این زمینه و درباره نقش گرایش سیاسی در نفرت‌پراکنی غیرمستقیم اطلاعات مشخصی نداریم. در حال حاضر، می‌توان گفت نفرت‌پراکنی یک پدیده پیچیده اجتماعی-سیاسی است و نگرش‌های ایدئولوژیک اقتدارگرایی راست و سلطه‌گرایی اجتماعی چارچوب مفیدی برای تحقیق درباره عوامل انگیزشی و زمینه‌ای است که باعث ارتکاب نفرت‌پراکنی در بستر رسانه‌های اجتماعی می‌شوند. مطابق انتظار، تأیید تعصب برون‌گروهی شدید با افزایش احتمال نفرت‌پراکنی رابطه معنادار دارد (نسبت شانس: ۱/۳۷)؛ اما، تحلیل‌های آماری نشان می‌دهد اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی عوامل اصلی در پیش‌بینی نفرت‌پراکنی اینترنتی هستند. به‌علاوه، پیش‌تر هم گفتیم احتمال نفرت‌پراکنی در میان افراد دارای تعصب شدید برون‌گروهی یکسان نیست؛ احتمال عمل مستقیم بر پایه تعصب برون‌گروهی و ارتکاب نفرت‌پراکنی در میان افراد اقتدارگرای راست کمتر

81 Amable, 2011.

بنگرید به پاورقی ۷۹.

۸۲ از شرکت‌کنندگان خواسته بودیم گرایش سیاسی خود را در بازه ۱ (چپ) تا ۱۱ (راست) مشخص کنند. این گویه برگرفته از پیمایش اجتماعی اروپا است.

۸۳ بنگرید به:

Luiz V.P. Trindade, "Disparagement Humour and Gendered Racism on Social Media in Brazil", in *Ethnic and Racial Studies*, 2020, vol. 43, no. 15, pp. 2766–2784; Fabienne Baider and Maria Constantinou, "Covert Hate Speech: A Contrastive Study of Greek and Greek Cypriot Online Discussions with an Emphasis on Irony", in *Journal of Language Aggression and Conflict*, 2020, vol. 8, no. 2, pp. 262–287; Tirşe E. Filibeli and Can Ertuna, "Sarcasm Beyond Hate Speech: Facebook Comments on Syrian Refugees in Turkey", in *International Journal of Communication*, 2021, vol. 15, pp. 2236–2259; Ariadna Mataromos-Fernandez and Johan Farkas, "Racism, Hate Speech and Social Media: A Systematic Review and Critique", in *Television & New Media*, 2021, vol. 22, no. 2, pp. 205–224.

و در میان افراد سلطه‌گرای اجتماعی بیشتر است. نکته آخر این که در بحث عوامل جمعیتی باید توجه داشت که مرد بودن با افزایش احتمال نفرت‌پراکنی رابطه مثبت دارد (نسبت شانس: ۱/۹۰). این نتیجه با پژوهش‌ها در زمینه نفرت‌پراکنی اینترنتی جنسیت‌محور هم‌خوانی دارد.[۸۴] افزون بر این، بر پایه این نتایج می‌توان پژوهش بیشتری در زمینه رابطه جنسیت‌گرایی با اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی انجام داد.[۸۵] پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد اقتدارگرایی راست با جنسیت‌گرایی دوستانه ارتباط دارد (مثلاً، نگاهی که زنان را موجوداتی شگفت‌انگیز و شکننده می‌داند). اما گرایش به سلطه اجتماعی با جنسیت‌گرایی خصمانه ارتباط دارد که به دنبال سلطه میان‌گروهی است و به‌ویژه زنانی را هدف می‌گیرد که قدرت مردانه را به چالش می‌کشند.[۸۶] نکته جالب دیگر این است که پژوهش بی-چنگ و همکاران حاکی از همبستگی مثبت و قوی بین گرایش به سلطه اجتماعی و باورهایِ نولیبرال است که در بحث خشونت جنسی علیه زنان، فرد بزه‌دیده را مقصر می‌داند.[۸۷] در واقع می‌توان گفت نفرت‌پراکنی در بستر رسانه‌های اجتماعی نمودی بارز از جنسیت‌گرایی خصمانه برای اِعمال قدرت علیه زنان و افراد دیگر در طیف جنسیتی است.

---

[۸۴] بنگرید به:

Sergio A. Castaño-Pulgarín, "Internet, Social Media and Online Hate Speech: Systematic Review", in *Aggression and Violent Behavior*, 2021, vol. 58, pp. 1–7; Simona Frenda *et al*., "Online Hate Speech Against Women: Automatic Identification of Misogyny and Sexism on Twitter", in *Journal of Intelligent & Fuzzy Systems*, 2019, vol. 36, no. 5, pp. 4743–4752; Naganna Chetty and Sreejith Alathur, "Hate Speech Review in the Context of Online Social Networks", in *Aggression and Violent Behavior*, 2021, vol. 40, pp. 108–118; Valeriya Mechkova and Steven Wilson, "Norms and Rage: Gender and Social Media in the 2018 US Mid-Term Elections", in *Electoral Studies*, 2021, vol. 69, pp. 1–13; Francesca Dragotto, Elisa Giomi and Sonia Maria Melchiorre, "Putting Women Back in their Place: Reflections on Slut-Shaming, the Case Asia Argento and Twitter in Italy", in *International Review of Sociology*, 2020, vol. 30, no. 1, pp. 46–70; Trindade, 2020.

بنگرید به پاورقی ۸۳؛

Nicola Döring and Mohsen R. Mohseni, "Fail Videos and Related Video Comments on YouTube: A Case of Sexualization of Women and Gendered Hate Speech?", in *Communication Research Reports*, 2019, vol. 36, no. 3, pp. 254–264; Anastasia Powell, Adrian J. Scott and Nicola Henry, "Digital Harassment and Abuse: Experiences of Sexuality and Gender Minority Adults", in *European Journal of Criminology*, 2020, vol. 17, no. 2, pp. 199–223.

[۸۵] بنگرید به:

Jim Sidanius and Felicia Pratto, *Social Dominance: An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*, Cambridge University Press, 1999; Chris G. Sibley, Marc S. Wilson and John Duckitt, "Antecedents of Men's Hostile and Benevolent Sexism: The Dual Roles of Social Dominance Orientation and Right-Wing Authoritarianism", in *Personality and Social Psychology Bulletin*, 2007, vol. 33, no. 2, pp. 160–172; Bay-Cheng *et al*., 2015.

بنگرید به پاورقی ۷۹.

[86] Sibley, Wilson and Duckitt, 2007.

بنگرید به پاورقی ۸۵.

[87] Bay-Cheng *et al*., 2015.

بنگرید به پاورقی ۷۹.

در مجموع، تحلیل‌های آماری مؤید آثار متضاد اقتدارگرایی راست و سلطه‌گرایی اجتماعی بر ارتکاب نفرت‌پراکنی در میان افرادی است که از بسترهای اینترنتی بهره می‌گیرند. نتایج نشان می‌دهد احتمال شکل‌گیری نفرت‌پراکنی در اثر اقتدارگرایی راست کمتر است و این موضوع را می‌توان به انگیزه‌های محافظه‌کارانه این افراد در زمینه هم‌نوایی با هنجارهای اجتماعی و حفظ نظم اجتماعی ربط داد. نفرت‌پراکنی ابراز مستقیم تعصب برون‌گروهی است و چنین کاری از نگاه افراد اقتدارگرای راست شاید به منزلهٔ نَقض شدید هنجارهای اجتماعی باشد و ثبات اجتماعی را به خطر بیندازد. در مقابل، احتمال نفرت‌پراکنی اینترنتی در میان افرادی که به سلطه اجتماعی گرایش دارند بیشتر است؛ مثلاً، این افراد با گسترش نفرت‌پراکنی در رسانه‌های اجتماعی می‌توانند به اهداف رقابتی خود در زمینه اعمال قدرت بر دیگران و ارتقای جایگاه خود در نردبان جامعه دست یابند.

این تفاوت ظریف اما مهم بین دو نگرش ایدئولوژیک اقتدارگرایی راست و گرایش به سلطه اجتماعی می‌تواند نقطه شروع مناسبی برای تدوین راهبردهای مشخص و موفق جهت مقابله با نفرت‌پراکنی در فضای مجازی و واقعی باشد. به نظر می‌رسد هنجارهای اجتماعی در پیش‌گیری از نفرت‌پراکنی، به‌ویژه در خصوص افراد اقتدارگرا، نقش مهمی دارند. بنابراین، محکوم کردن رسمی و علنی نفرت‌پراکنی اینترنتی برای تقویت هنجارهای اجتماعی علیه نفرت‌پراکنی ضروری است. برای مقَابله مؤثر با نفرت‌پراکنی در رسانه‌های اجتماعی چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی باید با این رفتارها ابراز مخالفت کرد و در سطح رسانه‌های اجتماعی نیز باید مطالب حاکی از نفرت‌پراکنی علیه گروه‌های اجتماعی اقلیت و مطرود را حذف کرد و افرادی که مرتکب نفرت‌پراکنی می‌شوند را از این بسترها بیرون انداخت. اما چون هنجارهای اجتماعی شاید هیچ تأثیری بر افراد سلطه‌گرایی اجتماعی نداشته باشند، برای حمایت از افراد متعلق به گروه‌های مختلف اجتماعی و پیش‌گیری از تشدید کشمکش‌های میان‌گروهی بایدَ ابزارهای قانونی را فراهم کرد. از آن‌جا که زمینه‌های شدیداً رقابتی و ساختارهای سلسله‌مراتبی بر انگیزه نفرت‌پراکنی تأثیر دارند، در این زمینه نیز باید اقداماتی را جهت کاهش نابرابری اجتماعی–اقتصادی[۸۸] چه در فضای مجازی و چه در فضای واقعی پیاده کرد. امروزه زندگی افراد در فضای مجازی و واقعی بیش از پیش مکمل یکدیگر هستند و بدون لحاظ فضای واقعی نمی‌توان معضلات اجتماعی مثل نفرت‌پراکنی اینترنتی را حل کرد. در عوض باید جوامعی فراگیرتر با برابری بیشتر ساخت تا در این جوامع توزیع امکانات اجتماعی–اقتصادی عادلانه‌تر شود و افراد از همه گروه‌های اجتماعی در عمل بتوانند از فضاهای گوناگون مجازی و واقعی بهره ببرند.

۴.۱۹. کاربرد نتایج برای رهبران و جوامع دینی

رهبران گروه‌ها و جوامع دینی می‌توانند از تحلیل درهم‌تنیدگی در بحث بزه‌دیدگی و آثار نفرت‌پراکنی (بخش ۱۹–۲) و نتایج مربوط به نگرش‌های ایدئولوژیک منجر به ارتکاب

[۸۸] بنگرید به:

Helsper (2012, *supra* note 14), van Dijk (2020, *supra* note 15), and Alexander Bor and Michael B. Petersen, "The Psychology of Online Political Hostility: A Comprehensive, Cross- National Test of the Mismatch Hypothesis", in *American Political Science Review*, 2021, vol. 116, no. 1, pp. 1–18.

نفرت‌پراکنی در بستر رسانه‌های اجتماعی (بخش ۱۹-۳) اطلاعاتی مهم و مبتنی بر شواهد را بیرون بکشند.

با تحلیل درهم‌تنیدگی می‌توان به دید بهتری از ماهیت نفرت‌پراکنی در رسانه‌های اجتماعی دست یافت که شیوع و تماس با نفرت‌پراکنی، بزه‌دیدگی و آثار مخرب این رفتار را بر افراد دارای پیشینه مهاجرتی نشان می‌دهد. اعداد متفاوتی که درباره شیوع نفرت‌پراکنی به دست آمده نشان می‌دهد نفرت‌پراکنی با ابراز آشکار تعصب علیه اعضای گروه‌های خاص و اقلیت همراه است. به علاوه، جرایم تبعیض‌آمیز کلامی (یا مبتنی بر تصویر افراد) شاید افراد مشخصی را هدف قرار دهند، اما با توجه به داده‌های درهم‌تنیدگی درباره اثر غیرمستقیم این رفتار (بخش ۴-۲-۱۹)، پیام نمادین چنین رفتارهایی بر کل گروه و جامعه اثر می‌گذارد و این مؤید برداشت نظری از نفرت‌پراکنی است.[۸۹] پیام نمادین نفرت‌پراکنی، خواه در فضای مجازی و خواه در فضای واقعی، متضمن نفرت ناشی از تعصب، هراس‌افکنی و طرد افراد است که می‌تواند به تشدید خشونت میان‌گروهی منجر گردد.[۹۰] لازم به ذکر است که مسیر اصلی رشد و شیوع نفرت‌پراکنی تضعیف مزمن توازن قدرت در جوامع و «گسل‌های»[۹۱] اجتماعی-اقتصادی است که در گذر زمان تعمیق یافته‌اند. به همین دلیل، باید اذعان کرد که نفرت‌پراکنی صرفاً مقوله‌ای از جنس «آزادی بیان» یا تفاوت در نگرش‌های سیاسی نیست، بلکه از این مسائل فراتر می‌رود. خاستگاه نفرت‌پراکنی در سازوکارهای ظلم و سرکوب سیستمی مثل استعمار،[۹۲] نژادپرستی، جنسیت‌گرایی،[۹۳] تأکید بر دگرجنس‌گرایی و سازوکارهای دیگری است که امروزه زیر نقاب نولیبرالیسم و به شکلی متفاوت و گاه ظریف‌تر بازتولید می‌شوند.[۹۴] در واقع، طبق گزارش برنامه

---

۸۹ بنگگرید به:

Schweppe and Perry (2022, *supra* note 23), and Barbara Perry, "The Sociology of Hate: Theoretical Approaches", in Barbara Perry and Brian Levin (eds.), *Hate Crimes: Understanding and Defining Hate Crime*, Praeger Perspective, London, 2009, pp. 55–77.

۹۰ این موضوع همچنین توسط «اقدام جهانی علیه جنایات فاجعه‌بار جمعی» مورد تأیید قرار گرفته است. بنگرید به: «تقویت تلاش‌های ملی برای مقابله با نفرت‌پراکنی، تبعیض و پیشگیری از تحریک به خشونت: سند نهایی چهارمین نشست جهانی، ۱۵ تا ۱۸ نوامبر ۲۰۲۱

(https://www.legal-tools.org/doc/pi26u1/)

۹۱ بنگرید به:

David Luban, "Is There Anything Intrinsic to the World's Religions that Makes Them Especially Prone to Hateful and Violence-Inspiring Speech?", *CILRAP Film*, Florence, 8 April 2022 (https://www.cilrap.org/cilrap-film/220408-luban/).

۹۲ بنگرید به:

Jacques P. Leider, "Colonial Prejudice and Discrimination Predicating Post-Colonial Hate Speech", *CILRAP Film*, Florence, 9 April 2022 (https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-leider/).

93 Perry, 2009.

بنگرید به پاورقی ۸۹.

۹۴ بنگرید به:

James Carr, "Islamophobia, Neoliberalism, and the Muslim 'Other'", in *Insight Turkey*, 2021, vol. 23, no. 2, pp. 83–106; James Carr, *Experiences of Islamophobia: Living with Racism in the Neoliberal Era*, Routledge, 2016; Jo Littler, *Against Meritocracy: Culture, Power and Myths of Mobility*, Taylor & Francis, 2017; Littler, 2013.

توسعه سازمان ملل در سال ۲۰۱۶، نفرت‌پراکنی فشار اجتماعی ناشی از الگوهای سرکوب ساختاری و نابرابری روزافزون اجتماعی-اقتصادی[۹۵] را تشدید می‌کند.[۹۶] بی‌توجهی به نبود توازن قدرت و انکار نابرابری‌های ساختاری نه تنها باعث حفظ قدرت گروه اجتماعی غالب به بهای تضعیف سایر گروه‌ها تحت عنوان «دیگری نژادی»[۹۷] می‌شود بلکه این خطر را نیز به دنبال دارد که بعضی به اشتباه نفرت‌پراکنی را به گردنِ ایمان و باورهای دینی بیندازند و این اشتباه ممکن است فراگیر شود و کل جامعه را به خطر بیندازد.

با بررسی عوامل دخیل در پیش‌بینی نفرت‌پراکنی در رسانه‌های اجتماعی و تحلیل‌های آماری بخش ۱۹-۳ می‌توان برخی عوامل زمینه‌ساز یا موانع نفرت‌پراکنی را شناسایی کرد. در بحث گرایش به سلطه اجتماعی، عوامل زمینه‌ساز در سطح فردی عبارتند از رقابت‌جویی شدید، میل به بی‌توجهی به نظر و نیازهای دیگران[۹۸] و کمبود هم‌دلی و بی‌علاقگی به همکاری با دیگران[۹۹] به‌ویژه در ارتباط با اقلیت‌ها و/یا افرادی که در رده‌های پایین‌تر قدرت جای دارند. یکی دیگر از عوامل زمینه‌ساز نفرت‌پراکنی نبود عاطفه در روابط و طبیعی دانستن روابط سلسله‌مراتبی میان‌گروهی است.[۱۰۰] افرادی که چنین نگاهی دارند معمولاً مردان جوان با تحصیلات اندک و تعصب شدید برون‌گروهی هستند و این افراد احتمالاً نفرت‌پراکنی در رسانه‌های اجتماعی را راهبردی برای اعمال قدرت و ارتقای جایگاه خود در جامعه می‌دانند. در مقابل، موانع و ابزارهای پیش‌گیری از اَرتکاب نفرت‌پراکنی عبارتند از هم‌نوایی بیشتر با هنجارهای اجتماعی، ارزش قائل شدن برای نظم اجتماعی مستقر، دغدغه ثبات اجتماعی در جامعه خود و اعتماد به مراجع و مسئولان یا سایر نهادهای نماینده اقتدار در جامعه. در همین راستا می‌توان گفت میل به روابط پرعاطفه و برابر و همکاری و هم‌دلی با دیگران به‌ویژه با اقلیت‌ها از عواملی هستند که مانع نفرت‌پراکنی می‌شوند. اما عوامل زمینه‌ساز در سطح اجتماعی بیشتر به بسترهای نابرابر اجتماعی-اقتصادی برمی‌گردند؛ این عوامل مشوق رفتارهای رقابتی افراطی بر سر منابع محدود هستند و به «برنده‌ی» این رقابت امکان می‌دهند بی‌توجه به بازنده‌ها همه منابع را تصاحب کنند. شایان ذکر است که امروزه بسیاری نابرابری شدید اجتماعی-اقتصادی را علت ریشه‌ای معضلات

بنگرید به پاورقی ۷۹.

95 Kate Pickett and Richard G. Wilkinson, *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, Allen Lane, London, 2010.

۹۶ برنامه توسعه سازمان ملل متحد، «پیشگیری از افراط‌گرایی خشونت‌آمیز از طریق ترویج توسعه فراگیر، مدارا و احترام به تنوع: پاسخی توسعه‌محور برای مقابله با رادیکالیزه‌شدن و افراط‌گرایی خشونت‌آمیز»، ۱ ژوئیه ۲۰۱۶ (https://www.legal-tools.org/doc/guylbf/)

۹۷ بنگرید به:

Carr, 2021.

بنگرید به پاورقی ۹۴.

98 Sidanius and Pratto, 1999.

بنگرید به پاورقی ۸۵.

99 Heaven and Bucci, 2001.

بنگرید به پاورقی ۳۶.

100 Pratto *et al*., 1994.

بنگرید به پاورقی ۳۰.

اجتماعی،[۱۰۱] رفتارهای خشونت‌آمیز و افراطی‌گری می‌دانند.[۱۰۲] بنابراین، بسترهای اجتماعی فراگیر با انسجام بیشتر و رقابت کمتر می‌توانند مانعی بر سر راه ارتکاب نفرت‌پراکنی باشند؛ مثلاً، تسهیل همکاری، افزایش اعتماد اجتماعی و رشد حیات اجتماعی در گروه‌ها و جامعه‌های کوچک.[۱۰۳]

به‌علاوه، تحلیل‌ها و مرور پژوهش‌ها در بخش ۱۹-۳ نشان می‌دهد هنجارهای اجتماعی در پیش‌گیری از نفرت‌پراکنی نقش مهمی دارند. در واقع، هنجارهای اجتماعی بایدها و نبایدهای حوزه عمومی را چه در فضای مجازی و چه در فضای واقعی مشخص می‌کنند. اما هنجارهای اجتماعی در گذر زمان تغییر می‌کنند چون تحت تأثیر عاملان اجتماعی و فضای تاریخی و اجتماعی قرار می‌گیرند. به گفته بیلویچ و سورال، هنجارهای اجتماعی می‌توانند مانع نفرت‌پراکنی و زبان تحقیرآمیز شوند؛ اما اگر نفرت‌پراکنی رشد نمایی پیدا کند، توانایی افراد در تشخیص جرایم تبعیض‌آمیز نیز از این وضعیت تأثیر می‌پذیرد و هنجارهای اجتماعی علیه نفرت‌پراکنی اثربخشی خود را از دست می‌دهند.[۱۰۴] از یکسو، هنجارهای پررنگ اجتماعی می‌توانند مانع شکل‌گیری نفرت‌پراکنی شوند و بنا به نتایج تحلیل‌های آماری، این موضوع درباره افراد اقتدارگرا با میزانی از تعصب برون‌گروهی نیز صدق می‌کند چرا که این افراد مایل به هم‌نوایی با هنجارها و قواعد اجتماعی هستند. از سوی دیگر، اثربخشی هنجارهای اجتماعی به رفتار عاملان مهم اجتماعی نیز بستگی دارد. در واقع، اگر رهبران موضع روشنی علیه نفرت‌پراکنی نگیرند، این وضعیت بر هنجارهای اجتماعی اثر نامطلوب خواهد گذاشت و قضیه فقط به افراد اقتدارگرا ختم نمی‌شود بلکه بر کل جامعه تأثیر دارد. بنابراین، برای بهره‌گیری از اثر بازدارنده هنجارهای اجتماعی باید از نفرت‌پراکنی علیه گروه‌های اقلیت و مطرود اجتماعی همیشه و به شکل آشکار هم در فضای مجازی و هم در فضای واقعی مشروعیت‌زدایی کرد.

در مجموع، رهبران دینی باید به ماهیت پیچیده نفرت‌پراکنی علیه اقلیت‌ها و ارتباط تنگاتنگش با سازوکارهای سرکوب ساختاری و نبود توازن قدرت از گذشته تا کنون توجه داشته باشند. بنابراین، همان‌گونه که در برنامه عملیاتی رباط[۱۰۵] و اعلامیه بیروت[۱۰۶] آمده، رهبران دینی

---

101 Pickett and Wilkinson, 2010.

بنگرید به پاورقی ۹۵.

102 United Nations Development Programme, 2016.

بنگرید به پاورقی ۹۶.

۱۰۳ بنگرید به:

Richard Wilkinson and Kate Pickett, *The Inner Level: How More Equal Societies Reduce Stress, Restore Sanity and Improve Everyone's Well-Being*, Penguin Books, 2019.

104 Bilewicz *et al*., 2017, p. 96.

بنگرید به پاورقی ۵۰.

۱۰۵ دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد («OHCHR»)، «طرح اقدام رباط در مورد ممنوعیت تبلیغ نفرت ملی، نژادی یا دینی که موجب تحریک به تبعیض، دشمنی یا خشونت می‌شود»، سند سازمان ملل A/HRC/۲۲/۱۷/Add.۴، ضمیمه، ۵ اکتبر ۲۰۱۲

(https://www.legal-tools.org/doc/jh1be1/)

106 OHCHR, "Beirut Declaration Enhances Role of Religions in Promoting Human Rights", 29 March 2017 (https://www.legal-tools.org/doc/acp88f/).

باید از توسل به نفرت‌پراکنی بپرهیزند. از دیدگاه روانی-اجتماعی، رهبران دینی بر هنجارهای اجتماعی و بنابراین بر کل جوامع تحت رهبری خود بسیار تأثیر دارند. رهبران دینی برای پیش‌گیری از شکل‌گیری و شیوع نفرت‌پراکنی باید از عوامل زمینه‌ساز و بازدارنده در سطح فردی و اجتماعی آگاه باشند و این عوامل را در جوامع خود و در بسترهای خاص اجتماعی-اقتصادی شناسایی کنند. رهبران دینی اگر بخواهند فعالانه در تقویت هنجارهای اجتماعی علیه نفرت‌پراکنی نقش داشته باشند باید علناً از شخصیت‌هایی که در جامعه نفرت‌پراکنی می‌کنند فاصله بگیرند، فارغ از این که این شخصیت‌ها به فضای دینی تعلق دارند یا فضای سکولار. تأکید بر موضع روشن علیه نفرت‌پراکنی هم‌چنین راهبردی برای آغاز روند سازش و آشتی است که در اعلامیه بیروت در میان وظایف رهبران دینی جای گرفته است. نکته آخر اینکه رهبران دینی برای پیش‌گیری و مقابله مؤثر با نفرت‌پراکنی باید فعالانه از اقلیت‌ها حمایت کنند و با دفاع علنی از حقوق برابر و شأن اقلیت‌ها، به رشد تنوع و انسجام اجتماعی کمک کنند. برای تحقق عملی این هدف از یکسو می‌توان از ابزارهای تکنولوژیک بهره گرفت که در «تعهدات ۱۸گانه‌ی ایمان در خدمت حقوق»[۱۰۷] آمده و مورد تأیید استرن نیز قرار گرفته است.[۱۰۸] از سوی دیگر، برای دست‌یابی به این هدف می‌توان از گفتوگوَیَ درون‌دینی و برون‌دینی میان جوامع و گروه‌های دینی با ادیان مختلف بهره گرفت که جزء توصیه‌های راهبرد و برنامه عملیاتی سازمان ملل برای مقابله با نفرت‌پراکنی است.[۱۰۹]

[107] OHCHR, "18 Commitments on "Faith for Rights"", 29 March 2017 (https://www.legal-tools.org/doc/qp9nv2/).

[108] Peter J. Stern, "Reflections on the Potential of Social Media to Assist Religious Actors Who Seek to Prevent or Reduce Hate Speech", *CILRAP Film*, Florence, 9 April 2022 (https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-stern/).

[۱۰۹] دفتر سازمان ملل متحد در امور پیشگیری از ژنوسید و مسئولیت حمایت، «راهبرد و برنامه اقدام سازمان ملل متحد در زمینه سخنان نفرت‌زا»، ۳۱ مه ۲۰۱۹، صفحه ۲ (https://www.legal-tools.org/doc/5rrb5b/).

۲۰

عصبیت و تبعیض استعماری دالّ بر بیان نفرت‌انگیز پسااستعماری

ژاک پی. لیدر*

در برمه/میانمار، سرکوب و نابرابری هم از ویژگی‌های نظام حقوقی و سیاسی استعماری و هم رژیم استبدادی پسااستعماری بوده است.[۱] تبعیض، تعصب و بیان نفرت‌انگیز نیز همین وضعیت را دارند. با این وجود، تفاوت‌هایی وجود دارد و هیچ دلیل ساده‌ای که بر ارتباط میان شرایط تحت حاکمیت بریتانیا و برمه مستقل تأثیر بگذارد، وجود ندارد. فیو وین لات در مطالعه خود حول مفاهیم فطری در ظهور ناسیونالیسم بیگانه‌هراسی در برمه استعماری، اسلام‌هراسی تهاجمی اخیر را الهام گرفته از عبارات ضداستعماری و مفاهیم منسوخ دوره پیش از جنگ جهانی دوم می‌داند.[۲] از سوی دیگر، متیو جی. بوسر استدلال می‌کند که اسلام‌هراسی از «فاشیسم برمه‌ای» استعماری متأخر که در بحران اجتماعی-اقتصادی دهه ۱۹۳۰ رشد کرد، نشأت می‌گیرد.[۳] در حالی که تحقیق اخیر به بحث ناشی ازخشونت پس از ۲۰۱۲ متمرکز است، تغییرات فرهنگی و اجتماعی-اقتصادی دوره استعماری نمی‌تواند توضیح دهد که چگونه تعصب ضدهندی در زمینه‌های جدید اسلام هراسی دوام یافت و تجدید قوا کرد.

ترکیبی از عوامل سازمانی و ایدئولوژیک، توضیح معقول‌تری برای ایجاد پیوند بین رژیم‌های استعماری وپسااستعماریِ نابرابری و انقیاد ارائه می‌دهند. فصل حاضر ادعا می‌کند که

---

* **ژاک پی لیدر**، مدرس مدرسه فرانسوی مطالعات آسیایی است. او دارای مدرک دکترا از مؤسسه ملی زبان‌ها و تمدن‌های شرقی در پاریس است و در زمینه تاریخ مدرن اولیه آراکان و تاریخ بودایی میانمار آثار زیادی منتشر کرده است. از سال ۲۰۱۲، تحقیقات او به کاوش در پیشینه تاریخی بحران ایالت راخین کمک کرده است. از سال ۱۹۹۵ با دوره‌های متناوب تحقیق و تدریس دانشگاهی، او مسئول مراکز تحقیقاتی EFEO در یانگون، چیانگ مای و بانکوک بود. از سال ۲۰۱۷ تا ۲۰۲۱، او در بانکوک به عنوان هماهنگ‌کننده علمی اتحادیه‌های منطقه‌ای رقابتی درجنوب شرقی آسیا (CRISEA) مستقر بود که یک پروژه تحقیقاتی میان رشته‌ای در مورد ادغام در انجمن کشورهای جنوب شرقی آسیا («آ سه آن») بود که توسط اتحادیه اروپا تأمین می‌شد. برای دیدن سخنرانی صوتی-تصویری او در کنفرانس CILRAP در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲، لطفاً بنگرید به https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-leider/. این فصل توسط گزیزه علایی اردلان و دکترآزاد رضایی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

۱ نام برمه در سال ۱۹۸۹ رسماً به میانمار تغییر یافت. از آنجایی که این فصل به دوره‌های تاریخی متوالیمی‌پردازد، عبارت «برمه/میانمار» مورد استفاده قرار می‌گیرد تا به صراحت دوره‌های قبل و بعد از ۱۹۸۹ را شامل شود.

2 Phyo W. Latt, “Protecting Amyo: The Rise of Xenophobic Nationalism in Colonial Burma, 1906–1941”, Ph.D. dissertation, National University of Singapore, 2020, pp. xi and 236.

3 Matthew J. Bowser, “‘Buddhism Has Been Insulted, Take Immediate Steps:’ Burmese Fascism and the Origins of Burmese Islamophobia, 1936–1938”, in *Journal of Modern Asian Studies*, 2022, vol. 55, no. 4, pp. 1112–1150.

رهبران پس از استقلال برمه، با حفظ شیوه طبقه‌بندی نژادی دولت استعماری از دهه ۱۹۳۰، در عمل مقوله‌های تعصب‌آمیزی چون بیگانگی و تفاوت‌های نژادی را در گفتمان و اقدامات ملی‌گرایانه خود جای دادند. تحت حکومت نظامی اقتدارگرایانه برمه، تفاوت‌های قومی بوروکراتیزه شد و وضعیت مدنی معین شد. در عین حال، تعصبی که ریشه در شرایط استثماری و اختلافات جمعی داشت، هرگز متوقف نشد، [بلکه] عادی شد و به عنوان یک منبع عمومی برای احیای سخنان نفرت‌انگیز فرصت‌طلبانه در زمینه‌های تقلب سیاسی دولت بنیاد و بحران اقتصادی عمل کرد. گفتمان ملی‌گرایانه دولت‌های قوم‌گرای برمه استعمارزدایی نکرد، بلکه در عوض طبقه‌بندی نژادی را در سلسله مراتب تعلق ملی خود به کار گرفت.[۴]

طبقه‌بندی یکی از ویژگی‌های ادبیات استعماری است که نابرابری خلق می‌کند. دیوید اسپور توضیح می‌دهد که «فرآیندی که بموجب آن یک فرهنگ، بر فرهنگ دیگر استیلا می‌یابد، با فرآیند نام‌گذاری وبی‌نام گذاشتن یا ایجاد خطوط تقسیم و یکنواختی در قلمروی ناشناخته آغاز می‌شود».[۵] هنگامی که محرک‌های بیان نفرت‌انگیز به خشونت جمعی مبدل می‌شود، سازمان عاملی حیاتی است.[۶] هیچ چیز مانند خشونت جمعی خود به خودی یا انتشار سخنان نفرت‌انگیز نیست. تحقیقات در مورد شورش‌های هندی باعث شد که پل براس اصطلاح «سامانه شورش نهادینه شده» را ابداع نماید.[۷] ی مینت وین در تحقیق خود در مورد درگیری‌ها در Meikthilar (میانمار مذکور) در فاصله ۲۰۱۴-۲۰۱۳، تأکید می‌کند که خشونت اسلام‌هراسی باید «به عنوان یک فعالیت منظم سیستماتیک» درک شود.[۸] سازمان‌های دولتی و غیردولتی هر دو نقش مهمی در خشونت اسلام‌هراسی در کشورهای بودایی معاصر دارند.[۹]

طبقه‌بندی و سازمان‌دهی عوامل مؤثری هستند که زیربنای چرخه‌های خشونت‌آمیز را فراهم کرده و نمی‌توان آنها را از چارچوب ایدئولوژیک فکری- عملی که معنا و جهت را ارائه

---

۴ ظهیر بابر نشان داده است که «نژادسازی» رویکردی جایگزین برای تحلیل تضادهای بین‌گروهی در هند مدرن ارائه می‌دهد (ظهیر بابر، «نژاد، دین و شورش: «نژادسازی» هویت جمعی و تضاد درهند»، *جامعه‌شناسی*، ۲۰۰۴، دوره ۳۸، شماره ۴، صص ۷۱۸-۷۰۱. علیرغم تفاوت‌های هند و برمه، کار تطبیقی می‌تواند به درک بهتری از پدیده نژادپرستی فرهنگی در میانمار که به شدت فاقد تحقیقات نظری است، کمک کند.

5 David Spurr, *The Rhetoric of Empire – Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, andImperial Administration*, Duke University Press, Durham, 1993, p. 4.

۶ نمونه‌ای از تحریکات خارجی که منجر به خشونت ضدمسلمانان در میانمار بین سال‌های ۲۰۱۲ و ۲۰۱۴ می‌شود، در مرکز مطالعات صلح و جنگ، نقل شده است: «*این چیزی نیست که ما هستیم: گوش دادن به جوامع متأثر از خشونت جمعی در میانمار*»، CPCS، ۲۰۱۵، ص ۶.

7 Paul Brass, "The Development of an Institutionalized Riot System in Meerut City, 1961-1982", in Paul Brass, *Forms of Collective Violence*, Three Essays Collective, Gurgaon, 2006, pp. 65–102.

8 Ye Myint Win, "A Case Study of Violence and Recovery in Meikhtilar", Master's thesis, Mahidol University, Myanmar/Bangkok, 2017, p. 1.

۹ ایزلین فریدنلاند، «آزادی دینی برای چه کسی؟ سیاست‌های بودایی آزادی دینی در طی فرآیند گذار میانمار به دموکراسی»، *مجله حقوق بشر اروپای شمالی*، ۲۰۱۷، دوره ۳۵، شماره ۱، ص ۴۶؛ ایزلین فریدنلاند، «اسلام‌هراسی بودایی: عاملان، کلیشه‌ها، زمینه‌ها»، در: Asbjern Dyrendal، ویرایش دیوید جی. رابرتسون و ایگل آسپریم، *رساله نظریه توطئه و دین معاصر*، بریل، لیدن، ۲۰۱۹، صص ۳۰۲-۲۷۹؛ ی مینت وین، به «فرهنگ معافیت از مجازات رژیم نظامی به منظور تحریک شورش‌های ضدمسلمانان» اشاره می‌کند، وَین، ۲۰۱۷، صص ۲، ۳۲-۳۱، به یادداشت شماره ۸ فوق مراجعه کنید.

می‌دهد، جدا کرد. در برمه، تمایلات ضدهندی قبل از فوران تمایلات ضداستعماری در دهه ۱۹۲۰ ظهور کرد. باورهای مشترک نسبت به سلسله‌مراتب قومی و وجود تفاوت‌های نژادی در دوره پس از استقلال ادامه یافت و با یک روایت ضد مسلمانی فزاینده که خشونت مبتنی بر انگیزه‌های دینی و نژادی را در اوایل قرن بیست ویکم هدایت کرد، سرپوش گذاشته شد.[۱۰] طی چندین دهه، طبقه‌بندی سفت و سخت قومیتی که به بومی‌گرایی گره خورده بود، برمه را از تقسیم‌بندی‌های نژادی در دوره استعمار به طیفی از اشکال دقیق، متداول و وحشیانه طرد قومی–دینی منتقل کرد که در خشونت‌های افراطی علیه مسلمانان پس ازسال ۲۰۱۲ به اوج خود رسید. در گذار از احساسات و تمایلات ضدهندی به گرایش‌های عمدتاً ضدمسلمانی، نقش دولت تغییر کرد. دولت استعماری مشروعیت خود را از تمایز نژادها و برتری [نژادی] می‌گرفت، [اما] دولت ناسیونالیست از دسته‌بندی [خود و] دیگری (غیریّت) برای اهداف سیاسی خود استفاده کرد.

آنچه در ادامه می‌آید در سه بخش تنظیم شده است. بخش اول تفسیر نژادی خشونت ضدهندی در دولت استعماری و عادی سازی بیگانه‌هراسی در برمه مستقل را برجسته می‌کند. بخش دوم به نژادی شدن طبقه‌بندی استعماری در سرشماری‌های برمه و بقای مفهومی آن پس از استقلال می‌پردازد. دربرمه پس از استعمار، طبقه‌بندی قومی طبیعی تلقی می‌شد، زیرا روشی بی چون و چرا برای بیان تنوع قومی بود. همانطور که قالب هنجاری یافت، می‌توانست تبدیل به ابزاری برای طرد اجتماعی و سیاسی شود. بخش آخر با توجه به نام‌گذاری مسلمانان در ایالت راخین («بنگالی» در مقابل «روهینگیا»)،توضیح می‌دهد که طرف‌های متخاصم در چارچوب ایدئولوژیکی یکسانی از نژادپرستی که بر قومیت و بومی بودن تکیه می‌کند، بحث می‌نمایند.

۱.۲۰. نابرابری، نژادپرستی و عادی‌سازی بیگانه‌هراسی

احساسات ضدهندی که منجر به خشونت انفجاری در اواخر دوره استعمار شد، قبل از جنگ جهانی اول ظاهر گشت. در مقاله کوتاهی که در سال ۱۹۱۳ توسط تاو سین کو (۱۹۳۰–۱۸۶۴)، یک کارمند دولت استعماری چین نوشته شده است، در مورد «وضعیتی که برمه‌ای‌ها نسبت به هندی‌ها تعصب دارند»، گزارش می‌دهد.[۱۱] تاو سین کو با اشاره به اینکه روابط اجتماعی اندکی بین این دو گروه وجود داشته، تعصب را ناشی از فقدان «آموزش آزاد و سفرهای گسترده» دانست که برمه‌ای‌ها را از درک «وضعیت سیاسی‌شان به عنوان شهروندان امپراتوری هند» باز می‌داشت. او نوشت، همانند شهروندان هم‌شأن یک امپراتوری مشترک، برمه‌ای‌ها نیز باید قدردان خدمات عالی هندی‌ها به برمه در گذشته باشند.[۱۲] تأثیر سودمند زحمت و کوشش هند برای برمه و

[۱۰] جنبه‌های اسلام معاصر در میانمار، سیاست تعلق و خشونت نوین مورد بحث در اثر ملیسا کراچ، «اتحاد مسلمانان میانمار و سیاست تعلق»، ویرایش ملیسا کروچ، *اسلام و دولت در میانمار*، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۱۶، صص ۲۸–۹ و نی ان. کیاو، «اسلام‌هراسی در میانمار بودایی: جنبش ۹۶۹ و خشونت ضد مسلمانان»، همان منبع، صص ۲۱۰–۱۸۳.

[11] Taw Sein Ko, "Burmans and Indians", in *id*. (ed.), *Burmese Sketches*, British Burma Press, Rangoon, 1913, p. 316.

[12] *Ibid*., p. 317.

درخواست ضمنی برای قدردانی، موضوعات اصلی هستند که هم در گزارش‌های اداری دوره استعمار و هم در مرورهای تاریخی بعدی هندی‌ها در برمه نمود می‌یابند.[۱۳]

مهاجرت هندی‌ها عمدتاً به دلایل توسعه کشاورزی و تجاری مورد استقبال بریتانیایی‌ها قرار گرفت. ستایش از هندی‌ها به خاطر عقل معاش‌شان معمولاً با اشاراتی به بی‌تفاوتی برمه‌ای‌ها مواجه می‌شد.[۱۴] در آراکان شمالی، جایی که زمین‌های بایر تا پایان قرن نوزدهم هنوز به طور گسترده در دسترس بود، کشاورزان چیتاگونیایی (که از بخش چیتاگونگ بنگال می‌آمدند) در سطح زیادی سکونت یافتند و در دهه ۱۸۸۰ هفتاد درصد از جمعیت روستایی را در شهرستان مرزی ناف (که بعداً به Maungdaw تغییر نام یافت) تشکیل دادند.[۱۵] در آراکان، مانند سایر نقاط برمه، هم مهاجران موقت و هم مهاجران دائمی وجود داشتند که از مزایای ارزیابی مالی مطلوب زمین‌های تازه کشت شده استفاده کردند. رودخانه ناف، مرز بین‌المللی امروزی میان بنگلادش و میانمار، از سال ۱۸۲۶ تا ۱۹۳۷ یک مرز اداری داخلی بود ومهاجرت‌ها از همه نوع آن یک پدیده دائمی بود. سوابق سرشماری ده ساله نشان می‌دهد که شمال آراکان به منطقه‌ای پرجمعیت تبدیل شده است. متأسفانه، هیچ سابقه و آمار سالانه‌ای برای اطلاع از رشد جمعیتی در اواخر قرن نوزدهم با جزئیات بیشتر وجود ندارد. گزارش‌های مربوط به بررسی زمین‌ها، داده‌های نامنظم اما قابل اعتمادی را در مورد تبدیل زمین‌های بایر به مزارع برنج ارائه می‌دهد. در ارتباط با آراکان، تردد برون مرزی در مسیرهای زمینی هرگز به ثبت نرسید و اعداد و ارقام بندری نیز برای درک سیل مهاجران، کم و مبهم است.

در برمه جنوبی، تلاش‌های بریتانیا در دهه ۱۸۸۰ برای جذب مهاجران هندی و ایجاد مستعمرات کشاورزی هند تا حد زیادی شکست خورده بود. با این وجود، تعداد مهاجران هندی قبل از جنگ جهانی اول افزایش یافت و منجر به پیشبرد بخش در حال گسترش مشاغل تجاری و صنعتی شد. از سال ۱۹۰۱ تا سال ۱۹۱۱، ورود هندی‌ها به بندر رانگون به طور متوسط ۷.۵ درصد در سال افزایش یافت و در سال‌های ۱۹۱۱–۱۹۱۰ به حدود به ۲۷۰۰۰۰ نفر رسید.[۱۶] استخراج رشد نسبی جمعیت هندی که در برمه مستقر شدند، از این اطلاعات دشوار است. گزارش‌های سرشماری ده‌ساله هر هندیی را که در روز سرشماری در کشور بود از جمله کارگران موقتی که احتمال بازگشت‌شان به هند پس از چند سال وجود داشت، ثبت کرد. آمار بندر رانگون نشان دهنده یک «تزاید» سالانه است که حاصل تفریق خروج (اصطلاحاً «مهاجر») نسبت به ورود سالانه به بندر رانگون (اصطلاحاً «تازه وارد») است. افزایش و کاهش ورودی‌های بندری نشان‌دهنده پویایی بازار کار است، اما اطلاعات کمی در مورد تعداد مهاجران دائمی به ما

---

13 Usha Mahajani, The Role of Indian Minorities in Burma and Malaya, Vora and Co. Publishers, Bombay, 1960; Nalini R. Chakravarty, The Indian Minority in Burma –The Rise and Decline of an Immigrant Community, Oxford University Press, 1971.

14 Frank B. Leach, *The Future of Burma*, British Burma Press, Rangoon, 1937, p. 45.

۱۵ *گزارش عملیات اسکان در منطقه آکیاب ۱۸۸۷-۱۸۸۶*، دفتر چاپخانه دولتی، رانگون، ۱۸۸۸، ص۳.

(https://www.legal-tools.org/doc/104bkb/).

16 Morgan C. Webb, *Census of 1911, Volume IX: Burma, Part I. Report*, Office of the Superintendent Government Printing, Rangoon, 1912, vol. 1, p. 77 (https://www.legal-tools.org/doc/vcj9hs/).

می‌دهد.[۱۷] تا دهه ۱۹۲۰، مقامات بریتانیایی در مورد نسبت هندی‌ها در برمه خوش‌بین بودند: «برای ملتی که نسبت به شرایط واقف است، تعداد کنونی هندی‌ها و میزان افزایش آن‌ها هیچ خطری ایجاد نمی‌کند. همیشه برای آن‌ها جا خواهد بود».[۱۸] افسران استعماری بیش از آن که نگران خطر اختلاف‌های جمعی باشند، نگران «وجود ادامه‌دار نژاد برمه» بودند که ناظر سرشماری سال ۱۹۱۱ نسبت به آن گزارش می‌دهد.[۱۹] از آنجایی که جمعیت هند رو به افزایش بود، چارچوب قانونی ازدواج‌های آمیخته [ازدواج افرادی با قومیت یا دین مختلف] تنها موضوعی بود که دولت استعماری به عنوان یک تنظیم‌گر با اقدامات زیر در آن مداخله کرد: ابلاغ قانون ویژه ازدواج سال ۱۸۷۲، اصلاح قانون ویژه ازدواج در سال ۱۹۲۳ و قانون ازدواج و وراثت ویژه زنان بودایی مصوب ۱۹۳۹.[۲۰]

در همان حال که مقاله تاو سین کو در سال ۱۹۱۳ نشان می‌دهد، احساسات ضد هندی قبل از ظهور سیاست ضداستعماری برمه در دهه ۱۹۲۰ بوده، بیانگر طبقه‌بندی استعماری است که طبق آن، هندی‌ها بالاتر از جمعیت بومی برمه قرار داشتند. زندگی سیاسی نخبگان هند و برمه به طور جداگانه رشد یافت. انجمن بودایی مردان جوان (یک انجمن فرهنگی برمه ای که در سال ۱۹۰۶ تأسیس شد) مدت‌ها قبل از اینکه در دهه ۱۹۲۰ به کانون عناصر ملی‌گرا تبدیل شود، عضویت هندی‌ها را رد کرد.[۲۱] پس از جنگ جهانی اول، با جریان مداوم ورود هندی‌ها به بازار کار برمه، احساسات ضدهندی افزایش یافت. علل خشونت جمعی که در سال‌های ۱۹۳۰، ۱۹۳۸ و ۱۹۴۲ نسبت به هندی‌ها اعمال شد، معمولاً ترکیبی از عوامل اجتماعی-اقتصادی مرتبط با بحران اقتصادی جهانی پس از سال ۱۹۲۹، خشم ضدمسلمانان ناشی از پیامدهای قانونی ازدواج‌های آمیخته و نیروهای محرک رشد ملی گرایی برمه می‌باشد. تحلیل‌گران معاصر خاطرنشان کرده‌اند که قربانی شدن جامعه هندی، نقایص ساختاری سرمایه‌داری استعماری برمه را که با رقابت افسارگسیخته در بازار کار مشخص می‌شود، پنهان می‌کند. اما تنش‌های سیاسی و شکاف‌های اجتماعی نیز به نارضایتی دامن می‌زند و ممکن است تأثیر پایدارتری داشته باشند. در گزارشی در سال ۱۹۴۷، اس. ای. اس. تیابجی، مشاور حاکم برمه در امور هند و مدافع پرشور ادغام اجتماعی هندی‌ها، خاطرنشان کرد که بدتر شدن مداوم روابط میان برمه و هند به پس از جنگ جهانی اول باز می‌گردد. او عقیده داشت که نمایندگی جمعی هندی‌ها که توسط اصلاحات Montague-Chelmsford(۱۹۱۹) ایجاد شد، از منافع «هندی‌های برمه» محافظت می‌کرد اما از

---

[۱۷] از سال ۱۹۰۱ تا ۱۹۰۸، متوسط مازاد به ۲۷ درصد رسید. مازاد مهاجران وارد شده نسبت به افراد خارج شده، از ۱۹۰۱ تا ۱۹۰۸ جمعاً ۳۵۵۷۰۳ نفر است، *همان منبع*، ص ۷۷.

[18] Stanley G. Grantham, *Census of India 1921*, *Volume X: Burma, Part I. Report*, Office of the Superintendent Government Printing, Rangoon, 1923, p. 226 (https://www.legal-tools.org/doc/r84t1w/).

[19] Webb, 1912, p. 75.

بنگرید به پاورقی ۱۶.

[۲۰] پس از شورش‌های سال ۱۹۳۸، *گزارش موقت کمیته تحقیق آشوب‌ها* اشاره کرد که «یکی از منابع اصلیاضطراب در ذهن تعداد زیادی از برمه‌ها، مسئله ازدواج زنان آنها با خارجی‌ها به طور کلی و با هندی‌هابه طور خاص بود». دولت برمه، *گزارش موقت کمیته تحقیق آشوب‌ها*، چاپ دولتی، رانگون، ۱۹۳۹، ص۲۸.

[21] United Kingdom ('UK') National Archives, *Nationality Status of Indians in Burma*, 1947, M/4/2658, f. 86.

ادغام اجتماعی و سیاسی آن‌ها جلوگیری می‌نمود. علاوه بر این، قانون اساسی سال ۱۹۳۵ برمه که نشان دهنده جدایی آن از هند است، «گزینه‌ای برای اعلام شهروندی برمه» ارائه نکرده است.[۲۲]

در سال ۱۹۳۸، حملات خشونت‌آمیز علیه مسلمانان هند که در ۲۶ ژوئیه در رانگون آغاز شد، در سراسر کشور گسترش یافت و یک ماه کامل ادامه یافت. اعتصاب عمومی زندگی اقتصادی را به بن بست کشاند. حوادثی که منجر به مرگ ۲۰۴ نفر شد، تشکیل یک کمیته تحقیق را موجب گشت که حاصل کارش تهیه یک گزارش مفصل بود.[۲۳] شورش‌های ضد هندی در سال ۱۹۳۸ عمیقاً تشکیلات بریتانیا را شوکه کرد، زیرا این منطق را تضعیف نمود که نظم سیاسی و حقوقی که بریتانیا در برمه ایجاد کرده بود برای اطمینان از رضایت عمومی کافی است.[۲۴]

محرک خشونت، تهمت زدن به بودیسم توسط یک معلم مسلمان بود (کتاب Maung Shwe Hpi)[۲۵] این شایعات توسط مطبوعاتی که به «بوداییان برمه برای محافظت از دین و نژاد خود» متوسل می‌شدند، شعله‌ور و تقویت شد. با این حال، همانطور که کمیته تحقیق آشوب‌ها نتیجه گرفت، این صرفاً دستاویزی برای «کارزار سیاسی علیه هندی‌ها و سایر خارجی‌های مقیم برمه» بود. در این گزارش مشخص شد که آشوب‌ها، آشوب دینی نبود بلکه سیاسی بود.[۲۶] کمیته تحقیق همچنین اشاره کرد که این شورش‌ها «خودجوش نبود»[۲۷] و توضیح داد: «هنگامی که زمانش فرا رسید، زمینه برای کاشت بذرشورش‌های ضدهندی به خوبی فراهم شده بود».[۲۸] این کمیته از «تعصب‌های سیاسی و نژادی» که توسط مطبوعات، سیاستمداران، فعالان ملی‌گرا (تاکین) و راهبان درگیر سیاسی (افراد با رداهای زرد) انتشار و بروز می‌یافت، انتقاد کرد.[۲۹] در مجموع، خشونت سازمان‌یافته را می‌توان به ملی‌گرایان ضداستعماری برمه نسبت داد. با این حال، بیان نفرت‌زا ضدهندی که توسط ناسیونالیست‌های برمه‌ای منتشر می‌شد، در چارچوب ایدئولوژیکی مورد حمایت دولت، عملی بود. خطر خشونت جمعی توسط دولت پذیرفته شد، چراکه تفاوت‌های نژادی و تعصبات سیاسی توانست منجر به خصومت‌های جمعی شود. دولت استعماری حداقل نقشی منفعل در تجویز خشونت داشت.

مادامی که کمیته تحقیق ۱۹۳۹، بر ویژگی «سیاسی» شورش‌های ضدهندی تأکید کرد، نسبت به آنچه که در آن زمان «مسئله هندی» نامیده می‌شد، یعنی مهاجرت نامحدود هندی‌ها به برمه، دفاع می‌کرد. سی سال بعد، فرانک دانیسون، که عضو کمیته بود، اعتراف کرد که یک

22 *Ibid., f. 87.*

23 Government of Burma, *Final Report of the Riot Inquiry Committee*, Government Printing and Stationery, Rangoon, 1939 (https://www.legal-tools.org/doc/jyq4ev/).

24 Frank S.V. Donnison, *Burma*, Praeger, New York/Washington, 1970, p. 11.

25 Bowser, 2022, p. 2.

بنگرید به پاورقی ۳.

26 Government of Burma, 1939, p. 287.

بنگرید به پاورقی ۲۳.

27 *Ibid.*, p. 290.

28 *Ibid.*, p. 288.

29 *Ibid.*, p. 288.

میلیون هندی ساکن برمه «در امور برمه کاملاً نامتناسب با قدرت عددی‌شان نفوذ داشتند».[۳۰] اما از منظر کمیته تحقیق سال ۱۹۳۹، موضوع مهاجرت هندی‌ها «سوءتفاهم سیاسی» شده بود.[۳۱] با احاله مسئولیت دولت استعماری در قبال مهاجرت به سوء تفاهم طبقه سیاسی برمه، کمیته تحقیق توانست تفسیری ارائه کند که خشونت ضدهندی را به حوزه‌ای کاملاً متفاوت منتقل می‌کند. کمیته اظهار داشت: «بزرگترین خطر در حال ظهور اگر قبلاً رخ نداده باشد، یک مسئله جمعی یا نژادی در برمه است [...]. زیرا این یک مسأله قبیله‌ای (کاستی= طبقات مختلف مردم هند) یا دینی نیست بلکه یک مسأله نژادی است و بین خود برمه و هند قرار دارد».[۳۲] این تلقی نژادی از علت نزاع، نمونه‌ای از ایدئولوژی استعماری بود. این یک ویژگی فراگیر از روایت روابط اجتماعی و خود تاریخ بود. مقامات بریتانیا، بی‌تقصیر بودند، زیرا آنها صرفاً ناظر رویدادهایی بودند که به عنوان پیامدهای نزاع اجتناب‌ناپذیر بین نژادها آشکار شد.

بعید است که نخبگان برمه‌ای و هندی رانگون در اواخر دهه ۱۹۳۰، خود و جوامع‌شان را آشکارا به عنوان بازیگران یک نزاع نژادی اجتناب‌ناپذیر تلقی کرده باشند. رشد فکری ناسیونالیسم قبل از جنگ برمه تحت تأثیر ایدئولوژی‌های اقتدارگرا–فاشیستی و کمونیستی–چپ بود که به ویژه از طریق هند و عاملان سیاسی هندی مانند سبحاس چاندرا باس (Sobhas Chandra Bose) به برمه رسید.[۳۳] با این وجود، سازمان‌های ملی‌گرای برمه از نظر ایدئولوژیک از هم گسیخته بودند و استعمارستیزی تا حد معینی هندی‌ها و برمه‌ای‌ها را به هم مرتبط می‌کرد.[۳۴] اما از نظر برمه‌ای‌ها، استعمار بریتانیا چهره هندی مشخصی داشت و آسیب و ضربه روحی مردم برمه در نتیجه استعمار با «مسأله هندی» عجین شده بود. هندی‌ها ۶.۳ درصد از کل جمعیت را تشکیل می‌دادند و «به طور نامتناسبی بر تشکیلات اقتصادی استعماری برمه تسلط داشتند».[۳۵] آن‌ها در محله‌های تجاری شهرها و شهرک‌ها که بیش از نیمی از آن‌ها در آن زندگی می‌کردند و نیز در سطوح سازمانی و اداری حضور پررنگی داشتند. مسائل کارگری در بندر رانگون، بحران بدهی روستایی که شامل وام دهندگان چتیار(Chettiya) بود و متعاقب آن از دست دادن زمین‌های کشاورزی توسط کشاورزان برمه‌ای و همچنین نارضایتی از قوانین ارث اسلامی برای زنان بودایی که با مردان مسلمان ازدواج می‌کردند، موضوعاتی بود که در طول سالیان متمادی

30 Donnison, 1970, p. 91.

بنگرید به پاورقی ۲۴.

31 Government of Burma, 1939, p. 288.

بنگرید به پاورقی ۲۳.

۳۲ *همان منبع*، ص ۲۸۹. دانیسون، ۱۹۷۰، به یادداشت شماره ۲۴ فوق مراجعه کنید. سی سال بعد، در توضیح شورش‌ها، «فشارهای خطرناک نژادی [...]» را لحاظ می‌کند.

33 Hans-Bernd Zöllner, *Birma zwischen "Unabhängigkeit Zuerst – Unabhängigkeit Zuletzt". Die birmanischen Unabhängigkeitsbewegungen und ihre Sicht der zeitgenössischen Welt am Beispiel der birmanisch-deutschen Beziehungen zwischen 1920 und 1948*, Lit-Verlag, Hamburg, 1998, pp. 377–389.

۳۴ فروپاشی ایدئولوژیک سازمان‌های مستقل برمه در دهه ۱۹۳۰ و دهه ۱۹۴۰ در *همان منبع*، صص ۴۷۹–۴۱۱ برجسته شده است. همچنین در مورد شیفتگی رهبران فاشیست در هند در همان دوره، نگاه کنید به بابر، ۲۰۰۴، صص ۷۱۰–۷۰۹، یادداشت شماره ۴ فوق.

35 Renaud Egreteau, "Burmese Indians in Contemporary Burma: Heritage, Influence, and Perceptions Since 1988", in *Asian Ethnicity*, 2011, vol. 12, no. 1, p. 33.

به طور علنی مورد بحث قرار گرفت. در مقایسه، استعمار فقط گاهی اوقات چهره سفیدی داشت. در میان ۳۰۰۰۰ اروپایی و «نژاد متحد»، بریتانیایی‌ها کمتر از یک سوم، یعنی کمتر از ۱۰۰۰۰ یا ۰.۰۶ درصد از کل جمعیت را تشکیل می‌دادند.[۳۶]

برای هندی‌های طبقه متوسط و مرفه، اهمیت اقتصادی جامعه آن‌ها باعث ایجاد احساس محق بودن در برمه شد. هندی‌ها به دلیل «ترس طبیعی خود از اینکه پس از جدایی [برمه از هند] ممکن است موقعیت هندی‌های مقیم برمه دشوار شود»، با جدایی برمه از هند مخالف بودند. با این حال، وضعیت هندی‌ها و مردم هندی‌الاصل در تمام دوران استعمار یکنواخت نبود و پس از استقلال ناامن شد.[۳۷] درحالی که هندی‌ها تابع بریتانیا بودند و حقوق خود را به عنوان شهروند امپراتوری ادعا می‌کردند، در گزارش‌های سرشماری رسماً به عنوان نژادی خارجی توصیف می‌شدند. تعداد بسیار زیاد و و استیلای بیش از حد آن‌ها منجر به انزجار از آن‌ها شده بود، گرچه مسلمانان پیشرو هندی از دهه ۱۹۲۰ به مبارزه ضداستعماری در برمه پیوسته بودند و به یکپارچگی اجتماعی هم متعهد بودند. تقریباً نیم میلیون هندی با حمله ژاپنی‌ها به برمه در سال ۱۹۴۲، آنجا را ترک کردند.[۳۸] بسیاری از هندی‌ها پس از سال ۱۹۴۵ قصد بازگشت داشتند، اما رهبران برمه با این شرایط موافق نبودند و کوشش کردند تا مقررات مهاجرت در سال ۱۹۴۷ وضع شود.[۳۹] در دوره پارلمانی (۱۹۶۲–۱۹۴۸)، هندی‌ها همچنان نقش اجتماعی و سیاسی برجسته‌ای داشتند. جوامع آن‌ها که براساس خاستگاه جغرافیایی، زبان، ایدئولوژی‌های سیاسی و دین تقسیم شده بودند، هرگز یک بلوک یکپارچه را تشکیل ندادند. آن‌ها در خصوص اینکه جوامع‌شان چقدر باید از ادغام بیشتر در جامعه برمه حمایت کنند، چقدر برای به رسمیت شناختن منافع جمعی تلاش کنند یا بر نگرانی‌های دینی خود تأکید کنند، بحث کردند. دیکتاتوری نظامی ژنرال نی وین (۱۹۸۸–۱۹۶۲) به این بحث‌های متعارض پایان داد. نظم قومیتی–سیاسی که ژنرال تحمیل کرد، توسط گروه‌های قومی بومی که نخبگان‌شان احساس می‌کردند به جای هندی‌ها با آن‌ها ناعادلانه رفتار می‌شود، به چالش کشیده شد. اما سیاست ناسیونالیستی رژیم نظامی خیلی زود مردم دارای ریشه‌های جنوب آسیا را هدف قرار داد و به حاشیه راند.

ملی شدن اقتصاد (۱۹۶۴)، قانون شهروندی ۱۹۸۲ و به طور کلی، سیاست برمه‌سازی تحت رژیم ژنرال نی وین بود که «سیاست‌های دولتی ضدهندی را سرپوش گذاشت»، نقش اجتماعی و اقتصادی شهرنشینان را کاهش داد و بسیاری از تاجران طبقه متوسط (که تا دهه ۱۹۶۰

---

36 John J. Bennison, *Census of India 1931, Volume XI: Burma Tables*, Office of the Superintendent, Government Printing and Stationery, Rangoon, 1933, vol. 2, p. 245 (https://www.legal-tools.org/doc/7z9vl8/).

37 Leach, 1937, pp. 44–45.

بنگرید به پاورقی ۱۴.

38 Hugh Tinker, "A Forgotten Long March: The Indian Exodus from Burma, 1942", in *Journal of Southeast Asia Studies*, 1975, vol. 6, no. 1, pp. 1–15.

۳۹ قانون مهاجرت برمه (مقررات اضطراری) در ژوئن ۱۹۴۷ عمدتاً به مهاجرت از هند اشاره داشت. این قانون، مجوزهای مهاجرت و «گذرنامه‌های دارای ویزا» را اجباری کرد. یکی از دلایل معرفی آن این بود که«عدم وجود هیچ ماده قانونی [...] به هر شخصی امکان می‌دهد آزادانه از طریق زمینی یا آزادانه ازطریق دریا و هوا وارد برمه شود، مشروط به اینکه تنها مشکل، یافتن محل اقامت در کشتی بخار یاهواپیما باشد». (ضوابط اضطراری) مهاجرت برمه، ۱۹۴۷.
FO 643/67.(https://www.legal-tools.org/doc/3efb59/).

به آنها «هندی ها» یا «پاکستانی ها» گفته می‌شد) را از کشور بیرون کرد.[۴۰] با نگاهی به حکومت نی وین در اکتبر ۲۰۰۱، زمانی که در پی حملات تروریستی اسلام‌گرایان در ایالات متحده، موجی از خشونت علیه مسلمانان چندین شهر میانمار را درنوردید، یک روزنامه‌نگار برمه‌ای نوشت:

> «دولت نی وین از نفرت مردم از مسلمانان سوءاستفاده کرد. هر زمان که کشور با یک بحران سیاسی یا اقتصادی مواجه می‌شد، دولت نی وین درگیری‌های دینی بین برمه‌ها و مسلمانان ایجاد می‌کرد تا توجه مردم را از بحران دور کند».[۴۱]

برمه‌ای‌ها رشد جمعیت همسایه غربی خود بنگلادش را یک تهدید جمعیتی می‌دانستند.[۴۲] مرز با پاکستان شرقی (از سال ۱۹۷۱ بنگلادش) پر منفذ و محل قاچاق و عبور غیرقانونی بود. در سال ۱۹۷۸، فرار دسته‌جمعی نزدیک به ۲۰۰۰۰۰ مسلمان به بنگلادش پس از استفاده نیروهای امنیتی از زور بیش از حد درجریان کمپین کنترل مهاجرت در آراکان، رخ داد.[۴۳] جبهه میهنی روهینگیا، یک سازمان مسلح فعال در کمپ‌های پناهندگان، اتهامات نقض جدی حقوق بشر را منتشر کرد. اما این اتهامات مورد تحقیق قرار نگرفتند، زیرا سازمان ملل متحد (UN) بر بازگرداندن موفقیت‌آمیز پناهندگان به کشورشان به همراه دولت برمه در ۱۹۷۹ نظارت کرد.

نی وین به مردم جنوب آسیا در کشور خود بی‌اعتماد بود. در دهمین نشست کمیته مرکزی حزب سوسیالیست برمه (دسامبر ۱۹۷۹)، او در مورد انتظار وفاداری کمتر از افراد دارای آمیختگی خون یا دارای تابعیت اکتسابی سخن راند.[۴۴] تهیه قانون جدید شهروندی که به دنبال اعلام قانون اساسی جدید در سال۱۹۷۴ صورت گرفت، روند طولانی بحث‌های داخلی را دنبال کرد و با انباشته شدن مسائل شهروندی که از زمان استقلال حل نشده بود، پیچیده شد. زمانی که قانون شهروندی در سال ۱۹۸۲ منتشر شد، لیلند سفیر بریتانیا اظهار داشت که «قانون جدید آشکارا بر مبانی نژادی تبعیض‌آمیز استوار است» و توضیح داد که برمه‌ای‌ها از موفقیت اقتصادی هندی‌ها و چینی‌ها ناراحت هستند.[۴۵] صرفنظر از انگیزه‌های متفاوت، ایدئولوژی‌ای که قانون جدید را با سیستم سه‌لایه‌اش (شامل شهروندان وابسته و دارای تابعیت اکتسابیِ باحقوق کمتر) پایه‌گذاری

---

40 Egreteau, 2011, p. 45.

بنگرید به پاورقی ۳۵.

41 Maung M. Oo, "Terror in America, Backlash in Burma", in *The Irrawaddy Magazine*, 2001,vol. 9, no. 8.

۴۲ بومو اچ. مَینگ، *گزارشی درباره ورود خارجی‌ها و وضعیت در ایالت راخین*، ۱۹۸۳. این یک گزارش«محرمانه» است که می‌توان آزادانه آن را در اینترنت یافت.

43 Klaus Fleischmann, *Arakan – Konfliktregion zwischen Birma und Bangladesh: Vorgeschichte und Folgen des Flüchtlingsstroms von 1978*, Mitteilungen des Instituts für Asienkunde, Hamburg, 1981.

44 *Dispatch of the Embassy of the Federal Republic of Germany to the Ministry of Foreign Affairs, Bonn*, 17 December 1979, Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Zwischenarchiv no. 110.467.

45 British Embassy Rangoon, "Letter from British Embassy Rangoon (Ambassador J.R. Leeland) to South East Asian Department", 25 November 1982.

می‌کرد، در مفهوم نژادی سلسله‌مراتب قومی که از دهه ۱۹۳۰ به ارث رسیده بود، غرق شد. ژنرال نی وین وقتی قانون جدید را در ۸ اکتبر ۱۹۸۲ به کمیته مرکزی حزب ارائه کرد، اظهار داشت که «از نظر نژادی، فقط اتباع دارای خون خالص، شهروند خوانده می‌شوند».[۴۶] روهینگیایی‌ها بلافاصله قانون شهروندی ۱۹۸۲ را به عنوان ابتکار قانونی دولت برای سلب حق رأی مسلمانان شمال آراکان در نظر گرفتند. ماه‌ها قبل از ابلاغ آن، روهینگیایی‌های شبه‌نظامی به «رژیم سوسیالیستی ضدمسلمان» (جبهه میهنی روهینگیا) اعتراض می‌کردند و اتفاقاً تأسیس سازمان همبستگی روهینگیا به عنوان یک سازمان مسلحانه جدید، در سال ۱۹۸۲ در پی ابلاغ قانون جدید شهروندی بود.[۴۷] محققان معاصر مانند نی ان. کیاو و نیک چیسمن بر رخوت و کندی بوروکراتیک تأکید کرده‌اند و متذکر شدند که تبعیض‌هایی که چند سال بعد به روهینگیاهایی تحمیل شد، به دلیل قانون نبود بلکه به دلیل عدم اجرای منصفانه آن بود.[۴۸] در مجموع، ماتریس نژادی که برمه به ارث برد و رژیم نظامی نی وین آن را تداوم بخشید، فی‌نفسه باعث تبعیض نشد اما سیاست‌های دولت را برای تحدید دسترسی به شهروندی کامل، ترسیم کرد. همچنین محروم کردن [از حقوق] را در نظر عموم منطقی جلوه داد. پروژه‌های ملت‌سازی یکپارچه برمه به جای غلبه بر آسیب استعماری ناشی از تسلط خارجی، نتوانست کشور را از چنگ ترکیب فرساینده ضداستعماری و بیگانه‌هراسی فرصت‌طلبانه رها کند.

رناد اَگرتو نشان داده است که در شورای احیای نظم و قانون دولتی — رژیم شورای صلح و توسعه دولتی- (۲۰۱۱-۱۹۸۸) چگونه هندهراسی درونی شده به اسلام‌هراسی فزاینده بدل می‌شود.[۴۹] در نگاه اول، این تحول نشان می‌دهد کَه کشور از یک گرایش بین‌المللی پیروی می‌کند که در آن «اسلام‌گرایی» به عنوان دشمن امنیت جهانی به تصویر کشیده می‌شود. به طور خاص، در خصوص سیاست هندی برمه جدید، جایی که به نظر می‌رسد هند «هندو» و میانمار «بودایی» یک دشمن مشترک دارند[و آن] اسلام گرایی [است]، اَگرتو به «بازپس‌گیری» بودیسم توسط ملی‌گرایان هندو در هند اشاره می‌کند تا «یک اتحاد هندو-بودایی برای مبارزه با توسعه‌طلبی مسلمانان تأسیس کند».[۵۰] به دلیل بین‌المللی شدن سریع تهدید اسلامی و منابع ایدئولوژیک اسطوره‌های هندو، رژیم نظامی برمه عمدتاً به دلایل داخلی با استفاده از سلاح اسلام‌هراسی در دهه ۱۹۹۰ و با بهره‌برداری بی‌رحمانه از روهینگیاهراسی پس از سال ۲۰۱۲، در گزینه‌های بیگانه‌هراسی خود تجدیدنظر کرد.

---

[۴۶] ژنرال نی وین، «سخنرانی ژنرال نی‌وین که در جلسه کمیته مرکزی واقع در سالن اجتماعات مرکزی، کاخ ریاست جمهوری، جاده آلون برگزار شد»، ۱۸ اکتبر ۱۹۸۲.

[۴۷] جبهه میهنی روهینگیا، «حکومت مسلمانان در آراکان»، *مجله روهینگیا*، ژانویه ۱۹۸۲، شماره ۲، ص ۱.

[۴۸] نی ان. کیاو، «بازکردن بی‌تابعیتی مفروض روهینگیاها»، *مجله مطالعات مهاجرت و پناهندگی*، ۲۰۱۷، دوره ۱۵، شماره ۳، صص ۲۸۶-۲۶۹؛ نیک چسمن، «چگونه در میانمار، نژادهای ملی در کسب شهروندی پیشی گرفتند و روهینگیاها را کنار گذاشتند»، *مجله آسیای معاصر*، ۲۰۱۷، دوره ۴۷، صص ۲۰-۱.

[49] Egreteau, 2011.

بنگرید به پاورقی ۳۵.

[50] Renaud Egreteau, *Wooing the Generals: India's New Burma Policy*, Authors Press, Delhi,2003, p. 115.

برای بیش از یک قرن، مسلمانان هند یا مسلمانان هندی الاصل، بزرگ‌ترین گروه قربانیان حملات خشونت‌آمیز بودند و بیگانه‌هراسی مخرج مشترک تبعیض آن‌ها در زمینه‌های استعماری و پسااستعماری بود. درحالی که بیگانه‌هراسی نوعی تعصب علیه مردم کشورهای دیگر است، در میانمار مدرن، بی‌اعتمادی به خارجی‌ها به طور فزاینده با ترس و تهدید علیه بقای ملت و فرهنگ بودایی عجین بود. گذار از هندهراسی استعماری منسوخ به اسلام‌هراسی که با گرایش‌های جهانی هم هماهنگ شده بود، فضای تبعیض را کوچک نکرد. همانطور که ممکن است اتهام ژنوسید روهینگیا نشان دهد، ظهور اسلام‌هراسی، موجب نشد بیگانه‌هراسی در اهداف خود معین‌تر شود. «مسلمانان» به طور کلی به عنوان نماد یک بیگانگی (خارجی بودن [غیریّت]) جوهری و مخوف شناخته شدند. بنابراین این یک تناقض نیست که رقبای سیاسی در بیگانه‌هراسی پنهان سهیم باشند. پس از بررسی اظهارات داو آنگ سان سوچی که به نگرانی‌های بودایی برمه‌ای‌ها در مورد مسلمانان مربوط می‌شود، میکال لوبینا به این نتیجه رسید که «او فی‌نفسه مخالف اسلام نیست، اما در میانمار ترجیح می‌دهد [آن را] نشان دهد».[۵۱] در همان زمان، تعصبات ضدمسلمانان در حملات شدید علیه خود آنگ سان سوچی در زمانی که عکس او با سرپوش اسلامی ویرایش شد که نشان می‌داد طرفدار مسلمانان است، مورد استفاده قرار گرفت و به تهمت‌های قبلی در مورد ارتباطات خارجی‌اش (به دلیل ازدواج با یک انگلیسی) افزود.[۵۲]

ایزلین فریدنلاند در کار خود در مورد انجمن حمایت از ملیت و دین (که در سال ۲۰۱۴ تأسیس شد وبه طور گسترده با نام اختصاری برمه‌ای «MaBaTha») شناخته می‌شود، نشان داده است که چگونه روایت معاصر ضد مسلمانی در فضای رسانه‌ای میانمار به تاریخ باستان (مانند نفوذ اسلام به هند و آسیای جنوب شرقی که زمانی سرزمین‌های بودایی بود و «فتح» نامیده می‌شود)، ظهور اسلام‌گرایی معاصر (مثل حکومت طالبان در افغانستان از سال ۱۹۹۶ تا ۲۰۰۱)، اقدامات تروریستی توسط بنیادگرایان و سرانجام، توطئه‌های ادعایی مسلمانان («جهاد عاشقانه») در تلاش برای به دست آوردن کنترل برمه‌ی بودایی، مرتبط می‌شود.[۵۳] اما حتی می‌توان به این فهرست مفصل، موارد دیگری هم افزود و از این جهت، فهرستی باز است. مونیک اسکیدمور با ارائه بحثی در میان زنان جوان تحصیل‌کرده دانشگاهی در مورد تغییر موضع رژیم نظامی از یک مخالف به یک طرفدار آسه آن در سال ۱۹۹۶، یادآوری می‌کند که یکی از دوستانش «شایعه رایج رانگون را تکرار کرد مبنی بر اینکه ورود برمه به آسه آن بخشی از توطئه پنهانی مسلمانان بود که در پایان سفر سوهارتو (رئیس جمهور وقت اندونزی) به رانگون، منجر به جایگزینی معماری بودایی رانگون با گنبدها و مناره‌هایی به سبک مساجد مسلمان شد».[۵۴]

---

51 Michał Lubina, *A Political Biography of Aung San Suu Kyi: A Hybrid Politician*, Routledge, London, 2021, p. 118.

52 "Altered Image: Burma's Aung San Suu Kyi 'in fake headscarf'", *BBC News*, 9 June 2014.

53 Frydenlund, 2019.

بنگرید به پاورقی ۹.

54 Monique Skidmore, *Karaoke Fascism – Burma and the Politics of Fear*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004, p. 130.

برای مثال واضح دیگری از سخنان نفرت‌زا اسلام‌هراسانه در سال ۱۹۹۶، بنگرید به *همان منبع*، ص ۲۲.

چنین حدس و گمان‌های مبهمی صرفاً نتیجه یک تبلیغات خاص ضداسلامی همراستا با برنامه شوونیستی دولت نبود. بلکه انعکاس سوءظن گسترده داخلی نسبت به بیگانگان بود که با یادآوری مبارزه با استعمار و آموزش قوم‌گرایانه حفظ شد. در طی دهه ۱۹۹۰، رژیم نظامی پس از نی وین، ترویج یک ناسیونالیسم برمه محور را تشدید کرد که این تصور استعماری را تداوم بخشید که حتی ساکنان قدیمی (مانند مردم هندی، مردم با ریشه‌های مختلط یا غیر بودایی) هنوز هم می‌توانند «خارجی» تلقی شوند. همانطور که در بخش بعدی بحث می‌شود، این ابزاری‌سازی تعصب بیگانه‌هراسی با تصدیق طبقه‌بندیِ نژادیِ تنوع قومی میانمار در فهرست نژادهای ۱۳۵گانه (یا گروه‌های قومی)، تسهیل شد.

۲.۲۰. طبقه‌بندی: میراث زهرآگین دسته‌بندی‌های نژادی

دسته‌بندی یک عملکرد مغزی مفید برای ساده کردن برخورد انسان با دنیای پیچیده است. دسته‌بندی هم به عنوان یک تمرین معقول و هم منطقی در سازماندهی مجموعه‌ای از موجودات زنده، اشیاء، داده‌ها یا ایده‌ها به حساب می‌آید. شمارش و دسته‌بندی برای مدیران بریتانیایی در اوایل قرن نوزدهم، وظایفی عملی برای انجام تعهدات خود در ارزیابی حقوق مالی محسوب می‌شد. پس از الحاق دو استان برمه در سال ۱۸۲۶ (تناسریم و آراکان) و فتح برمه جنوبی در سال ۱۸۵۲، مقوله‌های زبان، دین و قومیت به روش‌های مختلف بر مردم ساکن در این سه منطقه متمایز اعمال شد. نیاز به یک رویکرد جامع با ایجاد یک برمه بریتانیایی در سال ۱۸۶۲ احساس شد. برای چندین سال، گزارش‌های اداری سالانه نشان‌دهنده علاقه شدید به حضور مهاجران تازه وارد هندی است. در حالی که گزارش سال ۱۸۶۵-۱۸۶۴ اداره استان برمه بریتانیایی، برمه‌ها، آراکانی‌ها و مون‌ها را در یک گروه واحد از بودایی‌های داخلی قرار می‌دهد، گروهی از مهاجران هندی (عمدتاً مسلمان) و گروه کوچک‌تری از مسلمانان بومی (به نام «محمدی‌های برمه») را متمایز می‌کند.[۵۵] این تمایز مسلمانان بومی و مسلمانان مهاجر با تنظیم گزارش‌های سرشماری ده ساله هند که از سال ۱۸۷۲ شروع شد، از بین رفت. از سال ۱۸۷۲ تا ۱۹۱۱، جمعیت برمه عمدتاً بر اساس زبان و دین دسته‌بندی می‌شد. به خاطر یک شمارش استاندارد، دسته‌بندی‌های اعمال شده در برمه با دسته‌بندی‌های هند همسو شدند. از سال ۱۸۷۲ تا ۱۹۳۱، هفت سرشماری (۱۸۷۲، ۱۸۸۱، ۱۸۹۱، ۱۹۰۱، ۱۹۱۱، ۱۹۲۱ و ۱۹۳۱) که شامل برمه بریتانیایی می‌شد، انجام گرفت. از سال ۱۸۹۱ به بعد، دو (و بعضاً سه) جلد برای هر بخش یا استان وجود داشت، جلد اول حاوی گزارشی قطعی و جلد دوم، «جدول‌های سلطنتی» با داده‌های طبقه‌بندی شده بود. از سال ۱۹۰۱، سرشماری‌ها شامل «جداول استانی» بود که نمای دقیقی از ترکیب جمعیت در سطح شهر ارائه می‌کرد. اداره مستعمراتی، تحولات جمعیتی، ترکیب جمعیتی بر اساس دین، قومیت، زبان، رده‌های سنی و توزیع جنسیتی و نیز مهاجرت، سوادآموزی، ضعف‌ها و مشاغل حرفه‌ای را مدنظر قرار داد. این دسته‌بندی‌ها اغلب در گروه‌های فرعی معین ترکیب می‌شدند (مثلاً بر توسعه شهری تمرکز می‌کردند) و افراد در دسته‌های دقیق‌تر گروه‌بندی می‌شدند.

[۵۵] *گزارشی از اداره استان برمه بریتانیایی در سالهای ۱۸۶۶-۱۸۶۵*، انتشارات وزارت خارجه، کلکته، ۱۸۶۶.

دسته‌بندی افراد نه تنها یک فعالیت اداری دقیق به منظور شمارش، اخذ مالیات و حکمرانی بر جمعیت بود، بلکه به عنوان یک عملیات روشمند عقلانی نیز درک می‌شد. با این حال، مأموران سرشماری ازپیچیدگی قومی و زبانی برمه ناامید شدند چراکه در عمل، دستخوش تغییرات ظاهراً بی‌پایانی شد. علاوه بر این، دسته‌بندی‌های استاندارد تحمیل شده به موجب فرمت [قالب] سرشماری، از یک سو، بسیار دقیق و از سوی دیگر، ناکافی بودند. آن‌ها برای جمعیت هندو و مسلمان هند و سازگار با پیچیدگی کاست‌ها و فرقه‌ها طراحی شده بودند. این دسته‌بندی‌ها برای ثبت تنوع قومی برمه که هنوز به خوبی مورد بررسی قرار نگرفته بودند، کمتر مفید به نظر می‌رسیدند، جایی که انتخاب زبان مورد استفاده گروه‌های اقلیت متفاوت بود و نام‌های قومی به عنوان نام‌های مستعار که با نام‌های متضاد رقابت می‌کردند، در نوسان بودند. تعلقات قومی حتی می‌تواند در یک وابستگی دینی جذب شود. چنین وضعیتی در مورد چینی‌ها صادق است که در مناطقی که تعدادشان بسیار کم بود، به سادگی به دسته بودایی‌ها اضافه شدند. اما طبقه‌بندی زبانی در نهایت بی‌اثر تلقی شد، انتقادی که اولین بار در سرشماری ۱۹۱۱ مطرح شد. بیست سال بعد، کاپیتان جَی اچ گرین آن را در یادداشت خود درباره نژادهای بومی برمه خلاصه کرد و توصیه نمود:

> «برای دستیابی به اطلاعات دقیق‌تری از روابط متقابل و فرهنگ قبایل ما، مطالعه قوم شناسی، مردمشناسی و (فولکلور) [...] از بیشترین اهمیت برخوردار هستند. متأسفانه عملاً تاکنون هیچ کاری دراین زمینه انجام نشده است [...]».[۵۶]

گرین انتقاد خود را اینگونه خلاصه کرد:

> تا امروز، زبان تنها مبنای طبقه‌بندی نژادها و قبایل برمه بوده است. برخی از نژادها یا قبایل در برمه تقریباً به همان اندازه که لباس خود را عوض می‌کنند، زبان خود را تغییر می‌دهند. طبقه‌بندی نژادهای بومی پیچیده‌تر شده است زیرا نام‌هایی که اکنون برای آن‌ها اعمال می‌شود، نام خود آن‌ها نیست، بلکه نام‌هایی است که همسایگان‌شان به آن‌ها داده‌اند. در بسیاری موارد، این نام‌ها معطوف به آزار و اذیت بودند.[۵۷]

با ظهور ایدئولوژی‌های نژادپرستانه در اروپا و آمریکا، «نژاد» به عنوان معیاری قابل اعتمادتر و بالقوه علمی‌تر برای طبقه‌بندی افراد مهاجر با «تمرکز» بر «شباهت‌های آن‌ها در اندازه بدنی، آداب و رسوم، قوانین، هنرها و باورهای دینی» و گروه‌بندی آن‌ها در «مراحل تکامل فرهنگی» در نظر گرفته شد.[۵۸] بنابراین تمرکز بر مقوله‌های نژادی جدید نبود. با این حال، تلاش قابل توجهی که برای نژادی کردن تنوع قومی و زبانی انجام شد، نشان‌گر رویکرد جدیدی پس از جنگ جهانی اول بود. تغییر مفهومی در سرشماری ۱۹۲۱ قابل درک است. تعاریف «نژاد»،

---

56 Bennison, 1933, p. 245.

بنگرید به پاورقی ۳۶.

۵۷ *همان منبع.*

۵۸ *همان منبع.*

«گروه‌های نژادی»، «مردم»، «نژادهای داخلی» و «توزیع نژادها» به تازگی ارائه شده است.[۵۹] استفاده از «کاست» برای طبقه‌بندی داخلی هندوها و «فرقه» برای مسلمانان به طور کلی ناپدید شد. اما کاربرد جامع مقولات نژادی تنها ده سال بعد صورت گرفت. استفاده گسترده از«نژاد» و «گروه‌های نژادی» در فهرست مطالب سرشماری ۱۹۳۱ آشکار است. دو مثال ممکن است چرخش نژادی سرشماری ۱۹۳۱ را نشان دهد.

- فهرست سلطنتی VII-A [هفت-اَی] در سال ۱۹۱۱ «[ویژگی] سنی، جنسیتی و وضعیت مدنی» نامیده شد. در سال ۱۹۲۱ به «[ویژگی] سنی، جنسیتی و وضعیت مدنی بر اساس دین» تبدیل شد و در سال ۱۹۳۱ با عنوان «[ویژگی] سنی، جنسیتی و وضعیت مدنی بر اساس نژاد» ظاهر شد.
- سرشماری ۱۹۱۱ برمه شامل فهرست سلطنتی XIII [سیزده] بود که عنوان مبهم «کاست، قبیله، نژاد یا ملیت» راداشت. در سال ۱۹۲۱، این فهرست به طور انحصاری بر روی «نژاد» تمرکز داشت، در حالی که در سرشماری ۱۹۳۱، محتوای مربوط به نژاد سه برابر شد و در سه جدول (XVII, XVIII, XIXX) [هفده، هجده و نوزده] با زیربخش‌های اضافه شده در «تنوع» و «توزیع» ارائه شد.

تاکید بر نژاد فقط بیانگر تغییر یک نشانگر به دیگری یا معرفی یک ابزار جدید برای تنظیم و تنسیق مردم نبود. [بلکه] تصویر متفاوتی از جمعیت ایجاد کرد. از یک سو، گروه‌هایی از مردم را با جفت کردن آن‌ها باویژگی‌های اقتصادی خاص یا با گنجاندن آن‌ها در «گروه‌های نژادی» بزرگ‌تر، فردیت زدایی کرد.[۶۰] از سوی دیگر، تفاوت‌های نژادی، جوامع کوچک‌تری مانند چینی‌ها را مورد توجه قرار داد یا گروه‌هایی را به دوبخش تقسیم کرد که قبلاً به دلیل وابستگی دینی یا زبانی مشابه با یکدیگر، متحد شده بودند.

در جدول زمانی نقشه نژادی سرشماری جمعیت ناحیه آکیاب، بزرگترین ناحیه از سه ناحیه آراکان سال ۱۹۳۱، «نژاد» آراکانی (که امروزه «راخین» نامیده می‌شود) در «گروه نژادی» برمه جذب شد، زیرا آراکانی‌ها از نظر نژادی مانند برمه‌ای‌ها به نظر می‌رسیدند. گروه‌های جمعیتی که قبلاً به عنوان «هندو» یا «مسلمان» معرفی می‌شدند و در مجموع به عنوان «هندی‌ها» نامیده می‌شدند، یا به عنوان «نژاد هندی» یا در یک قالب دوگانه «نژاد هندو برمن» تقسیم و طبقه‌بندی شدند.

تغییر شکل دسته‌بندی‌ها به جای بینش یا تعیین نشانه‌های قومی یا فرهنگی جدید، منعکس کننده پیشرفت یک طرز فکر نژادپرستانه بود. پانزده «گروه نژادی» ایجاد شدند که هر کدام شامل مجموعه‌ای از «نژادهای بومی» بودند که «به طور ویژه با برمه مرتبط بودند، حتی اگر بخش بزرگی از مردم آن‌ها درجای دیگری زندگی کنند».[۶۱] بنابراین، بومی بودن به این معنا نیست که مردم

59 Grantham, 1923, Chapter XI, "Race and caste".

بنگرید به پاورقی ۱۸.

۶۰ یک نمونه جدول استانی شماره ۶ با عنوان «نژاد و کارکرد اقتصادی» از سرشماری ۱۹۳۱ است.(بنیسون، ۱۹۳۳، به یادداشت شماره ۳۶ فوق مراجعه کنید).

61 Grantham, 1923, p. 207.

بنگرید به پاورقی ۱۸.

منحصراً در برمه زندگی می‌کنند. بسیاری ازجمعیت‌های قومی متعلق به «گروه‌های نژادی» تای، کاچین، چین یا کارن در دو طرف مرز زندگی می‌کردند. مصنف سرشماری سال ۱۹۳۱ مجبور بود بپذیرد که این طبقه‌بندی «در واقع عمدتاً زبانی است، اگرچه به عنوان یک طبقه‌بندی قوم‌شناختی تجربی در نظر گرفته شده است». با این حال، نژادهای غیربومی «از نظر قوم‌شناسی طبقه‌بندی نشدند، بلکه فقط در پنج گروه مناسب اروپایی، چینی، هندو–برمن، هندی و سایرین قرار داده شدند».[۶۲] در نتیجه، طیف طبقه‌بندی سرشماری ۱۹۳۱ جزئی‌تر ازسرشماری‌های قبلی بود و به نظر می‌رسید که ابهامات را از نظر سازندگان آن برطرف کند. اما نژادی‌شدن سرشماری ۱۹۳۱، ابهام حاصل از مقوله‌های قومی زبانی را کاهش نداد، بلکه تقسیمات خودسرانه‌ای ایجاد کرد که پس از استقلال کشور را فرا گرفت.

درک کنونی ما از تعامل بین جوامع قومی مختلف، روابط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی‌ای را در بر می‌گیرد که در آن عواملی مانند تأثیرگذاری، توافق یا وابستگی در حوزه‌های سیاسی و مدنی متعدد، نقش دارند. مصنّفان سرشماری‌های مهاجران، بدان این گونه نمی‌نگریستند. عبارت تکراری آن‌ها «جذب» بود که نشان‌دهنده یک بازی با حاصل جمع صفر بود که در آن یک گروه مسلط با تحمیل زبان یا فرهنگ خود بر گروه دیگر، بر آن غلبه می‌کرد یا با ترکیبی از آن دو، به طور پایدار بر گروه دیگر تأثیر می‌گذاشت. «جذب» به طور ضمنی به عنوان تابعی از برتری نژادی درک شد. مدیران استعماری عموماً در مورد تأثیر نژادی هندی‌ها بر جامعه برمه که از نظر تاریخی آن را مفید می‌دانستند، مشتاق بودند.[۶۳] نظرات آن‌ها در مورد اینکه آیا برمه‌ای‌ها می‌توانند در رقابت‌های نژادی خود را حفظ کنند یا خیر، اختلاف داشت. چشم انداز استعماری نزاع همیشگی قومی و نژادی با فهم لیبرال معاصر از برابری، مدارا، یکپارچگی اجتماعی و درحالت ایده آل، هماهنگی اجتماعی در تقابل است. جان اس. فورنیوال جامعه استعماری را به عنوان یک«جامعه متکثر» توصیف می‌کند، همانطور که لی هاک گوان اعلام می‌کند:

> [این جامعه] مرکب از گروه‌های نژادی‌ای است که به بخش‌های جداگانه تقسیم می‌شوند، جامعه‌ای که درآن، هر گروه نژادی «مجموعه‌ای از افراد است نه یک کل ارگانیک». چنین جامعه‌ای ذاتاً ناپایدار است، زیرا اراده اجتماعی مشترکی برای ادغام گروه‌های قومی مختلف وجود ندارد.[۶۴]

به طور قابل توجهی، جامعه متکثر فورنیوال همچنان به عنوان توصیف ارزشمندی از جامعه پس از استقلال برمه نمایان می‌شود.[۶۵] «برمه‌سازی» را می‌توان به‌عنوان رویکرد تخریبیِ

---

[۶۲] *همان منبع*، ص ۲۵۱ (تأکید اضافه شده است).

[۶۳] این به فرآیند انتقال فرهنگی به نام «هندی‌شدن» اشاره دارد. این امر برای مدتی طولانی به عنوانانتقال یک طرفه عقاید و اعمال برهمنی و بودایی از هند به آسیای جنوب شرقی شناخته می‌شد. محققان معاصر آن را به عنوان پذیرش و انطباق خلاقانه چنین اعمال و باورهایی توسط فرهنگ‌هایمیزبان آسیای جنوب شرقی توضیح می‌دهند.

[64] Lee H. Guan, "Furnivall's Plural Society and Leach's Political Systems of Highland Burma", in *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 2009, vol. 24, no. 1, p. 34.

[۶۵] اسماعیل خین مانگ با تحلیل سرشماری ۱۹۷۳ برمه به این نتیجه رسید که «بومی شدن قابل توجه جمعیت»، «در نتیجه مهاجرت دسته‌جمعی گروه‌های غیربومی» به وقوع پیوسته و «پدیده جامعه متکثر و مشکل مرتبط با دستیابی به یکپارچگی اجتماعی [...] تقریباً از بین رفته است»،

دولت خودکامه که تفاوت‌های فرهنگی را از بین می‌برد، توصیف کرد و توسط اقلیت‌های قومی به عنوان تلاش شرورانه دولت‌محور برای تخریب فرهنگ‌های منطقه توصیف شده است. اعتماد متقابل وجود ندارد، تعصب ادامه دارد و اختلافات اجتماعی و درگیری‌های جمعی می‌توانند ابزاری شوند. به عنوان مثال، ترس جمعی از تهدید مسلمانان که مشوق نابودی فرهنگ بودایی برمه است، می‌تواند به عنوان پیامد مهلک یک ذهنیت غرق در تقسیم بندی‌های اساسی استعماری تلقی شود. اما این فی‌نفسه طبقه‌بندی استعماری نبود که روابط بین‌قومیتی را زهرآگین کرد، بلکه ایدئولوژی نژادپرستانه‌ی مرتبط با دوگانه‌سازی بومی و بیگانه بودن بود که چنین حاصلی به بار آورد. جایی که برنده همه چیز را به دست می‌آورد، «اراده اجتماعی مشترک» ریشه نخواهد دواند.

چگونه این طبقه‌بندی نژادی زهرآگین شد؟ توضیح اول این است که تجسم‌های پسااستعماری طبقه‌بندی نژادی، دسته‌بندی‌های قومی را سفت و سخت می‌کنند. طبقه‌بندی‌های استعماری تفرقه‌انگیز بوده، امری واقعی و اغلب دلبخواه محسوب می‌شدند، اما تجربی و بطور بالقوه در حال تکامل نیز بودند. استعمارگران غربی به نژاد وسواس پیدا کردند، اما «نژاد» مدت‌ها مبهم بود و کارکرد طبقه‌بندی آن به راحتی مشخص نمی‌شد. حتی در سرشماری ۱۹۱۱، ما هنوز هم می‌خوانیم که «نژاد در برمه یک پدیده قطعی ثابت نیست که بتواند در مجموعه‌ای از جداول ارائه شود. نژاد مبهم و نامشخص و درنوسان دائمی است».[۶۶] تنها ده سال بعد، سرشماری سال ۱۹۲۱ تصریح کرد که «برای اهداف سرشماری [...] معنای [نژاد] محدود می‌شود به توجه به میزان تقسیم‌بندی‌های فرعی قبیله‌ای یا محلی گروه‌هایی از مردم قبیله که به طور مجزا فهرست شده‌اند [...]. نژاد باید به عنوان نام کلی طبقات جدول‌بندی شده [فهرست شده] در نظر گرفته شود [...].[۶۷] از آن پس، طبقه‌بندی نژادی مورد تردید قرار نگرفت و عادی شد. با این حال، سرشماری سال ۱۹۳۱، به صراحت نه بخش فرعی نژادهای بومی و نه مجموع همه «نژادها» در برمه را بیان نمی‌کند. این امر در آن زمان چندان منطقی نبود زیرا «جمعیت‌های اروپایی و متحدان»، مجذوب در یک طبقه بزرگ بودند. اگر همه نژادهای هندی، غربی و سایر نژادها را کنار بگذاریم، تعداد نژادهای ذکر شده در سرشماری ۱۹۳۱ به ۱۴۵ مورد کاهش می‌یابد. همانطور که می‌توان در نظر گرفت، این رقمی است که مأموران سرشماری برمه بعد از استقلال با آن آغاز کردند. پس ازعملیات سرشماری سال ۱۹۷۳، فهرستی از ۱۴۳ قومیت بومی (taingyintha lu-myo) منتشر شد. این فهرست شامل گروهی به نام «راخین–چیتاگونگ» بود که مسلماً از مسلمانان ایالت راخین تشکیل می‌شد (به استثنای مسلمانان کمان که گروه کوچکی بوده و به طور جداگانه فهرست شده بود) و نیز سه گروه دیگر از مسلمانان برمه را در بر می‌گرفت.[۶۸] این فهرست مورد بازبینی

Ismael K. Maung, "The Population of Burma: An Analysis of the 1973 Census", in *East-West Center*, 1986, p. 17.

سابقه اسلام‌هراسی و خشونت میان اقوام در چهار دهه اخیر، این تفسیر را تأیید نمی‌کند.

۶۶ وب، ۱۹۱۲، ص ۲۵۰، به یادداشت شماره ۱۶ فوق مراجعه کنید.

۶۷ گرانتام، ۱۹۲۳، ص ۲۰۶، به یادداشت شماره ۱۸ فوق مراجعه کنید.

۶۸ گردآوری نهایی فهرست‌های سرشماری: ۱۴۳ نژاد اتحادیه بومی (Pranthoncu tuinh ranh sãh lũ myuih ۱۴۳ myuih rhi sanh khoi cà ranh kok ran pru cu thah prih pri)، در روزنامه بوتاتنگ، Gazette، ۲۲ فوریه

بیشتری قرار گرفت و در سال ۱۹۸۹ به عنوان فهرستی از ۱۳۵ نژاد بومی تقسیم شده بین هشت گروه قومی اصلی ارائه شد.[۶۹] در شکل بسته کنونی آن، ثبت قطعی یک گروه از مردم بومی، چه از نظر قومی، چه از نظر تاریخی و چه از لحاظ زبانی، معنی ندارد. با این حال، جزمی‌شد و در خدمت هدف کاربردی ایدئولوژی ناسیونالیستی درآمد. به استثنای مسلمانان کامان ایالت راخین، مسلمانان عملاً کنار گذاشته شدند. این طرد شامل روهینگیایی‌ها و همچنین آن دسَته از مسلمانان برمه‌ای یا میانماری می‌شد که از دهه ۱۸۶۰ توسط بریتانیا به عنوان «بومی» فهرست شده بودند. بنابراین، جای تعجب است که ناظران بین‌المللی و گروه‌های حقوق بشری پس از سال ۲۰۱۲ چگونه فهرست ۱۳۵گانه را محترم شمردند. حمایت از روهینگیایی‌ها برای اینکه به دلیل مشروعیت قومی‌شان به عنوان گروه یکصد و سی و ششم به رسمیت شناخته شوند، به سمت طبقه‌بندی نژادی قدیمی سوق می‌یابد. علاوه بر این، میانمار خانه بسیاری از مسلمانان دیگر است که می‌توانند ادعاهای قومی-تاریخی مانند روهینگیایی‌ها را مطرح کنند.[۷۰]

دلیل دوم برای صحبت در مورد میراثی که زهرآگین شد، سیاسی شدن قومیت است. طبقه‌بندی نژادی با رویکرد بنیادگرایانه‌اش در مورد قومیت، نه تنها متعلق به دولت قوم‌گرای تحت سلطه ارتش برمه بود، بلکه متعلق به همه گروه‌های قومی بود که به عنوان «بومی» طبقه‌بندی شده بودند. این امر وضعیت و شناسایی سیاسی در اتحادیه را تضمین کرد. با وجود ظلم سیاست‌های نظامی نسبت به بسیاری از اقلیت‌های قومی میانمار، هیچ گروه قومی‌ای که دولت آن را به عنوان یک جمعیت بومی به رسمیت شناخته بود، طبقه‌بندی قومی موجود را رد نکرد. زیرا این وضع می‌توانست به نفع آنها عمل کند. تأسیس ایالت مون و ایالت آراکان توسط قانون اساسی ۱۹۷۴ نشان می‌دهد که چگونه مون‌ها و آراکانی‌ها درسلسله مراتب قومی مورد تأیید دولت رشد کردند. رهبران مون و راخین از دهه ۱۹۵۰ برای ایجاد ایالت‌های قومی خَود مبارزه کرده بودند.

از سوی دیگر، مسلمانان آراکان شمالی، جمعیتی مختلط با ریشه‌های استعماری و پیش از استعمار بودند که نتوانستند به شناسایی رسمی قومی دست یابند، گرچه ده سال قبل از تأسیس ایالت آراکان (به نام«ایالت راخین» پس از ۱۹۸۲)، از سال ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۴ از خودمختاری منطقه‌ای برخوردار بودند («اداره مرزی مایو» یا MFA). مدارک هویتی که در این دوره ایجاد شده‌اند، راهی است برای روهینگیاها تا توسط آن، به شناسایی اداری وضعیت شهروندی و نام قومی انتخابی خود، گواهی دهند. در طی دوره کوتاه خودمختاری منطقَه‌ای مایو، رهبران مسلمان آراکان شمالی به دنبال تأیید عمومی هویت منحصربه فرد مسلمان روهینگیا بودند و روایت تاریخی همگن و در عین حال گزینشی از مسلمانان در آراکان را ترویج کردند. بخش عمده‌ای

۱۹۷۳. به عنوان پیوست دهم در مینت تاین (عبدالسلام) منتشر شد. «مسأله هویت ملی مسلمانان در میانمار»، رساله دکتری، دانشگاه بین‌المللی اسلامی (مؤسسه بین‌المللی اندیشه وتمدن اسلامی)، کوالالامپور، ۲۰۱۲، ص ۳۹۷.

[۶۹] مانگ، ۱۹۸۶، ص ۱۶، به یادداشت شماره ۶۵ فوق مراجعه کنید:

سرشماری ۱۹۷۳ اطلاعات مربوط به نژاد را با پرسش مستقیم در مورد نژاد پاسخ‌دهندگان و والدین آنهاتضمین کرد. بنابراین نژاد به جای معیار زبان پاسخ‌دهندگان به صورت ذهنی تعریف شد. به طور رسمی،سه گروه گسترده از نژادها شناسایی شدند: نژادهای بومی، نژادهای غیربومی یا خارجی و نژاد برمهای مرکب با نژادهای خارجی.

[۷۰] هیأت سازمان ملل از میانمار بازدید می‌کند، مصاحبه با کنت راث، مدیر دیده‌بان حقوق بشر»، *ان پی آر*، دوم ماه می ۲۰۱۸.

از جمعیت مسلمان شمال آراکان در سال ۱۹۴۸، نسل دوم، سوم یا چهارم مهاجران چیتاگونیایی بودند که در نیمه دوم قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به آراکان آمده بودند. نخبگان آن‌ها تا سال ۱۹۳۷ نسبت به حیات سیاسی برمه بی‌تفاوت بودند، اما بیداری سیاسی آن‌ها درسال ۱۹۴۲ یعنی زمانی که تهاجم ژاپن به فروپاشی حکومت بریتانیا انجامید، رخ داد و «چیتاگونی‌ها»،همانطور که توسط دولت نظامی بریتانیا به طور یکسان خوانده می‌شدند، مجبور به ایستادگی در اراضی خود در یک دوره پر از آشوب شدند. پس از جنگ، یکی از برجسته‌ترین رهبران آنها، محمد عبدالغفار، به نفع مسلمانان آراکان شمالی (از جمله مجاهدان شورشی) به پاخاست و استدلال کرد که آنها جدایی‌طلب نیستند، بلکه به دولت وفادار هستند و فقط خواهان به رسمیت شناخته شدن به عنوان مردمی بومی هستند.[۷۱]

اکثریت آراکانی‌های بودایی به طور سنتی جوامع قدیمی مسلمان آکیاب، کیوکتاو و مراک یو را می‌پذیرفتند و جامعه کوچک مردم کامان در آراکان جنوبی را به عنوان یک اقلیت قومی مسلمان به رسمیت می‌شناختند، اما از پذیرش ادعای بومی بودن روهینگیاهای مدرن که کماکان به عنوان «چیتاگونیایی» نگریسته می‌شدند، امتناع کردند. جای تعجب نیست که رهبری مسلمانان شمال آراکان به طور مشابه اکثریت بودایی را دشمن منافع سرزمینی و سیاسی خود می‌دانستند و ایجاد یک ایالت آراکان را که در آن هر دو جمعیت با هم زندگی کنند، رد کردند. دولت–ملت برمه در این رقابت سیاسی میانجیگری نکرد، بلکه از این تمایز به نفع خود بهره برد. سخنان نفرت‌انگیز و تعصب به طور قابل پیش‌بینی تا امروز ادامه یافته است. هر گروه نسخه خاص خود را از تاریخ می‌پروراند: تاریخ پادشاهی بودایی آراکان و روایت روهینگیا از آراکان پیش از استعمار به عنوان تاریخ یک پادشاهی اسلامی، [دو روایت] آشتی‌ناپذیر هستند.

رهبران روهینگیا که نیازمند مشروعیت بخشیدن به ادعاهای خود بودند، طبقه‌بندی قومی–نژادی را رد نکردند. آنها با این واقعیت که مردم طبقه‌بندی شده‌اند (و از طریق طبقه‌بندی، مورد تبعیض قرار می‌گیرند)، مخالفت نکردند یا خواستار اشکال دیگری از به رسمیت شناختن در دولت–ملت برمه نشدند. آنها بیشتر می‌خواستند در سیستم طبقه‌بندی موجود به رسمیت شناخته شوند تا از حقوق و به رسمیت شناخته شدن خود به عنوان شهروندان کامل، دفاع کنند. این رویکرد تا امروز تغییر نکرده است. از نظر سیاسی، جنبش روهینگیا پس از سال ۱۹۶۴ وارد یک چرخه نزولی شد، زیرا دستاوردهای اولیه آن به سرعت تحت حکومت ژنرال نی وین از بین رفت. مناطق اکثراً مسلمان دوباره در منطقه سیتوی ادغام شدند. همانطور که در بالا ذکر شد، این «روهینگیا» نبود، بلکه «راخین–چیتاگونگ» بود که به عنوان یک شناسه قومی در سال ۱۹۷۳ فهرست شد. اما حتی این مقوله نیز به صورت صحیح اعمال نشد. در فهرست‌های سرشماری سال ۱۹۷۳ ایالت آراکان، این نام «هند–پاکستان» بود که برای ثبت افراد با ریشه‌های آسیای جنوبی استفاده می‌شد.[۷۲] فقط در اواخر دهه ۱۹۷۰ یا اوایل دهه ۱۹۸۰، نام «بنگالی» به واژه اداری مرجّح

---

[۷۱] محمد آی غفار، «یادداشت ارائه شده به وزیر امور داخلی دولت برمه»، ۱۰ نوامبر ۱۹۴۸ (متنبرمه‌ای نزد نویسنده بایگانی است). نموتو بیان می‌کند که این متن در *روزنامه انگلیسی گاردین* در ۲۰ اوت ۱۹۵۱ منتشر شد، کی نموتو، «مسئله روهینگیا: دیوار بزرگ میان برمه (میانمار) و بنگلادش»، منتشرنشده، توکیو، ۲۰۰۷، ص ۳.

[72] Socialist Republic of the Union of Myanmar, Home and Religious Affairs Ministry (Immigration), *Census of 1973 – Rakhine State*, Rangoon, 1974.

برای اکثریت مسلمان آراکان تبدیل شد. این امر برای همه کسانی که هویت روهینگیایی راتأیید می‌کردند، غیرقابل پذیرش بود اما تا سال ۲۰۱۲ در سطح بین‌المللی مورد پرسش قرار نگرفت. ازمنظر جهانی، نام «روهینگیا» تا سال ۲۰۱۲ موجودیتی فرعی و حاشیه‌ای داشت. واکنش بین‌المللی بی‌سابقه به دو موج خشونت جمعی در ایالت راخین در ژوئن و اکتبر ۲۰۱۲ نیز اعتراض به نام‌ها ودسته‌بندی‌ها را تشدید کرد. بخش بعدی آخرین فصل از این بحث را نشان می‌دهد.

در خاتمه، مورد خاص جمعیت ایالت آراکان/راخین نشان می‌دهد که چگونه در برمه مستقل، طبقه‌بندی قومی–نژادی به ابزاری جهت شمول (برای اکثریت بودایی) یا انزوا و طرد (برای مسلمانان) باقی ماند. طبقه‌بندی نژادی سرشماری ۱۹۳۱ مشخصات تاریخی مسلمانان بومی را تقویت نکرد بلکه از بین برد. این طبقه‌بندی، همچنین نشان می‌دهد که در حالی که دسته‌ها یا نام‌های موجود در طبقه‌بندی در واکنش به شرایط اداری (رژیم‌های شهروندی) و سیاسی (پاکستان شرقی در سال ۱۹۷۱ بنگلادش شد) در حال تغییر بودند، ایدئولوژی نژادی که زیربنای طبقه‌بندی بود، تغییر نکرد. در نتیجه، بی‌اعتمادی مداوم وموضع سازش‌ناپذیر در مورد ادعاهای تاریخی رقیب، پیش‌فرض روابط بودایی و مسلمانان در سطح سیاسی شد.

۳.۲۰. نام‌ها و دسته‌ها: جایی که استعمار و پسااستعمار هم‌پوشانی دارند

وضعیت اسفبار روهینگیاها نمونه‌ای افراطی از تبعیض قومی دینی است در شرایطی که نارضایتی ضدهندی، نژادپرستی آشکار و اسلام‌هراسی، همانطور که در بالا توضیح داده شد، با تضاد منافع سیاسی وسرزمینی، تقسیمات بین قومیتی، فشار جمعیتی، عبور غیرقانونی مرزها و تاریخچه مورد بحث مهاجرت ترکیب شده بود. پیوند بین قومیت‌ها (روهینگیا، بنگالی) و دسته‌ها یکی دیگر از ویژگی‌های این پیچیدگی است. اعتراض و مطالبات هویتی مسلمانان آراکان شمالی به عنوان یک گروه قومی بومی روهینگیا نشان می‌دهد که چگونه انعطاف‌ناپذیری و سیاسی‌شدن طبقه‌بندی نژادی، موجبَ طرح ادعاهای ناسازگار شده است. نویسندگان روهینگیایی به حضور تاریخی مسلمانان در پادشاهی سابق آراکان اشاره می‌کنند و بیان می‌کنند که آنها مردمی بومی هستند. مقامات میانمار از اوایل دهه ۱۹۹۰ به طور علنی ادعای ایشان را رد کرده‌اند و استدلال می‌کنند که هیچ مدرک تاریخی دال بر قومیت روهینگیا قبل از استعمار وجود ندارد و آن‌ها را «بنگالی» می‌نامند. بودایی‌های آراکانی (راخین) به روهینگیایی‌ها به عنوان فرزندان مهاجران دوره استعمار نگاه می‌کنند.

هنگامی که در سال ۲۰۱۱، میانمار از چندین دهه انزوا خارج شد، بحث‌های تند در مورد نام‌های رقیب–روهینگیا و بنگالی–، تازه واردان به این کشور را شگفت زده کرد. خارجی‌ها می‌دانستند که «بنگالی» درایالت راخین معاصر و در رسانه‌های اجتماعی مصداق سخن نفرت‌انگیز بود، اما در فضای عمومی یانگون یا بقیه مناطق میانمار اینگونه نبود. در طول دهه گذشته، رسانه‌های خارجی استفاده از واژه «بنگالی» توسط مقامات را با این توضیح که این اصطلاح به‌طور نابجا القا می‌کند که در ایالت راخین، روهینگیایی‌ها از بنگلادش آمده و مصداق مداخله هستند، تفسیر کرده‌اند. این یک توضیح درست، اما ناقص است. تحرکات فرامرزی از زمان ایجاد یک مرز بین‌المللی در سال ۱۹۴۷ یک موضوع مورد مناقشه بین کشورهای همسایه بود. با هر درگیری مرزی مسلحانه، گزارش درباره قاچاق انسان و بحران پناهجویان، بحث‌های عمومی دوباره مطرح

می‌شد.[۷۳] در سال ۱۹۷۸، مطبوعات بین‌المللی و ناظران سازمان ملل متحد انکار نکردند که مهاجرت غیرقانونی دلیلی برای کنترل شدید مهاجرت و فرار دسته‌جمعی وحشتناک ۲۰۰۰۰۰ مسلمان از ایالت راخین به بنگلادش بوده است.[۷۴] درک بین‌المللی پس از بروز خشونت در سال ۲۰۱۲، یعنی زمانی که تحلیلگران استدلال کردند مردم فقیر (از بنگلادش) به کشور فقیرتری که در آن مسلمانان مورد تبعیض قرار می‌گیرند، نقل مکان نخواهند کرد، تغییر یافت. این استدلال منطقی است، اما از چشم‌انداز طولانی مدت، باید تغییرات در شرایط اقتصادی و سیاسی در دو طرف مرز را در نظر گرفت. حتی در طول دوره استعمار، مهاجرت چیتاگونی‌ها به تنهایی وابسته به جذابیت آراکان برای مهاجران بی زمین نبود بلکه به شرایط بنگال (تراکم جمعیت، دورنمای برداشت کافی، قحطی، خشکسالی و غیره) که مهاجرت را تحت تأثیر قرار می‌داد، بستگی داشت.

واژه «روهینگیا» قبل از تبدیل شدن به یک نام جهانی به عنوان نماد قربانی شدن یک اقلیت مسلمان درمیانمار، یعنی زمانی که خارج از دایره سازمان‌های ملل متحد و سازمان‌های غیردولتی گزارش دهنده وضعیت انسانی و بی‌تابعیتی پناهندگان روهینگیا مورد استفاده قرار می‌گرفت، باید مورد صیقل قرار می‌گرفت. روهینگیا نه در میانمار (خارج از ایالت راخین) و نه در منطقه وسیع‌تری شناخته شده نبود. سازمان‌های روهینگیا از آرمان خود و نام انتخابی خود برای مدت‌ها و اخیراً پس از دومین پرواز دسته‌جمعی به بنگلادش در سال‌های ۱۹۹۲-۱۹۹۱ و در پی بحران قایق‌های غیرقانونی مهاجران در خلیج بنگال در سال ۲۰۰۹، دفاع کرده بودند. گرچه، تنها زمانی که دو موج درگیری خشونت‌آمیز در ایالت راخین در سال ۲۰۱۲ به تیترهای بین‌المللی تبدیل شد، توجه‌های بیشتری به خود جلب کرد. برای نزدیک به یک دهه (۲۰۲۱-۲۰۱۲)، تصاویر منتشره در رسانه‌های اجتماعی که وضعیت روهینگیایی‌های آواره در ایالت راخین یا رانده شده به بنگلادش را مستند می‌کند، توجه بین‌المللی را در سطح بالایی نگه داشته است.[۷۵] نام «روهینگیا» در رسانه‌های جهانی به عنوان نامی انحصاری برای مسلمانان ایالت راخین پذیرفته شد. تعداد بیشتری از مسلمانان در ایالت راخین آشکارا به عنوان روهینگیایی معرفی می‌شوند. با افزایش تعداد معارضین نیروهای امنیتی میانمار، بودایی‌های راخین و مسلمانان روهینگیا با یکدیگر به مخالفت پرداختند، صداهای بین‌المللی بشردوستانه، حقوقی و رسانه‌های جمعی روایت قربانی شدن روهینگیا را پیچیده‌تر کردند. در نتیجه شناسایی بین‌المللی نام «روهینگیا»، واژه «بنگالی»، [همان] اصطلاح موردعلاقه دولت، به عنوان نقض حق هویت این گروه تلقی شد و توسط رسانه‌های خارج از کشور به عنوان بخشی از یک بیان اسلام هراسانه رد شد. با این

---

73 Jacques P. Leider, "Mass Departures in the Rakhine-Bangladesh Borderlands", Policy Brief Series No. 111 (2020), Torkel Opsahl Academic EPublisher, Brussels, 2020 (http://www.toaep.org/pbs-pdf/111-leider/).

۷۴ موضوع مهاجرت غیرقانونی در اثر کلاوس فلیشمن مورد بحث قرار گرفت، ۱۹۸۱، به یادداشت شماره ۴۳ فوق مراجعه کنید.

۷۵ تحقیقات انجام شده توسط مرکز EFEO در بانکوک در مورد رویدادهای مرتبط با روهینگیا نشانمی‌دهد که به دنبال توجه جدید بین‌المللی به وضعیت اسفناک روهینگیا بین سال‌های ۲۰۱۲ و ۲۰۱۶،تعداد رویدادهای مختلط عملی-غیرعملی [دانشگاهی]، رویدادهای خیریه و جمع آوری کمک‌های مالیدر سال‌های ۲۰۱۷ و ۲۰۱۸ چهار برابر شد.

وجود، نام‌گذاری و طبقه‌بندی مسلمانان در ایالت آراکان/راخین سابقه طولانی دارد و هر دو اصطلاح را نمی‌توان از بافت تاریخی مهاجرت‌ها، سیاست مرزی و ثغور فرهنگی جدا کرد.[۷۶]

«بنگالی» و «روهینگیا» بیان‌گر رویکردهای متفاوتی به تبار و نسب تاریخی مسلمانان در آراکان باستان و مدرن است. نمونه‌ی جامعه کوچک پیشااستعماری مسلمان کامان در ایالت راخین جنوبی نشان می‌دهد که فرهنگ‌پذیری می‌تواند یک گروه مسلمان راَ در طول زمان به یک جامعه قومی پذیرفته شده تبدیل کند. در مورد روهینگیاهای مدرن، این روند قومی‌شدن مستمر آن‌ها نیست که برای تحلیل ما مهم است، بلکه پذیرش سیاسی یک قومیت روهینگیا است که اهمیت دارد.

در سال ۱۹۴۸، رهبران مسلمان آراکان شمالی از خود به عنوان «فرزندان خاک» یاد کردند و اطمینان داشتند که می‌توانند یک آزمون «نژادی» را پشت سر بگذارند و به عنوان یک نژاد بومی برمه پذیرفته شوند. برای تسهیل پذیرش سیاسی توسط رهبران برمه، با انکار ریشه‌های خارجی، جامعه خود را هندزدایی کردند و به دولت اعلام وفاداری کردند. هنگامی که آخرین شورشیان مجاهد سلاح‌های خود را در سال ۱۹۶۱ تحویل دادند، ژنرال سرتیپ آنگ گی سخنرانی‌ای کرد که در آن تمایل شورشیان به اینکه «روهینگیایی» نامیده شوند را سخاوتمندانه تصدیق کرد. این گشاده‌رویی از طرف دولت، سیاست خوبی بود، اما آنگ گی وضعیت نامبردگان را با گروه‌های قومی کشور که در دو طرف مرزهای ملی زندگی می‌کردند، همسان کرد. سخنرانی آنگ گی معمولاً به عنوان مدرکی تلقی می‌شود که ثابت می‌کند، دولت برمه روهینگیایی‌ها را به عنوان یک گروه قومی بومی به رسمیت می‌شناسد، اما روهینگیایی‌ها هرگز خود را به عنوان جمعیتی ندیده‌اند که در دو طرف مرز زندگی می‌کنند. مطالعات انجام شده در مورد پناهندگان اردوگاه‌های بنگلادش، چیزهای زیادی در مورد ویژگی‌های زبانی و فرهنگی روهینگیایی‌ها به ما آموخته است، اما از نظر فرهنگی، موضوع میراث مسلمانان بنگالی که در سراسر مرز مشترک است، عمدتاً ناگفته باقی مانده است.[۷۷]

ممکن است تصور شود که بحث در مورد به رسمیت شناختن روهینگیاها توسط دولت تا قبل از سال۱۹۶۲، عموماً به شناسایی حقوق شهروندی آنها در راستای قانون شهروندی ۱۹۴۷ اشاره دارد که نوع واحدی از شهروندی را تعریف می‌کند. بومی بودن همیشه توسط رهبران روهینگیا بدیهی تلقی می‌شد، اما این موضوع در بحث‌های عمومی که پس از قانون شهروندی ۱۹۸۲ انجام می‌شد تنها به موضوع مناقشه سیاسی تبدیل شد. شهروندی سه درجه‌ای این قانون، بومی بودن را شرط شهروندی کامل در نظر گرفت.

مناقشه بر سر نام «روهینگیا» و ویژگی بومی مسلمانان شمال آراکان تا قبل از سال ۱۹۹۱ یک درگیری داغ بود. در طول دهه‌های بعدی، این رویارویی با انتشارات چاپی و دیجیتالی که

---

[۷۶] ژاک پی. لیدر، «از محمدی‌های [مسلمانان] آراکان تا روهینگیاهای مسلمان- به سوی آرشیو روش‌های نامگذاری»، ویرایش Surakar Thoesomboon و Aurapin Khamson، *هویت گذشته و اصالت هنر قوم‌شناسی و باستان‌شناسی*، مرکز باستان‌شناسی شاهدخت ماها چاکری سیرینبورن، بانکوک، ۲۰۱۸، صص ۲۷۰-۲۱۳.

[77] Kazi F. Farzana, "Music and Artistic Artifacts: Symbols of Rohingya Identity and Everyday Resistance in Borderlands", in *Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 2011, vol. 4, no. 2, pp. 215–236.

استدلال‌های تاریخی مرتبط را منتشر می‌کردند، شتاب بیشتری گرفت. شدت درگیری از آن جهت بود که طرف‌های متخاصم در یک چارچوب ایدئولوژیکی یکسان با فهم اساسی آن از قومیت و بومی بودن بحث می‌کنند. اصطلاحات «بنگالی» و «روهینگیا» علاوه بر اینکه به عنوان نام عمل می‌کنند، به‌عنوان مقوله‌هایی نیز عمل می‌کنند که حالت استعماری طبقه‌بندی نژادی و در نتیجه تعصب را استمرار می‌بخشد. «بنگالی» به پیوندهای زبانی، فرهنگی و تاریخیِ نسل‌های مسلمانان با بنگال استعماری و پیش از استعمار اشاره دارد. این واژه رایج‌ترین واژه‌ایَ است که از زمان الحاق آرَاکان در سال ۱۸۲۶ در آرشیو یافت می‌شود. [کاربست آن] توأم با اشاره به کارگران فصلی و مسلمانانی که به طور یکسان تحت حاکمیت بریتانیا ساکن شده‌اند، در بیشتر زمینه‌ها مترادف با «هندی» و «چیتاگونی» است. با این حال، پس از جنگ جهانی اول، مأموران سرشماری بریتانیا، بنگالی‌ها و چیتاگونی‌ها (افرادی که از بخش چیتاگونگ بنگال می‌آیند) را به دلیل تعداد زیاد چیتاگونی‌ها متمایز کردند. چیتاگونی‌ها به تنهایی یک چهارم از تمام هندی‌های برمه را در دهه ۱۹۳۰ تشکیل می‌دادند و بیشتر آن‌ها در آراکان کار می‌کردند. در دهه ۱۹۵۰، اصطلاح «پاکستانی» هنوز به طور موقت مورد استفاده بود. هنگامی که بنگال جنوبی در سال ۱۹۴۷ به پاکستان شرقی تبدیل شد، دولت پاکستان تصدیق کرد، مردمی در آراکان وجود داشته‌اند که حق دارند شهروندی پاکستان را تقاضا کنند. همانطور که قبلا ذکر شد، «بنگالی» در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ تبدیل به یک عنوان اداری استاندارد شد. دولت میانمار از روهینگیایی‌ها می‌خواهد که عنوان «بنگالی» را برای ورود به فرآیند تأیید شهروندی بپذیرند. چنین شرایطی برخلاف هویت‌شناسی آن‌ها است و تلویحاً بومی بودن را نفی می‌کند. این شرایط، ممکن است منجر به اخذ شهروندی اکتسابی‌ای شود که روهینگیایی‌ها را در همان انزوای اجتماعی و سیاسیِ سایر مسلمانان با ریشه‌های هندی، قرار می‌دهد.

«روهینگیا» به تعلق سرزمینی مسلمانان به روهانگ یا آراکان و ادعای آنها مبنی بر اینکه مردمی بومی با ریشه مختلط آسیای جنوبی هستند و نه فرزندان مهاجران تازه وارد از چیتاگونگ، اشاره دارد. دسته‌بندی ایشان به عنوان یک گروه بومی، بیانگر به رسمیت شناختن شهروندی درجه یک [برای آن‌ها] همچون هشت گروه نژادی رسمی میانمار خواهد بود. اشکال شفاهی نام «روهینگیا»، بی‌تردید قدیمی و دیرپا استَ اما مَستندات مکتوبی برای آن وجود ندارد. موارد نادری در نوشته‌های فرانسیس بوکانان یافت می‌شود. روهینگیایی‌ها دیدند که با کمک مقاله سال ۲۰۰۳ بوکانان در مورد توصیف زبان‌ها در اواخر قرن هجدهم، ادعاهای آن‌ها مورد تأیید قرار گرفت. پس از استقرار پادشاهی برمه در سال ۱۷۸۴، پادشاه برمه مسلمانان و هندوهای ساکن آراکان به همراه هزاران آراکانی بودایی را به پایتخت برمه (آمارپورا) تبعید کرد.[۷۸] خبر رسان‌های هندو برهمنِ بوکانان در دربار آمارپورا، از آراکان با عنوان «روینگا» (اصطلاحی که مسلمانانَ

[۷۸] فرانسیس بوکانان، «واژگان مقایسه‌ای برخی از زبان‌های رایج در امپراتوری برمه»، در: *تحقیقات یا روابط آسیایی جامعه که در بنگال برای تحقیق در مورد تاریخ و آثار باستانی، هنرها، علوم و ادبیات آسیا تأسیس شد*، ۱۷۹۹، دوره ۵، صص ۲۴۰–۲۱۹. متن توسط پروفسور مایکل دبلیو. چارنی در مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی (SOAS) *بولتن پژوهشی برمه تجدید چاپ شد*، ۲۰۰۳، دوره ۱، شماره ۱، صص ۵۷–۴۰.

استفاده می‌کنند) یا «روساون» (که توسط هندوها استفاده می‌شود) نام می‌بردند.[۷۹] هر دو اصطلاح، اشکال بومی کلمه «روشنگا» بودند که یک واژه کلاسیک بنگالی برای آراکان بود.[۸۰] روهینگیایی‌های مدرنَ این اتفاق را دالّ بر این می‌دانند که یک جمعیت مسلمان باورمند به خود در دوران پیشااستعماری وجود داشته است که از نام «روهینگیا» استفاده می‌کرده‌اند. هندوها این کار را نمی‌کنند. وجود جوامع مسلمان، قبل از استعمار در آراکان محل بحث و جدل نیست. یورش بردگان آراکانی در امتداد سواحل بنگال تا دهه ۱۷۷۰ ادامه داشت و بسیاری از بنگالی‌های تبعید شده مجبور به کار در مزارع سلطنتی شدند. بقیه در خدمت دربار در ماروک یو (Maruk U) بودند. اما هیچ مدرک بومی مکتوبی از این نام وجود ندارد و در گزارش‌های اداری بریتانیا یا گزارش‌های سرشماری پس ازَ الحاق ۱۸۲۶، بروز و ظهور ندارد.

اما از اواخر دهه ۱۹۴۰ تا اوایل دهه ۱۹۶۰، اشکال مختلفی مانند«Rwangya»، «Rwangya»، Roewengya»» یا «Ruhinja»، در نشریات انگلیسی و برمه‌ای منتشر شد و به احیای نام قدیمی که به صورت شفاهی استفاده می‌شد، اشاره دارد. برای تأکید بر هویت متمایز مسلمانان، رهبران محلی و دانشجویان مسلمان فعال سیاسی از آراکان شمالی، در دهه ۱۹۵۰ این نام را با ادعای خود مبنی بر هویت تاریخیَ و مشترک اسلامی ترکیب کردند. تلاش برای به رسمیت شناختن نام آن‌ها همیشه قابل توجه بوده است، زیرا روهینگیایی‌ها آن را به عنوان تأیید بیرونی هویت قومی خود می‌دانند. در طول دهه گذشته، پذیرش جهانی، نام روهینگیا را از چندین دهه گمنامی خارج کرد.

در طول دوره به اصطلاح پارلمانی تحت نخست وزیری یو نو (U Nu) و حکومت موقت ژنرال نی وین (۱۹۴۸–۱۹۶۲)، جنبش در حال ظهور روهینگیا یک پدیده حاشیه‌ای اما با این وجود، استثنایی درچشم‌انداز سیاسی برمه بود. در میان جوامع مختلف مسلمانی که به طور تاریخی در گذشته‌های دور یا نزدیک‌تر میانمار شکل گرفته‌اند (مانند مسلمانان برمه‌ای/میانمار، مسلمانان هندی، مسلمانان پاشو باریشه‌های مالایی، مسلمانان پانتای از نسل پناهندگان یونان [استانی در جنوب چین] قرن نوزدهم، میدوو کامان از آراکان جنوبی، مسلمانان شیعه با اجدادی از عراق در اواخر قرن نوزدهم و غیره)، روهینگیایی‌ها تنها گروهی بودند که فعالانه برای به رسمیت شناختن جایگاه قومی بومی مبارزه کردند. مسلمانان میانماری/برمه‌ای ادعاهای مستدل تاریخی مشابهی درباره بومی بودن داشتند، زیرا اجدادشان در بنادر ساحلی زندگی می‌کردند یا از اوایل دوره مدرن به پادشاهان برمه خدمت می‌کردند. رهبران مسلمان برمه برای مقابله با تعصب و حملات خشونت‌آمیز اسلام‌هراسانه توسط شوونیست‌های بودایی تأکید کردند که برمه‌ای هستند و هویت قومی و فرهنگی مشابهی با بودایی‌ها دارند. با این حال، رهبران مسلمان شمال آراکان از اینکه تحت حکومت بودایی‌های آراکانی باشند، می‌ترسیدند. گزینه‌های مختلفی پس از جنگ قابل اجرا به نظر می‌رسیدند. پس از پاکسازی قومی در سال ۱۹۴۲ که در آن هزاران مسلمان از آراکان

---

[۷۹] درک تونکین سفیر سابق بریتانیا در تویتی بدین نکته اشاره کرد که دفتر خاطرات دست‌نویس بوکانان که در کتابخانه بریتانیا نگهداری می‌شود (Mss Eur C ۱۳) ثابت می‌کند که بوکانان اطلاعات خود را درمورد مردم و زبان‌های رایج در آراکان از مسلمانان دریافت نکرده، بلکه از اخراج‌شدگان برهمن هندو دریافت کرده است.

[۸۰] تایبات د هوبرت، «ارتباط شفاهی»، ۳ آگوست ۲۰۱۲، کاملاً در اثر جکس پی. لیدر منعکس شده است: «روهینگیا: نام، جنبشَ، جستجوی هویت»، *ملت‌سازی در میانمار*، مرکز صلح میانمار، یانگون، ۲۰۱۳، صص ۲۲۷–۲۲۶.

مرکزی رانده شدند و مهاجران مسلمان، جمعیت بودایی مانگداو را فراری دادند،جمعیت منطقه مرزی از تلاش‌های جنگی متفقین حمایت کردند و رژیم شبه خودمختار تحت حکومت نظامی بریتانیا در آراکان را تا سال ۱۹۴۵ تجربه کردند. اما هنگامی که در سال ۱۹۴۷ از انگلیسی‌هاخواسته شد تا قدردانی خود را نشان دهند، آن‌ها از اعطای یک منطقه به مسلمان مرزنشین به جهت پاسداشت کمک‌های مسلمانان در طول جنگ، خودداری کردند. گزینه دوم، یعنی پیوستن به پاکستان، توسط رهبران پاکستان و برمه رد شد. گزینه سوم مورد انتخاب شورشیان مجاهد که برای ایجاد یک دولت مسلمان خودمختار در چارچوب اتحادیه برمه می‌جنگند، سرزمین را برای چندین سال به یک منطقه جنگی تبدیل کرد و در نهایت شکست خورد.

در میانه هرج و مرج سیاسی اواخر دهه ۱۹۴۰، محمد عبدالغفار، نماینده پارلمان آراکان شمالی، سخت مبارزه کرد تا صفت جدایی‌طلب بودن را رد کند و در نوامبر ۱۹۴۸ استدلال کرد که مسلمانان شمال آراکان برای خود یک ملت بوده‌اند.[۸۱] در حالی که او از نام «روهینگیا» استفاده نمی‌کرد، منتها می‌توان سال ۱۹۴۸ را به عنوان لحظه اساسی جنبش مدرن روهینگیا در نظر گرفت. اما نقش اساسی غفار بدون توجه به زمانی بود (۱۹۴۹) که اتحاد برمه به موجب جنگ داخلی تهدید می‌شد و کشور در آستانه فاجعه بود. هدف سیاسی غفار و همکارش سلطان احمد، کنار گذاشتن تفکر بیگانگی جمعیتی بود که مدیران بریتانیایی تا سال ۱۹۴۷ همواره آن را «چیتاگونی‌ها» می‌نامیدند. با انجام این کار، آن‌ها می‌خواستند با آراکانی‌هایی هم‌سطح شوند که آن‌ها را رقیب سیاسی می‌دانستند اما هنوز به عنوان گروهی مدنظر نبودند که قادر به داشتن دولت قومی خود باشند. اما از آنجاکه در میان طبقه سیاسی مسلمان درباره هویت مشترک هیچ توافقی وجود نداشت، غفار چگونه می‌توانست ادعاهای بدیع خود را توضیح دهد؟ سلطان محمود، یکی از رهبران سیاسی رقیب، می‌خواست به نام مستقر «مسلمانان آراکان» پایبند باشد. حدود ده سال بعد، بین سال‌های ۱۹۵۸ و ۱۹۶۵، یکی از بستگان غفار، جوانی به نام محمد عبدالطاهر با تا (۱۹۳۲–۲۰۱۷)، مجموعه‌ای از مقالات به زبان انگلیسی در گاردین و یک کتاب مهم به زبان برمه‌ای منتشر کرد که تاریخچه‌ای فرهنگی از مسلمانان آراکانی به عنوان روهینگیاهایی ترسیم می‌کرد که وضعیت خود را به کامان‌ها، [همان] جامعه قدیمی قومی مسلمانان در آراکان جنوبی، تشبیه می‌کند.[۸۲] کار عبدالطاهر باتا، نقطه گسست از تلاش‌های قبلی است که قصد ادغام مسلمانان آراکان شمالی دارای ریشه‌های مختلط در تاریخ مسلمانان برمه را داشتند. کتاب Tarikh-i-islam: Árakań aur Burme در ۱۹۴۴ از اسلام محمد خلیل الرحمن و کتاب Qaumi -i-halat-imusulmanane Burma wa Rakhin در ۱۹۴۶ از آزادی جی. حسن که هر دو به زبان اردو

81 Gafar, 1948.

بنگرید به پاورقی ۷۱.

82 Mohammad A.T. Ba Tha, *Rui haṅ gyā nhaṅ. Kaman lū myuiḥ cu myāḥ* (Rohingyas and Kamans), United Rohingya National League, Myitkyina, 1963. The book was translated into English by Abdul Faiz in 1998.

چندین مقاله از با تا را می‌توان در «آراکانیا» یافت که در وب‌سایت شبکه میانمار، ذیل بخش S. 1959-1989 موجود است.

نوشته شده‌اند، تلاش کرده‌اند که تاریخ مسلمانان آراکانی را به تاریخ کلی اسلام در برمه مرتبط کنند اما ادعا نمی‌کنند که مسلمانان آراکانی یک جمعیت قومی متمایز هستند.[۸۳]

این تاریخ شکل‌گیری روهینگیایی‌های مدرن است که امروزه توسط رهبران جامعه روهینگیا به خوبی مورد تأیید قرار نمی‌گیرد و در حساب‌هایی که از حقوق این گروه حمایت می‌کنند، نادیده گرفته شده است. پس از سال ۲۰۱۲، تولید مشترک دانش در مورد روهینگیایی‌ها منحصراً با بازنمایی اخلاقی و قانونی وضعیت پناهندگی و قربانی بودن این گروه، شکل گرفت. حمایت از روهینگیاها آن‌ها را به عنوان قربانیان منفعل معرفی کرد که به حمایت بین‌المللی و مداخله بشردوستانه نیاز دارند.[۸۴] روند انتشار یافتن پیام بین‌المللی درباره روهینگیاهای سرکوب‌شده، موجب تنفیذ و رد پاره‌ای اسامی به عنوان اسامی قابل قبول یا غیرقابل قبول شد.[۸۵] «روهینگیا» به عنوان تنها واژه صحیح سیاسی وارد گفتمان بین‌المللی شد، در حالیکه «بنگالی» یعنی عنوانی که مقامات دولتی استفاده می‌کردند، چون بیانی نفرت‌انگیز بود بی‌اعتبار شد و به طور تلویحی ممنوع گشت.

۴.۲۰. نتیجه‌گیری

تحلیل‌های انتقادی تاریخی تمایل دارند دسته‌بندی‌های اخلاقی و حقوقی خوب و بد و درست و غلط را محو کنند، زیرا بر پیچیدگی‌های روابط عاملیت [نمایندگی] و قدرت تمرکز دارند. پویایی عاملان گروه‌هایی مانند مهاجران کارگر هندی، ملی‌گرایان برمه‌ای، نخبگان مسلمان، نیروهای امنیتی، مدیران استعماری یا اقلیت‌های قومی همواره حاوی داستان‌های گیج‌کننده‌ای هستند که در آن‌ها انگیزه‌ها واقدامات در هم آمیخته می‌شود. بنابراین چالش برای کسانی که رویکردی تاریخی دارند، تفکیک و متعادل کردن مجدد حکایت و روایاتی است که از گزارش‌های توصیفی نضج می‌گیرند.

تاریخچه وضعیت هندی‌ها و جوامع هندی‌الاصل [جوامع دارای ریشه هندی] در برمه از قرن نوزدهم تا اوایل قرن بیست و یکم، گواه از دست دادن عاملیت [نمایندگی] و قدرت پس از ۱۹۳۷ و بسیار بیشتر از آن تا پس از سال‌های ۱۹۴۵ و ۱۹۶۲ است. در مجموع، همین افول قابل توجه نقش‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، تحت سلطه بریتانیا و به دلیل انزوای جمعی در برمه مستقل رخ داد. مقدمه با اشاره بدین نکته آغاز شد که مسلمانان هندی‌الاصل به طور نامتناسبی قربانی بیان نفرت‌زا و خشونت توأم با انگیزه دینی در برمه بودایی بودند. با کاهش عاملیت [نمایندگی] آن‌ها، قربانی شدن آنها افزایش یافت. بین جنبش خودباور روهینگیا در دهه ۱۹۵۰ که به طور موفقیت‌آمیزی با ملی‌گرایان آراکانی رقابت کرد و رفتار تنبیهی که روهینگیایی‌ها در

83 Jacques P. Leider, "Rohingya: The History of a Muslim Identity in Myanmar", in David Ludden (ed.), *Oxford Research Encyclopedia of Asian History*, Oxford University Press, 2018.

84 Azeem Ibrahim, *The Rohingyas: Inside Myanmar's Hidden Genocide*, Hurst, London, 2016; Ronan Lee, *Myanmar's Rohingya Genocide: Identity, History and Hate Speech*, I.B. Tauris Bloomsbury Publishing, London, 2021.

۸۵ نمونه اصلی سخن نفرت‌انگیز برمه‌ای، kalar بوده است که به عنوان توهین به مسلمانان هند تقبیح شده است. در قرن بیست و یکم، این واژه در سطح واژه ناگفتنی «n» در آمریکای شمالی قرار می‌گیرد. معنی اصلی kalar، فردی از غرب و عموماً هندی و به طور مشخص مسلمان است. با این حال، این اصطلاح هنوز در زمینه‌های گوناگونی ظاهر می‌شود، جایی که معنای نژادپرستانه ندارد.

طول سه دهه پس از اولین پرواز جمعی در سال ۱۹۷۸ متحمل شدند، تفاوت فاحشی وجود دارد. با این حال، حتی اگر الگوهای خشونت اغلب مشابه باشند، شرایط تبعیض و بیان بیان نفرت‌زا در جامعه استعماری با شرایطی که تحت آن مردم دارای ریشه‌های آسیای جنوبی مورد خشونت و انزوا قرار گرفتند، بسیار متفاوت بود. دولت استعماری استثمارگر بود، اما نسبت به درگیری‌های نژادی بی‌تفاوت بود؛ در حالی که رژیم نظامی به عنوان یک یغماگر عمل می‌کرد و نزاع‌های قومی–نژادی را در راستای منافع خود هدایت می‌کرد. این بینش منجر به طرح این سؤال شد که آیا با این وجود، ارتباط معناداری بین هر دو دوره وجود دارد؟

بحث مقاله این بوده است که تعصب و سهولت نسبی افروخته شدن نزاع مبتنی بر انگیزه‌های نژادی و دینی با تثبیت دسته‌بندی‌های استعماری توسط دولت پسااستعماری، فراگیر می‌شود. طبقه‌بندی نژادی که به عنوان یک روش قوم‌شناختی تجربی برای طبقه‌بندی مردم در برمه‌ی اواخر استعمار تکامل یافته بود، در برمه مستقل عادی شد. بخش دوم توضیح داد که چگونه طبقه‌بَندی سرشماری ۱۹۳۱ با الزامات ایدئولوژی ناسیونالیستی تطبیق داده شد که به فهرستی جزمی از ۱۳۵ قومیت «بومی» منجر شد. به حاشیه راندن و طرد افراد با اصالت هندی به ویژه مسلمانان، از طریق تمایز و تفکیک گروه‌های بومی، گروه‌های مختلط (به تعبیر آن زمان با «خلوص نژادی» کمتر) و گروه‌های خارجی عقلانی شد. تحت رژیم نظامی، رویه اداری دولت اقتدارگرا به منظَور به حاشیه راندن، بر غیریّت قومی–نژادی تأکید داشت. قانون شهروندی ۱۹۸۲ منعکس‌کننده وسواس رژیم نظامی نسبت به تفاوت‌های نژادی و نیاز درک شده آن به ایجاد موانع در مسیر شهروندی است. فهرست غیرقابل انعطاف ۱۳۵ گروه قومی که در سال ۱۹۸۹ اعلام شد، نتیجه فرآیند ایدئولوژیک‌سازی بومی بودن و تعلق نژادی بود.

بخش سوم بر روی قضیه روهینگیایی‌ها متمرکز بود زیرا منازعه بر سر نام آنها توسط دولت از دهه ۱۹۹۰ نشان‌دهنده این واقعیت است که نام‌ها فقط نام نیستند، بلکه به دسته‌بندی‌های نژادی گره خورده‌اند. پذیرش نام «روهینگیا» نشان‌دهنده پذیرش بومیان و حق شهروندی کامل است، در حالی که عنوان رسمی دولتی یعنی «بنگالی»، نشان‌دهنده بیگانه‌بودن است و گمان به اقامت غیرقانونی را افزایش می‌دهَد. تنها به رسمیت شناختن بومی‌بودن آن‌گونه که دولت تعریف می‌کند، امکان دسترسی به حق شهروندی کامل را فراهم می‌کند. صرفاً یک درک سیال و منصفانه‌تر از هویت قومی و تعلق ملی،می‌تواند به رژیم شهروندی متفاوتی منجر شود. اما هر دو طرف از چارچوب مفهومی یکسانی بهره می‌برند و به طبقه‌بندی نژادی موجود وابسته می‌مانند. همانطور که در سطور فوق بحث شد، در میانمارمعاصر، تجسم «۱۳۵»گانه از طبقه‌بندی استعماری متأخر، در بیان شبه‌طبیعی تنوع قومی این کشور و بنیان ایدئولوژیک مشترک در بین ملی‌گرایی‌های قومی میانمار باقی می‌ماند. این امر، نابرابری را تصدیق کرده و نوید خوبی برای از بین رفتن تعصب، اختلافات قومیتی یا کاهش بیگانه‌هراسی نمی‌دهد.

۲۱

استثمار نفوذ اجتماعی: عاملیت انسانی نهادینه شده و انحراف دین

سانگ تیانبینگ*

۱.۲۱. انحراف دین درون جامعه محلی

در طول حکومت خمرهای سرخ در کامبوج، نظام برای پشتیبانی از شکنجه، کشتار و حذف زندگی شهری و روشنفکری به تعالیم بودایی رجوع کرد. مفهوم ذهن‌آگاهی بودایی جهت تقویت «هوشیاری انقلابی» فرد به کار برده شد.[۱] تعالیم بودایی درباره رهبانیت جهت عقلانی سازی گسستن روابط شخصی افراد مورد استفاده قرار گرفت – افراد خانواده باید گزارش یکدیگر را به رهبران خمرهای سرخ می‌دادند. به شکنجه‌گران و جلّادان دستور داده شد تا بودایی خوبی باشند که هنگام انجام وظایف‌شان در خشم زیاده‌روی نکرده و خودفرمانی را تمرین می‌کنند.[۲]

آیا چیزی در تعالیم بودایی قرار دارد که به طور ذاتی منجر به اعمال قساوت‌بار شود؟ قطعا نه. کژمداری نه در اصول کلّی، هنجارها، ارزش‌ها بلکه در تفسیر و به کار بردن محلی آن‌ها قرار گرفته است. آموزه‌های دینی خودتفسیرگر نیستند. به آن‌های بایستی «تفسیری از نظر اجتماعی» مرتبط داده شود.[۳] این تفسیر ملموس پس از آن بوسیله‌ی عاملینی با درک اخلافی پیشینی، به کار برده می‌شود.[۴] تفسیر می‌تواند بوسیله‌ی افرادی هم درون و هم بیرون از نهاد دینی صورت گیرد. در طول تاریخ، تفسیر خلاقانه و انعطاف پذیر از متون و احکام دینی به ادیان کمک

---

* دکتر **سانگ تیانبینگ** محققی در مؤسسه دانشگاهی اروپایی، گروه حقوق است. او سابقاً به عنوان افسر قانونی در نمایندگی منطقه‌ای برای شرق آسیای کمیته‌ی بین‌المللی صلیب سرخ (پکن) خدمت کرده است. او دارای مدرک کارشناسی ارشد حقوق بین‌الملل و کارشناسی حقوق از دانشگاه حقوق و علوم سیاسی چین است. او دارای مدرک دکتری از مؤسسه دانشگاهی اروپایی (فلورانس) است. وی در سال ۲۰۱۶ موفق به دریافت جایزه‌ی عدالت ام.سی.بسونی شد. برای مشاهده‌ی فیلم ارایه‌ی او درکنفرانس دین، بیان نفرت‌آمیز و خشونت در مرکز سیاست‌گذاری و تحقیقات حقوق بین‌الملل، در فلورانس به تاریخ ۹ آوریل ۲۰۲۲، بنگرید به:
https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-song/.
این فصل توسط محمد هاشم علوی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

1 Alexander Hinton, *Why Did They Kill? Cambodia in the Shadow of Genocide*, University of California Press, Berkeley, 2005, cited in Matthew Talbert and Jessica Wolfendale, *War Crimes, Causes, Excuses, and Blame*, Oxford Scholarship Online, 2018, p. 60.

۲ همان.

3 Herlinde Pauer-Studer and James D. Velleman, "Distortion of Normativity", in *Ethical Theory and Moral Practice*, 2011, vol. 14, no. 3, p. 333.

۴ همان.

کرده است تا باقی بمانند، پذیرفته گردند و در دگردیسی‌های عمده‌ی اجتماعی مشارکت داشته باشند.[5] با این وجود دین به عنوان رسمی بشری نسبت به خطای انسانی مصون نیست. دین می‌تواند برای مشروعیت بخشی و عادی سازی نفرت و خشونت استفاده شود. آن‌هایی که پیرو چنین تقاسیری می‌شوند فکر نمی‌کنند اعمال شنیع دهشت‌بارشان در ستیز با تعالیم دینی است؛ بلکه برعکس، آن‌ها فکر می‌کنند اقداماتشان از طریق دین‌شان، مباح دانسته شده یا حتی ضروری به حساب آمده است. به عبارت دیگر آن‌ها سعی وافر دارند تا با یک نظم اخلاقی تمام و کمال، البته از نوع انحرافی‌اش، هم‌نوا شوند.[6] اینجا نوعی سردرگمی بین بی‌اخلاقی و تعهد وجود دارد. تعالیم دینی در تحمیل بررسی دقیق اخلاقی شکست می‌خورند و حتی بی‌اخلاقی را تقدیس می‌کند. این نوعی «معکوس سازی اخلاقی» است.[7]

عوامل اجتماعی محتمل الوقوع بین قواعد انتزاعی و کاربردشان در یک موقعیت ملموس میانجیگری می‌کنند.[8] تعالیم دینی که از طریق سخنان نفرت‌پراکن پالوده شده‌اند می‌توانند به یک موقعیت یک «مفهوم هنجاری تحریف‌شده» بدهند.[9] دو گونه از اشتباه اینجا می‌تواند وجود داشته باشد. اولی ناتوانی درک اخلاقی است، یعنی ناتوانی از دیدن و ارزیابی «خصایص قابل ایراد از نظر اخلاقی» در یک موقعیت.[10] یک تروریست حمله‌اش را خدمت به هدفی مصلحانه می‌داند، نه به عنوان کشتار بی‌گناهان، ناتوانی درک اخلاقی اینچنین است. دومین اشتباه، تفسیر غلط راهبردهای اقدام در یک موقعیت عینی است.[11] دکتر نازی اعدام با گاز را به عنوان «درمانی بشر دوستانه» می‌اندیشید که مرگ آرام و دردناک را از قربانیان در اردوگله کار اجباری دریغ می‌کند، تفسیری غلط از بشر دوستی اینچنین است.[12] زیست انگل‌وار سخنان نفرت پراکن از دین می‌تواند در ایجاد خلط ادراک و تفاسیر با عواقبی جدی کمک کند. این امر می‌تواند گسست اخلاقی را از طریق نوعی «بازسازی شناختی» میسر کند.[13] این موضوع توضیح می‌دهد که چرا در برخی موقعیت‌ها تعالیم و اصول شرافتمندانه از اعمال شنیع پیشگیری نمی‌کند بلکه بیشتر به آن مشروعیت می‌بخشد.

حال من چهار راهبردی را که در سخنان نفرت‌پراکن جهت ایجاد بدفهمی و سوءتفسیر استفاده می‌شود مرور می‌کنم.

---

5 Samir Amin, *Eurocentrism*, 2nd ed., Monthly Review Press, 2010, p. 26.

6 Pauer-Studer and Velleman, 2011.

بنگرید به پاورقی شماره ۳.

۷ همان.

۸ همان، ص. ۷.

۹ همان، ص ۱۳.

۱۰ همان، صص. ۶، ۸

۱۱ همان.

۱۲ همان، ص ۱۸.

13 Albert Bandura, "Selective Activation and Disengagement of Moral Control", in *Journal of Social Issues*, 1990, vol. 46, no. 1, p. 29.

۲.۲۱. راهبردهایی جهت برانگیختن نفرت و خشونت میان‌گروهی

نفرت شامل «احساسات تلخ همیشگی و تفکر اتهام آمیز» و تداوم «برانگیختگی پرخاشگرانه نسبت به یک شخص یا طبقه‌ای از اشخاص» می‌شود.[۱۴] سخنان نفرت‌پراکن با توجه به توانمایه‌ی خود در برانگیختن خشونت میان‌گروهی، اغلب علیه گروه خاصی از مردم جهت داده می‌شود. تعریف یک دشمن نقطه‌ی شروع است. آن تعریف به کار می‌آید تا اعمال غیرقانونی و غیراخلاقی را به اعمال اخلاقی یا حتی افتخار آمیز تبدیل کند. دشمن ایده‌آل متفاوت، پلید و خطرناک است. هویت گروهی به شکل مسلط هویت تبدیل می‌شود. «مَا» در مقابل «آن‌ها» به دسته‌هایی ناسازگار تبدیل می‌شوند: سود مَا زیان آن‌هاست، پیروزی ما شکست آن‌هاست. روابط میان‌گروهی تبدیل به بازی حاصل جمع صفر می‌شود.

۱.۲.۲۱. هویت گروهی جایگزین هویت شخصی

دیوید بربی دو اسلوب تفکر و احساسات درباره‌ی دیگران را پیشنهاد می‌دهد: یکی دیدن افرادی که واجد خصایصی هستند؛ دیگری دیدن خصایصی که واجد افرادی هستند.[۱۵] این دو به ترتیب بر فردیت و همانندی نوع بشر تأکید می‌کنند. آن‌ها راه‌های طبیعی هستند که بشریت اطلاعات درباره‌ی دیگران را پردازش می‌کنند. وقتی اسلوب فکری خصایص واجد افراد دستکاری شود، خصایص گروهی پیش‌نداشته بر تفاوت‌های فردی کاملاً مستولی می‌گردد. افراد فقط به عنوان اجزای گروه درک می‌شوند و نه به عنوان تمام خودشان. آن‌ها به عنوان سرمشق‌های غیرقابل تغییر از دسته‌ی بشری خاصی عرضه می‌شوند. محو فردیت بخصوص بر کسانی که به عنوان اعضای دشمن دیده می‌شوند، تحمیل می‌گردد. قربانی دیگر فردی با تاریخچه، شخصیت منحصر به فرد نیست بلکه «گونه‌ای»[۱۶] از گروه دشمن است. هیچ کشمکش و تصادمی بین افراد درگیر نیست، صرفاً تنازعی دسته جمعی وجود دارد. فرد فرد اعضای گروه دشمن مجبور به پاسخگویی برای هر چیزی هستند که هم‌گروهی‌هایشان انجام می‌دهند.[۱۷] فرد تبدیل به نماد، نشانه، وسیله‌ای برای اهداف جمعی می‌شود. ارزش و جایگاهش بوسیله‌ی عضویت در گروه تعیین می‌گردد. سرنوشت گروه تبدیل به سرنوشت اعضای آن می‌شود. هویت‌یابی نهایی بوسیله‌ی گروه به عنوان نوعی پیشگویی گریز ناپذیر «گروه تو را تبدیل به سرنوشت تو می‌کند.».[۱۸]

۲.۲.۲۱. تسلط هویت یک گروه بر سایر هویت‌ها

پیرو فردیت زدایی، سخنان نفرت‌پراکن تمایل بر پافشاری بر عضویت بر گروهی خاص دارد که شدیداً بین گروه خود فرد و دشمن تمیز می‌گذارد. مردم در هویت گروهی واحدی تثبیت می‌شوند که به عنوان هویتی دائمی و اجتناب ناپذیر عرضه می‌شود. با انجام چنین عملی در پی

---

14 Joanna Bourke, *An Intimate History of Killing: Face to Face Killing in 20th Century Warfare*, Granta Books, 1999, p. 139.

15 David Berreby, *Us and Them: The Science of Identity*, University of Chicago Press, 2008, p. xiv.

16 Arne J. Vetlesen, *Evil and Human Agency*, Cambridge University Press, 2005, p. 261.

۱۷ همان، ص ۱۷۶.

۱۸ همان، ص ۷.

حذف موقعیت‌هایی است که ممکن است همدلی است در نتیجه‌ی همانندی‌ها با دشمن به وجود آید. معاشرت طبیعی بشری بدین معنی است که افراد ممکن است به آسانی تعلق دیگران را به بسیاری گروه‌های مختلف ببینند و با بعضی از این هویت‌ها ارتباط برقرار کنند. طبیعی نیست که یک بودایی هیچ چیز مشترکی بین خودش و یک غیر بودایی نبیند. «اقناع گری قدرتمندی» نیاز است تا ما را نسبت به هویت‌های چندگانه‌ی دیگر مردم و «توانمایه‌شان به عنوان هم‌تیمی‌ها» نابینا کند.[19] فهم تک بعدی هویت کاملاً مصنوعی است، «یک ساختار مجعول از منظر ایدئولوژیک» که نیاز است از بیرون تحمیل شود و به طور فعالی تقویت گردد.[20] شخص به یک دسته بشری در تمامی زمان‌ها، در تمامی شرایط محدود می‌شود.[21] برای نمونه بد نام‌سازی برای از کار انداختن «فرآیند دگرسویی متعارف» جایی که مردم ممکن است هویت‌های مختلف فرد واحدی در موقعیت‌های مختلف ببینند استفاده می‌شده است.[22] این امر تخیل بشری را برای جایگزین‌ها از رمق می‌اندازد. نتیجه: یک «هویت فاسدِ» دائمی– فرد انگ‌خورده همیشه و صرفاً گونه‌ای بد از مردم است.[23]

تقلیل و به دام انداختن فرد در یک هویت، اسلوب تفکر دو گانه را بازتاب می‌دهد. نوعی تفکر کوته فکرانه در شکل ملایم‌اش، یک فاجعه‌ی واقعی زمانی که به افراط کشیده شود. در هنگامه‌ی بحران اجتماعی، عدم قطعیت و تغییر، رویکردی ساده به هویت می‌تواند بسیار متقاعد کننده باشد. منطق دو گانه امر رایج در سخنان نفرت پراکن، جنگ، پاکسازی قومی و ژنوسید است. این امر درک ما را به وسیله‌ی ترس منجمد می‌کند. وقتی ایدئولوژی همگن و انحصارگرایانه با موفقیت جایگزین واقعیت ناهمگون و چندبنیادی شود[24] دشمن قاطعانه تعیین شده است.

۳.۲.۲۱. انسانیّت‌زدایی از دیگران

فردیت‌زدایی و هویت تک‌گروهی مسیر را برای انسانیت‌زدایی هموار می‌کند. پس از حذف هم‌پوشی احتمالی هویت‌های اجتماعی، سخنان نفرت پراکن، گرایش به حذف تک هویت طبیعی که در همه‌ی ابنای بشر مشترک است یعنی هویت انسانی دارد. انسانیّت‌زدایی وجه تمایز جزمی نهایی است. وقتی کسی دیگری را به عنوان یکی از همنوعان خودش ببیند، به واکنش همدلانه از طریق خصوصیات مشابه انسانی مستدرک تمایل دارد. آسیب به «اشخاص انسانی شده، می‌تواند بخاطر فعال شدن احساس نیابتی» موجب پرشانی و خودسرزنشی شود.[25] انسانیّت‌زدایی مردم را از خصوصیات انسانی خالی می‌کند.[26] این امر دربرگیرنده‌ی سازوکارهای روانشناسانه‌ی

19 Berreby, 2008, p. 89. بنگرید به پاورقی شماره ۱۵

20 Vetlesen, 2005, p. 156. بنگرید به پاورقی شماره ۱۶

21 Berreby, 2008, p. 89. بنگرید به پاورقی شماره ۱۵

۲۲ همان.

۲۳ همان، ص ۲۳۲.

24 Vetlesen, 2005, p. 156. بنگرید به پاورقی شماره ۱۶

25 Bandura, 1990, p. 38. بنگرید به پاورقی شماره ۱۳

۲۶ همان.

توجیه عقلانی، انکار و ایزوله کردن احساسات است.[۲۷] افراد انسانیّت‌زدا شده دیگر به چشم اشخاص با احساسات و افکار نمی‌شوند بلکه به عنوان «مادون بشر» و اشیایی «فاقد تفکر» دیده می‌شوند.[۲۸] درحالیکه روابط انسانی ذهنی، شخصی و احساسی هستند، روابط انسانیّت‌زدایی شده عینی شده، تحلیلی و عاری از محتوای احساسی و همدلانه هستند.[۲۹] اینچنین انسانیّت‌زدایی، برخی از ابنای بشر را از «نظم اخلاقی» جهان انسانی مستثنی می‌کند.[۳۰] آلبرت بندورا استدلال می‌کند که فرآیند انسانیّت‌زدایی برای ارتکاب امور سنگدلانه ضروری است.[۳۱]

وقتی گروهی انسانیّت‌زدایی می‌شوند ارزش اخلاقی یا جایگاه اعضای آن گروه به عنوان همنوعان بشری پایان می‌پذیرد. افراد متعلق به گروه دشمن کاملاً انسان نبوده، قادر به تفکر معقولانه و احساس درد نیستند. اسامی مستعار تحقیرکننده به جهت تقویت تعصب و نفرت نسبت به دشمن ابداع می‌شوند. اسامی انسانیّت‌زدایی شده مردم را به یاد جایگاهی مادون، فرهنگی بدوی یا صرفاً بیگانگی محض دشمنان می‌اندازد. انسانیّت‌زدایی به قرار ذیل عمل می‌کند.

از طریق انسانیّت‌زدایی، سخنان نفرت‌پراکن گسست اخلاقی انتخابی نسبت به دشمن را میسر می‌کند. گسست اخلاقی به معنی وقفه‌ی اخلاقیات است که معمولاً بر اقدامات منطقی ما نسبت به همنوعان بشری‌مان حکومت می‌کند.[۳۲] کنترل‌های شناختی که ما را رهبری می‌کنند تا به طریقه‌ی اجتماعی مطبوع و شیوه‌ی شخصی قابل قبولی اقدام کنیم، مسدود، معلق و منحرف می‌شوند.[۳۳] این به منزوی کردن یا مجزا کردن زندگی روزانه‌ی مردم از نفرت و حتمی‌کردن خشونت برانگیخته‌شده بوسیله‌ی سخنان نفرت‌پراکن کمک می‌کند.[۳۴] بندورا استدلال می‌کند که انسانیّت‌زدایی تفکر خودمبراسازانه نسبت به قربانی را پرورش می‌دهد. مردم به جای محکومیّت رفتارهای آسیب‌زا نسبت به افراد انسانیّت‌زدایی شده، آن را توجیه عقلانی می‌کنند.[۳۵] با عقلانی سازی، حساسیّت‌زدایی نفرت و خشونت نسبت به دشمن، سخنان نفرت‌پراکن، فاصله‌ای اخلاقی و روانشناختی ایجاد می‌کند که رفتار آسیب‌زا را تسهیل می‌کند. این به «تولید بی‌تفاوتی اخلاقی» می‌افزاید.[۳۶] روابط بین‌الاذهانی بین انسان‌ها در تمام دوران‌ها، در تمام موقعیت‌ها، از دست رفته است. اهریمن در «بوم‌شناسی انسانیّت‌زدایی» کامیاب می‌شود.[۳۷]

---

27 Philip Zimbardo, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, Random House Trade Paperbacks, 2008, p. 223.

28 Bandura, 1990, p. 38. بنگرید به پاورقی شماره ۱۳

29 Zimbardo, 2008. بنگرید به پاورقی شماره ۲۷

۳۰ همان، ص ۳۰۷.

31 Bandura, 1990. بنگرید به پاورقی شماره ۱۳

32 Zimbardo, 2008, p. 307. بنگرید به پاورقی شماره ۲۷

۳۳ همان، ص ۳۰۵.

34 Peter H. Wilson, "Defining Military Culture", in *The Journal of Military History*, 2008, vol. 72, no. 1, p. 35.

35 Bandura, 1990, p. 39. بنگرید به پاورقی شماره ۱۳

36 Zygmunt Bauman, Modernity and the Holocaust, Cornell University Press, Ithaca, 2001, cited in Jean-Jacques Frésard, *Roots of Behaviour in War: A Survey of the Literature*, International Committee of the Red Cross, 2004, p. 65.

37 Zimbardo, 2008, p. 223. بنگرید به پاورقی شماره ۲۷

۴.۲.۲۱. حس حق‌مداری

در حالیکه یک سوی سخنان نفرت‌پراکن، نفرت است، سویه‌ی دیگر حق به جانب بودن کورکورانه است. هویّت گروهی معمولاً احساس غرور، اتّحاد، تقدیر مشترک و از همه مهم‌تر، حس حق‌مداری را پرورش می‌دهدو حس حق به جانب بودن درون گروه گسترش یافته و تقویت می‌گردد. سخنان نفرت‌پراکن معمولاً از چنین حس حق‌مدارانه‌ای استفاده می‌کند. اختلافات میان‌گروهی نهایتاً درباره‌ی این است که «درست» چه کسی درست‌تر است.[۳۸] احساسات فرازمندانه‌ی شهودی بی‌توجه به اینکه چقدر از واقعییت به دور هستند، کاملاً عقلانی‌سازی می‌شوند. ما مقابل آن‌ها هستیم زیرا آن‌ها «بد» اند. ما نجیب، متمدّن، بااخلاق و باهوش هستیم؛ آن‌ها، دشمن، پیمان‌شکن، وحشی، بی‌اخلاق و احمق هستند. «روایت حاکم» حساب همه‌ی اشتباهات تاریخی و تهدیدهای فعلی دشمن را نگه می‌دارد.[۳۹] روایت حاکم بخشی از حافظه‌ی جمعی گروه، یا بهتر است گفته شود، «دستورالعمل جمعی» است. این امر انگاره‌های مشترک مهم بودن را تعیین می‌کند و افکار و احساسات قابل پیش‌بینی را برمی‌انگیزاند.[۴۰] سخنان نفرت‌پراکن احساس رضایت پیروزی در رقابت میان‌گروهی حق‌مداری را فراهم می‌کند. مفاهیم دینی می‌توانند جهت حمایت از هدف حق‌مدارانه‌ی مشترک گروه، دستکاری شود.

جای شگفتی نیست که دفاع مشروع به کرّات در سخنان نفرت‌پراکن به کار گرفته می‌شود. ما همیشه قربانی هستیم و آن‌ها شریراند. اگر گروه ما در حال حاضر آسیب ندیده باشد، در گذشته آسیب دیده یا در آینده آسیب می‌بینند. تعدّی از طریق کین‌جویی پس‌اندیشانه (درست کردن غلط‌های گذشته) و حمله‌ی پیشدستانه (پیشگیری از حمالات آینده) عقلاً توجیه می‌شود.[۴۱] تعدّی به دشمن وقتی برابر با بقای خود شخص باشد، «گریز ناپذیر و ضروری می‌گردد و نه اختیاری و قابل اجتناب».[۴۲] تا زمانی که کسی در سمت صحیح منازعه است، هر وسیله‌ای که فرد برای دستیابی به هدف استفاده کند توجیه‌پذیر است.

با اسطوره‌سازی تاریخ و جاودانی ساختن قربانی بودن خویشتن، روایت حق‌مدارانه نقش‌های جنایتکار و قربانی را وارونه می‌کند: قربانی به عنوان جنایتکار و جنایتکار به عنوان قربانی دیده می‌شود. حس «استحقاق تاریخی و اخلاقی» بدترین زشت‌کاری‌ها را توجیه می‌کند.[۴۳] سخنان نفرت‌پراکن این حس حق به جانب بودن را از طریق «بازسامانی شناختی» القاء می‌کند:[۴۴] رفتارهای آسیب‌زا به عنوان خوب و اخلاقی نوسازی می‌شوند؛ اهریمن درون کسانی که «سزاوار» رنج کشیدن هستند نهفته است. «آماده‌سازی ایدئولوژیک» جنایتکار را متقاعد

---

38 Robert Sapolsky, *Behave: The Biology of Humans at our Best and Worst*, Penguin Press, 2017, p. 509

39 Vetlesen, 2005, p. 151. بنگرید به پاورقی شماره ۱۶

40 Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others*, Penguin, 2004, p. 76.

41 Vetlesen, 2005, p. 151. بنگرید به پاورقی شماره ۱۶

۴۲ همان، ص ۱۴۶.

۴۳ همان، ص ۱۵۱.

44 Bandura, 1990, p. 29. بنگرید به پاورقی شماره ۱۳

می‌کند که عملش افتخارآمیز، عادلانه و مصون از مجازات است؛ این امر احساس گناه، شرم، ندامت نسبت به قربانی را مسدود می‌کند.[۴۵]

به طور خلاصه، سخنان نفرت‌پراکن، هویت گروهی را به انحصار خود در آورده، از دشمن انسانیّت‌زدایی کرده و از احساسات حق‌مدارانه سوءاستفاده می‌کند. این امر، عامل را در مواجهه‌ای مصمم با دشمن ملاحظه شده از دیدن ویژگی‌های از نظر اخلاقی برجسته، منع می‌کند. این، یاری‌گر ایجاد محیط مولد اعمال شنیع است.

۳.۲۱. عاملیت انسانی نهادینه شده و قدرت تأثیر اجتماعی

چطور ممکن است که مردم به جای محکومیّت سخنان نفرت‌پراکن آن را بپذیرند؟ چگونه است که خیلی از افراد سخنان نفرت پراکن را آنگونه که هست- مضحکه‌ی روح، اعوجاج واقعیت و استثمار آسیب‌پذیری انسانی- نمی‌بینند؟ آیا غلط بودن سخنان نفرت پراکن بدیهی نیست؟ آیا اصول اخلاقی، ویژگی محوری انسانیّت مشترک ما نیست؟ اینگونه فرض می‌شود که هر یک از ابنای بشر در نتیجه‌ی انسانیّتش باید بداند که یکسری از اعمال غیر اخلاقی و غیر انسانی‌اند. و اینکه یک فرد «عادی» باید قدرت درونی برای مقاومت در برابر تأثیر اجتماعی بد را داشته باشد. ابنای بشر آرزو دارند که بازیگرانی منطقی باشند که اوضاع و احوال‌شان را در اسلوبی مجزّا ارزیابی می‌کنند و همیشه مطابق تفاوت‌شان اقدام می‌کنند. ما نباید آرزو را با واقعیت خلط کنیم. وقتی ما رفتار دیگران را پی‌کنشانه قضاوت می‌کنیم. و آن را غیر قابل تصور، به حساب می‌آوریم، ما خودمان را جای خدا قرار داده‌ایم. ما مرزی به ظاهر رسوخ ناپذیر بین خیر و شر از طریق ساده‌سازی عظیم تجربه‌ی بشری برپا ساخته‌ایم.[۴۶]

برای پذیرش و پیاده‌سازی سخنان نفرت‌پراکن، اشخاص واقعی که عمیقاً در جامعه‌شان ریشه دوانده‌اند، لازم است. ابنای بشر موجوداتی اجتماعی‌اند که رویکردها و افعال‌شان بوسیله‌ی محیط اجتماعی‌شان هدایت شده و شکل داده می‌شود. اگر ژنتیک و خوی ما مانند «سخت افزار» باشد، «نرم‌افزارهای فرهنگی» ما تعیین می‌کنند که این سخت‌افزار چگونه عمل کند. نرم‌افزار فرهنگی از طریق جامعه آموزش داده می‌شود و موروثی نیست.[۴۷] روبرتو اونگر می‌گوید مغز انسان، فردی است اما ذهن به عنوان آگاهی، چیزی اجتماعی است. او استدلال می‌آورد که «وسایلی که به وسیله‌ی آن زندگی عینی را توسعه می‌دهیم از زبان تا گفتمان، از ایده تا عمل، همه مایملک مشترک و ساختاری مشاعی هستند.»[۴۸] بهینخو پارخ همچنین به یادمان می‌آورد که فرد «مائده‌ای طبیعی و از نظر بیولوژیکی کپسوله شده» نیست بلکه «ساختاری اجتماعی» است.[۴۹] تنها از طریق تعامل اجتماعی است که ما تصویری از خویشتن را شکل داده و مستقر می‌کنیم.[۵۰]

---

45 Vetlesen, 2005, pp. 176–177. بنگرید به پاورقی شماره ۱۶

46 Zimbardo, 2008, p. 211. بنگرید به پاورقی شماره ۲۷

47 Carmel O'Sullivan, *Killing on Command: The Defence of Superior Orders in Modern Combat*, Palgrave Macmillan, London, 2016, p. 188.

48 Roberto M. Unger, *The Religion of the Future*, Verso, 2016, p. 98

49 Introduction", in Bhikhu Parekh, *Ethnocentric Political Theory: The Pursuit of Flawed Universals*, Palgrave Macmillan, 2019, p. 12.

50 Unger, 2016, p. 85. بنگرید به پاورقی شماره ۴۸

این، مسئله‌ی «ممارست اجتماعی» است تا ما مرزهایی بین خویش و دیگری و بین گروه‌های انسانی، ترسیم کنیم.[۵۱] این بینشی است که اغلب در بحث درباره عاملیت انسانی فراموش می‌شود. ملاحظات اونگر و پارخ متوجه نیازهای بنیادین انسانی و واقعیت اجتماعی است. تصور یک فرد با ویژگی‌های کاملاً انتزاعی مثل تصور فردی بدون هیچگونه زمینه‌ای، بدون تاریخچه‌ای است، یک فرد «عریان». چنین «عامل اخلاقی بطناً یکپارچه، بی‌همتا و خودکفایی» در زندگی واقعی وجود ندارد.[۵۲]

هویت انسانی، نهادینه شده و بافتارمند است. فرهنگ و اجتماع، وجود افراد را تشکیل می‌دهند. افراد هنگامی که به عنوان گوینده و اقدام کننده‌ای کاردان و مسئولیت‌پذیر دیده می‌شوند هویت‌شان را درون اجتماع شکوفا می‌کنند.[۵۳] کمال شخصی بستگی به کمال «شناخت متقابل ارتباطات میان‌فردی» دارد.[۵۴] شخصیت بسته به محیط امری نسبی است.[۵۵] هویت یک فرد شدیداً توسط گروه‌های اجتماعی و ارزش‌های جمعی شکل می‌گیرد. هویت دینی یکی از قدرتمندترین و برجسته‌ترین اشکال هویت‌های اجتماعی باقی می‌ماند.

مهندسی اجتماعی، دست‌کم تا حدّی، تجربه و درک بشری را تشکیل می‌دهد. مردم با پیروی از نظام‌نامه‌ی اجتماعی درس یکسانی را در نتیجه‌ی تجربیات‌شان در زندگی می‌گیرند[۵۶] فرهنگ و اجتماع مردم را به تفاسیر خاصی از موقعیت‌ها و انتخاب‌ها متمایل می‌کند. افراد صرفاً در این معنا خودفرمان هستند که می‌توانند از بین گزینه‌های پیشنهادی توسط جامعه آزادانه انتخاب بکنند. هرچند خیلی از افراد متوجه نمی‌شوند که انتخابشان پیش‌مهیاشده بوسیله‌ی انتخاب اجتماع است.[۵۷] به طور خاص، احساسات فطری ما درباره‌ی درست و غلط در خلاء اجتماعی به وجود نیامده است.[۵۸] شهود اخلاقی «نه جهانزادی و نه به طور غریزی بنیادی» است بلکه «محصول نهایی یادگیری است».[۵۹] دادگاه آیشمن بیان می‌کند که نادرستی برخی از اعمال آنچنان آشکار و فاحش است که چشم را سوراخ می‌کند و قلب را برمی‌آشوبد، مگر اینکه چشم نابینا و قلب از سنگ و فاسد باشد.[۶۰] اعتقاد دادگاه آیشمن به توانایی درک انزجار اخلاقی به طور گسترده‌ای در دادگاه‌های جنایات شنیع به اشتراک گذاشته شده است. اما ما نباید از نیمه‌ی دوم بیانیه‌ی

51 Parekh, 2019. بنگرید به پاورقی شماره ۴۹

۵۲ همان.

53 Arne J. Vetlesen, *Perception, Empathy and Judgment*, Pennsylvania State University Press, 1994, p. 319.

۵۴ همان.

55 Richard Shapcott, *Justice, Community and Dialogue in International Relations*, Cambridge University Press, 2009, p. 34.

56 Berreby, 2008, p. 184. بنگرید به پاورقی شماره ۱۵

57 Vetlesen, 1994, p. 194. بنگرید به پاورقی شماره ۵۳

۵۸ همان.

59 Sapolsky, 2017, p. 508. بنگرید به پاورقی شماره ۳۸

60 Supreme Court of Israel, *Adolf Eichmann v. The Attorney General*, Judgment, 29 May 1962, Criminal Appeal No. 336/61, para. 21 (http://www.legal-tools.org/doc/aceae7/), quoting an Israeli case, Israel Military Court, Central District 3/57, *Military Prosecutor v. Melinki*, Judgment, 13 October 1958, 17 Dist. Ct. Rep.

دادگاه چشم‌پوشی کنیم و آن این است که در یک محیط اجتماعی خاص، بخش عظیمی از جمعیت، چشمانی نابینا و قلوبی فاسد دارند. بایسته است که اعتقاد ما به قوام وجدان بشری بوسیله‌ی فهم تأثیر اجتماعی بر اخلاقیات تعدیل شود. شهود اخلاقی شامل فعالیت‌های ذهنی و خودکار و ناخودآگاه است که با استدلال آگاهانه تفاوت دارد. در حقیقت، بسیاری نشان داده‌اند که استدلال اخلاقی، اغلب «به طور فاحشی غیرمنطقی» است.[۶۱] آرنه جوآن و تلسن توضیح می‌دهند که چگونه قوّه‌ی همدردی ما، که در درک اخلاقی ما حیاتی است، به شدّت نسبت به دستکاری اجتماعی آسیب‌پذیر است.[۶۲] حس همدردی می‌تواند به طور انتخابی نسبت به گروه خاصی از مردم مسدود شود. وقتی قوای احساسی معلق یا مسدود شود، فردی، دیگری را نه به عنوان همنوع بشری قابل درک، بلکه به عنوان هدفی انتزاعی می‌بینند. قضاوت‌های اخلاقی ما به شدّت اجتناب ناپذیرَ و با این وجود به شدّت متزلزل است.[۶۳] آن، هنگامی که به‌وسیله‌ی رژیمی به شدّت فریبکار مسموم شود، ممکن است راهنمایی غیرقابل اتکا باشد.

مطالعات تجربی اظهار می‌کنند که بسیاری از افراد تحت شرایط مناسبش قادر به اعمال خشونت بسیار شدیدی هستند. اروین اتساب ادعا می‌کند که قاعده و نه استثناء این است که «شرارت در نتیجه‌ی تفکر عادی به وجود می‌آید و به‌وسیله‌ی افراد عادی ارتکاب می‌یابد.»[۶۴] باندورا زمانی که تحقیق درباره‌ی سازوکارهای گسست اخلاقی را با گناهکاری تاریخی اعمال شنیع بشری مرتبط می‌کند، بیان می‌دارد «به جای مردمی هیولا صفت، شرایط اجتماعی مساعد لازم است تا افعال شنیع ایجاد شوند. با دادن شرایط اجتماعی مناسب، مردم نجیب و عادی می‌توانند راهبری شوند تا چیزهای به طرز خارق‌العاده ظالمانه‌ای انجام دهند.»[۶۵] دستکاری فرایندهای روانشناختی طبیعی همچون انگیزه‌ها، افکار و احساسات می‌تواند مردم عادی را به ارتکاب اعمال شنیع راهبری کند.[۶۶] آزمایش زندان استنفورد فلیپ زیمباردو نشان می‌دهد که محیط یک زندان محصور و سهل‌انگار می‌تواند شاخصه‌های اخلاقی دانشجویان کاملاً عادی را دگرگون کند و موجب شود که آن‌ها با هم‌دانشگاهی‌هایشان بدرفتاری بکنند. زیمباردو مشاهده نمود که «موقعیت‌های نهایی، می‌توانند مردم معمولی را تحریک کنند تا به «شیوه‌های غیر معقولانه، احمقانه، خودمخربانه، ضداجتماعی و کوته فکرانه اقدام کنند.»[۶۷]

سخنان نفرت‌پراکن درک و قضاوت اخلاقی را می‌فرساید. شرکت کنندگان خشونت سازمان‌یافته اغلب تمامی فهم اخلاقی‌شان را از دست نمی‌دهند، به جایش آن‌ها مطابق خرد عملی، تعهد و فضیلت قلب‌شده عمل می‌کنند.[۶۸] سخنان نفرت پراکن می‌تواند نوعی «رانش اخلاقی»–

---

61 Sapolsky, 2017, p. 185. بنگرید به پاورقی شماره ۳۸

62 Vetlesen, 1994, p. 195. بنگرید به پاورقی شماره ۵۳

۶۳ همان.

۶۴ به نقل از:

O'Sullivan, 2016, p. 143. بنگرید به پاورقی شماره ۴۷

65 Bandura, 1990, p. 39. بنگرید به پاورقی شماره ۱۳

66 O'Sullivan, 2016, p. 143. بنگرید به پاورقی شماره ۴۷

67 Zimbardo, 2008, p. 211. بنگرید به پاورقی شماره ۲۷

68 Talbert and Wolfendale, 2018, pp. 151–152. بنگرید به پاورقی شماره ۱

«لغرشی به شر» آنگونه که مردم «تدریجاً به هنجارهای مخربانه خو می‌گیرند.»– را راه‌اندازی و مستقر بکند.[۶۹] چیزی که غیر قابل تصوّر به حساب می‌آمد عادی می‌شود. «بافتار سازمانی حمایتگر» ممکن است موجب این «توهم مشترک» شود که اعضا در یک «امر خطیر درگیر هستند.»[۷۰] این یعنی شرکت‌کنندگان، نظم اخلاقی معکوس را درونی سازی می‌کنند. چشمان‌شان کور و قلب‌هایشان فاسد می‌شود. زیست انگل‌وار سخنان نفرت‌پراکن از دین می‌تواند به طور قابل ملاحظه‌ای چارچوب‌های هنجاری موجود درون یک اجتماع را از طریق تأثیر قوی اجتماعی، منکوب کند. سازوکار تأثیر اجتماعی و مهندسی، آسیب سخنان نفرت‌پراکن را جدی و فراگیر می‌کند.

برون‌دادهای رفتاری، نتایج تعاملات پیچیده بین شخص و موقعیت است.[۷۱] عوامل بسیاری در قساوت‌کاری بشری سهیم هستند. اینجا من به دو سازوکار اجتماعی که معمولاً سخنان نفرت‌پراکن از آن بهره می‌برد تمرکز می‌کنم: اقتدار اجتماعی و گروه.

۴.۲۱. ساز و کار تأثیر اجتماعی

تأثیر اجتماعی افراد را به ساختارهای اجتماعی پیوند می‌دهد. برای نمونه استفاده از اقتدار شکلی از تأثیر اجتماعی است. تأثیر اجتماعی موجب تغییر در رفتار، منش یا اعتقاد فرد می‌شود.[۷۲] این اتفاق رخ می‌دهد زیرا افراد احساس می‌کنند مجبورند با برخی هنجارهای اجتماعی موافقت کنند، با نقش‌های خاصی شناسایی شوند یا ارزش‌های اجتماعی بخصوصی را درونی‌سازی کنند. این سه مرحله‌ی تأثیر اجتماعی است که به‌وسیله‌ی هربرت کلمن پیشنهاد شده: موافقت، شناسایی و درونی‌سازی. با یادگیری و اتخاذ اصول، توقعات نقشی و ارزش‌های بخصوصی از یک جامعه یا گروه، فرد به صورت جمعی جامَعه‌پذیر می‌شود. اصل–نقش و ارزش–گرایش همزیستی دارند و مانعه الجمع نیستند.[۷۳] آن‌ها هم در موقعیت‌های گروهی و هم در جایمندی استیلا حضور دارند.

۱.۴.۲۱. مرجع قدرت وضعیت را تعریف و تعالیم دینی را تفسیر می‌کند

مراجع قدرت چه سکولار و چه دینی از طریق سخنان نفرت‌پراکن می‌توانند چارچوب هنجاری ایجاد کنند که دین را برای رفتار مجرمانه‌شان اختصاص می‌دهد. صاحبان اقتدار به‌ویژه در شکل‌دهی به نگرش و رفتار مؤثر هستند. ابنای بشر تمایلی طبیعی به پیروی از مرجع قدرت دارد. به‌ویژه مرجع قدرت به ظاهر مشروعی که در دسترس است. آزمایش استنلی میلگرام نشان می‌دهد

تالبرت و ولفندیل مثالی درباره این ارائه می‌دهند که چگونه در پسآیند حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر، ارتش آمریکا سریعاً آنچه به اَصطلاح «تکنیک‌های ارتقاء یافته‌ی بازجویی» نامیده می‌شود را که بر میزان شکنجه می‌افزود، پذیرفت و اجرایی کرد.

69 John M. Doris, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, Cambridge University Press, 2014, p. 57.

70 Herbert C. Kelman, "Violence without Moral Restraint: Reflections on the Dehumanization of Victims and Victimizers", in *Journal of Social Issues*, 1973, vol. 29, no. 4, p. 47.

71 Doris, 2014, p. 38. بنگرید به پاورقی شماره ۶۹

72 Herbert Kelman and V. Lee Hamilton, *Crimes of Obedience: Toward a Social Psychology of Authority and Responsibility*, Yale University Press, 1990, pp. 77, 78, 87.

۷۳ همان، صص ۱۱۳–۸۸

که مردم با درخواست مؤدبانه و غیر قهری آزمایشگر، راغب به دادن شوک الکتریکی به قربانی در حال فریاد هستند. در اینگونه موارد اطاعت ارادی از مرجع قدرتی مشروع- همانند کادر علمی- میلگرام نوعی مبنای درونی‌سازی‌شده را جهت اطاعت تشخیص می‌دهد. این یعنی، اطاعت به‌وسیله‌ی احساس تعهد عامل برانگیخته شده و نه {ترس از} مجازات بالقوه.[۷۴] تعهد یا نقش‌آگاهی در مردم عادی مبنایی مهم برای تأثیر اجتماعی مرجع قدرت است. مردم به ندرت متوجه می‌شوند که تأثیر اجتماعی تا چه میزان قدرتمند و حاضر مطلق است. وقتی که آن‌ها در «سکانس اکشن» قرار می‌گیرند، آن‌ها تمایل دارند بی‌فکرانه با پیروی از نمایشنامه‌ی معمول واکنش نشان دهند.[۷۵] مردم اغلب به طور آگاهانه اجرای یک نمایشنامه را انتخاب نمی‌کنند، آن‌ها صرفاً چیزی را که در چنین موقعیتی انتظار می‌رود انجام می‌دهند. نگرش‌ها و ترجیحات فردی در مدخل فرد در یک نمایشنامه مهم نیستند.[۷۶] این انگیزه‌مندی نقش‌بنیاد، با ترس از مجازات‌ها و درونی‌سازی ارزش‌ها تکمیل می‌شود.

در فرآیند «رانش اخلاقی» معمولاً مجاز شماری نقش کلیدی در مشروع سازی رفتارهای سابقاً نامشروع ایفا می‌کند. مرجع قدرت می‌تواند از طریق دستور صریح، تشویق ضمنی، تأیید و اذن تلویحی اثرگذار باشد. سخنان نفرت‌پراکن نه ضمنی است و نه تلویحی، تحریک صریح و مستقیم به نفرت و خصومت است. دین با اسطوره‌های بنیادی، تاریخ، رسوم و سنت‌هایش، مشروعیت اخلاقی و معنوی عمیقی را میان باورمندان ایجاد می‌کند. مراجع قدرت معیّن، خواه دینی یا سکولار نیز از فرض مشروعیت میان رأی دهندگان‌نشان لذت می‌برند. حس مشروعیت سازمانی از طریق ساختمان‌ها، نمادها، تشریفات اسناد رسمی، رویه‌ها، ارزش‌های قانونی و اداری، پدیداری و... منتقل می‌شود. وقتی مسئولان محلی بیانیه‌های خاصی صادر کرده و توسل به دین را مطالبه می‌کنند، آن‌ها مشروعیت سازمانی‌شان را با مشروعیت دینی ترکیب می‌کنند و تأثیر هنجاری قدرتمندی را در حوزه‌ی انتخاباتی‌شان طرح‌ریزی می‌کنند. وقتی چنین بیانیه‌ها و مطالباتی نفرت و خصومت را برمی‌انگیزاند، آن‌ها به شدت آمادگی مردم را برای ارتکاب یا دست‌کم نادیده گرفتن بدرفتاری افزایش می‌دهد.[۷۷] کلمن توضیح می‌دهد که از نظر رفتاری، مجازسازی رسمی «توجیه خودکار» را به همراه دارد که دیگر برای کنشگر اعمال قضاوت و انتخاب‌ها از سوی خودش را ضروری نمی‌کند.[۷۸] کنشگر دیگر یک عامل اخلاقی مستقل نیست بلکه «بخش الحاقی مرجع قدرت» است.[۷۹] صرف وجود مرجع قدرت، عاملیت انسانی را منکوب می‌کند، به‌ویژه وقتی که مرجع قدرت مورد وثوق، مشروع، دیرپای و در دسترس باشد مانند یک مسئول دینی محلی یا یک مسئول اجتماعی.[۸۰]

---

74 Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, Harper and Row, New York, 1974, pp. 140–141.

75 Kelman and Hamilton, 1990, p. 90. بنگرید به پاورقی شماره ۷۲

۷۶ همان.

77 Kelman, 1973, p. 39. بنگرید به پاورقی شماره ۷۰

۷۸ همان.

۷۹ همان.

80 Sapolsky, 2017, p. 470. بنگرید به پاورقی شماره ۳۸

در حقیقت مردم حاضرند برای خشنود کردن مرجع قدرت از حد بگذرند. کلمن استدلال می‌آورد که در موقعیت‌های مرجع قدرت مشروع، افراد می‌توانند در ازای نادیده‌انگاری منافع و ترجیحات شخصی بر تعهدات نقشی‌شان تمرکز کنند.[۸۱] او توضیح می‌دهد که صاحب اقتدار می‌تواند موجب اقداماتی شود که فداکاری شخصی قابل ملاحظه‌ای از سوی کنشگر می‌طلبد همانطوری که اقداماتی را موجب شود که برخلاف قضاوت شخصی کنشگر است. این امر امکان‌پذیر است چرا که کنشگر کنترل و مسئولیت داشتن خود را به مرجع قدرت واگذار کرده است.[۸۲] برای نمونه، کسی که شخصاً مخالف کشتار و حمله است ممکن است به آسانی این اعمال را وقتی به‌وسیله‌ی صاحب اقتدار دستور داده شود، انجام دهد.

برای اعضای عمیقاً نهادینه شده‌ی جامعه دشوار است که از چارچوب هنجاری حکمفرما در محیط بی‌واسطه‌شان فراتر بروند و طور دیگری اندیشه و عمل بکنند. بالنسبه تعداد کمی از مردم منابع لازم برای مقاومت در برابر مرجع قدرت یا تعریف مرجع قدرت از وضعیت را دارند.[۸۳] تا زمانی که فرد از تعریف مرجع قدرت از وضعیت خارج نشود، قادر نخواهد بود که وضعیت را بازتعریف بکند و مشروعیت مطالبه را به چالش بکشد.[۸۴]

۲.۴.۲۱. گروه اثر سخنان نفرت پراکن را بزرگ‌نمایی می‌کند

چارچوب هنجاری ایجاد شده یا تأیید شده به وسیله صاحب اقتدار، درون گروه اشاعه و تقویت می‌گردد. سخنان نفرت پراکن نزد دریافت‌کننده‌ی بلاواسطه‌اش توقف نمی‌کند.، درون جامعه گسترش می‌یابد و اثری ماندگار دارد. با تأکیدش بر تنازع میان‌گروهی و هویت تک‌گروهی، سخنان نفرت پراکن معمولاً تفکر گروهی را قدرت می‌بخشد. تفکر گروهی در مقابل احساسات را شدت می‌بخشد و رفتارها را افراطی می‌کند.

گروه می‌تواند منبع اصلی آرامش، معنی‌بخشی و امنیّت برای اعضایش باشد. گروه «حس قدرت نامحدود» و «جاودانگی» را القاء می‌کند و دلآسایی عاطفی فراهم می‌آورد.[۸۵] مردم بر گروه بلاواسطه‌شان تکیه می‌کنند تا به موقعیت‌های پیچیده و مبهم معنا ببخشند. بخصوص در هنگامه‌ی تحول اجتماعی، نیاز شدیدی به حفاظت و حمایت به وسیله‌ی «مهابت گروه» وجود دارد.[۸۶] سرسپردگی به نقش عضو گروه می‌تواند به آسانی بوسیله‌ی تعریف رهبر گروه از وضعیت، فعال شود. دین معمولاً عواطف قوی و احساسات شدیدی را استخراج می‌کند که همرنگ شدن را ضروری و عاجل می‌کند.[۸۷] فرد وقتی که موضوع مناسبات گروهی است به طرز

---

81 Kelman and Hamilton, 1990, p. 97. بنگرید به پاورقی شماره ۷۲

۸۲ همان، ص ۹۶.

83 Milgram, 1974, p. 6. بنگرید به پاورقی شماره ۷۴

84 Kelman and Hamilton, 1990, p. 139. بنگرید به پاورقی شماره ۷۲

85 Mark Osiel, "Obeying Orders: Atrocity, Military Discipline, and the Law of War", in *California Law Review*, 1998, vol. 86, no. 5, p. 1055; Sara Mackmin, "Why do Professional Soldiers Commit Acts of Personal Violence that Contravene the Law of Armed Conflict?", in *Defence Studies*, 2007, vol. 7, no. 1, p. 82

۸۶ به نقل از:

Mackmin, 2007. بنگرید به پاورقی شماره ۷۴

87 Berreby, 2008, pp. 186–187. بنگرید به پاورقی شماره ۱۵

متفاوتی رفتار می‌کند. وقتی که یک شخص به عنوان عضوی از گروه قاطعانه احساس، تجربه و رفتار می‌کند، او ممکن است ویژگی‌هایی نهفته و خفته را نشان بدهد که وقتی تنها عمل می‌کند قابل مشاهده نیست.[۸۸] پیش از این جامعه‌شناس فرانسوی گوستاو لو بُن در قرن نوزدهم توضیح می‌دهد که گروه، حس تمایز فردی و درنتیجه مسئولیت را کاهش می‌دهد و عواطف را مانند یک بیماری واگیردار می‌گستراند. او متوجه شد که گروه‌ها گرایش به پذیرش رویکردهای افراطی دارند: مظنونات تبدیل به قطعیات می‌شوند و بیزاری تبدیل به نفرت.[۸۹] در حالیکه احساسات فرد به طرز شگفت‌آوری در گروه شدت یافته است، توانایی‌اش برای «اندیشیدن از طرف خودش» به طرز شایان توجهی کاهش یافته است.[۹۰] بنابراین بودن در گروه می‌تواند توانایی فرد برای «سنجش اخلاقی» را تحلیل ببرد.[۹۱]

نیاز به تعلق داشتن و دگرگون شدن توسط گروه صرفاً امری بشری است. تفکر گروهی لزوماً جهت اخلاقی ندارد.[۹۲] این امر می‌تواند برای خیر یا شر استفاده شود. ابهام اخلاقی این تمایل بشری آن را تبدیل به شمشیری دو لبه می‌کند.[۹۳] غیرعادی نیست که ببینیم با احساسات ناخوشایند تشدید شده مانند خشم یا پرخاشگری، گروه اعمال خشونت‌آمیزی را میسر می‌کند که افراد به تنهایی به فکر ارتکاب آن‌ها نمی‌افتادند. قربانی، دیگری، هدف مناسبی برای عقده‌گشایی جمعی می‌شود. بنابراین سخنان نفرت‌پراکن استعداد فزونی و تجسد یافتن با عواقبی غیر قابل کنترل در گروه را دارد.

مناسبات گروهی همچنین می‌تواند اعضای بی‌میل را مجبور کند که از جریان پیروی کنند. نیاز به همرنگ جماعت شدن آنقدر قوی است که می‌تواند بر عقیده و قضاوت شخصی فرد فائق آید.[۹۴] عدم تأیید دیگر اعضا وقتی گروه مصدر بنیادی مراجعه و امنیت است می‌تواند ویران‌کننده باشد. آن‌هایی که از گروه انحراف پیدا می‌کنند ممکن است مطرود، محروم از حقوق اجتماعی و مورد تمسخر واقع شوند. آن‌ها بخاطر اینکه به ارزش‌ها و اتحاد گروه صدمه می‌زنند مورد سرزنش قرار می‌گیرند. یک خائن به اندازه‌ی دشمن یا حتی بیش از آن، بد است. حرکت برخلاف جریان صرفاً موجب رنج عاطفی یا شرمندگی اجتماعی نمی‌شود. این امر وقتی خشونت حکمفرمایی می‌کند می‌تواند مرگبار باشد. قدرت عظیم شخصیت نیاز است تا نسبت به هنجارهای گروهی مقاومت کند.[۹۵] خودفرمانی اخلاقی و رفتار در برابر فشار گروهی عظیم امری استثنایی است.

---

88 Vetlesen, 2005, p. 171. بنگرید به پاورقی شماره ۱۶

۸۹ به نقل از:

résard, 2004, p. 38. بنگرید به پاورقی شماره ۳۶

90 Vetlesen, 2005, p. 171. بنگرید به پاورقی شماره ۱۶

91 O'Sullivan, 2016, p. 179. بنگرید به پاورقی شماره ۴۷

92 Berreby, 2008, p. 43. بنگرید به پاورقی شماره ۱۵

۹۳ همان، ص ۲۷۴.

94 Mackmin, 2007, p. 82. بنگرید به پاورقی شماره ۸۵

۹۵ همان.

۳.۴.۲۱. حس تقلیل یافته عامل بودن و مسئول بودن نسبت به رفتار زیانبخش

هم مسئله‌ی اقتدار و هم مناسبات گروهی، محدودیت‌های اخلاقی را از طریق اشتراکی سازی و جایگزینی عاملیت و مسئولیت کاهش می‌دهند. آن‌ها عامل را نسبت به قضاوت و رفتار خودش بیگانه می‌کنند. تمایل شخص و توانایی روانشناختی‌اش برای اینکه خودش را به عنوان کنشگری متمایز تجربه کند وجود ندارد یا دست‌کم مختل شده است.[۹۶] عامل فکر می‌کند به‌وسیله‌ی قدرت مرجع قدرت و بی نام و نشان بودن در گروه، محافظت شده است. انکار عاملیت فردی بخاطر قدر قدرتان و گروه، نزاع‌های اخلاقی و عاطفی ایجاد شده به دلیل خشونت میان‌فردی را به حداقل می‌رساند. افراد رفتارهای مطیعانه و سازشکارانه را به عنوان بازتابی از شخصیت‌شان نمی‌بینند آن‌ها تمایل دارند که اقداماتشان را به عنوان مطالباتی که از بیرون می‌آید ببینند و نه عاملیت درونی‌شان.[۹۷] کنشگر نه تنها نسبت به کنش خود بیگانه می‌شود بلکه حتی نسبت به عواقب و مسئولیت رفتارش غریبه می‌گردد. آن‌ها تمایل دارند تا از نظر اخلاقی نسبت به عواقب اعمال خودشان خلاصی یابند.[۹۸] مسئولیت درون گروه پخش و به مرجع قدرت منتقل می‌شود.

ساختارهای اجتماعی سلطه و وابستگی، اثر سخنان نفرت پراکن را به‌وسیله‌ی «تارکردن عاملیت علّی» تشدید می‌کند.[۹۹] کلمن از این بحث می‌کند که وقتی ما سعی می‌کنیم اعمال شنیع را درک کنیم ما نیاز داریم که به عواملی که محدودیت علیه خشونت را تضعیف می‌کند بیش از عواملی که خشونت را برمی‌انگیزد توجه کنیم.[۱۰۰] سخنان نفرت‌پراکن در پس‌زمینه‌ی معمول اجتماعی و در زیستی انگل‌وار از دین گسترش می‌یابد که زمینه برای اعمال شنیع را به‌وسیله‌ی کاهش محدودیت‌های اخلاقی در سطوح چندگانه فراهم می‌کند.

۵.۲۱. «جدل بین مقتضیات و استعلاء»

کلمات و ایده‌ها دارای اهمیت هستند. سخنان نفرت پراکن ضرری ذاتی در قلمروی معنوی و ضرری عرضی در قلمروی اجتماعی وارد می‌کند. ساختار اجتماعی سلطه و وابستگی، شرایط انسانی گریز ناپذیری فراهم می‌آورد. دقیقاً بخاطر اینکه کردار و منش بشری با محیط اجتماعی هم‌آهنگ است، ضرر مشتق شده از سخنان نفرت‌پراکن می‌تواند اساسی باشد. ما صرفاً می‌توانیم به وسیله‌ی شناسایی قدرت اثرات بد اجتماعی بر ما نسبت به آن هوشیار باشیم. اگر ما بر پایه‌ی «توهم قدیمی آسیب ناپذیری فردی» پیش برویم،[۱۰۱] ما ریسک مقدمه‌چینی برای شکست خودمان را به جان خریده‌ایم. وقتی ما درباره‌ی مسئولیت‌های کیفری و اخلاقی آن‌هایی که سخنان نفرت پراکن را اشاعه می‌دهند بحث می‌کنیم این موضوع را نباید فراموش کنیم. سخنان نفرت پراکن بیش از آنکه رفتاری شخصی باشد، نوع بخصوصی از تعامل سمی اجتماعی است. این سخنان، ذهن و روح افرادی که به وعده‌ی یک آرمان چشم دوخته‌اند را می‌آلاید. لازم است

96 Vetlesen, 2005, p. 146. بنگرید به پاورقی شماره ۱۶

97 Bandura, 1990, p. 34. بنگرید به پاورقی شماره ۱۳

۹۸ همان

۹۹ همان، ص ۲۸.

100 Kelman, 1973, p. 38. بنگرید به پاورقی شماره ۷۰

101 Zimbardo, 2008, p. 447. بنگرید به پاورقی شماره ۲۷

سخنان نفرت پراکن سرکوب شوند زیرا که ما نیاز داریم تا محیط خویشاوندی و هنجاری خودمان را بهبود ببخشیم و نه فقط بخاطر قضاوت‌ها و انگیزه‌های ما که بسیار با ارزش اما بسیار آسیب‌پذیر نسبت به محیط اجتماعی است. با همه‌ی این‌ها، دین ممکن است نمایانگر یکی از معدود امیدهای بشری برای فرار از شرایط وخامت‌بار اجتماعی باشد.

یک بینش درونی راهگشا این است که بشر می‌تواند بر جایگاه زمینی خودش تفوق یابد. ساختار اجتماعی در کنار موهبت‌های ژنتیکی و تجربیات گذشته‌مان، ما را تبدیل به کسی که هستیم می‌کند. با این وجود آمیزه جسمانی و زمینه‌ی اجتماعی ما، در فرسوده کردن ما ناکام می‌ماند. چیزی بیشتر از هستی محدودمان در ما وجود دارد. عمق و گستره‌ی تجربیات معنوی ما، «غیر قابل اندازه‌گیری» است.[۱۰۲] چنین مفهومی از خویش به عنوان «روان نهادینه شده»[۱۰۳] توانایی به چالش کشیدن قواعد و هنجارهای اجتماعی و نظری که در آن زندگی می‌کنیم را دارد. این امر یادآوری توانایی ما برای شگفتی آفرینی است به اینکه خارج از متنی که برایمان نوشته شده عمل بکنیم چه در مورد نظم اجتماعی و چه در مورد شخصیت فردی.[۱۰۴] بعد معنوی تجربه ما بخشی از «جدل بین مقتضیات و استعلاء» را شکل می‌دهد.[۱۰۵] با اینحال وقتی دین با تأثیرات اجتماعی بدخواهانه هم‌پیمان می‌شود نه تنها توانایی حیاتی‌اش در مقابل سایر نظامات هنجاری را از دست می‌دهد بلکه به آن‌ها اعتبار عاریه می‌دهد. این ضربه‌ای دو چندان بر تقلای بشری محنت‌بارمان است. وقتی دین خودش جهت سرکوب آزادی معنوی و تحلیل بردن رویاپردازی بشری استفاده می‌شود چگونه می‌توان بر دین تفوق یافت؟ دین انحرافی انسانیّت‌زدایی می‌کند به جای آنکه انسان‌ساز یا فرّه‌بخش بشریّت باشد. آن، دانه‌ی روحانی در حال سربرآوردن را به جای تقویت کردن، تضعیف می‌کند. به جای لغو کردن فاجعه‌ی اجتماعی، آن را جاودانه می‌کند. بنابراین سخنان نفرت پراکن به وسیله‌ی ازآن‌خودسازی دین نه تنها جهت قطب‌نمای اخلاقی را معکوس می‌کند. بلکه یکی از معدود راه‌های نجات یک نظم اخلاقی معکوس‌شده را سد می‌کند. این امر بنده‌سازی ما را برای یک ساختار اجتماعی شریرانه کامل می‌کند.

[102] Unger, 2016, pp. 94, 124. بنگرید به پاورقی شماره ۴۸

[۱۰۳] همان، صص ۱۹۹–۱۱۸.

[۱۰۴] همان، ص ۱۳۰.

[۱۰۵] همان، ص ۱۳۲.

۲۲

استفاده از مضامین دینی برای اسلامی‌کردن یهودی‌ستیزی اروپایی و ایجاد انگیزهٔ ابراز نفرت در میثاق حماس

الیاهو استرن*

۱.۲۲. مقدمه

در این فصل سند تأسیس حماس، «میثاق جنبش مقاومت اسلامی ــ حماس» («میثاق حماس» یا «میثاق») را که در سال ۱۹۸۸ تاسیس شد مورد بحث قرار می‌دهم. این میثاق در سال ۱۹۸۸ ظاهر شده و تلاش می‌کند نشان دهد چگونه میثاق انگیزه های یهودستیزانه‌ای را که درطول قرن بیستم از اروپا به دنیای اسلام وارد شده بود از پروتکل‌های بزرگان صهیون (که به آن «پروتکل‌ها» نیز گفته می‌شود) اخذ کرد و آنها را اسلامی‌کرد.

میثاق از دو روش برای اسلامی‌کردن پروتکل‌ها استفاده می‌کند: اولاً، محتوای پروتکل‌های اسلامی‌شده را ارائه می‌دهد و دوم، این حرکت را با شاعرانگی پرشور و حرارتی که آگاهی خواننده را شکل می‌دهد، بسط می‌دهد.

پروتکل‌ها در محتوا یهودیان را به‌گونه‌ای نشان می‌دهند که قرن‌ها تلاش می‌کنند تا با تضعیف زیرساخت‌های اقتصادی، اجتماعی، و اخلاقی همه کشورها جهان را تحت‌کنترل خود درآورند. میثاق حماس این موتیف‌ها را در تاریخ اسلام گنجانده است، آنها را با تهاجمات صلیبی و مغول در قرون وسطی پیوند می‌دهد، و حذف اسلام را هدف اصلی یهودیان و صهیونیسم قرار

---

* دکتر **الیاهو استرن**، دانشیار دپارتمان مطالعات اسلامی و خاورمیانه در دانشگاه عبری است که از سال ۱۹۹۳ عربی و اسلام تدریس کرده است. او دارای مدرک‌های کارشناسی، کارشناسی ارشد، و دکتری از دانشگاه عبری اورشلیم است. او در عرفان اسلامی و روابط متقابل آن با الهیات و حقوق و نیز شعرهای خاص ادبیات صوفی صاحب‌نظر است. موضوع رسالهٔ دکترای او «Protection from Sin in al-Qushayri's Thought»، ۲۰۱۰ (به راهنمایی پروفسور Etan Kohlberg) بود. همچنین، او درمورد رابطهٔ اسلام و یهودیت تحقیق و تدریس کرده است. نویسنده قدردانی خود را از پروفسور Vered Lev-Kanaan برای کمک در نهایی‌کردن این فصل و از Yigal Carmon، مؤسس و رئیس مؤسسهٔ Middle Eastern Media Research Institute (MEMRI) برای ارسال مجموعه‌ای ویرایش‌شده از موعظه‌ها و مصاحبه‌ها و نیز برای مطالب غنی درمورد توزیع پروتکل‌های بزرگان صهیون به زبان‌های عربی، فارسی، ترکی، و اردو ابراز می‌کند. برای ضبط سمعی و بصری اظهارات دکتر Stern در کنفرانس سیلراپ در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ درمورد موضوع این مجموعه، لطفاً بنگرید به این آدرس:
https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-eliyahu-stern/.
این فصل توسط سحر صولتی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوماً به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

می‌دهد. همچنین، میثاق جهاد را تنها راه چاره‌ای می‌داند که می‌تواند به ریشه‌کنی یهودیان منجر شود. جهاد، طبق میثاق، جهادی است که از طلوع فجر اسلام تا آخرالزمان ادامه دارد.

همچنین، میثاق در شاعرانگی موتیف‌های پروتکل‌ها را با ارائه آنها به‌صورت درهم‌آمیخته با منابع مقدس اسلامی، درحالی‌که از شعارهای دینی بسیار قوی استفاده می‌کند، اسلامی می‌کند. این وسیله بلاغی شعری است به‌شدت دلگرم‌کننده با قدرت تأثیرگذاری عمیق بر احساسات و جهان‌بینی خواننده. شاید بتوان گفت که میثاق حماس به‌گونه‌ای تجربه می‌شود که گویی موعظه‌ای عالی است که یک روحانی مسلمان کاریزماتیک ایراد کرده است، کسی که در میان مخاطبانش به‌عنوان یک مرجع عالی دینی مشهور است. میثاق به ضمیمه این فصل پیوست شده است.

در سرتاسر فصل‌های میثاق توصیف‌هایی بسیار خشن از یهودیان و اعمال آنها به خواننده ارائه می‌شود.[1] خواننده بارها و بارها تهدیدی را که آنها برای او، جامعه او، اسلام، و کل جهان ایجاد می‌کنند، مشاهده می‌کند و مکرراً با تکلیف دینی‌ای که بر او تحمیل شده است، برای جهاد علیه یهودیان، مواجه می‌شود.

۲.۲۲. درباره نفوذ اندیشه‌های یهودی‌ستیز غربی از اروپا به جهان اسلام

صدها سال در اروپا متداول بود که یهودیان را برای مرگ عیسی، برای پیمان‌بستن با شیطان، مسموم‌کردن چاه‌ها، و شیوع بیماری سرزنش کنند. این اتهامات به افترای خون پیوست که براساس آن یهودیان کودکان مسیحی را می‌کشتند تا از خون آنها برای تهیه نان در عید پسح استفاده کنند. و علاوه بر همه اینها، در دوران مدرن پروتکل‌های بزرگان صهیون وجود داشت،

[1] تمام استنادات به میثاق حماس در این فصل از ترجمه مناحم میلسون، «میثاق جنبش مقاومت اسلامی – حماس»، مجموعه گزارش‌های ویژه MEMRI، شماره ۳۸۶۷، ۲۶ مه ۲۰۱۱ اخذ شده است. این میثاق که حدود ۵۶۰۰ کلمه دارد، دارای یک مقدمه و ۳۶ ماده است که به پنج فصل و یک نتیجه‌گیری تقسیم شده‌اند. عناوین فصل‌ها و زیرفصل‌های میثاق به شرح زیر است:

دیباچه.

فصل اول، «مقدمه‌ای بر جنبش»، شامل هشت ماده است که بر اساس موضوعات زیر تنظیم شده‌اند: «مبانی ایدئولوژیک؛ «رابطه بین جنبش مقاومت اسلامی و اخوان المسلمین»؛ «ساختار و شکل‌گیری»؛ «جنبش مقاومت اسلامی – ابعاد زمان و مکان»؛ «تمایز و استقلال»؛ «جهانی بودن جنبش مقاومت اسلامی»؛ «شعار جنبش مقاومت اسلامی».

فصل دوم، «اهداف»، شامل دو ماده است که تحت یک عنوان گردآوری شده‌اند: «علل و اهداف».

فصل سوم، «استراتژی و ابزارها»، شامل ۱۲ ماده است که بر اساس موضوعات زیر تنظیم شده‌اند: «استراتژی جنبش مقاومت اسلامی»؛ «فلسطین یک وقف اسلامی است [یعنی یک موقوفه دینی اسلامی]»؛ «وطن و ملی‌گرایی از دیدگاه جنبش مقاومت اسلامی»؛ «راهکارها، ابتکارات و کنفرانس‌های بین‌المللی صلح‌آمیز»؛ «سه حلقه»؛ «جهاد برای آزادی فلسطین یک وظیفه شخصی است»؛ «آموزش نسل‌های آینده»؛ «نقش زنان مسلمان»؛ «نقش هنر اسلامی در جنگ آزادی‌بخش»؛ «همبستگی اجتماعی»؛ «نیروهایی که از دشمن حمایت می‌کنند».

فصل چهارم، «مواضع ما در مورد:»، شامل ۱۱ ماده است که بر اساس موضع حماس در مورد موضوعات زیر تنظیم شده‌اند: «الف. جنبش‌های اسلامی»؛ «ب. جنبش‌های ملی‌گرا در عرصه فلسطین»؛ «ج. سازمان آزادی‌بخش فلسطین»؛ «د. دولت‌ها و حکومت‌های عربی و اسلامی»؛ «ه. گروه‌ها و سازمان‌های ملی‌گرا و دینی، روشنفکران و جهان عرب و اسلام»؛ «و. پیروان سایر ادیان – «جنبش مقاومت اسلامی یک جنبش انسانی است»؛ «ز. تلاش برای منزوی کردن مردم فلسطین».

فصل پنجم، «شواهد تاریخی در طول نسل‌ها در مورد رویارویی با متجاوزان»، شامل دو ماده است.

نتیجه‌گیری، «جنبش مقاومت اسلامی – سربازان [هدف]»، شامل یک ماده است.

متنی ساختگی که قرار بود ثابت کند یهودیان برای بی‌ثبات‌کردن جوامع و اقتصادها در سراسر جهان، با هدف کسب قدرت سیاسی و حکومت جهانی، توطئه می‌کردند. درطول تاریخ، چه باستان و چه مدرن، این اتهامات نقش مهمی را به‌عنوان کاتالیزوری برای تبعیض ضدیهودی، آزار و اذیت قانونی، خشونت، و کشتار جمعی ایفا کرده است.

درحالی‌که اسلام کلاسیک هرگز یهودی‌ستیزی را با این شدت تولید نکرد، تصویر سنتی یهودیان در منابع متنی اسلام خوب نیست. در قرآن و حدیث و سنت‌های حضرت محمد خاطره حدود شش سال مبارزه بین یهودیان و حضرت محمد در شهر مدینه حفظ شده است.[۲] اگرچه قرآن اشاره می‌کند که تعداد کمی از یهودیان از پیام محمد استقبال کردند، اما اکثر آیات قرآن درمورد یهودیان چیزهای زننده‌ای را بیان می‌کند، مثلاً اینکه یهودیان به وظایف دینی خود احترام نمی‌گذاشتند، خداوند یهودیان را با محدودیت‌های غذایی سخت مجازات کرد،[۳] یهودیان توراتی را که موسی برایشان آورده بود جعل کردند و برخی از پیامبرانشان را کشتند. آنها تحقیر و سرافکنده می‌شوند، و بار خشم خدا را تحمل می‌کنند. یهودیانی که در قرآن تقلب و استثمار می‌کنند، رشوه می‌گیرند، و جنگ به‌راه می‌اندازند دشمن پیامبر و مسلمانان معرفی شده‌اند.

با این‌حال، تصویر منفی یهودیان در اسلام بسیار کمتر از تصویر قاتل و حتی شیطانی ترسیم‌شده در یهودی‌ستیزی اروپایی از آنها بود. اگرچه تاریخ طولانی یهودیان تحت‌تسلط اسلامَ

---

[۲] برای ملاحظه مطالعات برجسته مرتبط با یهودیان در قرآن بنگرید به:
Uri Rubin, "Jews and Judaism", in Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Georgetown University, Washington, D.C., 2022; Meir M. Bar-Asher, *Jews and the Qur'an*, Princeton University Press, 2021.

برای مطالعه یهودیان در حدیث، بنگرید به:
Norman A. Stillman, "Yahūd", in Peri J. Bearman *et al*. (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Brill, 2005, Section 3; Michael Lecker, *Muhammad and the Jews*, Yad Izhak Ben-Zvi, Jerusalem, 2014 (in Hebrew).

همچنین بنگرید به:
Haggai Ben-Shammai, "Jew-Hatred in the Islamic Tradition and the Koranic Exegesis", in Shmuel Almog (ed.), *Antisemitism Through the Ages*, Pergamon Press, Oxford, 1988, pp. 161-169.

[۳] در چند آیه ذکر شده است که خداوند برخی از یهودیان را با تبدیل آنها به میمون و خوک به عنوان مجازاتی برای نقض روز سبت نفرین کرد. اگرچه مجازات تبدیل به میمون و خوک فقط در چند آیه ذکر شده است که مربوط به موارد بسیار خاص است، با این وجود آنها الهام بخش رایج ترین توهین علیه یهودیان (و گاهی اوقات مسیحیان) در طول تاریخ بعدی بودند. به Bar-Asher، ۲۰۲۱، صفحات ۵۴–۵۵، به یادداشت فوق ۲ مراجعه کنید. در مورد استفاده از این توهین در سالهای اخیر برای توصیف یهودیان در خطبه های جمعه، مقالات سیاسی و حتی در آموزش کودکان خردسال، به سخنرانی مناحم میلسون در افتتاحیه کنفرانس بین‌المللی سالانه انجمن جهانی مبارزه با یهودستیزی که در ۲۴ فوریه ۲۰۰۸ در اورشلیم برگزار شد، بنگرید به:
MEMRI Inquiry & Analysis Series, No. 442, 29 May 2008.

مئیر لیتواک اشاره می‌کند که چگونه فعالان حماس، جهاد فلسطینیان علیه «دشمنان خدا، برادران خوک‌ها و میمون‌ها» را اینگونه معرفی می‌کنند. بنگرید به:
Litvak, 2010, p. 720.

و همچنین بنگرید به ارجاعات وی در ص۷۳۱، پاورقی ۲۵، بنگرید به پاورقی ۱.

بدون آزار و اذیت نبود، اما تأکید بر این نکته مهم است که آنچه اسلامِ کلاسیک در این مسیر تولید کرد، بسیار کمتر از آنچه از اروپا می‌دانیم، گسترده و وحشتناک بود.[۴]

از نظر حقوقی نیز وضعیت یهودیان اسلام در مقایسه با یهودیان اروپا آسان‌تر بود، زیرا اسلام به غیرمسلمانانی که بر آنها حکومت می‌کردند (ازجمله یهودیان) وضعیت ذمی را (محافظت‌شده)، البته پست‌تر، می‌داد. بااین‌حال، ذمی‌ها باید مالیات (جزیه) می‌پرداختند و مشمول محدودیت‌های مختلفی بودند (که همیشه به‌شدت اجرا نمی‌شد)، مانند ممنوعیت استفاده از سلاح، پوشیدن لباس‌های خاص، اجتناب از عبادت در ملأ عام تا حد امکان، و اعتراف به برتری مسلمانان در زندگی اجتماعی و اقتصادی. اما درازای رعایت این قوانین توسط ذمی، حاکمان مسلمان باید از جان، مال، و امکان آنها برای انجامِ دینشان، هرچند محدود، محافظت می‌کردند.[۵]

---

[۴] تحقیقات گسترده و طولانی مدتی در مورد یهودیان در جهان اسلام وجود دارد. برای مثال، بنگرید به:
Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, 1987.

[5] Bar-Asher quotes the translation of the Pact of ʻUmar in Abdelwahab Meddeb, Benjamin Stora and Denis Charbit (eds.), *A History of Jewish–Muslim Relations from the Origins to the Present*, Princeton University Press, 2013, pp. 72-73.

طبق این نامه، مسیحیان سوریه به خلیفه دوم، عمر، نوشتند:

[...] ما از شما برای خودمان، فرزندانمان، اموالمان و مردم جامعه دینی‌مان (ملة) ضمانت امنیت (امان) خواستیم و تعهدات زیر را در قبال شما بر عهده گرفتیم:

ما در شهرهای خود یا در مجاورت آنها، صومعه، کلیسا، خانقاه یا حجره راهبان جدید نخواهیم ساخت و هیچ یک از آنها را که ویران شده یا در محل سکونت مسلمانان قرار دارد، شب یا روز تعمیر نخواهیم کرد.

دروازه‌های خود را برای رهگذران و مسافران کاملاً باز خواهیم گذاشت.

ما به هر مسلمانی که از راه ما عبور کند، غذا و محل اقامت سه روزه خواهیم داد.

ما به هیچ جاسوسی در کلیساها یا خانه‌های خود پناه نخواهیم داد و او را از مسلمانان پنهان نخواهیم کرد.

ما به فرزندان خود قرآن نخواهیم آموخت.

ما مراسم دینی عمومی برگزار نخواهیم کرد.

ما به دنبال تبلیغ دین کسی نخواهیم بود. ما هیچ یک از خویشاوندان خود را از گرویدن به اسلام در صورت تمایلشان منع نخواهیم کرد.

ما به مسلمانان احترام خواهیم گذاشت و هر زمان که بخواهند از جای خود بلند خواهیم شد.

ما به هیچ وجه سعی نخواهیم کرد که از نظر لباس، مثلاً در کلاه مخروطی، عمامه، کفش یا فرق سر، شبیه مسلمانان شویم.

ما مانند آنها صحبت نخواهیم کرد و کنیه‌های آنها را نخواهیم پذیرفت.

ما سوار زین نخواهیم شد.

ما شمشیر نخواهیم پوشید و هیچ نوع سلاحی حمل نخواهیم کرد و حتی آنها را با خود حمل نخواهیم کرد.

ما کتیبه‌های عربی را روی مهرهای خود حک نخواهیم کرد.

ما مشروبات الکلی نخواهیم فروخت.

ما هر کجا که باشیم، به سبک سنتی خود لباس خواهیم پوشید و کمربند مخصوص خود را به کمر خواهیم بست.

ما صلیب‌ها یا کتاب‌های خود را در هیچ کجای جاده‌ها یا بازارهای مسلمانان به نمایش نخواهیم گذاشت.

ما فقط در کلیساهای خود بسیار آرام کف خواهیم زد. ما نباید در مراسم کلیسای خود و نه در حضور مسلمانان، صدایمان را بلند کنیم.

ما نباید در روز یکشنبه نخل یا عید پاک بیرون برویم و نباید در مراسم تشییع جنازه صدایمان را بلند کنیم.

ما نباید در هیچ یک از جاده‌های مسلمانان یا در بازارها چراغانی کنیم.

با کنترل اروپا بر کشورهای مسلمان در قرون نوزدهم و بیستم چرخشی بدتر اتفاق افتاد. مسلمانان دیدگاه‌های گوناگون غربی را در علم، حکومت، جامعه، و فلسفه اتخاذ کردند و متأسفانه اندیشه یهودی‌ستیز اروپایی در اسلام رسوخ کرد. دو مورد برجسته در این زمینه عبارت‌اند از افترای خون و پروتکل‌های بزرگان صهیون.

افترای خونی که براساس آن یهودیان از خون کودکان غیریهودی در پختن مصا (نان مخصوص عید پسح) استفاده می‌کردند، در قرن نوزدهم در جهان اسلام پدیدار شد و مانند آتش گسترده شد و همچنان نیز به‌عنوان یک آیین یهودی دیده می‌شود که باید مراقب آن بود. این مورد از طریق رسانه‌ها و بنگاه‌های اطلاعاتی مختلف منتشر شد، اما چون در میثاق حماس به آن اشاره نشده است، خارج از محدودهٔ این فصل است. پروتکل‌ها، همان‌طورکه اشاره کردم، تسلط یهودیان را بر جهان مطرح می‌کند که در جهان اسلام بسیار گسترده است و محور این فصل است.

در این مرحله می‌توانم به‌طور خلاصه بگویم که در گفتمان معاصر اسلامی ضدیهود، یهودیان مطابق با دو دیدگاه سنتی درباره آنها به‌صورت منفی بازنمایی می‌شوند: به‌عنوان متجاوز به خدا و دشمنان مسلمانان، همان‌طورکه در قرآن به تصویر کشیده شده است، و به‌عنوان سلطه‌گران خونخوار جهان که در یهودی‌ستیزی اروپایی دیده می‌شود.[۶]

ما نباید با مراسم تشییع جنازه خود به آنها نزدیک شویم [یا: نباید مردگان خود را در نزدیکی مسلمانان دفن کنیم.]
ما نباید برده‌هایی را که به مسلمانان اختصاص داده شده است، بگیریم.
ما نباید خانه‌های خود را بلندتر از خانه‌های آنها بسازیم.
(یک تعهد دیگر – «ما هیچ مسلمانی را نخواهیم زد» – در یک اصلاحیه آمده است)
طبق متن، عمر مفاد نامه را تأیید کرد، اما دو شرط را برای مسیحیان وضع کرد: «آنها نمی‌توانند افرادی را که توسط مسلمانان اسیر شده‌اند، خریداری کنند. کسی که عمداً مسلمانی را زده باشد، دیگر از هیچ ضمانتی از این پیمان بهره‌مند نخواهد شد.» به این و بقیه بحث بار–عاشر در مورد پیمان عمر در بار–عاشر، ۲۰۲۱، صفحات ۱۱۲–۱۱۶، بنگرید به یادداشت ۲. همچنین به ارجاعات او به فصل ۵، همان، صفحه ۱۴۶ مراجعه کنید. برای مطالعه جامع‌ترین منابع اسلامی (قرآن و تفاسیر کلاسیک آن، حدیث و آثار اولیه فقه اسلامی) در مورد نگرش اسلام نسبت به سایر ادیان، بنگرید به:
Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam – Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge University Press, 2003.

درباره برداشت حماس مبنی بر اینکه صلح با یهودیان با احکام اهل ذمه در تضاد است، بنگرید به:
Litvak, 2010, pp. 721, 727.

بنگرید به پاورقی ۱.

۶ همچنین بنگرید به، سه مؤلفه اصلی تبلیغات ضد یهودی اعراب از نظر میلسون:
"Anti-Jewish views derived from traditional Islamic sources; Antisemitic stereotypes, images and accusations of European and Christian origin; Holocaust Denial and equating Zionism with Nazism", in Milson, 26 May 2011.

بنگرید به پاورقی ۳. مقایسه صهیونیسم با نازیسم در میثاق حماس نیز یافت می‌شود و بعداً به آن اشاره خواهد شد.

ما انگیزه هایی از این دو تبار را می‌یابیم که در گفتمان ضدیهودی اسلامی، در همه کانال‌های اطلاعاتی و بحثی که در جهان اسلام، ازجمله در رسانه‌ها، اینترنت، فیلم‌ها و سریال‌های تلویزیونی، کتاب‌ها، مقالات، سخنرانی‌ها، و خطبه‌ها بسیار زیاد است.[۷]

۳.۲۲. نثر محرک میثاق حماس

در این فصل یک مورد آزمایشی را در نوشته‌ای غنی، دقیق، و طولانی (حدود ۵۶۰۰ کلمه) بررسی می‌کنیم. «میثاق نهضت مقاومت اسلامی؛ حماس» که در سال ۱۹۸۸ با ظهور آن سازمان صادر شد. این متنی کاملاً دینی است که انگیزه دینی قدرتمندی را به‌نمایش می‌گذارد که نفرت از یهودیان را به مؤمن واگذار می‌کند و احساس تعهد به جنگ با آنها را تقویت می‌کند.

میثاق حماس در اینجا به‌عنوان مطالعه‌ای موردی عمل می‌کند، بنابراین می‌توان از آن آموخت که چگونه متون نهادهای اسلامی مشابه که از موتیف‌های دینی استفاده می‌کنند، خوانندگان خود را تشویق می‌کنند که به‌طور کلی با کفار و به‌طور خاص با یهودیان مبارزه کنند.

همان‌طورکه بسیاری از مطالعات نشان داده‌اند، موتیف‌های متنی قوی القاکننده بخش‌های عمیق روان‌شناختی خواننده یا شنونده را فرامی‌خواند، احساسات قوی را برمی‌انگیزد، و گاهی بر فرآیندهای شناختی تأثیر می‌گذارد.[۸]

متن دینی دارای قدرت تلقین‌کننده قوی‌ای است و می‌تواند بر نحوه نگرش خواننده بر جهان تأثیر بگذارد. قدرت آن ناشی از جایگاه متن به‌عنوان منبع مرجعیت دینی است که ارادهٔ خداوند را بیان می‌کند. خداوند برای مؤمن در متنی که از لایه‌های مقدس و ادبی تشکیل شده است، مستقیماً حضور دارد. بنابراین، هنگامی‌که مؤمن مسلمان در متنی، ازجمله آیات قرآن، روایات حدیثی که توسط پیامبر اسلام بیان شده، و عباراتی که ماهیت آشکارا دینی دارند مانند دعاها، سخنان شخصیت‌های محترم، و نقل‌قول‌هایی از شریعت را می‌بیند، خود را در فضای دینی

---

[۷] برای بررسی مفصل، بنگرید به.: همان، به نتایج میلسون رسیدند .بر اساس رصد گسترده‌ی MEMRI از طیف گسترده‌ای از نشریات و انجمن‌های عربی و ایرانی (روزنامه‌ها، مجلات، برنامه‌های تلویزیونی، خطبه‌های نماز جمعه در مساجد، کتاب‌ها و وب‌سایت‌ها)» در طول دهه‌ی اول قرن حاضر و کمی قبل‌تر.

[8] Eliyahu Stern, “Protection From Sin in al-Qushayrī’s Thought”, Ph.D. dissertation, Hebrew University, 2010, pp. 94–126, 368–377.

اشاره به تلاش‌های تحقیقاتی گسترده در این حوزه فراتر از محدوده این فصل است. با این وجود، با توجه به موضوع مورد بررسی در اینجا – شعرشناسی تلقینی – بحث‌های گسترده روون تسور در رشته‌ای که به عنوان «شعرشناسی شناختی» شناخته می‌شود، شایسته ذکر است. در آغاز کتاب او با عنوان «به سوی نظریه‌ای از شعرشناسی شناختی» ساسکس، ۲۰۰۸، صفحه ۱، این حوزه را به شرح زیر تعریف می‌کند:

شعرشناسی شناختی رویکردی میان‌رشته‌ای به مطالعه‌ی ادبیات است که از ابزارهای ارائه شده توسط علوم شناختی استفاده می‌کند. «علوم شناختی» اصطلاحی فراگیر است که رشته‌های مختلفی را که پردازش اطلاعات انسانی را بررسی می‌کنند، پوشش می‌دهد: روانشناسی شناختی، روان‌شناسی زبان، هوش مصنوعی و شاخه‌های خاصی از زبان‌شناسی و فلسفه‌ی علم. این رشته‌ها فرآیندهای روانشناختی دخیل در حصول، سازماندهی و استفاده از دانش را بررسی می‌کنند؛ در واقع، در تمام فعالیت‌های پردازش اطلاعات مغز، از تجزیه و تحلیل محرک‌های فوری گرفته تا سازماندهی تجربه‌ی ذهنی. شعرشناسی شناختی سهم احتمالی علوم شناختی در شعرشناسی را بررسی می‌کند: این علم تلاش می‌کند تا دریابد که چگونه زبان و شکل شاعرانه یا تصمیمات منتقد توسط پردازش اطلاعات انسانی محدود و شکل می‌گیرند.

مقدسی حس می‌کند. حضور در این فضا به‌معنای تجربه هیبت، هیجان، و آمادگی برای پاسخگویی با ارادت به فرمان الهی است.

اکنون خواننده در آغوش تجربه دینی پذیرای پیشنهاد است، به‌گونه‌ای‌که موضوعات مختلف متن (مثلاً روایات تاریخی، توصیف جامعه کامل، و غیره) رنگ‌های مطلق به‌خود می‌گیرد. حقیقت دینی همین حقیقت معتبر، الزام‌آور، و حتی همراه با تجربه تقدس است.

بنابراین، زمانی‌که در چنین متنی گفته می‌شود که یهودی دشمنی شیطانی است که بر جهان حکومت می‌کند، بخشی از جهان‌بینی دینی مؤمن می‌شود. این امر دیدگاهی مطلق با نیروی روانی بسیار است.

میثاق حماس مملو از موتیف‌های ادبی ـ دینی‌ای است که به تجربه مقدس منجر می‌شود؛ مملو از ده‌ها نقل‌قول از قرآن و احادیث و بسیاری از سخنان آشنا به‌عنوان بیان ارادت دینی است. برشمردن کامل این موتیف‌ها در این فصل غیرممکن است.[۹]

به‌هرحال، شایسته است کلماتی را به نیروی پیشنهادی سه جزء اصلی اختصاص دهیم که دو مورد از آنها نقل‌قول از قرآن و حدیث است، زیرا در ایجاد انگیزه در خوانندهٔ میثاق حماس نقش اساسی دارند. و سومین مؤلفه شرکت در جهاد است که در میثاق حماس به‌عنوان یک موتیف قوی القاکننده ظاهر می‌شود.

۱.۳.۲۲. نقل‌قول‌هایی از قرآن در میثاق حماس

برای مسلمانان فقط محتوای قرآن نیست که از جانب خدا آمده است، بلکه زبان آن، سبک، اجزاء، و صداهای آن نیز است. همه اینها معجزه‌ای الهی است و تقلید آن فراتر از قدرت انسان است. شنیدن آیات قرآن به‌منزله شنیدن زبان خداوند است و با هیجان فراوان همراه است و عبادت قدرتمندی را برمی‌انگیزد. آیات بسیاری برای مسلمانان آشناست و تلاوت مکرر قرآن رسمی قدیمی و رایج است.

میثاق حماس بیش از ۴۰ آیه از قرآن را نقل می‌کند که سه مورد آنها در آغاز و یکی برای بستن سند است. سه آیه آغازین حاوی اتهامات شدیدی علیه یهودیان است.

> شما (مسلمانان حقیقی) نیکوترین امتی هستید که پدیدار گشته‌اید (برای اصلاح بشر، که مردم را) به نیکوکاری امر می‌کنید و از بدکاری باز می‌دارید و ایمان به خدا دارید. و اگر اهل کتاب همه ایمان می‌آوردند بر آنان چیزی بهتر از آن نبود، لیکن برخی از آنان با ایمان و بیشترشان فاسق و بدکارند. هرگز (یهودان) به شما آسیب سخت نتوانند رسانید مگر آنکه شما را اندکی بیازارند، و اگر به کارزار شما آیند از جنگ خواهند گریخت و از آن پس هیچ‌وقت منصور نخواهند بود. آنها محکوم به ذلّت و خواری هستند به هر کجا که یافت شوند،

[۹] من مواردی از عناصر شاعرانه را شمردم که هنگام خواندن عهدنامه حماس، شور و اشتیاق دینی و فداکاری را در مؤمن برمی‌انگیزد. این عناصر، از جمله نقل قول‌هایی از قرآن و حدیث، ابیات شعر، نقل قول‌هایی از متون شرعی و اصطلاحات مشخصاً اسلامی (مانند الله، اسلام، خلیفه، سنت، مسجدالاقصی، جهاد، شهید و ده‌ها مورد دیگر) بیش از یک سوم کل متن را تشکیل می‌دهند.

> مگر به دین خدا و عهد مسلمین درآیند. و آنان پیوسته مستحق خشم خدا و اسیر بدبختی و ذلّت شدند ازاین‌رو که به آیات خدا کافر شده و پیغمبران حق را به‌ناحق می‌کشتند، و این نابکاری‌ها به‌خاطر نافرمانی و ستمگری همیشه آنها بود (آل‌عمران: ۱۱۰-۱۱۲).

دیگر نقل‌قول‌ها در میان مواد میثاق پراکنده شده‌اند و نشانی از حقیقت دینی مقدس را منتقل می‌کنند. هر ماده‌ای که با آیه‌ای از قرآن به‌پایان می‌رسد به‌عنوان حقیقتی دینی در ذهن خواننده باقی می‌ماند.

۲.۳.۲۲. نقل‌قول‌هایی از حدیث در میثاق حماس

نقل‌قول از حدیث نیز قدرت تلقینی مشابهی دارد. حدیث ادبیات وسیعی است که شامل مجموعه‌ای از سخنان و اعمال پیامبر است، که اسلام معتقد است در قرون اول اسلامی به‌صورت شفاهی درطول نسل‌ها منتقل شده تا زمانی‌که نوشته شده است. براساس یک اصل معروف کلامی اسلامی، خداوند پیامبر را از گناه و خطا محافظت کرده است. بنابراین گفتار و اعمال او بیانگر ارادهٔ خداوند است. وقتی مؤمنی به نقلی از حدیث برخورد می‌کند، ارادت دینی و بزرگداشت پیامبر را تجربه می‌کند. سخنان دوستان موردوثوق پیامبر (صحابه)، به‌ویژه دوستان چهار خلیفه اول، هرچند کمتر از سخنان پیامبر، رنگ و بویی از حقیقت دینی دارد. ازاین‌رو، نقل سخنان آنان نیز برای برانگیختن تجربه‌ای از حیرت و خوف و خشوع دینی است.

میثاق حماس تعدادی از روایات را از نوشتار حدیث ذکر می‌کند که نفوذ و اعتبار بخش‌هایی را که به آن استناد شده است تقویت می‌کند.

۳.۳.۲۲. استفاده از جهاد به‌عنوان عنصر شعری پیشنهادی در میثاق حماس

میثاق حماس نیز از موتیف قدرتمند جهاد استفاده می‌کند. در ادامه این فصل به‌طور مفصّل این موضوع بررسی خواهد شد،[۱۰] اما در این میان، برای تأکید بر قدرت شعری ظهور جهاد در میثاق خلاصه و تأکیدی بر قدرت شعری نقل‌قولی از شریعت ارائه می‌کنم.

جهاد و جهادی‌ها ده‌ها بار در سراسر سند ظاهر می‌شوند. به خواننده دستور داده شده که به مبارزان مسلمان جهاد بپیوندد که درطول تاریخ با کفار، ازجمله یهودیان در فلسطین، از آغاز اسلام، درطول جنگ‌های صلیبی و حمله مغول، و تا زمان ما جنگیده‌اند؛ زیرا می‌دانند که جنگ علیه یهودیان تا پایان روزگار ادامه خواهد داشت. می‌توان گفت که خواننده خود را در «تاریخ مقدس اسلام» احساس می‌کند.

علاوه بر این، در ماده ۱۲، میثاق حماس از یک منبع شرعی قرون وسطایی نقل می‌کند که با زبانی بسیار معتبر به‌منظور نشان‌دادن فرمان خداوند، به‌راحتی یک تعهد دینی شخصی را به خواننده برای شرکت در جهاد در فلسطین تحمیل می‌کند.

---

[۱۰] بنگرید به فصل ۲۲.۴.۱.

> وقتی دشمن سرزمین مسلمانان را زیر پا می‌گذارد، جهاد و مقابله با دشمن وظیفه شخصی هر مرد و زن مسلمان می‌شود. زن ممکن است بدون اجازهٔ شوهرش برای جنگ با دشمن بیرون رود و غلام بدون اجازهٔ اربابش.[۱۱]

اصطلاح «وظیفه شخصی» (واجب عینی) که در بند ذکرشده آمده است، در منابع اسلامی فقط در چهارچوب قوانین شرعی به‌کار رفته است. در میثاق در همین چهارچوب در مواد ۱۴ و ۱۵، ازجمله در عنوان ماده ۱۵: «جهاد برای آزادی فلسطین یک وظیفه شخصی است»، مجدداً آمده است.

درکنار تمرکز میثاق حماس بر جهاد، از دشمنانی که سرزمین فلسطین را اشغال کرده‌اند نام برده می‌شود. دشمنانی که باید در جهاد بجنگند؛ گاهی یهودی، گاهی صهیونیست، و گاهی فقط «دشمن» نامیده می‌شوند.[۱۲]

این عبارات زمانی‌که درکنار اصطلاح «صهیونیسم جهانی» که برگرفته از ادبیات مبتنی‌بر پروتکل‌های بزرگان صهیون است، از صفت «نازی» برای توصیف دشمنان، یهودیان، و صهیونیست‌ها نیز استفاده می‌کند، رنگ و بوی ضدیهودی منحصربه‌فردی می‌یابد.[۱۳]

---

[۱۱] خواننده سبک حقوقی متمایز شرعی را هم از نظر سبک ادبی که مشخصه یک متن شرعی است و هم به ویژه در اشاره به وظیفه برده برای شرکت در جهاد در جهانی که قوانین برده‌داری اسلامی نسل‌هاست که اجرا نشده است، تشخیص می‌دهد. جستجوی سریع وب در کتابخانه بزرگ الشامله نشان داد که متن نقل شده در میثاق در تعدادی از منابع شرعی آمده است. یکی از قدیمی‌ترین آنها، مختصر القدوری، محقق حنفی اهل بغداد، امام القدوری (۹۷۳-۱۰۳۷)، است. در مورد قانون برده‌داری اسلامی، بنگرید به:

Aharon Layish's legal introductions in *id*., *Shari'a and the Islamic State in 19th-Century Sudan: The Mahdī's Legal Methodology and Doctrine*, Brill, Leiden, 2016, pp. 63–73.

درباره مشارکت فیزیکی زنان در جنگ‌های جهادی و درباره جهاد به عنوان یک وظیفه شخصی (واجب عینی).بنگرید به، همان، صص۲۴۷-۲۴۶.

[۱۲] سه نامی که به دشمن داده شده است، گاهی اوقات در هم تنیده می‌شوند: «یهودیان» نیز «دشمنان» هستند (مقدمه، مواد ۱۵ و ۲۰)؛ «صهیونیست‌ها» نیز «یهودیان» هستند (مواد ۷، ۲۸ و ۳۲)؛ و «صهیونیست‌ها» نیز «دشمنان» هستند (مواد ۱۷ و ۲۲). اسرائیل در مواد ۲۷ و ۲۸ و همچنین در نقل قولی در ابتدای میثاق از حسن البناء، بنیانگذار اخوان المسلمین، ذکر شده است: «اسرائیل وجود خواهد داشت و به وجود خود ادامه خواهد داد تا زمانی که اسلام آن را از بین ببرد، همانطور که آنچه قبل از آن بود را از بین برد». استفاده از اصطلاحات مختلف در میثاق حماس برای اشاره به دشمن یکسان با این گفته میلسون مطابقت دارد که «باید تأکید کرد که تبلیغات یهودستیزانه اعراب تمایز روشنی بین یهودی، صهیونیستی و اسرائیلی قائل نمی‌شود؛ این سه مفهوم اغلب در نشریات ضد یهودی عرب و ایرانی طوری استفاده می‌شوند که گویی مترادف هستند»، میلسون، ۲۶ مه ۲۰۱۱، به یادداشت ۲ مراجعه کنید.

[۱۳] ماده ۲۰ می‌گوید: «جامعه‌ای که با دشمنی شرور با رفتار نازی روبروست [...]. نازیسم یهودیان هم زنان و هم کودکان را هدف قرار داد»؛ ماده ۳۱ می‌گوید: «اقدامات صهیونیستی نازی علیه مردم ما در طولانی کردن مدت تهاجم آنها موفق نخواهد شد»؛ ماده ۳۲ می‌گوید: «باید همه نیروها و توانایی‌ها برای مقابله با این یورش وحشیانه مغولی و نازی [صهیونیسم] متحد شوند».

درباره همسان‌سازی گسترده بین صهیونیسم و نازیسم در یهودستیزی عربی و اسلامی، بنگرید به:
Milson, 26 May 2011.

بنگرید به پاورقی ۲.

درباره کتاب «صهیونیسم جهانی» (الصحیونیه العالمیه) که در سال ۱۹۵۶ توسط عباس العقاد، یکی از برجسته‌ترین روشنفکران مصری در قرن بیستم، در مصر منتشر شد و تأثیر گسترده آن بر انتشار جهان‌بینی پروتکل‌ها در دهه‌های گذشته، بنگرید به:

Menahem Milson, "A European Plot on the Arab Stage: The Protocols of the Elders of Zion in the Arab Media", *MEMRI Inquiry & Analysis Series*, No. 690, 20 May 2011.

۴.۳.۲۲. پروتکل‌های پیشینیان صهیون

پروتکل‌ها اثری از یهودی‌ستیزی (سامی‌ستیزی) اروپایی است که بیش از یک قرن است که به‌طور گسترده موردمطالعه قرار گرفته است.[۱۴] پروتکل‌هابه‌گونه‌ای ارائه می‌شود که گویی از یهودیان دزدیده شده است. آنها یک برنامه شرورانه بلندمدت را برای ادارهٔ جهان توصیف می‌کنند. برای رسیدن به این هدف، یهودیان آشوب اجتماعی، دولتی، و اقتصادی ایجاد کرده‌اند و انقلاب‌ها و جنگ‌ها را به‌راه انداخته‌اند، همه اینها از طریق حیله‌گری، رشوه، و خیانت و با خشونت آشکار همراه است. آنها از طریق یک سازمان مخفی، فراماسون‌ها، کار می‌کنند و رسانه‌ها را کنترل می‌کنند. آنها ثروت زیادی در اختیار دارند که به هزینه مردم جهان آن را افزایش می‌دهند.[۱۵]

پروتکل‌ها، که به‌گفته برخی توسط پلیس مخفی روسیه یا شاید توسط تحریک‌کنندگان سیاسی در روسیه امپراتوری نوشته شده بود،[۱۶] برای اولین‌بار در سال ۱۹۰۵ در قالب یک کتاب آشکار شد. در آغاز قرن بیستم، که جرقه قتل‌عام یهودیان زده شده بود، به بسیاری از زبان‌ها ترجمه شد و در سرتاسر جهان منتشر شده بود و با استفاده آن از سوی نازی‌ها در جنگ جهانی دوم بسیار شناخته شده بود. اگرچه در غرب مطالعات بسیار کمی درمورد این متن انجام شده و چندین پرونده حقوقی علیه آن مطرح شده است که طی آن مشخص شد که این کتاب چیزی جز متنی جعلی نبوده است، پروتکل‌ها همچنان به‌طور گسترده توزیع می‌شوند و یهودیان مقصر انواع فجایع جدیدی شناخته شده‌اند که هنوز در زمان نگارش سند به وجود نیامده بود (برای مثال، یهودیان به‌علت انتشار ویروس ایدز در دهه ۱۹۸۰[۱۷] و اخیراً برای همه‌گیری کووید-۱۹ مقصر شناخته شدند).

---

[14] پروتکل‌های بزرگان صهیون موضوعی است که در هزاران مطالعه مورد بحث قرار گرفته است. برای ارائه تصویری از تنها بخش کوچکی از توسعه تحقیقات مربوط به آنها، از جمله شرح محاکماتی که در دادگاه‌ها در مورد آنها انجام شده است، به دو کتاب اشاره می‌کنم: کتاب نسبتاً قدیمی قاضی فقید، هاداسا بن-ایتو، که اولین بار در سال ۱۹۹۸ منتشر و در سال ۲۰۰۵ به‌روزرسانی شد:

Hadassa Ben-Itto, *The Lie that Will Not Die – The Protocols of the Elders of Zion*, Vallentine Mitchel, London, 2020,

و جدیدترین کتاب مایکل هاگمایستر:

Michael Hagemeister, *The Perennial Conspiracy Theory: Reflections on the History of the Protocols of the Elders of Zion*, Routledge, London, 2022.

برای توصیه انتخاب کتاب هاگمایستر، از دکتر مارک ولوویچی تشکر می‌کنم.

[15] برای جزئیات گسترده، اگرچه نه جامع، درباره اتهامات علیه یهودیان در پروتکل‌های پیران صهیون، بنگرید به.: Ben-Itto, 2020, pp. 9–15.

بنگرید به پاورقی ۱۴.

[16] بخش عمده‌ای از کتاب بن-ایتو به توصیف نقش افرادی که به پلیس مخفی روسیه در جعل پروتکل‌ها تعلق داشتند، اختصاص یافته است. هاگمایستر بر اساس تحقیقات بعدی، رویکرد و موضع متفاوتی در مورد منشأ آنها ارائه می‌دهد. بنگرید به:

Hagemeister, 2022, p. 14.

بنگرید به پاورقی ۱۴.

[17] Ben-Itto, 2020, p. 371.

پیش از آن ترجمه‌های عربی پروتکل‌ها در ربع اول قرن بیستم به جهان عرب رسیده بود و توزیع قابل‌توجهی پیدا کرده بود و تا به امروز، در نسخه‌های بسیاری فروخته می‌شود و می‌توان آن را در طیف گسترده‌ای از کانال‌های اطلاعاتی، مانند رسانه‌ها، اینترنت، فیلم‌ها، ادبیات سیاسی و نظری، برنامه‌های درسی، سخنرانی‌ها، و خطبه‌ها یافت. مبارزه دولت اسرائیل با اعراب نیز اغلب به‌عنوان بخشی از برنامه پروتکل‌ها به تصویر کشیده می‌شود.[۱۸]

۵.۳.۲۲. پروتکل‌های موجود در میثاق حماس

تصویر جهان برآمده از پروتکل‌ها در کل متن میثاق حماس تنیده شده و به‌صراحت در نُه ماده آن (۷، ۱۶، ۱۷، ۲۲، ۲۵، ۲۸، ۳۰، ۳۲، و ۳۶) و همچنین در ماده‌های دیگر (۱۵، ۲۷، ۲۹، و ۳۵) طنینی قوی دارد.

خوانندهٔ میثاق متوجه می‌شود که یهودیان صهیونیست رسانه‌ها (مواد ۱۷، ۲۲، و ۳۰) و امور مالی (مواد ۲۲ و ۳۰) را در اختیار گرفتند، سازمان‌های مخفی اختصاص‌داده‌شده به جاسوسی و تخریب را اداره می‌کردند (و هنوز هم فعالیت می‌کنند)، که فساد و مواد خطرناک را گسترش می‌دادند، و تهدیدی برای اسلام و جامعه اسلامی به‌طور عام، و زنان مسلمان به‌طور خاص، و حتی کل جهان (مواد ۱۷، ۲۲، و ۲۸) هستند. آنها به بیشتر کشورهای جهان حمله کرده‌اند (ماده

بنگرید به پاورقی ۱۴. (Ben-Itto) مثال‌های بسیار دیگری هم ارائه می‌کند، که چندتایی از آنان یهودیان را بخاطر برج دوقلو و جنگ عراق سرزنش می‌کند، بنگرید به *همان*، ص ۳۸۰، و قبل‌تر از آن، در سال ۱۹۹۶، حتی در جنگ کرواسی، یک اتهام در نشریه محلی منتشر گشت:

The Protocols of the Elders of Zion

(مورد کرواسی در نسخه عبری کتاب بن-ایتو، منتشر شده توسط دویر، تل‌آویو، ۱۹۹۸، صفحه ۳۳۹، ذکر شده است).

[۱۸] برای بررسی مفصل، بنگرید به:

Milson, 20 May 2011.

بنگرید به پاورقی ۱۳. همچنین بنگرید به:

Ben-Itto, 2020, pp. 367–381.

بنگرید به پاورقی ۱۴. همچنین به بحث مفصل راجع به پروتوکل‌ها در دنیای عرب تا اوایل دهه ۷۰ میلادی بنگرید، Yehoshafat Harkaby, *Arab Attitudes to Israel*, Vallentine, Mitchell, London, 1972, pp. 227–255;

همچنین بنگرید به، صص ۱۸۱–۱۸۶، این کتاب شامل فهرستی از ترجمه پروتکل‌هاست، بنگرید به همان، ص ۵۱۸. برای جزئیات بیش‌تر درباره ۳۷ کتاب منتشرشده در جهان عرب تا اواخر دهه ۱۹۶۰ که چکیده‌ای از پروتکل‌ها ارائه می‌کنند، آن‌ها را نقل می‌کنند یا به آن‌ها استناد می‌کنند، بنگرید به:

Yehoshafat Harkaby, *The Arab Position in Their Conflict With Israel*, Dvir, Tel-Aviv, 1968, pp. 488–490 (in Hebrew).

برای مطالعه دو اثر جدید درباره پروتکل‌ها در جهان عرب، در گذشته و حال، و همچنین در توزیع گسترده آن‌ها به زبان‌های فارسی، ترکی و اردو، بنگرید به:

Yigal Karmon, "The Protocols of the Elders of Zion in the Arab and Muslim World – Past and Present", *MEMRI Daily Brief*, No. 493, 22 June 2023

(این نشریه شامل حدود ۲۰۰ اشاره به تحلیل‌ها و موارد انتشار پروتکل‌ها در رسانه‌ها، همانطور که توسط MEMRI منتشر شده است، می‌باشد)؛

"The Protocols of the Elders of Zion in the Arab and Muslim World – 120 Years Since Their Emergence", *MEMRI Inquiry & Analysis Series*, No. 1689, 21 April 2023

(این نشریه حاوی حدود ۲۰۰ صفحه تحلیل و بررسی ظاهر پروتکل‌ها به زبان‌های فارسی، ترکی و اردو است).

۳۰) و از نیروهای استعمارگر تحت‌کنترل خود (مواد ۲۲ و ۳۲) علیه اسلام استفاده کرده‌اند و هدفشان ازبین‌بردن آن است (مواد ۲۲ و ۲۸). آنها حتی موفق شدند خلافت مسلمین را سرنگون کنند (ماده ۲۲). بسیاری از نیروها مطیع آنها هستند (مواد ۷، ۱۶، ۲۵، و ۳۶) و برای چندین دهه این نیروها حتی در مسیر جهاد اخوان‌المسلمین علیه یهودیان از سال ۱۹۳۶ تا ظهور حماس موانعی ایجاد کرده‌اند (ماده ۷).

استعمار، که (طبق ماده ۲۲) یهودیان آن را رهبری می‌کنند، به نقشه‌ای که صلیبیون برای تسخیر جامعه اسلامی از طریق تهاجم فکری و فرهنگی به‌منظور ایجاد آشفتگی ایدئولوژیک و برهم‌زدن فرهنگ مسلمانان طراحی کرده بودند، تحقق بخشید (ماده ۱۵): این میثاق بر ضرورت بازسازی و ترمیم فرهنگ مسلمانان از آسیب‌های شدید ناشی از این تهاجم ایدئولوژیک تأکید می‌کند (مواد ۱۵، ۲۷، و ۳۵؛ ماده ۲۹ نیز در همین باره است).

ماده ۳۲ تنها بخشی است که به‌صراحت از پروتکل‌های بزرگان صهیون با نام یاد می‌کند و گاه در مطالعات مربوط به حماس در این باره ذکر شده است.[۱۹]

> امروز فلسطین است و فردا برخی کشورها یا کشورهای دیگر، زیرا نقشه صهیونیستی حد و مرزی ندارد و بعد از فلسطین می‌خواهند [سرزمین خود] را از نیل تا فرات گسترش دهند و وقتی بلعیدن یک منطقه به‌پایان رسید، گرسنه می‌شوند. نقشه آنها در پروتکل‌های بزرگان صهیون تشریح شده است و [رفتار] کنونی آنها بهترین دلیل است بر آنچه ما می‌گوییم.

با این حال، جزئی‌ترین توصیف از جهان برآمده از پروتکل‌ها در دو سوم اول ماده ۲۲ آمده است:

> دشمنان برای رسیدن به آنچه به‌دست آورده‌اند، از مدت‌ها پیش برنامه‌ریزی ماهرانه و کاملی داشتند و از ابزارهایی استفاده می‌کردند که بر روند حوادث تأثیر می‌گذارد. آنها تلاش کردند تا منابع مالی هنگفتی را جمع کنند که برای تحقق رؤیای خود از آن استفاده کردند.
>
> آنها با پول کنترل رسانه‌های جهان، خبرگزاری‌ها، مطبوعات، مؤسسات انتشاراتی، خدمات رادیویی، و غیره را در دست گرفته‌اند. آنها با پول انقلاب‌هایی را در کشورهای مختلف در سراسر جهان به‌راه انداختند تا منافع خود را تأمین کنند و سود ببرند. آنها پشت‌سر انقلاب فرانسه و انقلاب کمونیستی بودند و [آنها پشت] بیشتر انقلاب‌هایی هستند که هر از گاهی اینجا و آنجا درباره آنها می‌شنویم. آنها با این پول سازمان‌هایی مخفی در سراسر جهان تشکیل داده‌اند تا جوامع [آن کشورها] را نابود کنند و منافع صهیونیست‌ها را تأمین کنند، مانند فراماسون‌ها، باشگاه‌های روتاری، شیرها، پسران میثاق [B'nei B'rith]، و غیره. همه اینها سازمان‌های جاسوسی و

[۱۹] برای مثال بنگرید به:

Milson, 20 May 2011.

بنگرید به پاورقی ۱۳.

> خرابکاری هستند. آنها با پول توانستند کنترل کشورهای استعمارگر را به‌دست بگیرند و از آنها خواستند که بسیاری از کشورها را استعمار کنند تا بتوانند از منابع آنها سوءاستفاده کنند و فساد اخلاقی را در آنجا گسترش دهند.
>
> آنچه درمورد [مشارکت آنها در] جنگ‌های محلی و جنگ‌های جهانی می‌توان گفت پایانی ندارد. آنها در پشت جنگ جهانی اول بودند که از طریق آن به نابودی خلافت اسلامی دست یافتند، سودهای مادی به‌دست آوردند، منابع متعددی را تحت‌کنترل گرفتند، اعلامیه بالفور را به‌دست آوردند و جامعه ملل متحد [sic.] را تأسیس کردند تا از طریق این سازمان بر جهان حکومت کنند.
>
> آنها [همچنین] پشت جنگ جهانی دوم بودند که از طریق آن سودهای هنگفتی از تجارت مواد جنگی به‌دست آوردند و راه را برای تأسیس دولت خود هموار کردند. آنها [همچنین] پیشنهاد تشکیل سازمان ملل متحد و شورای امنیت را برای جایگزینی جامعه ملل متحد [sic.] و ادارهٔ جهان از طریق این [سازمان جدید] دادند. در هر کجای دنیا که جنگ باشد، آنها هستند که در پشت‌صحنه ریسمان را می‌کشند.

شایان ذکر است که میثاق بین ماده **۲۲** و ماده **۳۲** با شعر ابزار منحصربه‌فردی ایجاد می‌کند: در هر دو ماده همان آیه قرآن نقل شده است (مائده: **۶۴**) که نشان می‌دهد یهودیان آتش جنگ‌ها را برمی‌افروزند.[۲۰]

یکی دیگر از پیوندهای شاعرانه وسوسه‌انگیز بین این دو ماده، در همان چهارچوب جنگ‌های شعله‌ور، در انتصاب یهودیان به‌عنوان «جنگ‌افروزان» در پایان ماده **۳۲**، درست قبل از بیت مکرر ذکرشده در پیش‌ازاین تجسم می‌یابد که قاطعانه برای صحه‌گذاشتن بر این ماده از آن استفاده می‌شود. «جنگ‌افروزان» لقبی منحصربه‌فرد برای یهودیان است و این بند را با توهینی به‌پایان می‌رساند که خواننده را به‌شدت به توصیف مندرج در ماده **۲۲** بازمی‌گرداند: «آنها [همچنین] در پشت‌صحنه جنگ جهانی دوم بودند و از طریق آن سودهای هنگفتی از تجارت مواد جنگی به‌دست آوردند».[۲۱]

---

[۲۰] تنها یک آیه دیگر (قرآن، ۵۸:۲۱) دو بار در میثاق آمده است، و آن نیز پیوندی شاعرانه بین دو مورد در متن یک موضوع بسیار مهم برقرار می‌کند. ابتدا، این آیه (همراه با دو آیه دیگر) در انتهای مقدمه نقل شده است. در اینجا، هدف تشدید فراخوان بسیج همه نیروها برای مهمترین نبرد علیه یهودیان است. بعداً در متن، در ماده **۲۹**، این آیه در فراخوانی از مسلمانان برای شکست دادن تهاجم صهیونیست‌ها نقل شده است، همانطور که صلیبیون و مغول‌ها را شکست دادند. در مورد اهمیت ارتباطی که میثاق حماس بین تهاجم صهیونیست‌های یهودیان و تهاجم صلیبیون و مغول‌ها ایجاد می‌کند، به بخش **۲۲.۴.۱.۲** مراجعه کنید.

[۲۱] بن-ایتو خلاصه‌ای کوتاه و تا حدودی ناقص از اتهامات علیه یهودیان بر اساس پروتکل‌هایی که در میثاق حماس آمده است را نوشته است:

BenItto, 2020, p. 374.

بنگرید به پاورقی ۱۴.

۴.۲۲. اسلامی‌کردن پروتکل‌ها در میثاق حماس

خوانندهٔ میثاق حماس به این علت به‌سمت پروتکل‌ها می‌آید گویی که یک متن دینی اسلامی است. خواننده از احتمال مواجه‌شدن با مفهومی که منشأ آن نه دینی است و نه اسلامی، آگاه نیست. جهان پروتکل‌ها در میثاق به‌عنوان بخشی از تاریخ مقدس اسلام درهم‌آمیخته با جهاد بر سر فلسطین و علیه یهودیان از آغاز اسلام تا پایان روزگار ظاهر می‌شود. علاوه بر این، توصیف‌های برگرفته از جهان پروتکل‌ها در میثاق با موتیف‌های شاعرانه و دیگر موتیف‌های اسلامی پوشانده شده‌اند، تا جایی که گاهی به‌صورت تشخیص‌ناپذیر در هم تنیده می‌شوند، تقریباً گویی بخشی از منابع اسلامی هستند.

در دو بخش فرعی بعدی برخی از ویژگی‌های اسلامی‌کردن پروتکل‌های میثاق را موردبحث قرار خواهم داد: در فرع اول، جهاد و جدول زمانی مقدس تاریخی‌ای که ایجاد می‌کند و در بخش دوم، اسلامی‌سازی پروتکل‌ها در سه ماده برجسته میثاق.

۱.۴.۲۲. جهاد و تاریخ مقدس اسلامی در میثاق حماس

۱.۱.۴.۲۲. جهاد در میثاق حماس

می‌توان ادعا کرد که جهاد مهم‌ترین موتیف در میثاق حماس است.[۲۲] خواندن میثاق به‌معنای غوطه‌ورشدن در دنیایی از جنگ دینی است، جنگی که در آن لازم است در اطاعت از فرمان خدا بجنگد.

جهاد در میثاق حماس به‌معنای شرعی آن جنگ مسلمانان علیه دشمن کافر ظاهر می‌شود. براساس میثاق، جهاد درطول تاریخ انجام می‌شود و امروزه در بستر زندگی خوانندگان به‌ویژه به جنگ علیه اسرائیل و یهودیان اشاره دارد.

حماس، پیش از این، در مقدمه میثاق خود را جنبشی متشکل از مبارزان جهاد معرفی می‌کند: «[حماس در انجام این کار] به همه کسانی که برای آزادی فلسطین جهاد می‌کنند، می‌پیوندد». اندکی پس از آن، در ماده ۳ آمده است: «نهضت مقاومت اسلامی بر مسلمانانی بنا شده است که برای رهایی سرزمین و مؤمنان از پلیدی و ناپاکی و بدی پرچم جهاد را درمقابل ستمگران برافراشتند».

و به‌ویژه در این خصوص ماده کوتاه هشتم است که «شعار نهضت مقاومت اسلامی» را این‌گونه بیان می‌کند:

> هدفش خداست، پیامبر الگویش، قرآن قانون اساسی‌اش، جهاد راهش، و مرگ در راه خدا عالی‌ترین آرزویش...[۲۳]

---

[۲۲] برای بررسی گسترده ایدئولوژی جهاد حماس، که کمی بیش از دو دهه پس از تأسیس این سازمان نوشته شده است، بنگرید به:

Litvak, 2010, pp. 716–734.

بنگرید به پاورقی ۱.

[۲۳] شهادت در جهاد، موضوع محوری در ایدئولوژی حماس است. بنگرید به، بحث لیتواک در همان، ۲۰۱۰، به‌ویژه صص. ۷۲۳–۷۲۷.

میثاق تأکید می‌کند که جهاد حماس را منحصربه‌فرد می‌کند: خوانندگان آن هیچ نهاد دیگری را در صحنه‌های فلسطین و سیاسی نمی‌یابند که وضعیت مشابهی برای جهاد داشته باشد.

بنابراین ماده ۲۵ که به «جنبش‌های ملی‌گرایانه در عرصه فلسطین» اشاره دارد، مقرر می‌دارد که حماس «به همه اعضا و حامیان [این جنبش‌ها] تأکید می‌کند که جنبشی جهادی و اخلاقی است» و ماده ۱۲ که مقام شرعی جهاد را به‌عنوان یک وظیفه شخصی که بر هر مسلمانی اعمال می‌شود بیان می‌کند، می‌گوید: «در هیچ نظام سیاسی دیگری چنین چیزی وجود ندارد؛ این واقعیتی انکارناپذیر است».

میثاق حماس جهاد را تنها راه‌حل برای حضور یهودیان در فلسطین می‌داند و هرگونه راه‌حل سیاسی یا بین‌المللی را رد می‌کند. ماده ۱۳ ضمن رد دخالت «کفار» در تلاش‌های بین‌المللی، راه‌حل این موضوع را بیان می‌کند و با استناد به آیه‌ای از قرآن این «کفار» را به یهودیان و مسیحیان پیوند می‌دهد:

> هر از چند گاهی فراخوانی برای برگزاری یک کنفرانس بین‌المللی به‌منظور یافتن راه‌حلی برای مشکل [فلسطین] شنیده می‌شود. برخی این [پیشنهاد] را می‌پذیرند و برخی به دلایلی آن را رد می‌کنند و پیش از موافقت با برگزاری کنفرانس و شرکت در آن خواستار تحقق شرط یا شرایطی هستند. اما نهضت مقاومت اسلامی، از آنجا که با احزاب شرکت‌کننده در کنفرانس و با مواضع گذشته و حال آنها درقبال مسائل مسلمانان آشناست، معتقد نیست که این کنفرانس‌ها بتواند مطالبات فلسطینی‌ها را برآورده کند و یا حقوق فلسطینیان را احیا کند، یا برای مظلومان انصاف به‌بار بیاورد. این کنفرانس‌ها چیزی نیست جز راهی برای اعطای قدرت داوری به کفار بر سرزمین مسلمانان، و چه زمانی کفار نسبت‌به مؤمنان انصاف داشته‌اند؟
>
> هرگز یهود و نصاری از تو راضی نخواهند شد مگر آنکه پیروی از آیین آنها کنی. بگو: راهی که خدا بنماید به‌یقین راه حق تنها همان است؛ و البته اگر از میل و خواهش آنها پیروی کنی بعد از آنکه طریق حق را دریافتی، دیگر از سوی خدا یار و یاوری نخواهی داشت (بقره: ۱۲۰).

همه امکانات جامعه برای جهاد بسیج شده است. نه‌تنها ملت جهاد است (ماده ۱۹)، بلکه هر خانواده یک خانواده جهادی است و هر دختری باید تربیت شود تا مادری شایسته برای تربیت فرزندان خود برای نقش جهادی باشد (مواد ۱۷–۱۸)، و همه بخش‌ها، به‌ویژه همه کسانی که دارای انواع تحصیلات هستند، مانند هنرمندان، نویسندگان، مربیان، و همچنین اهالی رسانه و مبلّغان باید نقش خود را در جهاد ایفا کنند (مواد ۱۶، ۱۹، ۳۰). حتی کسانی که نمی‌توانند در درگیری فیزیکی شرکت کنند به‌عنوان حامی مبارزان در جهاد شرکت می‌کنند (ماده ۳۰).

بنگرید به پاورقی ۱. برای مطالعه درباره مفهوم شهادت در اسلام، بنگرید به:
Etan Kohlberg, "Shahīd", in Bearman *et al*.(eds.).

بنگرید به پاورقی ۲.

جهاد خواننده را قادر می‌سازد تا ناسیونالیسم خود را به شیوه‌ای دینی تجربه کند. در ماده ۱۲ آمده است:

> ملی گرایی، آن‌گونه‌که نهضت مقاومت اسلامی در نظر دارد، بخشی از مرام دینی [اسلامی] است. هیچ‌چیزی در ملی گرایی شیواتر و عمیق‌تر از این نیست: وقتی دشمن سرزمین مسلمانان را زیر پا می‌گذارد، جهاد و مقابله با دشمن وظیفه شخصی هر مرد و زن مسلمان می‌شود.

در عین حال، جهاد خواننده را به همه مسلمانان امت اسلام در سراسر جهان، فراتر از مرزهای محلی متصل می‌کند. عنوان ماده هفتم «جهان‌شمول‌بودن نهضت مقاومت اسلامی» است و در جمله اول این ماده آمده است:

> مسلمانانی که راه نهضت مقاومت اسلامی را در پیش می‌گیرند در همه کشورهای جهان یافت می‌شوند و برای حمایت از جنبش، اتخاذ مواضع و تقویت جهاد آن اقدام می‌کنند. بنابراین جنبشی جهانی است.

از مسلمانان سراسر جهان خواسته می‌شود تا در جهاد حماس شرکت کنند و کشورهای عربی و مسلمان موظف‌اند اجازه دهند جهادگران برای جنگ درکنار برادران مسلمان خود به فلسطین بیایند (مواد ۲۸ و ۳۳).

مبارزه با دشمن در موادی که کلمه جهاد در آن نیامده است، اما در آن خواننده موظف است در جنگ دینی علیه دشمن «نازی» شرکت کند، به‌عنوان تکلیفی شرعی ظاهر می‌شود (مواد ۲۰ و ۳۱).[۲۴] ترسیم چهرهٔ جنایات جنگی وحشتناکی که مرتکب می‌شود (مواد ۲۰ و ۲۱) و آموزش صحیح مسلمانان (ماده ۲۹) به شکست دشمن کمک می‌کند، همان‌طورکه در گذشته با شکست صلیبیون و مغولان انجام شد.

۱.۲.۴.۲۲. جدول زمانی مقدس جهاد در میثاق حماس

[۲۴] ماده ۳۱ در واقع اعلام می‌کند که حماس یک جنبش انسانی است که به مسلمانان، مسیحیان و یهودیان اجازه می‌دهد تحت حکومت اسلام زندگی کنند. اما این ماده بلافاصله علیه اعضای سایر ادیان موضع می‌گیرد و آنها را رقیب اسلام برای منطقه می‌داند و با نقل آیه‌ای از قرآن در مورد مبارزه یهودیان علیه مسلمانان، «صهیونیست‌های نازی» را محکوم می‌کند:

«پیروان سه دین – اسلام، مسیحیت و یهودیت – می‌توانند در امنیت و آسایش در کنار هم زندگی کنند. تنها زیر سایه اسلام است که امنیت و آسایش برقرار است. تاریخ معاصر و باستانی بهترین گواه این امر است. پیروان سایر ادیان باید از رقابت با اسلام برای حاکمیت در این منطقه دست بردارند، زیرا وقتی آنها حکومت می‌کنند، چیزی جز قتل عام، شکنجه و تبعید وجود ندارد و آنها نمی‌توانند با پیروان خود کنار بیایند، چه رسد به پیروان سایر ادیان. حال و گذشته پر از شواهد برای این امر است.» آنها با شما به طور دسته جمعی نمی‌جنگند، مگر از درون روستاهای مستحکم یا از پشت دیوارها. آنها به شدت با یکدیگر می‌جنگند. شما آنها را متحد می‌دانید، اما دل‌هایشان پراکنده است، زیرا آنها مردمی بی‌عقل هستند (قرآن، ۵۹:۱۴).

اسلام به هر کس حقی می‌دهد و از هرگونه تجاوز به حقوق دیگران جلوگیری می‌کند. اقدامات صهیونیستی نازی علیه مردم ما در طولانی کردن مدت تهاجم آنها موفق نخواهد شد، زیرا حکومت ظلم تنها یک ساعت دوام می‌آورد، در حالی که حکومت حق تا ساعت قیامت ادامه خواهد داشت. در مورد نگرش اسلام نسبت به سایر ادیان و در مورد برداشت حماس مبنی بر اینکه صلح با یهودیان با قوانین اهل ذمه مغایرت دارد، به یادداشت ۵ مراجعه کنید.

وظیفه جهادی که بر خوانندهٔ میثاق تحمیل می‌شود با یک موتیف قوی دیگر ترکیب می‌شود که احساسات و جهان‌بینی خواننده را جذب می‌کند: یک جدول زمانی مقدس. خواننده خود را می‌بیند که درطول تاریخ از ظهور اسلام، سپس در قرون وسطی، و تا امروز درکنار مبارزان جهاد ایستاده و منتظر روز رستاخیز است.

جدول زمانی مقدس جهاد تأثیر خاصی در حافظه و انگیزهٔ دینی خواننده بر جای می‌گذارد، در ابتدای میثاق حماس ظاهر می‌شود و در پایان تقویت می‌شود. خط زمانی مقدس با ظاهرشدن در ابتدا و انتهای متن در ذهن خواننده امضای احساسی واضحی ایجاد می‌کند که ظواهر جدول زمانی جهاد را در سراسر میثاق تشدید می‌کند.

در ابتدای جدول زمانی مقدس - پیدایش اسلام: خواننده در مقدمه میثاق برای اولین‌بار با حماس روبه‌رو می‌شود، و حماس جنبشی معرفی می‌شود که برای مبارزه با جهادی که از زمان اسلام ادامه داشته است، به‌وجود آمده است. ظهور اسلام تا امروز.

> سپس جنبش مقاومت اسلامی [حماس] برای ایفای نقش خود به‌راه افتاد و در راه خدا به پیش رفت. [حماس در انجام این کار] به همه کسانی که برای آزادی فلسطین جهاد می‌کنند، می‌پیوندد. ارواح مجاهدان آن با روح همه جهادگرانی که از زمانی‌که یاران پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) آن را فتح کردند تا امروز جان خود را فدای سرزمین فلسطین کردند دیدار می‌کند.

در پایان جدول زمانی مقدس - روز رستاخیز: آخرین باب میثاق (مواد ۳۴ و ۳۵)[۲۵] «شواهد تاریخی درطول نسل‌ها درمورد رویارویی با متجاوزان» نامیده می‌شود و درواقع به تاریخ اختصاص دارد. خواننده بار دیگر در جدول زمانی یک جهاد کهن و مستمر قرار می‌گیرد که این‌بار طبق حدیثی که در ماده ۳۴ نقل شده تا آخر روزگار ادامه دارد:

> فلسطین مرکز زمین و محل اجتماع قاره‌هاست. همیشه هدف متجاوزان حریص بوده است. این امر از آغاز تاریخ تاکنون ادامه داشته است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در کلام شریف خود که صحابی بزرگوارش، معاذ بن جبل، را خطاب قرار داده است به این امر اشاره می‌کند. پیامبر گفت: ای معاذ، خداوند پس از مرگ من سرزمین شام را از عریش تا فرات به تو خواهد داد. مردان و زنان و کنیزان آن تا روز قیامت برای هریک از شما که قسمتی از دشت‌های ساحلی شام یا بیت‌المقدس را انتخاب کند [پیوسته] در مرز مستقر خواهند بود؛ [یعنی فلسطین] تا قیامت درحال جهاد است.

خط زمانی در این‌جا با حدیث نبوی تقدیس شده است و به این ترتیب با حدیث دیگری از پیامبر که در ماده ۷ ذکر شده است پیوند داده می‌شود که براساس آن «ساعت قیامت نخواهد آمد تا زمانی‌که مسلمانان با یهودیان نبرد کنند و آنها را بکشند».[۲۶] خوانندگان طبق حدیث اول

[۲۵] صرفا یک بند بعد از آن شتما ماده ۳۶ آمده است.

[۲۶] برای بحث بیشتر درمورد ماده ۷ و به طوز خاص این حدیث بنگرید به بخش ۲۲. ۴. ۲. ۱.

(ماده ۷) در جهاد پایان‌ناپذیری با یهودیان در هر کجا که هستند و طبق حدیث دوم (ماده ۳۴) در جهادی بی‌پایان برای فلسطین قرار می‌گیرند.

همچنین شایان ذکر است که حدیث نقل‌شده در ماده ۳۴ آخرین نقل‌قول از حدیث در میثاق است که تأثیر شدیدی در حافظه خواننده و همچنین تجربه او از عبادت دینی و تمایل او به انجام وظیفه در جهاد می‌گذارد.

خط سیر جدول زمانی مقدس - صلیبیون از غرب، مغولان از شرق، و یهودیان بزرگان صهیون: تاریخ مقدس جهاد همچنین شامل جنگ جهاد در قرون وسطی و امروز است. درحقیقت، براساس میثاق، جهاد قرون وسطی و جهاد امروز درواقع قسمت‌های متمایز تاریخ یک جهاد جاری هستند.

مواد ۳۴ و ۳۵ دو ماده اصلی است که خلأهای جدول زمانی مقدس جهاد بین ظهور اسلام و قیامت را با جنگ علیه صلیبیون و مغول در قرون وسطی و با جنگ علیه صهیونیست‌ها در دوران معاصر که در این مواد آمده است بیان می‌کند و فقط مبارزه با جهاد زیر پرچم اسلام، دفع تهاجم صلیبی، و مغول را ممکن ساخته است و از خوانندگان می‌خواهد که این درس‌های گذشته را بیاموزند تا امروز نیز تهاجم صهیونیست‌ها را شکست دهند. ماده ۳۴ می‌گوید:

> لشکرهای بزرگ صلیبیون به آنجا آمدند و عقیده دینی خود را آوردند و صلیب خود را برافراشتند. آنها موفق شدند مدتی مسلمانان را شکست دهند و مسلمانان تنها زمانی توانستند آن را پس بگیرند که زیر پرچم دینی خود جنگیدند و با فریاد الله اکبر متحد شدند و به فرماندهی صلاح‌الدین ایوبی نزدیک به دو دهه جهاد کردند که به پیروزی آشکاری منجر شد: صلیبیون شکست خوردند و فلسطین آزاد شد. این تنها راه رهایی است و نمی‌توان به شهادت تاریخ شک کرد. این یکی از قوانین جهان هستی و قوانین واقعیت است. فقط آهن است که می‌تواند آهن را بشکند و ایمان دروغین و ساختگی آنها فقط با ایمان واقعی اسلام قابل‌غلبه است، زیرا ایمان دینی جز با ایمان دینی موردحمله قرار نمی‌گیرد.

ماده ۳۵ بیان می‌دارد:

> تهاجم کنونی صهیونیسم با تهاجمات صلیبیون از غرب و تهاجم مغول از شرق آغاز شد و همان‌طورکه مسلمانان با این تهاجمات روبه‌رو شدند، برای مبارزه با آن برنامه‌ریزی کردند و آنها را شکست دادند، می‌توانند [اکنون] با تهاجم صهیونیست‌ها مقابله کنند و آن را شکست دهند. این برای خداوند سخت نیست، مشروط بر این‌که نیت‌ها خالصانه و عزم قوی باشد و مسلمانان از تجربیات گذشته بهره ببرند و تأثیرات تهاجم فکری را از خود دور کنند و از راه پیشینیان پیروی کنند.

میثاق حماس حمله صلیبیون و مغول را ازیک‌سو و تهاجم صهیونیست‌ها را ازسوی‌دیگر رویدادهای تاریخی جدا و غیرمرتبط نمی‌داند. درواقع، این میثاق مرزی مستقیم بین صلیبیون و یهودیان امروزی ترسیم می‌کند و همچنین شباهت زیادی را، تا حد هویت، بین مغول‌ها و یهودیان امروزی نشان می‌دهد. میثاق درمورد صلیبیون (مواد ۱۵، ۲۷، ۲۹، ۳۴، و ۳۵) بیان می‌کند که

صلیبیون تسلط ایدئولوژیک و استعماری غرب را بر جهان اسلام تصور کردند (ماده ۱۵) و یهودیان این نقشه را اجرا کرد و اشغال باعث شد استعمارگران به جهان اسلام بیایند (ماده ۲۲). میثاق درمورد مغولان (مواد ۲۹، ۳۲، و ۳۵) هر دو تهاجم مغول و صهیونیست را برای تسخیر جهان و نابودی تمدن بشری توصیف می‌کند.

در ماده ۲۹ آمده است که کل تمدن بشری با شکست‌دادن صلیبیون و بیرون‌راندن مغولان و نجات تمدن بشری نجات یافت و در ماده ۳۵ آمده است:

> نهضت مقاومت اسلامی شکست صلیبیون را به‌دست صلاح‌الدین ایوبی، آزادی فلسطین از دست آنها، و همچنین شکست مغولان را در عین جالوت و شکستن قدرت نظامی آنها به‌دست قطز و ظاهر بیبرس و رهایی جهان عرب از فتح مغول که تمام جنبه‌های تمدن بشری را در منطقه نابود کرد بررسی می‌کند.

ماده ۳۲ (براساس آن طرح تصرف جهان «صهیونیسم جهانی» در *پروتکل‌های بزرگان صهیون* بیان شده است) از تهاجم صهیونیست‌ها به‌عنوان «مغول» یاد می‌کند و می‌گوید: «باید همه نیروها و توانایی‌ها را برای مقابله با این یورش وحشیانه مغول‌ها (نازی‌ها) ادغام کرد تا مبادا وطن‌ها از بین برود، مردم تبعید شوند، شر بر روی زمین گسترش یابد، و تمام ارزش‌های دینی از بین برود. هرکس باید بداند که دربرابر خداوند مسئول است».

شرق مغول و غرب صلیبی: مقایسه بین صلیبیون و دولت اسرائیل در زمان نگارش میثاق حماس یکی از موتیف‌های قدیمی و شناخته‌شده در ادبیات ضداسرائیلی بود، اما این ترانه در میثاق اسلامی‌شده است و به‌عنوان ابزاری قدرتمند برای تحمیل یک تعهد دینی شخصی به خواننده عمل می‌کند تا علیه یهودیان پروتکل‌ها که طرح جنگ صلیبی را اجرا کرده و درنتیجه تهاجم استعماری (و فرهنگی) را به وجود آوردند جهاد کند.

از سوی دیگر، مقایسه مغول‌ها با دولت اسرائیل در زمان نگارش میثاق بسیار نادر بود و شاید هرگز انجام نشده بود.[۲۷]

---

[۲۷] در طول سال‌های بررسی پیمان حماس، واقعاً تحت تأثیر قرار گرفته‌ام که مقایسه بین مغول‌ها و صهیونیست‌ها بسیار نادر است. با این وجود، در آماده‌سازی برای نوشتن این فصل، با دو نفر از برجسته‌ترین متخصصان در این حوزه مشورت کردم. از پروفسور میشل بیران آموختم که تصویر ادبی از مغول‌ها که فرهنگ‌هایی را که به آنها حمله کرده‌اند نابود می‌کنند، بسیار رایج است، به ویژه در توصیف تخریب ادعایی شهر بغداد توسط آنها. بیران در تحقیقات خود نشان داده است که این تصور از مغول‌ها نادرست است. در مورد تغییر نگرش نسبت به مغول‌ها در جهان اسلام پس از ظهور ملی‌گرایی، بنگرید به:.

Michal Biran, *Chinggis Khan*, OneWorld Publications, Oxford, 2007, pp. 128–136;

برای یک بازنگری بر تاثیر مغولان در جهان اسلام، برای مثال، بنگرید به:

Michal Biran, "Libraries, Books, and Transmission of Knowledge in Ilkhanid Baghdad", in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2019, vol. 62, nos. 2–3, pp. 464–502; or Michal Biran, "Baghdad Under Mongol Rule", in Jens Scheiner and Isabel Toral-Niehoff (eds.), *Baghdad: From Its Beginnings to the 14th Century*, Brill, Leiden, 2022, pp. 285–315.

از پروفسور بیران به خاطر به اشتراک گذاشتن برخی از تحقیقات و دیدگاههای ایشان و به ویژه به خاطر اظهار نظرشان مبنی بر بی‌سابقه بودن مقایسه بین مغول‌ها و صهیونیست‌ها سپاسگزارم. همچنین با پروفسور هیلل کوهن مشورت کرده‌ام و از او به خاطر اشاره به این نکته که مقایسه بین مغول‌ها و صهیونیست‌ها در ادبیات فلسطین، چه قبل از نگارش عهد

درواقع، درست مانند موتیف صلیبیون، در میثاق نیز مغول‌ها هم برای تعیین جدول زمانی مقدس جهاد، که خواننده می‌تواند خود را در آن قرار دهد، و هم به‌عنوان درسی در تاریخ دینی برای خواننده استفاده می‌شود تا آن را بیاموزد. او به جنگ جهادی علیه صهیونیست‌ها اقدام می‌کند.

با این حال، مقایسه با مغول‌ها در میثاق هدف دینی ارزشمند دیگری را دنبال می‌کند: نفی شدید اسلام‌گرایان شرق و غرب. میثاق از طریق ترکیب صلیبیون و مغولان این نفی اسلام‌گرایانه غرب و شرق را که در دوران مدرن آشنا بود، به قرون وسطی پیوند می‌دهد.

براساس اندیشه اسلامی، تأثیرات فرهنگی شرق و غرب (که اغلب به آن «شرق کمونیستی» و «غرب سرمایه‌داری» می‌گویند) به‌شدت به جهان اسلام آسیب رسانده است. بنابراین، ترک این تأثیرات و بازگشت به اسلام تنها راه‌حل بلاهای جهان اسلام است.[۲۸]

این نفی مشهور شرق و غرب در بافت اسلامی مدرن آن در میثاق حماس نیز دیده می‌شود. ماده ۲۵ که برداشت حماس از «جنبش‌های ملی‌گرایانه در صحنه فلسطین» را ارائه می‌کند، می‌گوید: «[نهضت مقاومت اسلامی] به آن‌ها احترام می‌گذارد و شرایطی را که آن‌ها را احاطه کرده و تحت‌تأثیر قرار می‌دهد درک می‌کند. تا زمانی‌که با شرق کمونیستی یا غرب صلیبی بیعت نکنند، از آن‌ها حمایت می‌کند».[۲۹] ماده ۲۶ نیز با همین روح شروع می‌شود و می‌گوید: «نهضت مقاومت اسلامی به جنبش‌های ملی‌گرای فلسطینی که نه با شرق و نه با غرب بیعت نمی‌کنند، به‌صورت مطلوب نگاه می‌کند».

همچنین میثاق از این موتیف ضدیهود در روح پروتکل‌های بزرگان صهیون استفاده می‌کند و اقدامات یهودیان را به آسیب‌هایی که شرق و غرب به جهان اسلام وارد می‌کنند مرتبط می‌سازد. بنابراین، میثاق در ماده ۲۲، که پیش از این نقل شد، تسلط یهودیان را بر قدرت‌های حاکم جهان توصیف می‌کند و می‌گوید: «قدرت‌های استعمارگر، چه در غرب سرمایه‌داری و چه در شرق کمونیستی، با تمام قوا، چه از نظر مادی و چه با نیروی انسانی از دشمن حمایت می‌کنند و در حمایت از یکدیگر به‌صورت متناوب جایگزین همدیگر می‌شوند». این ماده

و چه در زمان نگارش آن، برایش ناآشنا بوده است، و همچنین به خاطر جلب توجه من به نویسندگانی که در سال‌های بعد چنین مقایسه‌ای را انجام داده‌اند، سپاسگزارم.

[۲۸] در مورد برداشت اخوان المسلمین مبنی بر اینکه از دست دادن فلسطین در سال ۱۹۴۸ «نشانه‌ای از یک بیماری اخلاقی و اجتماعی عمیق در جهان اسلام است که ناشی از کنار گذاشتن اسلام و پذیرش ایدئولوژی‌ها و فرهنگ غربی است»، بنگرید به:

Litvak, 2010, p. 717.

بنگرید به پاورقی ۱. برای بحث گسترده درباره این مفهوم در اندیشه اسلام‌گرایی، بنگرید به:
Uriah Furman, *Islamiyyun – Religion and Society in Contemporary Islamist Thought*, Maarchot, Tel-Aviv, 2002, pp. 115-142 (in Hebrew).

[۲۹] گفتمان اسلام‌گرایان خارج از میثاق حماس همچنین شامل استفاده از اصطلاح «غرب صلیبی» در کنار «شرق کمونیست» است. برای مثال، به فراخوان اتحادیه عمومی دانشجویان جمهوری عربی مصر از جوانان مصری در نشریه «صدای حقیقت» (موجود در وب‌سایت ویکی اخوان) مراجعه کنید.

بلافاصله موتیف «شرق و غرب» را اسلامی‌تر می‌کند و خاطرنشان می‌کند: «وقتی اسلام ظهور می‌کند، همه نیروهای کفر برای مقابله با آن متحد می‌شوند، زیرا همه کفرها یک فرقه هستند».[۳۰]

میثاق در ماده ۳۵ از موتیف «شرق و غرب» به‌عنوان وسیله‌ای شاعرانه برای پیوند دوران معاصر با قرون وسطی و تثبیت تاریخ جاری خط زمانی مقدس جهاد استفاده می‌کند. در این ماده‌این کار با اشاره به صلیبیون، به‌عنوان مردم غرب، و مغولان، به‌عنوان مردم شرق، انجام می‌شود («حمله کنونی صهیونیست‌ها با تهاجمات صلیبیون از غرب و حمله مغول از شرق پیش از آن انجام شد»).

بنابراین، اگرچه غرب و شرق پیش از این در سندی که در بافت مدرن قرار داده شده بود (مواد ۲۲، ۲۵، و ۲۶)، استفاده مجدد از موتیف «شرق و غرب» را برای نشان‌دادن مغولان و صلیبی‌ها (ماده ۳۵) بافت معاصر را ادامه بافت قرون وسطایی می‌داند، در ذهن خواننده شرق اکنون مغول است، همانطورکه غرب صلیبی است.

بنابراین خوانندهٔ میثاق حماس می‌تواند خود را در نبرد نه‌تنها درکنار اولین مسلمانان قرن هفتم، بلکه درکنار صلاح‌الدین ایوبی، قطز، و ظاهر بیبرس (بندقداری) که رهبری ارتش‌های جهاد مغول‌ها را در قرون وسطی علیه صلیبیون رهبری می‌کردند، تجربه کند.

این امر کاملاً محتمل است که در ذهن خواننده او و پیشینیان قرون وسطایی‌اش با همان دشمن تاریخی مبارزه می‌کنند.

۲.۴.۲۲. اسلامی‌کردن پروتکل‌ها در سه ماده برجسته میثاق

۱.۲.۴.۲۲. اصل هفتم: «جهان‌شمول‌بودن نهضت مقاومت اسلامی»

در پایان ماده ۷ میثاق حماس حدیثی بسیار معروف آمده است. در این ماده آمده است که جهاد حماس علیه یهودیان ادامه جهاد اخوان‌المسلمین در سال‌های ۱۹۳۶، ۱۹۴۸، و ۱۹۶۸ است و جهاد علیه یهودیان محدودیت زمانی ندارد، زیرا:

> گرچه این پیوندها از هم دور هستند و با وجود موانعی که در مدار صهیونیسم بر سر راه جهادگران قرار می‌گرفت، تداوم جهاد قطع می‌شد، اما نهضت مقاومت اسلامی آرزوی تحقق وعدهٔ الهی را دارد و مدتی طولانی ادامه خواهد داشت. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرمایند: قیامت برپا نمی‌شود تا این‌که مسلمانان با یهودیان نبرد کنند و آن‌ها را بکشند تا یهودیان پشت درختان و سنگ‌ها پنهان شوند و هر درخت و سنگی بگوید: ای مسلم، ای بندهٔ خدا، یهودی‌ای پشت سر من است، بیا و او را بکش، جز درخت غرقاد، که درخت یهود است (ثبت‌شده در مجموعه احادیث بخاری و مسلم).[۳۱]

[۳۰] برای بحث بیشتر در مورد ماده ۲۲، و به ویژه جمله نقل شده، به بخش ۲۲.۴.۲.۲ در زیر مراجعه کنید.

[۳۱] پایگاه داده حدیث «sunnah.com» شامل ۱۶ مجموعه حدیث اصلی، چه به زبان عربی و چه به زبان انگلیسی، است که شامل شش مجموعه حدیثی است که در سنت اهل سنت معتبرترین محسوب می‌شوند. دو مورد از این شش مجموعه، یعنی مجموعه‌های البخاری و مسلم، معتبرترین محسوب می‌شوند. در بیش از ۶۳۰ روایتی که کلمه «یهودی»

این حدیث معروف در کتاب‌های درسی دبیرستان‌های کرانه باختری و نوار غزه[۳۲] تدریس می‌شود و در خطبه‌ها و رسانه‌های تبلیغاتی بسیار نقل شده است.
حتی امروزه رایج است که می‌گویند یهودیان درخت غرقاد را در محل زندگی خود می‌کارند، زیرا می‌دانند نابودی آن‌ها دور نیست.[۳۳]

باید توجه داشت که در ماده ۷ سنت اسلامی و غربی چگونه در هم آمیخته شده‌اند. این حدیث در این‌جا به‌عنوان یک راه‌حل دینی اسلامی برای مشکلی که در پروتکل‌ها آمده است، یعنی قدرت‌های جهانی که اکنون توسط صهیونیسم به‌حرکت درآمده‌اند، ظاهر می‌شود. این قوا در راه جهاد، یعنی در راه شریعت و تاریخ اسلام، موانعی ایجاد می‌کند، اما در این حدیث، پیامبر وعده می‌دهد که جنگ با یهودیان برای همیشه ادامه خواهد داشت. با قراردادن پروتکل‌ها در متن بین جهاد مقدس و سنت نبوی، تنظیم‌کنندگان میثاق حماس اطمینان حاصل می‌کنند که از این پس به‌عنوان حقیقت دینی در مغز خوانندهٔ مؤمن، واقعیت قدرت‌های مسلط بر جهان که توسط صهونیسم فعال شده حک شده است.

۲.۲.۴.۲۲. ماده ۲۲: نیروهای حامی دشمن

همان‌طورکه پیش از این ذکر شد، میثاق حماس بسیاری از اتهامات علیه یهودیان را که از پروتکل‌ها سرچشمه می‌گیرد، تکرار می‌کند و در بسیاری از ۳۶ ماده آن این اتهامات وجود دارد.

و حروف مقطعه آن در آنها آمده است، این حدیث ۱۱ بار، گاهی در نسخه دقیق ارائه شده در میثاق حماس و گاهی در نسخه‌های نزدیک به آن، آمده است:

Riyad as-Salihin, Book 18, *ḥadíth* 13; Muslim, Book 54, *ḥadíth* 103; Muslim, Book 54, *ḥadíth* 99; al-Bukhárí, Book 53, *ḥadíth* 139; Muslim, Book 54, *ḥadíth* 100; Muslim, Book 54, *ḥadíth* 101; Muslim, Book 54, *ḥadíth* 102; al-Bukhárí, Book 61, *ḥadíth* 100; al-Bukhárí, Book 56, *ḥadíth* 138; at-Tirmidhí, Book 33, *ḥadíth* 79; Ibn Majah, Book 36, *ḥadíth* 152.

همچنین بنگرید به بحث‌ها در خصوص این حدیث در:

Bar- Asher, 2021, pp. 55–56.

بنگرید به پاورقی ۲؛

Milson, 24 February 2008.

بنگرید به پاورقی ۳؛

Litvak, 2010, pp. 727, 729.

بنگرید به پاورقی ۱؛

David Cook, *The Mahdi's Arrival and the Messianic Future State According to Sunni and Shi'ite Apocalyptic Scenarios*, The Nehemia Levzion Center for Islamic Studies, The Hebrew University of Jerusalem, 2014, pp. 6–7.

[۳۲] بنگرید به:

"Remaining Antisemitism in Palestinian Authority Textbooks and Study Cards 2021–22 Grades 1–12", Institute for Monitoring Peace and Cultural Tolerance in School Education ('IMPACT-se'), London and Ramat Gan, March 2022, p. 12 (Section 16).

از آریک آغاسی، مدیر ارشد عملیاتی درIMPACT-se ، برای ارائه این سند ارزشمند و سایر اسناد، سپاسگزارم.

[33] موسسه ممری مجموعه بزرگی از احادیث را در این مورد منتشر کرده است. در مورد چنین واعظی در کانال تلویزیونی الاقصی حماس. بنگرید به:

Litvak, 2010, p. 727.

بنگرید به پاورقی ۱

اتهامات برگرفته از پروتکل‌ها همراه با موتیف‌های اسلامی در میثاق حماس تنیده شده است، به‌طوری‌که خواننده درک می‌کند که جهان توسط یک توطئه یهودی ــ صهیونیستی اداره می‌شود که هدف آن نه‌تنها سلطه بر جهان و گسترش فساد است، همان‌طورکه به‌طور قاطع در منبع اروپایی نشان داده شده است، بلکه نابودی اسلام نیز است.

گسترده‌ترین اتهام‌هایی که از پروتکل‌ها سرچشمه می‌گیرند در ماده ۲۲، طولانی‌ترین ماده میثاق حماس، با ۳۰۰ کلمه یافت می‌شود. این ماده با شرح چگونگی ادامه توطئه آغاز می‌شود:[۳۴] دشمن نقشه‌های خود را درطول سالیان متمادی به‌خوبی ترسیم می‌کند، سرمایه زیادی را جمع‌آوری می‌کند، کنترل رسانه‌ها را به‌دست می‌گیرد و محرک بیشتر انقلاب‌های جهان است، درحالی‌که از سازمان‌های مخفی اختصاص‌داده‌شده به جاسوسی وخبرچینی استفاده می‌کند. خرابکاری دشمن قدرت‌های استعماری را کنترل می‌کند و آن‌ها را به اسکان در بسیاری از نقاط جهان هدایت می‌نماید. دشمن همه جنگ‌ها را ایجاد می‌کند و همچنان این کار را ادامه می‌دهد: ازجمله دو جنگ جهانی که طی آن خلافت اسلامی را سرنگون کرد و زیرساخت‌های دولت خود را ایجاد کرد و برای حکومت بر جهان جامعه ملل را ایجاد کرد و بعداً سازمان ملل و شورای امنیت را جایگزین آن کرد.

سپس این متن نسبتاً طولانی ظاهر می‌شود که پس از حدود ۲۰۰ کلمه ناگهان با به‌کاربردن دو آیه از قرآن و یک نقل از ادبیات حدیث اسلامی و مقدس بیان می‌شود. اولین آیه از قرآن به‌همراه یک جمله می‌آید که یهودیان را به‌علت ایجاد همه جنگ‌ها سرزنش می‌کند، به‌طوری‌که این اتهام اصالتاً غربی مبنی بر این‌که ریشه جنگ یهودیان هستند برای خواننده به اتهامی قرآنی تبدیل می‌شود:

> هر بار که آتشی برای پیکار برافروختند خدا آن را خاموش ساخت و در زمین برای فساد می‌کوشند و خدا مفسدان را دوست نمی‌دارد (مائده: ۶۴).

و اکنون بلافاصله پس از این ادعای زیر می‌آید:

> قدرت‌های استعمارگر، چه در غرب سرمایه‌داری و چه در شرق کمونیستی، با تمام قوا، چه از نظر مادی و چه با نیروی انسانی از دشمن حمایت می‌کنند و در حمایت از یکدیگر به‌صورت متناوب جایگزین همدیگر می‌شوند. زیرا همه کفرها یک فرقه است.[۳۵]

تعبیر آخر این پاراگراف، قول معروف خلیفه دوم، عمر، یکی از دو شخصیت معتبر اهل سنت پس از حضرت محمد (ص)[۳۶] است. یهودیان پروتکل، کفار اهل حدیث را در مبارزه با اسلام رهبری می‌کنند.

---

[۳۴] برای نقل قول کامل، بنگرید به فصل ۵.۳.۲۲.

[۳۵] این متن در بالا با اشاره به استفاده از مضمون «غرب و شرق» مورد بحث قرار گرفته است، به بخش ۲۲.۴.۱.۲ مراجعه کنید.

[۳۶] برای درک اهمیت بسیار خلیفه دوم در سنت اسلامی، بنگرید به:
Hava Lazarus-Yafeh, "'Umar b. Al-Khaṭṭáb – Paul of Islam?", in *id*., *Some Religious Aspects of Islam*, Brill, Leiden, 1981, pp. 1–16.

و اکنون آیه دوم از قرآن می‌آید که آشکارا برای خواننده جذاب است:

> ای کسانی که ایمان آورده‌اید از غیر خودتان [دوست و] هم‌راز مگیرید [آنان] از هیچ نابکاری در حق شما کوتاهی نمی‌ورزند. آرزو دارند که در رنج بیفتید. دشمنی از لحن و سخنشان آشکار است و آنچه سینه‌هایشان نهان می‌دارد بزرگ‌تر است. درحقیقت ما نشانه‌ها [ی دشمنی آنان] را برای شما بیان کردیم اگر تعقل کنید (آل‌عمران: ۱۱۸).

> و اگر این کافی نباشد، میثاق حماس ماده را با یک ابزار بلاغی الهام‌بخش نیروی احساسی بالقوه فوق‌العاده، که در نوع خود در سند منحصربه‌فرداست، پایان می‌دهد و به آخرین کلمات آیه بازمی‌گردد: «بیهوده نیست که آیه با سخنان او به‌پایان می‌رسد: اگر بفهمید».

خوانندهٔ عهد حماس که اکنون مستقیماً توسط قرآن موردخطاب قرار می‌گیرد، کاملاً با تجربه دینی سرشار می‌شود.

خوانندگان متوجه خواهند شد که در اینجا نه‌تنها قدرت نطق و بیان (لفاظی، چرب‌زبانی) است که پروتکل‌ها را به‌عنوان حقیقت اسلامی معرفی می‌کند، بلکه همچنین محتوای واقعی پروتکل‌ها اکنون اسلامی است. اکنون پروتکل‌ها برنامه دشمنان اسلام است، زیرا آنها علیه اسلام کار می‌کنند و واقعاً در سرنگونی خلافت موفق بودند. مفهوم خلافت اسلامی، نهاد حاکم سیاسی که جایگزین اقتدار سیاسی پیامبر می‌شود، در آگاهی دینی اسلامی اهمیت زیادی دارد. چندین جنبش اسلامی، ازجمله دولت اسلامی،[۳۷] مکرراً خواستار تأسیس خلافت اسلامی هستند.

سقوط خلافت تحت‌سلطه ترکان عثمانی در آغاز قرن بیستم نمادی آشنا در گفتمان اسلامی مدرن برای شکست اسلام توسط کفار است[۳۸] و در میثاق حماس، به‌لطف پروتکل‌ها، یهودیان، دشمنان همیشگی اسلام، کسانی بودند که باعث فروپاشی آن شدند و کافران را در مبارزه با اسلام رهبری کردند.

۳.۲.۴.۲۲. ماده ۲۸: دولت‌های عربی و اسلامی و کشورها

ماده ۲۸ این میثاق برای حماس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا از کشورهای عربی و اسلامی می‌خواهد که در جهاد علیه یهودیان کمک کنند. این بخشی از مفهومی است که در قسمت‌هایی از میثاق آمده است که براساس آن حماس بخشی از اخوان‌المسلمین است و فعالیت

---

[۳۷] بنگرید به:
The debate with ISIS regarding the Caliphate in Ella Landau-Tasseron, "Delegitimizing ISIS on Islamic Grounds: Criticism of Abu Bakr Al-Baghdadi by Muslim Scholars", *MEMRI Inquiry & Analysis Series*, No. 1205, 24 November 2015, especially Section 22.

[۳۸] برای مثال، بنگرید به ارائه‌ای از، مصطفی کمال آتاتورک به عنوان فرستاده دشمنان اسلام برای لغو خلافت و تحمیل سکولاریسم، فورمن، ۲۰۰۲، ص ۸۳. بنگرید به پاورقی ۲۸؛
درباره اهمیت مقایسه‌ای که مسلمانان افراطی بین الغای خلافت در سال ۱۹۲۴ توسط آتاتورک و نابودی خلافت عباسی توسط مغول‌ها در سال ۱۲۵۸ انجام می‌دهند. بنگرید به:
Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, Yale University Press, 1985 (Hebrew edition: Am Oved Publishers, Tel Aviv, 1986, p. 68).

آن جهانی است و فقط محدود به فلسطین نیست. همچنین، این ماده تداعی‌کننده تجربه‌ای دینی است که گفتمان اسلام‌گرایان برای دهه‌ها با آن درگیر بوده است: این کل ملت اسلام با بیش از یک و نیم میلیارد پیروان خود است که درمقابل یهودیان در اسرائیل ایستادگی می‌کند.

بنابراین، ساختار ماده ۲۸ به‌منظور شعله‌ورساختن احساسات کل ملت مسلمان علیه یهودیان است. آغاز آن، برگرفته از پروتکل‌ها، نشان‌دهنده این است که جهان اسلام درمعرض خطر صهیونیسم قرار دارد. بخش دوم شامل درخواست از کشورهای عربی و اسلامی برای حمایت از جهاد است. و بخش آخر شامل حمله‌ای تیز و شدید به یهودیان، دشمنان حضرت محمد و اسلام، است.

پروتکل‌های بزرگان صهیون بیش از نیمی از بخش اول را تشکیل می‌دهند. این بخش‌ها با شور شاعرانه‌ای آمیخته شده‌اند که در ترجمه انگلیسی گنجانده نشده است، اما در عربی با تأثیری که بر خواننده دارد آشکارتر است. بنابراین، شاهد جملات کوتاه و خشن، سرشار از تأثیر متقابل صدا، ریتم و قافیه، مزین به صفت‌های تحقیرآمیز و تهدیدآمیز هستیم که توالی‌ای انباشته برای افزایش تنش عاطفی ظاهر می‌شوند و خواننده را مجذوب خود می‌کنند. بی‌جهت نیست که در این میثاق به‌صراحت آمده است که هدف صهیونیست‌ها ازبین‌بردن اسلام است:

تهاجم صهیونیست‌ها تهاجم ظالمانه‌ای است که هیچ ظلمی ندارد. برای رسیدن به اهداف خود از هر روش بی‌رحمانه و پلیدی استفاده می‌کند. در عملیات‌های نفوذ و جاسوسی خود، به‌شدت به سازمان‌های مخفی ناشی از آن، مانند فراماسون‌ها، باشگاه‌های روتاری، شیرها، و دیگر گروه‌های جاسوسی متکی است. همه این سازمان‌ها، چه پنهان و چه آشکار، برای منافع صهیونیسم و تحت‌هدایت آن فعالیت می‌کنند و هدفشان شکستن جوامع، تضعیف ارزش‌ها، تخریب ناموس مردم، ایجاد انحطاط اخلاقی و نابودی اسلام است. [صهیونیسم] پشت انواع قاچاق مواد مخدر و مشروبات الکلی است تا کنترل و گسترش آن را آسان‌تر کند.

اکنون که این ماده ظلم لجام‌گسیخته تهاجم صهیونیست‌ها را تشریح کرده است،[۳۹] قاطعانه خواستار حمایت کشورهای عربی و اسلامی از جهاد مسلمانان در فلسطین است:

> ما از کشورهای عربی اطراف اسرائیل می‌خواهیم که مرزهای خود را به روی مبارزان جهادی از میان خلق‌های عرب و اسلامی باز کنند تا بتوانند نقش خود را ایفا کنند و تلاش‌های خود را به تلاش‌های برادران خود، برادران مسلمان در فلسطین، ملحق کنند. درمورد بقیه کشورهای عربی و مسلمان، از آنها می‌خواهیم که عبور مبارزان جهادی را به داخل و خارج کشورهایشان تسهیل کنند؛ این کمترین کاری است که [آنها می‌توانند انجام دهند].

در قسمت آخر ماده، در نقطه اوج احساسی آن، بی‌پروا به یهودیان اشاره می‌کند و آنها را به تلاش برای اهانت به کرامت پیامبر و مسلمانان متهم می‌کند:

> ما نباید در یادآوری این مسئله به هر مسلمانی شکست بخوریم که وقتی یهودیان در سال ۱۹۶۷ سرزمین مقدس [یعنی اورشلیم] را اشغال کردند و در

[۳۹] در نسخه‌های مختلف عهد، گاهی بخش آغازین «تهاجم صهیونیستی» و گاهی «تهاجم صلیبی» آمده است.

آستانه مسجد مبارک الاقصی ایستادند، فریاد زدند: «محمد مرده است. فرزندان او زن هستند» [...].

این داستان احتمالاً در سال ۱۹۶۹ ابداع شد و از اوایل دهه ۱۹۷۰ در ادبیات و رسانه‌ها بسیار رایج شد.[۴۰] به‌نظر می‌رسد که این مسئله نشان می‌دهد که یهودیان ارتش‌های مسلمان را که در نبرد با اسرائیل در سال ۱۹۶۷ شکست خوردند به‌سخره گرفتند: «زن بودند». بدتر از آن، این داستان همچنین نشان‌دهنده تلاشی برای توهین به کرامت پیامبر با اشاره به داستانی آشنا از ادبیات کلاسیک درباره زندگی اوست. براساس آن یکی از مخالفان محمد، پیامبر را موردتمسخر قرار داد به این علت که از خودش فقط دختر بر جای گذاشت و نه پسر.[۴۱] توهین به پیامبر درطول تاریخ به‌عنوان حمله‌ای جدی به اسلام و مسلمانان شناخته شده است و قدرت آن در برانگیختن خشم و خشونت حتی امروزه نیز شناخته‌شده است.

اکنون ماده ۲۸ موضع میثاق حماس را درمورد یهودیت و یهودیان به‌وضوح خلاصه می‌کند و می‌گوید: «اسرائیل با هویت یهودی و قوم یهود، اسلام و مسلمانان را به‌چالش می‌کشد».[۴۲] این کلمات اشاره‌شده اکنون با نقل‌قولی کوتاه و تند و تیز از منابع باستانی اسلامی در حافظه خواننده جای گرفته است، که حامل تهدیدی بالقوه است: «باشد که ترسوها خواب نداشته باشند».[۴۳]

اینها ازجمله کلمات معروف منسوب به خالد بن ولید (۵۹۲–۶۴۲ م) در بستر مرگ است. خالد بن ولید که برخی او را «شمشیر رسول‌الله» می‌نامیدند، یکی از سرداران مهم مسلمان در زمان پیامبر و دو خلیفه اول بود. او به‌علت فتوحات فراوانش در عراق و سوریه و به‌ویژه اینکه هرگز در جنگ شکست نخورده بود، شهرت داشت.[۴۴]

۵.۲۲. ملاحظات پایانی درباره رسانه‌های معاصر

من از میثاق حماس در این فصل استفاده کردم تا نشان دهم چگونه می‌توان از موتیف‌های دینی اسلامی برای انتشار گفتمان ضدیهودی استفاده کرد: این میثاق هم پژواکی برای اظهارات منفی درباره یهودیان در قرآن و احادیث و هم برای پروتکل‌هاست که در نوع خود به یک موتیف

---

[40] روزنامه‌نگار و محقق سعودی، علی العمیم، متوجه شد که این داستان اولین بار در نشریات چاپی در سال ۱۹۶۹ منتشر شده است:

"Exposing a 52-Year-Old Fallacy", *Al Arabiya*, 25 June 2021.

[۴۱] منابع بسیاری نشان می‌دهند که عاص بن وائل از قبیله قریش بود که پیامبر را به خاطر به جا گذاشتن تنها دختر مسخره می‌کرد. برای مثال، به یکی از مشهورترین تفاسیر قرآن، تفسیر الجلالین، ۱۴۶۰–۱۵۰۵، صفحه ۸۲۴ مراجعه کنید.

[۴۲] برای اینکه به شکلی شاعرانه، لحن کوتاه و تند منبع عربی را به تصویر بکشم، ترجمه‌ی زیر را پیشنهاد می‌کنم: «اسرائیل، با یهودی بودن و یهودیانش، اسلام و مسلمانان را به چالش می‌کشد».

[۴۳] در گفتمان اسلام‌گرایان در رسانه‌ها، اغلب از ترجمه تحت‌اللفظی‌تر انگلیسی استفاده می‌شود: «باشد که چشمان بزدلان هرگز نخوابد». این جمله در بسیاری از منابع کلاسیک اسلامی، از جمله، برای مثال، در کتاب الفروصیه المحمدیه، دار ابن حزم، بیروت، ۲۰۱۹، صفحه ۴۵۹، از ابن قیم جوزیه (متوفی ۱۳۵۰) نقل شده است.

[۴۴] بنگرید به:

Patricia Crone, "Khālid b. al-Walīd", in Bearman *et al*. (eds.), 2005.

بنگرید به پاورقی ۲.

دینی اسلامی تبدیل شده است. انتشار این موتیف‌ها در طیف گسترده‌ای از رسانه‌های عمومی باعث شده است که آنها در مقیاسی گسترده در سراسر جهان شناخته شوند.

علاوه بر این، یک برگ برندهٔ بازی با پیامدهای تهدیدآمیز به‌تازگی در سال‌های اخیر در قالب رسانه‌های اجتماعی ظاهر شده است. قدرت رسانه‌های اجتماعی، در حال حاضر تلگرام و تیک‌تاک برجسته است، در سوق‌دادن مؤمنان به خشونت، هم در اسرائیل و هم در جهان، شناخته‌شده است.

یکی از همکاران دانشمند (که حوزهٔ تحصیلی او شامل رسانه‌های اجتماعی است) به من اطلاع داده است که انگیزه‌های ضدیهودی شرح‌داده‌شده در این فصل به‌طور گسترده در رسانه‌های اجتماعی تکرار می‌شود. درحالی‌که در گذشته ماه‌ها طول می‌کشید تا اظهارات توهین‌آمیز یک واعظ مسلمان ضدیهود درمورد یهودیان به توده‌های عظیم مؤمنان برسد، امروز می‌تواند ظرف یک ساعت اتفاق بیفتد.[۴۵]

[۴۵] درباره نقش رسانه‌های اجتماعی در حملات «گرگ‌های تنها» در سال‌های اخیر، بنگرید به:
Harel Chorev, "Palestinian Social Media and Lone-Wolf Attacks: Subculture, Legitimization, and Epidemic", in *Terrorism and Political Violence*, 2019, vol. 31, no. 6, pp. 1284–1306.
سپاسگزار دکتر دینا لینزیانسکی برای ارجاعات و اطلاعات ارزشمند به اشتراک گذاشته هستم.

ضمیمه اول:
میثاق جنش مقاومت اسلامی – حماس
ترجمه انگلیسی توسط مناحیم میلسون، در مجموعه گزارش‌های ویژه MEMRI، شماره ۳۸۶۷، ۲۶ می ۲۰۱۱

فلسطین، اول محرم ۱۴۰۹ ه. ق./ ۱۸ اگوست ۱۹۸۸

بنام خداوند بخشنده و مهربان

«شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده‌اید. به نیکی فرمان می‌دهید و از ناپسند بازمی‌دارید و به خدا ایمان دارید. و اگر کسانی که کتاب آسمانی به آنها داده شده ایمان می‌آوردند، برایشان بهتر بود. در میان آنها مؤمنانی هستند، اما بیشتر آنها فاسقند. آنها جز اندکی آزار به شما نمی‌رسانند. و اگر با شما بجنگند، به شما پشت می‌کنند و یاری نمی‌شوند. هر جا که یافت شوند، به خواری گرفتار می‌شوند. مگر اینکه با بستن پیمانی با خدا و پیمانی با مردم، امان بگیرند. و خشم خدا را بر خود هموار می‌کنند و به فقر گرفتار می‌شوند. این عذاب آنها به خاطر کفر ورزیدن به آیات خدا و کشتن پیامبران به ناحق است. این به خاطر سرکشی و تجاوز آنها است.» (آل عمران – آیات ۱۰۹-۱۱۱)

اسرائیل ایجاد شده و موجودیت آن تا زمانی که اسلام آن را نابود کند ادامه خواهد داشت، چنانچه آنچه پیش از آن بود را نابود کرد.» [از بیانات] شهید، امام حسن البنا، درود خدا بر او باد.

«جهان اسلام در آتش است. هر یک از ما باید مقداری آب، به هر اندازه ای حتی کم، بریزیم تا هر چه می‌توانیم را خاموش کنیم، بدون اینکه منتظر دیگران باشیم.» [از بیانات] شیخ امجد الزهاوی، درود خدا بر او باد.

به نام خداوند بخشنده مهربان

مقدمه

ستایش خداوندی را سزاست که به او پناه می‌بریم و از او طلب بخشش، هدایت و پشتیبانی می‌کنیم. خداوند پیامبر را درود فرستد و رستگاری را به او، یاران و انصارش و کسانی که پیام او را اجرا کردند و شریعت او را پذیرفتند، عطا فرماید. دعا و رستگاری جاودانه تا زمانی که زمین و آسمان پابرجاست. پس از آن:

ای مردم، از میان مشکلات و دریای رنج، از تپش قلب‌های مؤمن و بازوهای پاک، از روی احساس وظیفه و در پاسخ به فرمان خداوند، دعوت آغاز شده است و مردم را گرد هم آورده و آنها را به پیروی از راه‌های خداوند واداشته و آنها را به داشتن اراده‌ای مصمم برای ایفای نقش خود در زندگی، غلبه بر همه موانع و غلبه بر مشکلات در مسیر هدایت کرده است. آمادگی اقدام و فدا کردن جان و هر آنچه گرانبهاست در راه خداوند داشته باشید.

بدین ترتیب بود که [جنبش] شکل گرفته و راه خود را از میان دریای طوفانی امیدها و انتظارات، آرزوها و امیدها، مشکلات و موانع، دردها و چالش‌ها، چه در داخل و چه در خارج، گشود.
وقتی این ایده به بالندگی رسید، بذر رشد کرد و گیاه در خاک واقعیت ریشه دواند، به دور از احساسات زودگذر و شتاب نفرت‌انگیز. جنبش مقاومت اسلامی[حماس] برای انجام نقش خود از طریق تلاش در راه خالقش ظهور کرد. [حماس برای تحقق این هدف] نیروهای خود را با نیروهای همه مبارزان آزادی فلسطین در هم تنید. روح مبارزان آن با ارواح همه مبارزانی که جان خود را در خاک فلسطین فدا کرده‌اند، از زمانی که توسط یاران پیامبر صلی الله علیه و آله فتح شد و تا به امروز، تلاقی می‌کند.
این میثاق جنبش مقاومت اسلامی (حماس)، چهره آن را روشن کرده، هویت آن را آشکار ساخته، موضع آن را ترسیم کرده، اهداف آن را توضیح داده، از امیدهای آن سخن گفته و خواستار حمایت، پذیرش و پیوستن به صفوف آن است. مبارزه ما علیه یهودیان بسیار بزرگ و بسیار جدی است. به تلاش‌های صادقانه همه نیاز داریم. این گامی است که ناگزیر باید با گام‌های دیگری دنبال شود. این جنبش تنها یک گردان است که باید توسط گردان‌های بیشتری از این جهان پهناور عربی و اسلامی پشتیبانی شود تا زمانی که دشمن شکست بخورد و پیروزی خداوند محقق شود.
بنابراین ما آنها را در افق می‌بینیم که می‌آیند «و شما بعداً از آن آگاه خواهید شد» (ص- آیه ۸۸)
«خداوند نوشته است که من و رسولانم پیروز خواهیم شد، زیرا خداوند قوی و شکست‌ناپذیر است.» (مجادله - آیه ۲۱)
«به آنها بگو این راه من است که من و هر که از من پیروی کند، شما را با دلیل روشن به سوی خدا دعوت می‌کنم و الحمدلله من از مشرکان نیستم.» (یوسف، آیه ۱۰۸)

فصل اول: معرفی جنبش

نقاط شروع ایدئولوژیک

ماده یک

جنبش مقاومت اسلامی: مبنای این جنبش اسلام است. ایده‌ها، طرز تفکر و درک خود از جهان، زندگی و انسان را از آن می‌گیرد. در تمام رفتارهای خود به آن استناد می‌کند و برای راهنمایی در گام‌هایش از آن الهام می‌گیرد.

رابطه جنبش مقاومت اسلامی با گروه اخوان المسلمین

ماده دوم

جنبش مقاومت اسلامی یکی از شاخه‌های اخوان المسلمین در فلسطین است. جنبش اخوان المسلمین سازمانی جهانی است که بزرگترین جنبش اسلامی در دوران معاصر را تشکیل می‌دهد. این جنبش با درک عمیق، فهم دقیق و احاطه کامل بر تمام مفاهیم اسلامی در تمام جنبه‌های زندگی، فرهنگ، عقیده، سیاست، اقتصاد، آموزش، جامعه، عدالت و قضاوت، گسترش اسلام، آموزش، هنر، اطلاعات، علوم غریبه و گرویدن به اسلام شناخته می‌شود.

ساختار و شکل‌گیری

ماده سوم

ساختار اساسی جنبش مقاومت اسلامی متشکل از مسلمانانی است که به خدایی که حقیقتاً او را می‌پرستند، وفادار مانده‌اند - «من جن و انس را جز برای پرستش نیافریده‌ام» - کسانی که وظیفه خود را در قبال خود، خانواده و کشورشان می‌دانند. در همه این موارد، از خدا می‌ترسند و پرچم جهاد را در مقابل ستمگران برافراشته‌اند تا زمین و مردم را از پلیدی، پستی و پلیدی آنها پاک کنند.

«محققا ما حق را در برابر باطل پیروز می‌گردانیم تا باطل را محو و نابود سازد؛ و اینک، باطل نابود خواهد شد.» (انبیاء - آیه ۱۸)

ماده چهارم

جنبش مقاومت اسلامی از هر مسلمانی که ایمان و ایدئولوژی آن را بپذیرد، از برنامه‌اش پیروی کند، اسرار آن را حفظ کند و بخواهد به صفوف آن بپیوندد و وظیفه‌اش را انجام دهد، استقبال می‌کند. خداوند قطعاً چنین کسی را پاداش خواهد داد.

گستره زمانی و مکانی جنبش مقاومت اسلامی

ماده پنجم

گستره زمانی جنبش مقاومت اسلامی: این جنبش با برگزیدن اسلام به عنوان راه و رسم زندگی خود، به زمان تولد پیام اسلام و جد صالحش بازمی‌گردد، زیرا خداوند هدف آن، پیامبر الگوی آن و قرآن قانون اساسی آن است. گستره آن در هر کجای جهان که مسلمانانی باشند که اسلام را به عنوان راه و رسم زندگی خود پذیرفته‌اند، گسترده است. از این رو، تا اعماق زمین امتداد یافته و به آسمان می‌رسد.

«آیا ندیدی که چگونه خداوند مثلی زده است: کلمه طیبه را به درخت طیبه‌ای تشبیه کرده که ریشه‌اش در زمین استوار و شاخه‌هایش به آسمان رسیده و به اذن پروردگارش در همه فصول میوه خود را می‌دهد؟ خداوند برای مردم مثل‌هایی می‌زند تا پند گیرند.» (ابراهیم - آیات ۲۴-۲۵)

ویژگی‌ها و استقلال

ماده ششم

جنبش مقاومت اسلامی یک جنبش فلسطینی برجسته است که ایمان به خدا و روش زندگی اسلامی را پذیرفته است. این جنبش برای برافراشتن پرچم خدا بر فراز هر وجب از خاک فلسطین تلاش می‌کند، زیرا در سایه اسلام، پیروان همه ادیان می‌توانند در امنیت و آسایش، از نظر جان، مال و حقوق خود، همزیستی مسالمت‌آمیزی داشته باشند. در غیاب اسلام، نزاع و اختلاف رواج خواهد یافت، ظلم و ستم گسترش می‌یابد، شر و بدی غالب می‌شود و تفرقه و جنگ رخ خواهد داد.

چه عالی بود شاعر مسلمان، محمد اقبال، وقتی که نوشت:

اگر ایمان از دست برود، امنیتی نیست
برای کسی که به دین پایبند نیست زندگی‌ای نیست.
کسی که زندگی بدون دین را بپذیرد،
نابودی را همنشین زندگی خود کرده است.

جهانی بودن جنبش مقاومت اسلامی

ماده هفتم

از آنجا که مسلمانانی که به راه و روش جنبش مقاومت اسلامی پایبندند در سراسر جهان پراکنده‌اند، از آن و مواضعش حمایت می‌کنند و برای تقویت مبارزه‌اش تلاش می‌کنند، این جنبش جهانی است و به دلیل شفافیت ایدئولوژی، ارزشمندی هدف و والا بودن مقاصد، برای این امر کاملاً مجهز است.

بر این اساس، باید به این جنبش نگریسته و آن را ارزیابی کرد و نقش آن را به رسمیت شناخت. کسی که حق آن را انکار می‌کند، از حمایت از آن طفره می‌رود و چشم خود را بر حقایق می‌بندد، چه عمداً و چه سهواً، آنگاه از خواب غفلت بیدار می‌شود و می‌بیند که حوادث از او پیشی گرفته‌اند و هیچ منطقی برای توجیه رفتار او وجود ندارد. قطعاً باید از نمونه‌های گذشته درس گرفت.

تحمل بی‌عدالتی نسبت به خویشاوندان نزدیک، از تحمل ضربه شمشیر هندی سخت‌تر است.

«و ما کتاب قرآن را به حق بر تو نازل کردیم، در حالی که کتاب‌های پیشین را تصدیق می‌کند و آنها را از تحریف مصون می‌دارد. پس میان آنها بر اساس آنچه خدا نازل کرده است، حکم کن و از هوس‌هایشان پیروی مکن و از حقی که بر تو آمده است، روی مگردان. برای هر یک از شما شریعت و راه روشنی قرار داده‌ایم. و اگر خدا می‌خواست، شما را یک امت قرار می‌داد. اما صلاح دانست که شریعت‌های مختلفی برای شما قرار دهد تا شما را در آنچه به شما داده است، بیازماید. پس در کارهای نیک از یکدیگر پیشی بگیرید. بازگشت همه شما به سوی خداست، آنگاه او شما را از آنچه در آن اختلاف می‌کردید، آگاه خواهد کرد.» (مائده، آیه ۴۸)

جنبش مقاومت اسلامی یکی از حلقه‌های زنجیره مبارزه علیه اشغالگران صهیونیستی است. آغاز این جنبش به سال ۱۹۳۹ و ظهور شهید عزالدین قصام و برادران مبارزش، اعضای اخوان المسلمین، بازمی‌گردد. این جنبش به زنجیره دیگری که شامل مبارزه فلسطینیان و اخوان المسلمین در جنگ ۱۹۴۸ و عملیات جهادی اخوان المسلمین در سال ۱۹۶۸ و پس از آن می‌شود، متصل شده و با آن یکی می‌شود.

علاوه بر این، اگرچه حلقه‌های اتصال از هم دور بوده‌اند و موانعی که نوکران صهیونیسم بر سر راه مبارزان ایجاد کرده‌اند، مانع ادامه مبارزه شده است، جنبش مقاومت اسلامی مشتاق تحقق وعده الهی است، هر چقدر هم که طول بکشد. پیامبر اکرم (ص) فرموده است:

«روز قیامت فرا نمی‌رسد تا زمانی که مسلمانان با یهودیان بجنگند و یهودیان را بکشند، آنگاه یهودی پشت سنگ‌ها و درختان پنهان می‌شود. سنگ‌ها و درختان می‌گویند: ای مسلمانان، ای

عبدالله، یک یهودی پشت من است، بیا و او را بکش. فقط درخت غرقد این کار را نمی‌کند زیرا یکی از درختان یهودیان است.» (روایت بخاری و مسلم)

شعار جنبش مقاومت اسلامی

ماده هشتم

خداوند هدف جنبش، پیامبر الگوی آن، قرآن قانون اساسی: جهاد راه آن و مرگ در راه خدا والاترین آرزوی جنبش است.

فصل دوم: اهداف

انگیزه‌ها و اهداف

ماده نهم

جنبش مقاومت اسلامی زمانی شکل گرفت که اسلام از صحنه زندگی ناپدید شده بود. بدین ترتیب، قوانین متزلزل، مفاهیم واژگون، ارزش‌ها تغییر یافته‌اند و افراد شرور بر اوضاع مسلط شدند، ظلم و تاریکی غالب شده، بزدلان مانند ببر شدند: وطن‌ها غصب شدند، مردم پراکنده و در سراسر جهان سرگردان شدند، دولت حق ناپدید و دولت باطل جایگزین آن شد. هیچ چیز در جای خود باقی نمانده است. بنابراین، وقتی اسلام از صحنه محو می‌شود، همه چیز تغییر می‌کند. از این وضعیت، انگیزه‌ها گرفته می‌شوند.

اما اهداف، مبارزه با باطل، شکست و نابودی کامل آن است تا عدالت برقرار شود، سرزمین‌ها بازپس گرفته شده و از مساجد آن صدای مؤذن بیرون آید و تأسیس دولت اسلام را اعلام کند، تا مردم و اموال به جایگاه اصلی خود بازگردند و خداوند یاور ماست.

«و اگر خداوند مردم را به وسیله‌ی یکدیگر دفع نمی‌کرد، زمین فاسد می‌شد، ولی خداوند نسبت به جهانیان مهربان است.» (بقره، آیه‌ی ۲۵۱)

ماده دهم

جنبش مقاومت اسلامی در مسیر خود، با تمام توان از مظلومان حمایت و پشتیبانی خواهد کرد و از هیچ تلاشی برای تحقق عدالت و شکست بی‌عدالتی، چه در گفتار و چه در عمل، در این سرزمین و هر کجا که بتواند به آن دسترسی داشته باشد و در آن نفوذ داشته باشد، دریغ نخواهد کرد.

فصل سوم: استراتژی‌ها و روش‌ها

استراتژی‌های جنبش مقاومت اسلامی

فلسطین، وقف اسلامی است

ماده یازدهم

جنبش مقاومت اسلامی معتقد است که سرزمین فلسطین یک وقف اسلامی است که برای نسل‌های آینده مسلمان تا روز قیامت وقف شده است. نباید آن یا بخشی از آن را از دست داد: نباید از آن یا بخشی از آن دست کشید. نه یک کشور عربی و نه همه کشورهای عربی، نه هیچ

پادشاه یا رئیس جمهوری، نه همه رهبران و روسای جمهوری، نه هیچ سازمانی و نه همه آنها، چه فلسطینی و چه عرب، حق چنین کاری را ندارند. فلسطین یک سرزمین وقف اسلامی است که برای نسل‌های مسلمان تا روز قیامت وقف شده است. با این اوصاف، چه کسی می‌تواند ادعا کند که حق نمایندگی نسل‌های مسلمان را تا روز قیامت دارد؟

این قانون حاکم بر سرزمین فلسطین در شریعت اسلامی است و همین امر در مورد هر سرزمینی که مسلمانان به زور فتح کرده‌اند نیز صادق است، زیرا در طول فتوحات (اسلامی)، مسلمانان این سرزمین‌ها را تا روز قیامت به نسل‌های مسلمان اختصاص داده‌اند. انچه واقع شد یدین گونه بود که: وقتی رهبران ارتش‌های اسلامی سوریه و عراق را فتح کردند، کسانی را نزد خلیفه مسلمانان، عمر بن خطاب، فرستادند و از او در مورد زمین‌های فتح شده نظرخواهی کردند - اینکه آیا آن را بین سربازان تقسیم کنند یا برای صاحبانش بگذارند یا چه کار دیگری؟ پس از مشورت و بحث بین خلیفه مسلمانان، عمر بن خطاب و اصحاب پیامبر، که خداوند او را رحمت کند، تصمیم گرفته شد که زمین به صاحبانش واگذار شود تا از ثمرات آن بهره‌مند شوند. در مورد مالکیت واقعی زمین و خود زمین، باید برای نسل‌های مسلمان تا روز قیامت وقف شود. کسانی که در آن زمین هستند، فقط برای بهره‌مندی از ثمرات آن آنجا هستند. این وقف تا زمانی که زمین و آسمان باقی است، پابرجاست. هر روشی که با شریعت اسلامی در مورد فلسطین مغایرت داشته باشد، باطل و بی‌اعتبار است.

«به راستی که این حقّ است، پس به نام پروردگارت، خدای بزرگ، تسبیح گوی.»(سوره احقاف، آیه۹۵ و ۹۶)

میهن و ملی‌گرایی از دیدگاه جنبش مقاومت اسلامی فلسطین

ماده دوازدهم

از دیدگاه جنبش مقاومت اسلامی، ملی‌گرایی بخشی از عقیده دینی است. هیچ چیز در ملی‌گرایی مهم‌تر و عمیق‌تر از زمانی نیست که دشمنی به سرزمین مسلمانان پا می‌گذارد. مقاومت و سرکوب دشمن وظیفه فردی هر مسلمان، چه مرد و چه زن، است. زن می‌تواند بدون اجازه شوهرش برای جنگ با دشمن بیرون برود، و برده نیز بدون اجازه اربابش.

چنین چیزی در هیچ نظام سیاسی دیگری یافت نمی‌شود. این یک حقیقت انکارناپذیر است. اگر سایر جنبش‌های ملی‌گرایانه با آرمان‌های مادی، انسانی یا منطقه‌ای مرتبط هستند، ملی‌گرایی جنبش مقاومت اسلامی همه این عناصر و همچنین عناصر مهم‌تری را که به آن روح و زندگی می‌بخشند، داراست. این جنبش به منبع روح و حیات‌بخش متصل است و در آسمان میهن، پرچم آسمانی را که زمین و آسمان را با پیوندی محکم به هم پیوند می‌دهد، به اهتزاز درآورده است.

اگر موسی بیاید و عصایش را بیندازد،

هم جادوگر و هم سحر باطل می‌شوند.

«اکنون راه درست از گمراهی آشکار شد، پس هر که به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان آورد، به دستاویز محکمی چنگ زده است که گسستنی نیست، و خدا شنوا و بیناست.» (بقره، آیه ۲۵۶)

راه‌حل‌های مسالمت‌آمیز، ابتکارات و کنفرانس‌های بین‌المللی

ماده سیزدهم

ابتکارات، و به اصطلاح راه‌حل‌های مسالمت‌آمیز و کنفرانس‌های بین‌المللی، با اصول جنبش مقاومت اسلامی در تضاد هستند. سوءاستفاده از هر بخش از فلسطین، سوءاستفاده از بخشی از دین است. ملی‌گرایی جنبش مقاومت اسلامی بخشی از دین آن است. اعضای آن از این مساله اقتباس کرده‌اند. آنها برای برافراشتن پرچم خدا بر فراز سرزمین خود می‌جنگند. «خداوند پیروز خواهد شد، اما اکثر مردم نمی‌دانند».

هر از گاهی فراخوان برای تشکیل یک کنفرانس بین‌المللی برای یافتن راه‌هایی برای حل مسئله (فلسطین) مطرح می‌شود. برخی این ایده را می‌پذیرند، برخی دیگر به همین دلیل یا دلایل دیگر، با یک یا چند شرط برای رضایت به تشکیل کنفرانس و شرکت در آن، آن را رد می‌کنند. جنبش مقاومت اسلامی با شناخت طرف‌های تشکیل‌دهنده کنفرانس و نگرش‌های گذشته و حال آنها نسبت به مشکلات مسلمانان، این کنفرانس‌ها را قادر به تحقق خواسته‌ها، بازگرداندن حقوق یا اجرای عدالت برای مظلومان نمی‌داند. این کنفرانس‌ها تنها راه‌هایی برای تعیین کفار در سرزمین مسلمانان به عنوان حکم هستند. کفار چه زمانی با مؤمنان عدالت داشته‌اند؟

«یهود و نصاری هرگز از تو راضی نخواهند شد تا از آیین آنها پیروی کنی. بگو: هدایت الهی، هدایت واقعی است. و اگر پس از دانشی که به تو داده شده، از هوس‌های آنها پیروی کنی، در برابر خدا هیچ سرپرست و یاوری نخواهی یافت.» (بقره، آیه ۱۲۰)

هیچ راه حلی برای مسئله فلسطین جز جهاد وجود ندارد. ابتکارات، پیشنهادها و کنفرانس‌های بین‌المللی همگی اتلاف وقت و تلاش‌های بیهوده هستند. مردم فلسطین بهتر می‌دانند که نباید بپذیرند آینده، حقوق و سرنوشتشان به بازی گرفته شود. همانطور که در حدیث شریف آمده است: «مردم شام شلاق خداوند در سرزمینش هستند. او به وسیله آنها از هر کس از بندگانش که بخواهد انتقام می‌گیرد. هرگز تصور نمی‌شود که افراد دورو از آنها بر مؤمنان پیروز شوند. آنها قطعاً از غم و اندوه و ناامیدی خواهند مرد». (این روایت توسط طبرانی با زنجیره‌ای از راویان تا حضرت محمد(ص)، و توسط احمد [ابن حنبل] با زنجیره‌ای ناقص از راویان تا حضرت محمد ثبت شده است که ممکن است روایت دقیقی باشد، راویان در هر دو مورد قابل اعتماد هستند – تنها خداوند دانای کل است.)

سه حلقه

ماده چهاردهم

مسئله آزادی فلسطین به سه حلقه وابسته است: حلقه فلسطینی، حلقه عربی و حلقه اسلامی. هر یک از این حلقه‌ها نقش خود را در مبارزه با صهیونیسم دارند. هر کدام وظایف خود را دارند و نادیده گرفتن هر یک از این حلقه‌ها اشتباهی وحشتناک و نشانه‌ای از جهل عمیق است. فلسطین سرزمینی اسلامی است که اولین قبله از دو قبله (جهتی که مسلمانان هنگام نماز به آن رو می‌کنند)، سومین حرم مقدس (اسلامی) و نقطه عزیمت سفر نیمه‌شب محمد(ص) به معراج (یعنی بیت المقدس) را در خود جای داده است.

«سپاس خدایی را که بنده‌اش را شبانه از مسجد الحرام مکه به مسجد الاقصی بیت‌المقدس که اطراف آن را مبارک ساخته‌ایم، برد تا برخی از آیات خود را به او نشان دهیم، زیرا خداوند شنوا و بیناست.» (سوره معارج، آیه ۱)

از این رو، آزادسازی فلسطین وظیفه‌ای فردی برای هر مسلمانی در هر کجا که باشد، می‌باشد. بر این اساس، باید به این مسئله نگریست. این امر باید توسط هر مسلمانی محقق شود.

روزی که با این مشکل بر این اساس برخورد شود، زمانی که سه حلقه توانایی‌های خود را بسیج کنند، وضعیت فعلی تغییر خواهد کرد و روز رهایی نزدیک‌تر خواهد شد.

«شما به خاطر ترسی که از جانب خدا در سینه‌هایشان افتاده، از آنها قوی‌تر هستید. این به خاطر آن است که آنها اهل تدبیر نیستند.» (سوره هجرت، آیه ۱۳)

جهاد برای آزادی فلسطین یک وظیفه فردی است

ماده پانزدهم

روزی که دشمنان بخشی از سرزمین مسلمانان را غصب کنند، جهاد وظیفه فردی هر مسلمان می‌شود. در مقابل غصب فلسطین توسط یهودیان، برافراشتن پرچم جهاد واجب است. برای انجام این کار، گسترش آگاهی اسلامی در میان توده‌ها، چه در سطح منطقه‌ای، چه عربی و چه اسلامی، ضروری است. لازم است روحیه جهاد در قلب ملت دمیده شود تا با دشمنان مقابله کنند و به صفوف مبارزان بپیوندند.

لازم است دانشمندان، مربیان و معلمان، افراد متخصص در اطلاع‌رسانی و رسانه‌ها، و همچنین توده‌های تحصیل‌کرده، به‌ویژه جوانان و شیوخ جنبش‌های اسلامی، در عملیات بیداری (توده‌ها) شرکت کنند. مهم است که تغییرات اساسی در برنامه درسی مدارس ایجاد شود تا از آثار تهاجم ایدئولوژیک که در نتیجه نفوذ مستشرقین و مبلغان دینی پس از شکست صلیبیون به دست صلاح‌الدین (صلاح‌الدین) در منطقه‌ایجاد شده بود، پاک شود. صلیبیون متوجه شدند که شکست دادن مسلمانان بدون هموار کردن راه تهاجم ایدئولوژیک با برهم زدن افکار، تحریف میراث و نقض آرمان‌هایشان غیرممکن است. تنها در این صورت می‌توانستند با سربازان خود حمله کنند. این به نوبه خود، راه را برای تهاجم امپریالیستی هموار کرد که باعث شد آلنبی هنگام ورود به اورشلیم اعلام کند: «جنگ‌های صلیبی اکنون به پایان رسیده است.» ژنرال گورو بر مزار صلاح‌الدین ایستاد و گفت: «ما بازگشته‌ایم، ای صلاح‌الدین.» امپریالیسم به تقویت تهاجم ایدئولوژیک، تعمیق ریشه‌های آن کمک کرده و هنوز هم می‌کند. همه اینها راه را برای از دست دادن فلسطین هموار کرده است.

لازم است در ذهن نسل‌های مسلمان القا شود که مسئله فلسطین یک مسئله دینی است و باید بر این اساس با آن برخورد شود. فلسطین شامل اماکن مقدس اسلامی است. در آن مسجد الاقصی وجود دارد که تا زمانی که آسمان و زمین از اسراء (سفر نیمه‌شب حضرت محمد به هفت آسمان) و معراج (عروج محمد از اورشلیم به هفت آسمان) سخن می‌گویند، با مسجد بزرگ مکه پیوندی ناگسستنی دارد.

«یک روز بندگی در راه خدا از دنیا و آنچه در آن است بهتر است. جایگاه تازیانه در بهشت از دنیا و آنچه در آن است بهتر است. رفت و آمد بنده در راه خدا از دنیا و آنچه در آن است بهتر است.» (به روایت بخاری، مسلم، ترمذی و ابن ماجه)

«به آنکه جان محمد در دست اوست سوگند یاد می‌کنم که دوست دارم در راه خدا حمله کنم و کشته شوم، باز هم حمله کنم و کشته شوم، و دوباره حمله کنم و کشته شوم.» (به روایت بخاری و مسلم)

آموزش نسل‌های آینده

ماده شانزدهم

لازم است در تربیت نسل‌های اسلامی در منطقه خود، با آموزش وظایف دینی، مطالعه جامع قرآن، مطالعه سنت پیامبر [رسوم] و آشنایی با تاریخ و میراث اسلامی از منابع معتبر، جهت‌گیری اسلامی را دنبال کنیم. این کار باید توسط افراد متخصص و دانشمند و با استفاده از برنامه درسی که به طور سالم افکار و ایمان دانش‌آموز مسلمان را شکل می‌دهد، انجام شود. در کنار این، مطالعه جامع دشمن، توانایی‌های انسانی و مالی او، شناخت نقاط ضعف و قوت او و شناخت نیروهای حامی و یاری‌دهنده او نیز باید گنجانده شود. همچنین، آشنایی با وقایع جاری، دنبال کردن اخبار و مطالعه تحلیل‌ها و تفاسیر این وقایع مهم است. برنامه‌ریزی برای حال و آینده، مطالعه هر روندی که ظاهر می‌شود، ضروری است تا مسلمان مبارز با شناخت هدف، مقصد و راه خود در میان آنچه در اطرافش می‌گذرد، زندگی کند.

«ای پسرم، هر کاری، چه خوب و چه بد، حتی اگر به اندازه‌ی دانه‌ی خردلی باشد و در سنگی یا در آسمان‌ها یا در زمین پنهان باشد، خداوند آن را آشکار خواهد کرد، زیرا خداوند بینا و داناست. ای پسرم، نماز را برپا دار و امر به معروف و نهی از منکر کن و در برابر مصائبی که به تو می‌رسد، شکیبا باش، زیرا این وظیفه‌ای قطعی بر همه مردم است. با تکبر از مردم روی مگردان و در زمین با تکبر راه مرو، زیرا خداوند هیچ انسان متکبری را دوست ندارد.» (لقمان، آیات ۱۶–۱۸)

نقش زن مسلمان

ماده هفدهم

زن مسلمان نقشی به همان اندازه مهم در نبرد آزادی‌بخش دارد. او سازنده مردان است. نقش او در هدایت و تربیت نسل‌های جدید بسیار مهم است. دشمنان به اهمیت نقش او پی برده‌اند. آنها معتقدند که اگر بتوانند او را به شیوه‌ای که می‌خواهند، دور از اسلام، هدایت و تربیت کنند، در نبرد پیروز خواهند شد. به همین دلیل است که آنها را در حال توجه مداوم به این تلاش‌ها از طریق کمپین‌های اطلاعاتی، فیلم‌ها و برنامه‌های درسی مدارس می‌بینید و برای این منظور از نوکران خود که از طریق سازمان‌های صهیونیستی تحت نام‌ها و اشکال مختلف مانند فراماسون‌ها، باشگاه‌های روتاری، گروه‌های جاسوسی و دیگران نفوذ کرده‌اند، استفاده می‌کنند. این سازمان‌ها چیزی جز نهادهای خرابکاری و ویرانی نیستند. این سازمان‌ها منابع فراوانی دارند که آنها را قادر می‌سازد تا نقش خود را در جوامع برای دستیابی به اهداف صهیونیستی و تعمیق مفاهیمی که به دشمن خدمت می‌کند، ایفا کنند. این سازمان‌ها در غیاب اسلام و غربت آن در میان مردم فعالیت

می‌کنند. ملت‌های اسلامی باید نقش خود را در مقابله با توطئه‌های این خرابکاران ایفا کنند. روزی که اسلام زمام امور زندگی را به دست گیرد، این سازمان‌های دشمن بشریت و اسلام، نابود خواهند شد.

ماده هجدهم

زن در خانه‌ی خانواده‌ی مبارز، چه مادر باشد و چه خواهر، مهم‌ترین نقش را در مراقبت از خانواده، تربیت فرزندان و پرورش آنها با ارزش‌های اخلاقی و افکار برگرفته از اسلام ایفا می‌کند. او باید به آنها بیاموزد که وظایف دینی را انجام دهند تا برای نقش مبارزه‌ای که در انتظارشان است آماده شوند. به همین دلیل است که توجه زیادی به مدارس و برنامه‌های درسی در آموزش دختران مسلمان ضروری است تا آنها مادران خوبی بار آمده و از نقش خود در نبرد آزادی‌بخش آگاه باشند.

زنان باید در امور خانه‌داری دانش و فهم کافی داشته باشد، زیرا صرفه‌جویی و جلوگیری از هدر رفتن بودجه خانواده، یکی از الزامات توانایی ادامه زندگی در شرایط دشوار اطراف ماست. او باید این واقعیت را پیش چشم خود داشته باشد که پولی که در اختیار دارد، مانند خونی است که نباید جز در رگ‌ها جریان یابد تا هم کودکان و هم بزرگسالان بتوانند به زندگی خود ادامه دهند.

«مسلماً مسلمانان از هر دو جنس، و مؤمنان از هر دو جنس، و مردان مومن و زنان مومن، و مردان راستگو و زنان راستگو، و مردان صابر و زنان صابر و مردان فروتن و زنان فروتن، و صدقه‌دهندگان از هر دو جنس که خدا را بسیار یاد می‌کنند، خدا برای همه آنها آمرزش و پاداش بزرگی آماده کرده است.» (احزاب، آیه ۲۵)

نقش هنر اسلامی در نبرد آزادی‌بخش

ماده نوزدهم

هنر دارای ضوابط و معیارهایی است که با آنها می‌توان تشخیص داد که آیا هنر اسلامی است یا الحادی. مسائل مربوط به آزادی اسلامی نیازمند هنر اسلامی است که روح را تعالی بخشد، بدون اینکه یک جنبه از طبیعت انسان را بر جنبه دیگر برتری دهد، بلکه همه آنها را به طور هماهنگ و در تعادل ارتقا دهد.

انسان موجودی بی‌نظیر و شگفت‌انگیز است که از مشتی گل و نفخه‌ای از روح الهی ساخته شده است. هنر اسلامی بر این اساس به انسان می‌پردازد، در حالی که هنر پیش از اسلام به بدن می‌پردازد و به جزء گل موجود در آن اولویت می‌دهد.

کتاب، مقاله، بولتن، خطبه، پایان‌نامه، شعر عامیانه، قصیده شاعرانه، ترانه، نمایش و موارد دیگر، ویژگی‌های هنر اسلامی را در خود دارند، بنابراین این‌ها از جمله الزامات بسیج ایدئولوژیک، غذای تازه برای سفر و تفریح برای روح هستند. راه طولانی است و رنج فراوان. روح خسته می‌شود، اما هنر اسلامی انرژی‌ها را تجدید می‌کند، حرکت را احیا می‌کند و معانی والا و رفتار شایسته را در آن‌ها برمی‌انگیزد. «اگر نفس در حال عقب‌نشینی باشد، هیچ چیز نمی‌تواند آن را بهبود بخشد، مگر اینکه از یک حال به حال دیگر تغییر کند».

همه اینها کاملاً جدی بوده و نمایشی نیست، زیرا کسانی که جنگجو هستند مزاح نمی‌کنند.

همبستگی اجتماعی

ماده بیستم

جامعه اسلامی، جامعه‌ای مسئولیت‌پذیر در قبال یکدیگر است. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «خوشا به حال سخاوتمندانی که چه در شهر و چه در سفر، هر آنچه داشتند، جمع‌آوری کردند و به طور مساوی بین خود تقسیم نمودند». روحیه اسلامی چیزی است که باید در هر جامعه مسلمانی حاکم باشد. جامعه‌ای که با دشمنی شرور روبروست که به شیوه‌ای مشابه نازیسم عمل می‌کند و هیچ تفاوتی بین زن و مرد، کودک و پیر قائل نیست، چنین جامعه‌ای مستحق این روحیه اسلامی است. دشمن ما به روش‌های مجازات جمعی متکی است. او مردم را از وطن و اموالشان محروم کرده، آنها را در تبعیدگاه‌ها و محل‌های تجمع شان تعقیب کرده، استخوان‌های شان را شکسته، به زنان، کودکان و پیران، با دلیل یا بدون دلیل، تیراندازی کرده است. دشمن اردوگاه‌های بازداشتی را باز کرده است که هزاران هزار نفر در آنها در شرایط غیرانسانی نگهداری می‌شوند. علاوه بر این، تخریب خانه‌ها، یتیم کردن کودکان، صدور احکام ظالمانه علیه هزاران جوان و مجبور کردن آنها به گذراندن بهترین سال‌های زندگی‌شان در سیاه‌چال‌های زندان‌ها نیز وجود دارد. یهودیان در رفتار نازی خود، هیچ استثنایی برای زنان یا کودکان قائل نبودند. سیاست آنها برای ایجاد ترس در دل‌ها، برای همه است. آنها به مردم در جایی که نان‌آورشان در میان باشد حمله می‌کنند، پولشان را اخاذی می‌کنند و آبرویشان را تهدید می‌کنند. آنها با مردم طوری رفتار می‌کنند که انگار بدترین جنایتکاران جنگی هستند. تبعید از سرزمین مادری نوعی قتل است. برای مقابله با این اعمال، لازم است همبستگی اجتماعی در بین مردم حاکم شود. مردم باید با دشمن به عنوان یک پیکر واحد روبرو شوند که اگر به عضوی آسیب زد، بقیه پیکر با احساس همان درد پاسخ دهند.

ماده بیست و یکم

همبستگی اجتماعی به معنای ارائه کمک‌های مالی یا معنوی به همه نیازمندان و مشارکت در اجرای برخی از امور است. اعضای جنبش مقاومت اسلامی باید منافع توده مردم را منافع شخصی خود بدانند. آنها نباید از هیچ تلاشی برای دستیابی و حفظ آنها دریغ کنند. آنها باید از هرگونه بازی ناشایست با آینده نسل‌های آینده و هر چیزی که می‌تواند به جامعه ضرر برساند، جلوگیری کنند. توده مردم بخشی از آنها هستند و آنها نیز بخشی از توده مردم هستند. قدرت آنها از آن آنهاست و آینده آنها از آن آنهاست. اعضای جنبش مقاومت اسلامی باید در شادی و غم مردم شریک باشند، خواسته‌های مردم و هر وسیله‌ای که بتوان آنها را محقق کرد، بپذیرند. روزی که چنین روحیه‌ای حاکم شود، برادری تعمیق می‌یابد، همکاری، همدلی و وحدت افزایش می‌یابد و صفوف برای مقابله با دشمنان مستحکم‌تر می‌شود.

نیروهای پشتیبان دشمن

ماده بیست و دوم

دشمنان مدت‌هاست که با مهارت و دقت، برای دستیابی به آنچه به دست می‌خواهند، برنامه‌ریزی می‌کنند. آن‌ها علل مؤثر بر جریان رویدادها را در نظر می‌گیرند. آن‌ها تلاش می‌کنند تا ثروت

مادی عظیم و قابل توجهی را جمع‌آوری کنند که آن را به تحقق رویای خود اختصاص می‌دهند. آن‌ها با پول خود، رسانه‌های جهانی، خبرگزاری‌ها، مطبوعات، انتشارات، ایستگاه‌های پخش و غیره را در اختیار گرفتند. آن‌ها با پول خود، انقلاب‌هایی را در نقاط مختلف جهان به راه انداختند تا به منافع خود دست یابند و ثمره آن را به دست آورند. آن‌ها در پشت انقلاب فرانسه، انقلاب کمونیستی و اکثر انقلاب‌هایی که ما در اینجا و آنجا در مورد آن‌ها شنیده‌ایم و می‌شنویم، بودند. آن‌ها با پول خود، انجمن‌های مخفی مانند فراماسون‌ها، باشگاه‌های روتاری، لاینز و دیگران را در نقاط مختلف جهان تشکیل دادند تا جوامع را خراب کنند و به منافع صهیونیستی دست یابند. آن‌ها با پول خود توانستند کشورهای امپریالیستی را کنترل کنند و آن‌ها را به استعمار بسیاری از کشورها تحریک کنند تا بتوانند از منابع آن‌ها سوءاستفاده کنند و فساد را در آنجا گسترش دهند.

شما می‌توانید هر چقدر که می‌خواهید در مورد جنگ‌های منطقه‌ای و جهانی صحبت کنید. آنها پشت جنگ جهانی اول بودند، زمانی که توانستند خلافت اسلامی را نابود کنند، سود مالی کسب کنند و منابع را کنترل کنند. آنها اعلامیه بالفور را به دست آوردند، جامعه ملل را تشکیل دادند که از طریق آن توانستند بر جهان حکومت کنند. آنها پشت جنگ جهانی دوم بودند که از طریق آن با تجارت اسلحه سود مالی هنگفتی به دست آوردند و راه را برای تأسیس دولت خود هموار کردند. آنها بودند که جایگزینی جامعه ملل با سازمان ملل و شورای امنیت را تحریک کردند تا بتوانند از طریق آنها بر جهان حکومت کنند. هیچ جنگی در هیچ کجا اتفاق نمی‌افتد، بدون اینکه آنها در آن دست داشته باشند.

«هرگاه آتشی برای جنگ افروختند، خداوند آن را خاموش کرد و آنان در زمین به فساد پرداختند، و خداوند مفسدان را دوست ندارد.» (مائده، آیه ۶۴)

نیروهای امپریالیستی در غرب سرمایه‌داری و شرق کمونیست، با تمام توان خود، چه از نظر مالی و چه از نظر انسانی، از دشمن حمایت می‌کنند. این نیروها به نوبت این کار را انجام می‌دهند. روزی که اسلام ظهور کند، نیروهای کفر برای مقابله با آن متحد می‌شوند، زیرا کفار از یک امت هستند.

«ای مؤمنان، با غیر خودتان دوستی نکنید، آنها از به فساد کشیدن شما کوتاهی نمی‌کنند. آنها خواهان نابودی شما هستند. کینه توزی آنها از زبانشان آشکار شده است، اما آنچه در سینه‌هایشان پنهان است، عمیق‌تر است. اگر بفهمید، نشانه‌هایی از نیت پلید آنها را به شما نشان داده‌ایم.» (آل عمران، آیه ۱۱۸)

بیهوده نیست که آیه با کلام خداوند «اگر تعقل کنید» پایان یافته است.

فصل چهارم-نگرش ما نسبت به:

الف. جنبش‌های اسلامی

ماده بیست و سوم

جنبش مقاومت اسلامی به سایر جنبش‌های اسلامی با احترام و قدردانی می‌نگرد. اگر در یک نکته یا نظر با آنها اختلاف نظر داشته باشد، در نکات و برداشت‌های دیگر با آنها موافق است.

اگر این جنبش‌ها نیت خیر و اخلاص برای خدا را نشان دهند، آنها را در زمره کسانی می‌داند که سخت تلاش می‌کنند، زیرا در چارچوب اسلام عمل می‌کنند. هر فرد فعال سهم خود را دارد.
جنبش مقاومت اسلامی همه این جنبش‌ها را سرمایه‌ای برای خود می‌داند و از خداوند برای همه هدایت و راهنمایی می‌خواهد و از هیچ تلاشی برای برافراشته نگه داشتن پرچم وحدت دریغ نمی‌کند و همواره برای تحقق آن مطابق با قرآن و دستورات پیامبر تلاش می‌کند.
«و همگی به پیمان خدا چنگ زنید و از آن جدا نشوید و نعمت خدا را بر خود به یاد آورید، آنگاه که دشمنان یکدیگر بودید، و او دل‌های شما را الفت داد، و به نعمت او با هم دوست و برادر شدید، و بر لبه پرتگاه آتش بودید، و او شما را از آنجا نجات داد، خداوند آیات خود را برای شما بیان می‌کند، باشد که هدایت شوید.» (آل عمران، آیه ۱۰۲)

ماده بیست و چهارم

جنبش مقاومت اسلامی اجازه تهمت زدن یا بدگویی از افراد یا گروه‌ها را نمی‌دهد، زیرا مؤمن چنین رفتارهای ناشایستی را انجام نمی‌دهد. لازم است بین این رفتار و مواضع برخی افراد و گروه‌ها تفاوت قائل شد. هرگاه این مواضع اشتباه باشند، جنبش مقاومت اسلامی حق توضیح خطا و هشدار نسبت به آن را برای خود محفوظ می‌دارد. این جنبش تلاش خواهد کرد تا راه درست را نشان دهد و در مورد مساله موضوع بحث با بی‌طرفی قضاوت کند. در واقع، رفتار عاقلانه هدف مؤمنی است که هر جا آن را تشخیص دهد، از آن پیروی می‌کند.
«خداوند دوست ندارد کسی آشکارا بدگویی کند، مگر آنکه کسی که به او آسیبی رسیده است، فریاد برآورد و خداوند شنوا و داناست، چه کار نیکی را آشکار کنید و چه آن را پنهان دارید و چه از بدی درگذرید، خداوند بخشنده و تواناست.» (نساء، آیات ۱۴۷ و ۱۴۸)

ب. جنبش‌های ملی‌گرایانه در عرصه فلسطین

ماده بیست و پنجم

جنبش مقاومت اسلامی به این جنبش‌ها احترام می‌گذارد و شرایط و اوضاع مرتبط و تأثیرگذار بر آنها را درک می‌کند. تا زمانی که به شرق کمونیستی یا غرب صلیبی وفادار نباشند، آنها را تشویق می‌کند. به همه کسانی که در آن عضو هستند یا با آن همدردی می‌کنند، تأکید می‌کند که جنبش مقاومت اسلامی یک جنبش مبارز است که نگاهی اخلاقی و روشنگرانه به زندگی و نحوه همکاری با دیگران دارد. از فرصت‌طلبی بیزار است و فقط خیر مردم، افراد و گروه‌ها را می‌خواهد. به دنبال منافع مادی، شهرت شخصی یا پاداش از دیگران نیست. با منابع خود و هر آنچه در اختیار دارد کار می‌کند: «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»، برای انجام وظیفه و کسب رضای خدا. جز این چیزی نمی‌خواهد.
این جنبش به همه جریان‌های ملی‌گرا که در عرصه فلسطین برای آزادی فلسطین فعالیت می‌کنند، اطمینان می‌دهد که برای حمایت و کمک به آنها در کنارشان است. هرگز بیش از این نخواهد بود، چه در گفتار و چه در عمل، اکنون و در آینده. این جنبش برای گرد هم آوردن و نه تفرقه، برای حفظ و نه اسراف، برای اتحاد و نه تفرقه است. این جنبش هر سخن نیک، تلاش صادقانه و

حسن نیت را پذیرفته در مواجهه با اختلافات جانبی، راه را بسته و به شایعات و تهمت‌ها گوش نمی‌دهد، در عین حال حق دفاع از خود را کاملاً محقق می‌سازد.
هر چیزی که با این روندها مغایر یا متناقض باشد، دروغی است که توسط دشمنان یا نوکران آنها به منظور ایجاد سردرگمی، ایجاد اختلال در صفوف و مشغول کردن آنها با مسائل فرعی منتشر می‌شود.
«ای مؤمنان، اگر فاسقی برایتان خبری آورد، درباره صحت آن تحقیق کنید، مبادا از روی نادانی به قومی آسیب برسانید و سپس از کرده خود پشیمان شوید.» (آیه ۶ سوره حجرات)

ماده بیست و ششم

جنبش مقاومت اسلامی با این نگاه مثبت به جنبش‌های ملی‌گرای فلسطینی که نه به شرق و نه به غرب وابسته‌اند، از بحث در مورد موقعیت‌های جدید در سطح منطقه‌ای یا بین‌المللی که به مسئله فلسطین مربوط می‌شود، خودداری نمی‌کند و این کار را به شیوه‌ای عینی انجام می‌دهد تا میزان هماهنگی یا تضاد آن با منافع ملی از دیدگاه اسلامی را آشکار سازد.

ج. سازمان آزادیبخش فلسطین

ماده بیست و هفتم

سازمان آزادیبخش فلسطین نزدیک‌ترین نهاد به قلب جنبش مقاومت اسلامی است. این سازمان پدر و برادر، خویشاوند نزدیک و دوست را در خود جای داده است. مسلمان از پدر، برادر، خویشاوند نزدیک یا دوست خود جدا نمی‌شود. وطن ما یکی است، وضعیت ما یکی است، سرنوشت ما یکی است و دشمن، دشمن مشترک همه ماست.
به دلیل شرایط پیرامون تشکیل سازمان، به دلیل آشفتگی ایدئولوژیکی حاکم بر جهان عرب در نتیجه تهاجم ایدئولوژیکی که جهان عرب از زمان شکست صلیبیون تحت تأثیر آن قرار گرفته است و از طریق شرق شناسان، مبلغان دینی و امپریالیست‌ها تشدید شده و هنوز هم تشدید می‌شود، سازمان ایده دولت سکولار را پذیرفت. و این همان چیزی است که ما آن را می‌بینیم. سکولاریسم کاملاً با ایدئولوژی دینی در تضاد است. نگرش‌ها، رفتارها و تصمیمات از ایدئولوژی‌ها سرچشمه می‌گیرند.
به همین دلیل است که با تمام قدردانی ما از سازمان آزادیبخش فلسطین - و آنچه می‌تواند به آن تبدیل شود - و بدون کوچک شمردن نقش آن در درگیری اعراب و اسرائیل، ما قادر به مبادله فلسطین اسلامی فعلی یا آینده با ایده سکولار نیستیم. ماهیت اسلامی فلسطین بخشی از دین ماست و هر کس دین خود را سبک بشمارد، بازنده است. «چه کسی با آیین ابراهیم مخالفت می‌کند، جز آن کس که دل او شیفته است؟» (بقره - آیه ۱۳۰)
روزی که سازمان آزادیبخش فلسطین اسلام را به عنوان شیوه زندگی خود بپذیرد، ما سربازان آن و هیزم آتش آن خواهیم شد که دشمنان را خواهد سوزاند. تا چنین روزی، و از خداوند متعال می‌خواهیم که به زودی چنین روزی فرا برسد، موضع جنبش مقاومت اسلامی در قبال سازمان آزادیبخش فلسطین، موضع فرزند در قبال پدرش، برادر در قبال برادرش و خویشاوند در قبال

خویشاوند است، درد او را تحمل می‌کند و در رویارویی با دشمنان از او حمایت می‌کند و برایش آرزوی خردمندی و هدایت دارد.

از برادرت حمایت کن، زیرا کسی که برادر ندارد
مانند جنگجوی بی‌سلاحی است که به جنگ می‌رود.
پسرعموی انسان بال قوی پرواز اوست
آیا شاهین می‌تواند بدون بال پرواز کند؟»

د. کشورهای عربی و اسلامی

ماده بیست و هشت

تهاجم صهیونیستی، تهاجمی وحشیانه است. این رژیم از توسل به همه روش‌ها و استفاده از همه راه‌های شیطانی و نفرت‌انگیز برای رسیدن به هدف خود دریغ نمی‌کند. این رژیم در عملیات نفوذ و جاسوسی خود به سازمان‌های مخفی که خود ایجاد کرده است، مانند فراماسون‌ها، باشگاه‌های روتاری و لاینز و سایر گروه‌های خرابکار، بسیار متکی است. همه این سازمان‌ها، چه مخفی و چه آشکار، به نفع صهیونیسم و طبق دستورالعمل‌های آن عمل می‌کنند. هدف آنها تضعیف جوامع، نابودی ارزش‌ها، فاسد کردن وجدان‌ها، تخریب شخصیت و نابودی اسلام است. این رژیم در پشت تجارت مواد مخدر و الکل در انواع مختلف آن قرار دارد تا کنترل و گسترش خود را تسهیل کند.

از کشورهای عربی اطراف اسرائیل خواسته می‌شود که مرزهای خود را به روی مبارزان کشورهای عربی و اسلامی باز کنند تا آنها بتوانند تلاش‌های خود را با برادران مسلمان خود در فلسطین تلفیق کنند. در مورد سایر کشورهای عربی و اسلامی، از آنها خواسته می‌شود که رفت و آمد رزمندگان را از آنجا و به آنجا تسهیل کنند، و این کمترین کاری است که می‌توانند انجام دهند.

نباید فراموش کنیم که به هر مسلمان یادآوری کنیم که وقتی یهودیان در سال ۱۹۶۷ بیت المقدس را فتح کردند، در آستانه مسجد الاقصی ایستادند و اعلام کردند که «محمد مرده است و همه فرزندان او زنان هستند». اسرائیل، یهودیت و یهودیان، اسلام و مسلمانان را به چالش می‌کشند. «باشد که بزدلان هرگز نخوابند.

ه. گروه‌ها، نهادها، روشنفکران ملی‌گرا و دینی، جهان عرب و اسلام

ماده بیست و نهم

جنبش مقاومت اسلامی امیدوار است که همه این گروه‌ها در همه زمینه‌ها در کنار آن باشند، از آن حمایت کنند، موضع آن را بپذیرند و فعالیت‌ها و حرکات آن را تقویت کنند، برای جلب حمایت از آن تلاش کنند تا ملت‌های اسلامی پایگاه و تکیه‌گاه آن باشند و در همه زمینه‌های مادی و اطلاعاتی انسانی، در زمان و مکان، به آن عمق استراتژیک بدهند. این کار باید از طریق برگزاری کنفرانس‌های همبستگی، انتشار بولتن‌های توضیحی، مقالات و کتابچه‌های مفید، روشن کردن توده‌ها در مورد مسئله فلسطین، روشن کردن آنچه با آن روبرو است و توطئه‌های پیرامون

آن انجام شود. آنها باید ملت‌های اسلامی را از نظر ایدئولوژیکی، آموزشی و فرهنگی بسیج کنند تا این ملت‌ها برای ایفای نقش خود در نبرد سرنوشت‌ساز آزادی مجهز شوند، همانطور که در پیروزی بر صلیبیون و مغول‌ها و نجات تمدن بشری انجام دادند. در واقع، این برای خداوند دشوار نیست.

«خداوند چنین مقدر فرموده است که من و رسولانم پیروز خواهیم شد، زیرا خداوند قوی و شکست‌ناپذیر است.» (مجادله – آیه ۲۱)

ماده سی‌ام

نویسندگان، روشنفکران، اصحاب رسانه، سخنوران، مربیان و معلمان و همه اقشار مختلف در جهان عرب و اسلام – همه آنها به دلیل شدت تهاجم صهیونیستی و نفوذ صهیونیستی در بسیاری از کشورها از طریق کنترل مالی و رسانه‌ای و همچنین پیامدهایی که همه اینها در بخش بزرگی از جهان به دنبال دارد، فراخوانده شده‌اند تا نقش خود را ایفا کنند و وظیفه خود را انجام دهند.

جهاد منحصر به حمل سلاح و جنگ با دشمن نیست. کلام مؤثر، مقاله خوب، کتاب مفید، حمایت و همبستگی – همراه با داشتن نیت خالص برای برافراشتن هرچه بیشتر پرچم خدا – همه اینها عناصر جهاد فی سبیل الله هستند.

«هر که رزمنده‌ای را در راه خدا بسیج کند، خود رزمنده است. هر که از خویشاوندان رزمنده‌ای حمایت کند، خود رزمنده است.» (روایت بخاری، مسلم، ابوداود و ترمذی)

و. پیروان سایر ادیان: جنبش مقاومت اسلامی یک جنبش انسانی است

ماده سی و یکم

جنبش مقاومت اسلامی یک جنبش انسانی است. به حقوق بشر اهمیت می‌دهد و در برخورد با پیروان ادیان دیگر، مدارای اسلامی را سرلوحه کار خود قرار می‌دهد. با هیچ یک از آنها دشمنی نمی‌کند، مگر اینکه با آنها دشمنی داشته باشد یا مانعی بر سر راهش باشد تا مانع حرکتش شود و تلاش‌هایش را به هدر دهد.

در پرتو اسلام، پیروان سه دین اسلام، مسیحیت و یهودیت می‌توانند در صلح و آرامش با یکدیگر همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند. صلح و آرامش جز در پرتو اسلام امکان‌پذیر نیست. تاریخ گذشته و حال بهترین گواه این امر است.

وظیفه پیروان سایر ادیان است که از مناقشه بر سر حاکمیت اسلام در این منطقه دست بردارند، زیرا روزی که پیروان سایر ادیان بر آنجا مسلط شوند، جز قتل عام، آوارگی و وحشت چیزی نخواهد بود. هر یک از آنها با هم کیشان خود اختلاف دارند، چه رسد به پیروان سایر ادیان. تاریخ گذشته و حال پر از نمونه‌هایی است که این حقیقت را ثابت می‌کند.

«آنها هرگز به صورت دسته جمعی با شما نخواهند جنگید، مگر در شهرهای محصور یا از پشت دیوارها. قدرتشان در جنگ میان خودشان زیاد است. تو آنها را متحد می‌پنداری، در حالی که دل‌هایشان پراکنده است. این به خاطر آن است که آنها مردمی هستند که نمی‌فهمند.» (سوره هجرت، آیه ۱۴)

اسلام به هر کس حقوق مشروعش را اعطا می‌کند. اسلام از تجاوز به حقوق دیگران جلوگیری می‌کند. فعالیت‌های نازی‌های صهیونیستی علیه مردم ما زیاد دوام نخواهد آورد. «زیرا حکومت بی‌عدالتی تنها یک روز دوام می‌آورد، در حالی که حکومت عدالت تا روز قیامت ادامه دارد».

«خداوند شما را از نیکی کردن به کسانی که به خاطر دین با شما جنگ نکرده‌اند و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، نهی می‌کند؛ زیرا خداوند عدالت ورزیدن با آنها را دوست دارد.» (سوره ممتحنه، آیه ۸)

ز. تلاش برای منزوی کردن ملت فلسطین

ماده سی و دوم

صهیونیسم جهانی، به همراه قدرت‌های امپریالیستی، با یک برنامه‌ی حساب‌شده و یک استراتژی هوشمندانه تلاش می‌کنند تا کشورهای عربی را یکی پس از دیگری از دایره‌ی مبارزه علیه صهیونیسم حذف کنند تا در نهایت فقط با مردم فلسطین روبرو شود. مصر با توافق خائنانه‌ی کمپ دیوید تا حد زیادی از دایره‌ی مبارزه حذف شد. آن‌ها در تلاشند تا سایر کشورهای عربی را نیز به توافق‌های مشابه بکشانند و آن‌ها را از دایره‌ی مبارزه خارج کنند.

جنبش مقاومت اسلامی از ملت‌های عربی و اسلامی می‌خواهد که برای جلوگیری از موفقیت این طرح هولناک، خط مشی اقدام جدی و مداوم را در پیش بگیرند و مردم را از خطر خروج از دایره مبارزه با صهیونیسم آگاه کنند. امروز نوبت فلسطین است، فردا نوبت این یا آن کشور خواهد بود. طرح صهیونیستی بی‌حد و مرز است. پس از فلسطین، صهیونیست‌ها آرزوی گسترش از نیل تا فرات را دارند. وقتی منطقه‌ای را که تصرف کرده‌اند، در اختیار گرفتند، آرزوی گسترش بیشتر و غیره را خواهند داشت. طرح آنها در «پروتکل‌های بزرگان صهیون» تجسم یافته است و رفتار فعلی آنها بهترین گواه بر آنچه ما می‌گوییم است.

ترک حلقه مبارزه با صهیونیسم خیانت بزرگی است و نفرین بر کسی که چنین کند. «زیرا هر که در آن روز به آنها پشت کند، مگر اینکه به جنگ برگردد یا به سوی گروه دیگری از مؤمنان عقب‌نشینی کند، خشم خدا را به سوی خود جلب خواهد کرد و جایگاه او جهنم خواهد بود و بد سفری خواهد بود.» (غنایم - آیه ۱۶). هیچ راه فراری جز تمرکز تمام قوا و انرژی‌ها برای مقابله با این تهاجم نازی‌ها و تاتارهای شرور وجود ندارد. گزینه دیگر از دست دادن کشور، پراکندگی شهروندان، گسترش فساد در زمین و نابودی ارزش‌های دینی است. هر کسی بداند که در برابر خدا مسئول است، زیرا «هر کس کوچکترین کار نیک انجام دهد، به همان اندازه پاداش می‌گیرد و هر کس کوچکترین کار بد انجام دهد، به همان اندازه پاداش می‌گیرد».

جنبش مقاومت اسلامی خود را پیشگام حلقه مبارزه با صهیونیسم جهانی و گامی در مسیر می‌داند. این جنبش تلاش‌های خود را به تلاش‌های همه کسانی که در عرصه فلسطین فعال هستند، می‌افزاید. ملت‌های عرب و اسلامی باید با گام‌های بیشتر از جانب خود، این تلاش‌ها را تقویت کنند؛ گروه‌های اسلامی در سراسر جهان عرب نیز باید همین کار را انجام دهند، زیرا همه اینها مجهزترین افراد برای ایفای نقش آینده در مبارزه با یهودیان جنگ‌طلب هستند.

«... و ما تا روز قیامت میان آنها دشمنی و کینه افکندیم. هر زمان که آتشی برای جنگ برافروزند، خداوند آن را خاموش می‌کند. و آنها در زمین به فساد می‌پردازند، و خداوند مفسدان را دوست ندارد.» (مائده، آیه ۶۴)

ماده سی و سوم

جنبش مقاومت اسلامی، که بر پایه مفاهیم مشترک هماهنگ و به هم پیوسته از قوانین هستی بنا شده است و در مسیر سرنوشت، در رویارویی و مبارزه با دشمنان در دفاع از مسلمانان و تمدن اسلامی و مقدسات، که اولین آنها مسجد الاقصی است، جریان دارد، از ملت‌های عربی و اسلامی، دولت‌ها، گروه‌های مردمی و رسمی آنها می‌خواهد که در دیدگاه خود نسبت به جنبش مقاومت اسلامی و تعامل با آن، از خدا بترسند. آنها باید از آن حمایت و پشتیبانی کنند، همانطور که خدا می‌خواهد، و کمک‌های مالی بیشتری به آن ارائه دهند تا زمانی که هدف خدا محقق شود، صفوف به هم نزدیک شوند، مبارزان به مبارزان دیگر بپیوندند و توده‌ها در سراسر جهان اسلام در پاسخ به ندای وظیفه با صدای بلند فریاد بزنند: سلام بر جهاد. فریاد آنها به آسمان خواهد رسید و تا آزادی، شکست اشغالگران و پیروزی خدا طنین‌انداز خواهد شد.

«و خداوند هر که را که با او همراه باشد، یاری می‌کند، زیرا خداوند قوی و شکست‌ناپذیر است.» (حج، آیه ۴۰)

فصل پنجم: شواهد تاریخی از مسیر نسلها در رویارویی با متجاوزان

ماده سی و چهارم

فلسطین کانون جهان و چهارراه قاره‌ها است. از سپیده دم تاریخ، هدف توسعه‌طلبان بوده است. پیامبر، که خداوند او را رحمت کند و به او توفیق دهد، خود در حدیث شریف به این حقیقت اشاره کرده است که در آن به صحابی ارجمند خود، معاذ بن جبل، خطاب کرده و فرموده است: «ای معاذ، خداوند وقتی من رفتم، سوریه را از العریش تا فرات در برابر شما باز کند. مردان، زنان و بردگان آن تا روز قیامت در آنجا ثابت قدم خواهند ماند. هر کس از شما یکی از سواحل سوریه یا سرزمین مقدس را انتخاب کند، تا روز قیامت در مبارزه مداوم خواهد بود».

متجاوزین بارها چشم طمع به فلسطین دوخته‌اند و با ارتش‌های خود به آن حمله کرده‌اند تا نقشه‌های خود را عملی کنند. به این ترتیب بود که صلیبیون با ارتش‌های خود آمدند، با خود عقیده و صلیب خود را حمل می‌کردند. آنها توانستند مدتی مسلمانان را شکست دهند، اما مسلمانان تنها زمانی توانستند سرزمین را پس بگیرند که زیر پرچم دینی خود ایستادند، کلمه خود را متحد کردند، نام خدا را تقدیس کردند و تحت رهبری صلاح الدین ایوبی به جنگ پرداختند. آنها تقریباً بیست سال جنگیدند و در نهایت صلیبیون شکست خوردند و فلسطین آزاد شد.

«به کسانی که ایمان نمی‌آورند بگو: به زودی مغلوب خواهید شد و در جهنم، که جایگاهی بد و ناگوار خواهد بود، گرفتار خواهید گشت.» (آل عمران، آیه ۱۲)

این تنها راه آزادسازی فلسطین است. شکی در گواهی تاریخ نیست. این یکی از قوانین کائنات و یکی از قواعد هستی است. هیچ چیز نمی‌تواند بر آهن غلبه کند جز آهن. عقیده باطل و پوچ

آنها را تنها می‌توان با عقیده اسلامی صالح شکست داد. با عقیده جز با عقیده نمی‌توان جنگید و در نهایت، پیروزی از آنِ عادل است، زیرا عدالت قطعاً پیروز است.
«به بندگان خود از طریقِ پیامبران، پیش از این وعده داده شده بود که قطعاً در برابر کافران یاری خواهند شد و لشکرهای ما قطعاً پیروز خواهند شد.» (سوره الذین صفوا - آیات ۱۷۱-۱۷۲)

ماده سی و پنجم

جنبش مقاومت اسلامی، شکست صلیبیون به دست صلاح الدین ایوبی و نجات فلسطین از دست آنها، و همچنین شکست تاتارها در عین جالوت، درهم شکستن قدرت آنها به دست قطاز و الظاهر بیورس و نجات جهان عرب از هجوم تاتار که هدفش نابودی تمام معانی تمدن بشری بود را با جدیت دنبال می‌کند. این جنبش از همه اینها درس‌ها و مثال‌هایی می‌گیرد. هجوم کنونی صهیونیست‌ها نیز پس از حملات صلیبی از غرب و سایر حملات تاتار از شرق رخ داده است. همانطور که مسلمانان با این حملات روبرو شدند و برای مبارزه و شکست آنها برنامه‌ریزی کردند، باید بتوانند با تهاجم صهیونیستی مقابله کرده و آن را شکست دهند. این امر برای خداوند متعال مشکلی ندارد، به شرطی که نیت‌ها خالص، عزم راسخ و مسلمانان از تجربیات گذشته بهره برده باشند، خود را از اثرات تهاجم ایدئولوژیک رهایی بخشیده و از آداب و رسوم اجداد خود پیروی کرده باشند.

پایان: جنبش مقاومت اسلامی از سربازان تشکیل شده است

ماده سی و ششم

جنبش مقاومت اسلامی در حالی که راه خود را هموار می‌کند، بارها و بارها به همه فرزندان ملت ما، به ملت‌های عربی و اسلامی تأکید می‌کند که به دنبال شهرت شخصی، منافع مادی یا جایگاه اجتماعی نیست. هدف آن رقابت با هیچ‌کس از ملت‌ها یا گرفتن جای آنها نیست. به هیچ وجه چنین چیزی نیست. علیه هیچ یک از فرزندان مسلمانان یا کسانی که از غیرمسلمانان با آن صلح می‌کنند، چه در اینجا و چه در هر جای دیگر، اقدامی نخواهد کرد. این جنبش تنها به عنوان حمایتی برای همه گروه‌ها و سازمان‌هایی که علیه دشمن صهیونیستی و عاملان آنها فعالیت می‌کنند، عمل خواهد کرد.
جنبش مقاومت اسلامی، اسلام را به عنوان راه و رسم زندگی خود برگزیده است. اسلام عقیده و دین آن است. هر کسی که اسلام را به عنوان راه و رسم زندگی خود بپذیرد، چه یک سازمان، یک گروه، یک کشور یا هر نهاد دیگری باشد، جنبش مقاومت اسلامی خود را سربازان او می‌داند و نه چیزی بیشتر.
از خداوند می‌خواهیم که ما را به راه راست هدایت کند، ما را برای دیگران الگو قرار دهد و بین ما و قوممان به حق داوری کند. «پروردگارا، بین ما و قوممان به حق داوری کن، که تو بهترین داورانی.» (اعراف، آیه ۸۹)
آخرین دعای ما، ستایش خداوند، پروردگار جهانیان، خواهد بود.

بخش پنجم:
اقدامات پیش رو برای پیشگیری یا کاهش بیان نفرت‌زا در جوامع دینی

فصل ششم:
اقدامات فراملی

فعالیت‌های مرتبط و توصیه‌های سازمان‌های بین دولتی در مورد نقش کنشگران دینی برای کاهش سخنان نفرت‌زا، از جمله در زمینه‌ها یا جوامع خودشان

کیشان مانوچا*

۱.۲۳. مقدمه

سخنان تشویق کننده نفرت یک پدیده ریشه دار، پیچیده و چند بعدی است که پیامدهای گسترده و خطرناکی برای جوامع دارد.[۱] گزارش افزایش نگران‌کننده نفرت، به‌ویژه در طول همه‌گیری کووید-۱۹،[۲] به احساس فوریت در مقابله با آن می‌افزاید. با توجه به اثرات مخرب نفرت بر بافت

---

* شادروان **کیشان مانوچا** رئیس بخش مدارا و عدم تبعیض در سازمان امنیت و همکاری اروپا، دفتر نهادهای دموکراتیک و حقوق بشر بودند. ایشان دارای مدرک روانشناسی و پزشکی از دانشگاه لندن و حقوق از دانشگاه کمبریج بودند. و به عنوان روانپزشک و همچنین به عنوان وکیل دادگستری در زمینه های حقوق کیفری داخلی و بین‌المللی فعالیت داشتند. همچنین تجربه گسترده ای در زمینه آزادی دین یا عقیده و مسائل مربوط به حقوق بشر در اروپا آمریکای شمالی، خاورمیانه و شمال آفریقا و آسیای مرکزی و جنوبی به عنوان مدافع، محقق و مربی را داشتند. ایشان در شورای جهانی کارشناسان اتحاد بین‌المللی آزادی دینی یا عقیده و در کمیته راهبری جهانی سازمان ملل متحد طرح اقدام برای رهبران و عاملان دینی برای پیشگیری از تحریک به خشونت که می‌تواند منجر به جنایات بی‌رحمانه شود، خدمت کرده و مشاور ارشد ODIHR در زمینه آزادی دین یا عقیده بین سال‌های ۲۰۱۵ تا ۲۰۲۰ بودند. برای ضبط صوتی و تصویری بیانیه ایشان در کنفرانس سیلراپ در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ در مورد موضوع این مجموعه، بنگرید به:

https://www.cilrap.org/cilrap-film/220408-manocha/.

دیدگاه‌های بیان شده در این فصل، لزوماً دیدگاه‌های وابستگی سازمانی سابق نویسنده را منعکس نمی‌کنند. ایشان در سال ۲۰۲۵ از دنیا رفته اند. این فصل توسط دکترحسین آقابابایی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

۱ آنتونیو گوترش، دبیر کل سازمان ملل متحد، «استراتژی و برنامه اقدام سازمان ملل در مورد بیان نفرت‌زا»، ۱۸ ژوئن ۲۰۱۹ (موجود در وب سایت سازمان ملل):

> بیان نفرت‌زا به خودی خود حمله ای به تساهل، شمول، تنوع و جوهر هنجارها و اصول حقوق بشر ما است. به طور گسترده‌تر، انسجام اجتماعی را تضعیف می‌کند، ارزش‌های مشترک را از بین می‌برد، و می‌تواند پایه‌های خشونت را بنیان بگذارد، صلح، ثبات، توسعه پایدار و تحقق حقوق بشر برای همه را به عقب براند.

شورای اروپا، «توصیه CM/Rec(۲۰۲۲)۱۶ کمیته وزیران به کشورهای عضو در مورد مبارزه با سخنان مشوق نفرت‌انگیز»، ۲۰ مه ۲۰۲۲، مقدمه، بند. ۶ («توصیه CM/Rec(۲۰۲۲)۱۶») (https://www.legal-tools.org/doc/lxa81b):

> با درک اینکه بیان نفرت‌زا بر افراد، گروه‌ها و جوامع به طرق مختلف و با درجات مختلف به شدت تأثیر منفی می‌گذارد، از جمله با القای ترس و تحقیر کسانی که آنها را هدف قرار می‌دهد و با تأثیر منفی بر مشارکت در بحث عمومی که برای دموکراسی مضر است.

۲ گسترش بیان نفرت‌زا، به ویژه آنلاین، در طول همه گیری کووید-۱۹، توسط کارشناسان و سازمان‌های بین‌المللی متعددی مشاهده و گزارش شده است. به عنوان مثال، بنگرید به: سازمان امنیت و همکاری اروپا، «تعهدات ابعاد انسانی

اجتماعی، تعدادی از سازمان‌های بین دولتی در سال‌های اخیر تلاش‌هایی را انجام داده‌اند. با سخنان تشویق کننده نفرت در هر دو سطح سیاستی و برنامه‌ای مقابله کرده و استانداردهایی را تعیین و توصیه‌هایی صادر کرده‌اند. برای مقابله با این مشکل، برنامه‌های عملی را توسعه داده و ابتکاراتی را به‌عهده گرفته‌اند. آنها همچنین اذعان دارند که پیشگیری و مقابله با نفرت نیازمند رویکردهای چند سطحی و چندجانبه است. کنشگران دینی، اعم از رهبران یا اعضای جوامع دینی، مؤسسات دینی یا سازمان‌های دارای ریشه دینی، به درجات مختلف به عنوان عاملان مهم در تلاش هماهنگ و در سطح جامعه علیه بیان نفرت‌زا انگاشته می‌شوند. جوامع دینی از جمله گروه‌هایی هستند که بیشتر مورد هدف بیان نفرت‌زا قرار می‌گیرند، اما در عین حال، برخی از سخنان تنفرآمیز توسط کنشگران دینی ابراز یا به نام دین توجیه می‌شود. به تعبیر رایج، «بیان نفرت‌زا دینی» ممکن است منجر به تروریسم یا جرایم وحشیانه شود، بنابراین، مشارکت کنش‌گران دینی از سوی جامعه بین‌الملل برای صلح و امنیت جوامع دینی و همچنین جامعه گسترده‌تر دارای اهمیت ویژه‌ای است. بحث در مورد تعریف دقیق و پارامترهای سخنان تشویق کننده نفرت ادامه دارد[۳] و تا به امروز، علیرغم استفاده مکرر از این واژه، هیچ تعریف معتبر و الزام‌آور قانونی از سخنان مشوق تنفر در سطح بین‌المللی وجود ندارد.[۴] در نتیجه، سردرگمی اصطلاحی فراوان

سازمان امنیت و همکاری اروپا و واکنش دولت به همه‌گیری کووید-۱۹»، ۱۷ ژوئیه ۲۰۲۰، صفحات ۱۲۶-۱۳۶؛ گزارش شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد (UNHRC) گزارشگر ویژه در مورد مسائل اقلیت‌ها، سند سازمان ملل A/HRC/۴۶/۵۷، ۳ مارس ۲۰۲۱ (https://www.legal-tools.org/doc/46g6nv/)؛ دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد («OHCHR»)، «تعهد جهانی برای اقدام توسط نهادهای دینی و سازمان‌های مبتنی بر ایمان برای مقابله با همه گیری COVID-۱۹ با همکاری سازمان ملل». ۷ ژوئیه ۲۰۲۱(«پیمان جهانی برای اقدام توسط کنشگران دینی و سازمان‌های مبتنی بر ایمان»)؛ مرکز گفت‌وگوی بین‌المللی (KAICIID)، «مشاوره کارشناسان در مورد مقابله با سخنان نفرت‌زا: یافته‌ها»، ۲۰ آوریل ۲۰۲۱، صفحات ۳-۴ («مشاوره تخصصی در مورد مقابله با بیان نفرت‌زا»).

[۳] «با آگاهی از اینکه بیان نفرت‌زا به روش های مختلفی در سطوح ملی، اروپایی و بین‌المللی تعریف و درک می‌شود و ایجاد درک مشترک از مفهوم، ماهیت و پیامدهای این پدیده بسیار مهم است.» توصیه R(۹۷)۲۰ شورای وزیران به کشورهای عضو در مورد «سخنان مشوق عداوت و تنفر»، ۳۰ اکتبر ۱۹۹۷ («توصیه شماره R(۹۷)۲۰») (https://www.legal-tools.org/doc/rx2ckd)؛ کنوانسیون بین‌المللی رفع کلیه اشکال تبعیض نژادی، ۲۱ دسامبر ۱۹۶۵، ماده ۴؛ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶، ماده ۲۰ (۲) (ICCPR (https://www.legal-tools.org/doc/2838f3)؛ مجمع پارلمانی شورای اروپا (PACE)، «پایان دادن به تبعیض سایبری و نفرت آنلاین»، قطعنامه ۲۱۴۴ (۲۰۱۷)، ۲۵ ژانویه ۲۰۱۷، بند. ۲ («قطعنامه ۲۱۴۴ (۲۰۱۷) (https://www.legal-tools.org/doc/u0yz7o) (PACE)؛ PACE، «نقش و مسئولیت های رهبران سیاسی در مبارزه با سخنان نفرت‌زا و عدم تحمل»، قطعنامه ۲۲۷۵ (۲۰۱۹)، ۱۰ آوریل ۲۰۱۹، بند. ۱؛ («قطعنامه ۲۲۷۵ (۲۰۱۹) PACE»)؛ ECRI، «توصیه شماره ۱۵ خط مشی عمومی ECRI در مورد مبارزه با سخنان نفرت‌زا»، ۸ دسامبر ۲۰۱۵، مقدمه، بند. ۶ و بخش B، بند. ۸-۲۱ («توصیه سیاست عمومی شماره ۱۵ (ECRI (https://www.legal-tools.org/doc/hb51n3)؛ دفتر پیشگیری از ژنوسید و مسئولیت حفاظت سازمان ملل متحد، «استراتژی و برنامه اقدام سازمان ملل متحد در مورد سخنان نفرت‌زا»، ۳۱ مه ۲۰۱۹، ص. ۲ («استراتژی و برنامه اقدام سازمان ملل») (https://www.legal-tools.org/doc/5rrb5b)؛ یادداشت‌های راهنمای تفصیلی اجرای استراتژی و برنامه اقدام برای حضور میدانی سازمان ملل، در ص. ۱۰، که تعریف سخنان تنفرآمیز موجود در استراتژی است: تنها به منظور حمایت از یک مبنای مشترک برای اجرای استراتژی توسط سازمان ملل متحد است. هیچ گونه تعهد الزام‌آور برای کشورها ایجاد نمی‌کند. دفتر پیشگیری از ژنوسید سازمان ملل و مسئولیت حفاظت، «استراتژی و برنامه اقدام سازمان ملل متحد در مورد سخنان مشوق نفرت‌انگیز: راهنمای تفصیلی برای اجرا برای حضور میدانی سازمان ملل»، سپتامبر ۲۰۲۰، ص. ۱۰ («راهنمای تفصیلی

[۴] تعاریف و توصیف‌های موجود از این اصطلاح اغلب ماهیت سیاسی دارند و به شیوه‌ای گسترده فرموله می‌شوند و سخنانی را پوشش می‌دهند که باعث ایجاد و تشدید نفرت می‌شود و اغلب نیز ریشه در عدم تحمل و نفرت دارد. به عنوان مثال، بنگرید به: COE، «توصیه شماره R(۹۷)۲۰ شورای وزیران به کشورهای عضو در مورد «سخنان مشوق عداوت و تنفر»، ۳۰ اکتبر ۱۹۹۷ («توصیه شماره R(۹۷)۲۰») (https://www.legal-tools.org/doc/rx2ckd)؛ کنوانسیون بین‌المللی رفع کلیه اشکال تبعیض نژادی، ۲۱ دسامبر ۱۹۶۵، ماده ۴؛ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶، ماده ۲۰ (۲) (ICCPR (https://www.legal-tools.org/doc/2838f3)؛ مجمع پارلمانی شورای اروپا (PACE)، «پایان دادن به تبعیض سایبری و نفرت آنلاین»، قطعنامه ۲۱۴۴ (۲۰۱۷)، ۲۵ ژانویه ۲۰۱۷، بند. ۲ («قطعنامه ۲۱۴۴ (۲۰۱۷) (https://www.legal-tools.org/doc/u0yz7o) (PACE)؛ PACE، «نقش و مسئولیت های رهبران سیاسی در مبارزه با سخنان نفرت‌زا و عدم تحمل»، قطعنامه ۲۲۷۵ (۲۰۱۹)، ۱۰ آوریل ۲۰۱۹، بند. ۱؛ («قطعنامه ۲۲۷۵ (۲۰۱۹) PACE»)؛ ECRI، «توصیه شماره ۱۵ خط مشی عمومی ECRI در مورد مبارزه با سخنان نفرت‌زا»، ۸ دسامبر ۲۰۱۵، مقدمه، بند. ۶ و بخش B، بند. ۸-۲۱ («توصیه سیاست عمومی شماره ۱۵ (ECRI (https://www.legal-tools.org/doc/hb51n3)؛ دفتر پیشگیری از ژنوسید و مسئولیت حفاظت سازمان ملل متحد، «استراتژی و برنامه اقدام سازمان ملل متحد در مورد سخنان نفرت‌زا»، ۳۱ مه ۲۰۱۹، ص. ۲ («استراتژی و برنامه اقدام سازمان ملل») (https://www.legal-tools.org/doc/5rrb5b)؛ یادداشت‌های راهنمای تفصیلی اجرای استراتژی و برنامه اقدام برای حضور میدانی سازمان ملل، در ص. ۱۰، که تعریف سخنان تنفرآمیز موجود در استراتژی است: تنها به منظور حمایت از یک مبنای مشترک برای اجرای استراتژی توسط سازمان ملل متحد است. هیچ گونه تعهد الزام‌آور برای کشورها ایجاد نمی‌کند. دفتر پیشگیری از ژنوسید سازمان ملل و مسئولیت حفاظت، «استراتژی و برنامه اقدام سازمان ملل متحد در مورد سخنان مشوق نفرت‌انگیز: راهنمای تفصیلی برای اجرا برای حضور میدانی سازمان ملل»، سپتامبر ۲۰۲۰، ص. ۱۰ («راهنمای تفصیلی

است و توصیف آنچه که «نفرت‌انگیز» است، بحث‌برانگیز و مورد مناقشه است.[۵] با این وجود، تعریف گسترده‌ای که لایه‌های مختلف بیان تشویق کننده نفرت را متمایز می‌کند، در رویکردهای اتخاذ شده توسط یا تحت نظارت سازمان‌های بین‌دولتی پشتیبانی می‌شود.[۶]

برای اهداف این فصل، این رویکرد گسترده دنبال می‌شود و اصطلاح «سخنان مشوق نفرت» برای پوشش طیفی از عبارات نفرت‌آمیز، آفلاین و آنلاین استفاده خواهد شد که از نظر شدت، آسیب‌هایی که ایجاد می‌کنند و تأثیر آن بر افراد، گروه‌های خاص در زمینه‌های مختلف، از جمله تحریک به تبعیض، دشمنی یا خشونت متفاوتند. همچنین، جدی‌ترین شکل بیان نفرت‌زا و توهین‌آمیز،[۷] اظهارات غیر قابل تحمل یا مضری است که به نظر نمی رسد از شدت کافی برای ایجاد محدودیت مشروع برخوردار باشند.[۸] اصطلاح «کنشگر دینی» در این فصل به‌عنوان اشاره برای افراد و نهادهایی به کار می‌رود که با انگیزه دینی، اعم از یک نظام اعتقادی دینی یا غیردینی یا جهان‌بینی وجدان‌آمیز، در زندگی اجتماعی مشارکت دارند. مقوله کنشگران دینی شامل رهبران دینی، افراد، جوامع، نهادها، سازمان‌های دینی و الهام‌گرفته از دین می‌شود، اما محدود به آن‌ها نیست.

در مورد اجرا برای حضور میدانی سازمان ملل»)؛ توصیه CM/Rec(۲۰۲۲)۱۶، ۲۰۲۲، پیوست به توصیه ها، بند. ۲، به یادداشت ۱ فوق مراجعه کنید.

۵ دفتر پیشگیری از ژنوسید و مسئولیت حفاظت سازمان ملل متحد، «طرح اقدام برای رهبران و عاملان دینی برای جلوگیری از تحریک به خشونت که می‌تواند منجر به جنایات بی رحمانه شود»، ۱۴ ژوئیه ۲۰۱۷، ص. ۲ («طرح اقدام برای رهبران و کنشگران دینی

(https://www.legal-tools.org/doc/8723g7)

۶ طرح اقدام رباط در مورد ممنوعیت حمایت از نفرت ملی، نژادی یا دینی که به معنای تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت است، سخنان نفرت‌زا را ذکر نکرده است اما به «سه نوع بیان» اشاره دارد، یعنی «بیانی که جرم کیفری است. بیانی که مجازات کیفری ندارد، اما ممکن است دعوای مدنی یا مجازات های اداری را توجیه کند. بیانی که موجب مجازات کیفری، مدنی یا اداری نمی‌شود، اما همچنان از نظر مدارا، مدنیت و احترام به حقوق دیگران باعث نگرانی می‌شود.» UNHRC، گزارش سالانه کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل، سند سازمان ملل متحد. A/HRC/۲۲/۱۷/Add.۴، ۱۱ ژانویه ۲۰۱۳، بند. ۲۰

(https://www.legal-tools.org/doc/oymwge).

این تا حد زیادی با رویکرد اتخاذ شده در استراتژی و برنامه اقدام سازمان ملل مطابقت دارد (بنگرید به «سه سطح سخنان مشوق نفرت پراکنی» در راهنمای تفصیلی اجرای حضورهای میدانی سازمان ملل، ۲۰۲۰، صفحات ۱۲-۱۵، به یادداشت ۴ فوق مراجعه کنید). و توسط توصیه CM/Rec(۲۰۲۲)۱۶، ۲۰۲۲، پیوست به توصیه ها، بند. ۳، به یادداشت ۱ فوق مراجعه کنید. این اظهار نظر که «در حالی که هر گونه تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت، سخنان مشوق تنفر است، اما همه سخنان نفرت‌زا به منزله تحریک نیست»، به نظر می‌رسد با این رویکرد برای درک اینکه چه چیزی بیان مشوق تنفر را تشکیل می‌دهد، همسو باشد (طرح اقدام برای رهبران و کنشگران دینی ۲۰۱۷، ص ۲، به یادداشت ۵ فوق مراجعه کنید).

۷ «تحریک شکل بسیار خطرناکی از گفتار است، زیرا به طور صریح و عمدی به دنبال ایجاد تبعیض، خصومت و خشونت است که ممکن است منجر به تروریسم یا جنایات وحشیانه شود یا شامل شود.» راهبرد و برنامه اقدام سازمان ملل متحد در مورد سخنان نفرت‌زا، ۲۰۱۹، پیشگفتار، ص. ۲، به یادداشت ۴ فوق مراجعه کنید. همچنین بنگرید به: راهنمای تفصیلی اجرا برای حضور میدانی سازمان ملل، ۲۰۲۰، صفحات ۱۲-۱۴، به یادداشت ۴ فوق مراجعه کنید.

۸ این شکل از سخنان تنفر آمیز با لایه سوم بیان ذکر شده در بند ۲۰ برنامه اقدام رباط مطابقت دارد. سومین سطح از سخنان مشوق عداوت و تنفر شرح داده شده در راهنمای تفصیلی پیاده سازی برای حضور میدانی سازمان ملل، ۲۰۲۰، صفحات ۱۴-۱۶، به یادداشت ۴ فوق مراجعه کنید، و به «انواع بیان توهین آمیز یا مضر که اینقدر شدید نیستند که به طور مشروع تحت کنوانسیون اروپایی حقوق بشر محدود شوند، اما با این وجود خواستار پاسخ‌های جایگزین» در توصیه CM/Rec(۲۰۲۲)۱۶، ۲۰۲۲، ضمیمه توصیه‌ها، بند. ۳ (ب)، به یادداشت ۱ فوق مراجعه کنید.

پس از مروری کوتاه بر برخی از دلایل ارائه شده توسط سازمان‌های بین‌دولتی برای مشارکت دادن کنش‌گران دینی در تلاش‌ها برای پیشگیری و مقابله با سخنان نفرت‌زا، از جمله در زمینه‌ها یا جوامع خود و چه به تنهایی یا به عنوان بخشی از رویکردهای چندجانبه، این فصل ارائه می‌شود و مهم‌ترین ابتکارات بین‌دولتی در مورد سخنان مشوق دشمنی و نفرت، اعم از فعالیت‌ها، برنامه‌های اقدام، فرآیندهای مشورتی، استراتژی‌ها یا توصیه‌ها که توجه متمرکزی به مشارکت فعالان دینی داشته یا نقشی استراتژیک در این گونه تلاش‌ها به آنها اختصاص داده است را مورد بحث قرار می‌دهد.

پس از مروری کوتاه بر برخی از دلایل ارائه شده توسط سازمان‌های بین‌دولتی برای مشارکت دادن عاملان دینی در تلاش‌ها برای پیشگیری و مقابله با سخنان نفرت‌زا، از جمله در زمینه‌ها یا جوامع خود و چه به تنهایی یا به عنوان بخشی از رویکردهای چندجانبه، این فصل برجسته‌ترین ابتکارات بین‌دولتی در مورد سخنان مشوق عداوت و تنفر، اعم از فعالیت‌ها، برنامه‌های اقدام، فرآیندهای مشورتی، استراتژی‌ها یا توصیه‌هایی را که توجه متمرکزی به مشارکت کنش‌گران دینی داشته یا نقشی استراتژیک در چنین تلاش‌هایی به آنها اختصاص داده است، ارائه و مورد بحث قرار می‌دهد.

این فصل به عنوان یک تمرین برنامه ریزی شده جامع از تمام تلاش‌های مربوطه در نظر گرفته نشده است، همچنین تلاشی برای تحلیل مبنای هنجاری برای چنین تعاملی نمی‌کند.[۹] در نتیجه، به دخالت عاملان دینی در حوزه‌هایی که به نوعی با بیان نفرت‌زا مرتبط هستند، مانند پیشگیری یا مقابله با افراط‌گرایی خشونت‌آمیز و تروریسم، حمایت از حقوق بشر، و ایجاد جوامع مسالمت آمیز، برابر و فراگیر، برخورد نخواهد کرد مگر اینکه نقش آن‌ها در مبارزه با بیان نفرت‌زا در این فرآیندهای گسترده تر، حوزه کاری مجزایی را تشکیل دهد.[۱۰] این فصل همچنین تعدادی از موضوعاتی را که تا به امروز در رابطه با مشارکت بین دولتی–دینی در مورد موضوعات سخنان مشوق عداوت و تنفر پدید آمده را مورد بررسی قرار خواهد داد و در پرتو این موارد، چگونگی تبدیل شدن عاملان دینی به شرکای مؤثرتر در تلاش‌های بین دولتی برای پرداختن به سخنان مشوق عداوت را مورد بررسی قرار خواهد داد.

[۹] برای بحث در مورد مبنای هنجاری اقدام رهبران دینی در زمینه سخنان نفرت‌زا، به فصل ۱۷ این جلد توسط گونار اکلیو–سلایدال مراجعه کنید.

[۱۰] در نتیجه اسنادی مانند دبیر کل سازمان ملل متحد، طرح اقدام برای جلوگیری از افراط‌گرایی خشونت‌آمیز، سند سازمان ملل متحد. A/۷۰/۶۷۴، ۲۴ دسامبر ۲۰۱۵ (https://www.legal-tools. org/doc/ui69e3)؛ برنامه توسعه سازمان ملل متحد («UNDP»)، «پیشگیری از افراط‌گرایی خشونت‌آمیز از طریق ترویج توسعه فراگیر»، مدارا و احترام به تنوع: برنامه توسعه برای مقابله با افراط‌گرایی و افراط‌گرایی خشونت‌آمیز، ۱ ژوئیه ۲۰۱۶ («گزارش ۲۰۱۶ UNDP») (https://www.legal tools.org/doc/guylbf)؛ و UNDP، «اعلامیه جاکارتا در مورد افراط‌گرایی خشونت‌آمیز و آموزش دینی»، ۲۸ دسامبر ۲۰۱۷، (https://www.legal-tools.org/doc/uy3tje) در کارگاهی که در دسامبر ۲۰۱۷ توسط UNDP حمایت شده بود، در این فصل بحث نشده است. این اسناد توسط مورتن برگمو در فصل ۱ این جلد مورد بحث قرار گرفته است.

۲.۲۳. دلایلی که سازمان‌های بین‌دولتی عاملان دینی را در تلاش برای جلوگیری و مقابله با بیان نفرت‌زا مشارکت می‌دهند.

سازمان‌های بین‌دولتی به طور فزاینده‌ای دریافته‌اند که ماهیت چندبعدی سخنان نفرت‌زا، آفلاین و آنلاین، برای مبارزه مؤثر با آن، نیازمند رویکرد چند وجهی جامع و مشارکتی است. این واکنش جامع (همه جانبه)، با بسیج چندین ذی‌نفع، برای مقابله با علل ریشه‌ای و محرک‌های سخنان نفرت و همچنین در نظر گرفتن موقعیت‌های خاص و زمینه‌های گسترده‌تر طراحی شده است.[۱۱] درک متفاوتی در میان سازمان‌های بین‌دولتی وجود دارد که عاملان دینی، به‌ویژه رهبران دینی، از دسته‌های ذینفع مهمی هستند که می‌توانند همکاری و تمرکز را با آنها افزایش دهند و در همه سطوح مشارکت کنند، به‌ویژه در رابطه با بیان نفرت‌زا که توسط افراد دینی یا به نام دین انجام می‌شود.[۱۲] همانطور که بحث بعدی نشان خواهد داد، حداقل از سوی سازمان ملل حرکتی وجود دارد که این تعامل فعال، حساب شده و استراتژیک باشد.

تأثیر قابل توجهی که رهبران دینی بر تفکر، نگرش و رفتار هم‌کیشان خود اعمال می‌کنند، توسط تعدادی از مقامات برجسته بین دولتی در سال‌های اخیر مورد تاکید قرار گرفته است. البته، مشخص شده است که این تأثیر می‌تواند برای اهداف مثبت یا منفی، از جمله در ارتباط با مسئله تساهل، مورد استفاده قرار گیرد: کنشگران دینی می‌توانند در مقابله با بیان نفرت‌زا یا دامن زدن به آن سهیم باشند.[۱۳] دبیر کل سازمان ملل متحد در پیشگفتار خود برای برنامه اقدام برای رهبران و عاملان دینی برای جلوگیری از تحریک به خشونت که می‌تواند منجر به جنایات وحشیانه شود، اعلام کرد که:

> رهبران دینی می‌توانند نقش مهمی را در تأثیرگذاری بر رفتار کسانی که عقایدمشترک دارند ایفا کنند. متأسفانه، گاهی اوقات دین به طرز بدبینانه‌ای

---

[۱۱] رویکرد چندجانبه برای مقابله با سخنان تنفرآمیز در اسنادی مانند توصیه شماره ۱۵ خط مشی عمومی ECRI تأیید شده است. برنامه اقدام برای رهبران و عاملان دینی، استراتژی و برنامه اقدام سازمان ملل در مورد سخنان مشوق نفرت، و توصیه CM/Rec(۲۰۲۲)۱۶. همچنین بنگرید به ماده ۱۹، «مقابله با نفرت: اقدام در مورد استانداردهای سازمان ملل برای ترویج شمول، تنوع و کثرت گرایی»، ۳. ویرایش، ۲۰۲۰، ص. ۸ («مقابله با نفرت»).

[۱۲] نقش رهبران دینی در مقابله با نفرت به طور گسترده در جامعه شناخته شده است. به عنوان مثال، در برنامه اقدام سازمان ملل برای حفاظت از اماکن دینی که اشاره می‌کند: رهبران دینی در ایجاد اعتماد، تقویت گفت‌وگو، تأکید بر وحدت، همبستگی و درک متقابل و ارائه روایت‌های مثبت و معتدل در پاسخ به نفرت و تفرقه نقش مهمی دارند. مشارکت فعال و مستمر رهبران دینی برای ایجاد و برقراری ارتباط مؤثر از طریق همه کانال‌های موجود، روایتی متضاد با نفرت و افراط گرایی خشونت‌آمیز در زمانی که منجر به تروریسم شود، بسیار مهم است.

اتحاد تمدن های سازمان ملل («UNAOC»)، «طرح اقدام سازمان ملل برای حفاظت از اماکن دینی»، ۱۲ سپتامبر ۲۰۱۹، ص. ۹ («طرح اقدام سازمان ملل برای حفاظت از اماکن دینی»). با توجه به آگاهی روزافزون در فضای بین دولتی از میزانی که کنشگران دینی به عنوان اعضای جدایی ناپذیر جامعه مدنی و مشارکت کنندگان در گفتمان عمومی و سیاسی، ثابت کرده‌اند که همکاران و شرکای مسئول و ارزشمندی برای جامعه مدنی گسترده تر، سیاست گذاران داخلی، و سازمان‌های منطقه ای و بین‌المللی در بسیاری از زمینه ها، از جمله پیشبرد حقوق بشر، حمایت از پناهندگان،رسیدگی به بحران آب و هوا و دستیابی به توسعه پایدار هستند. برای بحث در مورد چنین تلاش‌هایی تا به امروز و چارچوب‌های جدید برای مشارکت دادن عاملان دینی در ابتکارات دیپلماتیک چندجانبه برای رسیدگی به چالش‌های کنونی و آینده جهانی، بنگرید به:

Philip McDonagh, Kishan Manocha, John Neary and Lucia Vázquez, *On the Significance of Religion for Global Diplomacy*, Routledge, 2020.

[۱۳] برای مثال نگاه کنید به برنامه اقدام برای رهبران و عاملان دینی، ۲۰۱۷، ص. ۴، به یادداشت ۵ فوق مراجعه کنید.

تحریف شده است تا تحریک به خشونت و تبعیض را توجیه کند، و این حیاتی است که رهبران دینی از همه ادیان، راهبری خود را نشان دهند.

ایشان نظرات مشابهی را هنگام اعلام تعهد جهانی برای اقدام توسط کنشگران دینی و سازمان‌های دارای بنیاد دینی برای رسیدگی به همه‌گیری کووید-۱۹ با همکاری سازمان ملل در جولای ۲۰۲۰ بیان کردند. زید رعد الحسین، کمیسر عالی وقت، در پیام خود به جلسه کارشناسی که در مارس ۲۰۱۷ در بیروت با عنوان «ایمان به حقوق» (Faith for Rights)برگزار شد، تأکید کرد که «رهبران دینی با تأثیر قابل توجهی که بر قلب و ذهن میلیون‌ها نفر دارند، به طور بالقوه عاملان بسیار مهم حقوق بشر هستند.

در کنار اقتدار، نفوذ و اعتباری که رهبران دینی در جوامع خود دارند، مسائل دسترسی و دست‌یابی نیز به عنوان دلایل مهمی در نظر گرفته می‌شود که سازمان‌های بین‌دولتی برای مقابله با بیان نفرت‌زا با آنها همکاری کنند؛ به ویژه ارتباطات عمیقی که آنها با مردم و جوامعی دارند که بسیاری از محرک‌های سخنان نفرت‌انگیز (فردی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، دینی) در آن ریشه دارند. کنش‌گران دینی، به‌ویژه اقلیت‌های دینی، اغلب اولین هدف بیان نفرت‌زا هستند و تجربه برخورد مستقیم با سخنان مشوق عداوت و تنفر به بسیاری از کنش‌گران دینی افزایش درک و همدلی و همچنین توانایی ارزیابی علل بیانات تنفرآمیز نشات گرفته از درون جوامع دینی و کشف، پیشگیری و مقابله با آن را داده است. علاوه بر این، کنش‌گران دینی در موقعیتی هستند که می‌توانند از طریق گفت‌وگوها و مشارکت‌های بین‌ادیانی و بین‌دینی، به ایجاد یک پایه محکم برای پرداختن به بیان نفرت‌زا کمک کنند.

۳.۲۳. ابتکارات سازمان‌های بین‌دولتی برای مشارکت دادن عاملان دینی در مورد مسائل سخنان نفرت‌زا

۱.۳.۲۳. شورای اروپا

شورای اروپا (COE) اولین و تنها سازمان بین دولتی است که تعریف رسمی از سخنان مشوق تنفر را پذیرفته است.[۱۴] نهادهای سیاسی آن، به ویژه کمیته وزرا و مجمع پارلمانی، استانداردهایی

[۱۴] توصیه شماره R(۹۷)۲۰، ۱۹۹۷، به یادداشت ۴ فوق مراجعه کنید، بیان می‌کند که: اصطلاح «سخنان تنفرآمیز» به معنای در برگیرنده تمام اشکال بیانی است که نفرت نژادی، بیگانه‌هراسی، یهودی‌ستیزی یا سایر اشکال نفرت مبتنی بر عدم مدارا را گسترش، تحریک، ترویج یا توجیه می‌کند، از جمله: عدم تحمل ابراز شده توسط ناسیونالیسم تهاجمی، قوم گرایی، تبعیض و خصومت علیه اقلیت‌ها، مهاجران و افراد مهاجر الاصل. در توصیه CM/Rec(۲۰۲۲)۱۶، ۲۰۲۲، به یادداشت ۱ فوق مراجعه کنید، سخنان مشوق تنفر به صورت زیر تعریف شده است: همه انواع بیانی که خشونت، نفرت یا تبعیض علیه یک فرد یا گروهی از افراد را تحریک، ترویج، گسترش یا توجیه می‌کند، یا آنها را به دلیل ویژگی‌ها یا موقعیت‌های شخصی واقعی یا منتسب مانند «نژاد»، رنگ، زبان، تحقیر می‌کند.، دین، ملیت یا منشاء قومی، سن، ناتوانی، جنسیت، هویت جنسی و گرایش جنسی. توصیه CM/Rec(۲۰۲۲)۱۶، ۲۰۲۲، پیوست به توصیه ها، بند. ۲، به یادداشت ۱ فوق مراجعه کنید.

را از جمله در حوزه نفرت سایبری تعیین کرده‌اند،[۱۵] توصیه هایی صادر کرده[۱۶] و دستورالعمل-هایی را برای کشورهای عضو در مورد نحوه مقابله با بیان نفرت‌زا و حمایت از قربانیان ارائه کرده‌اند. این سازمان همچنین در طیف وسیعی از فعالیت‌های افزایش آگاهی و ظرفیت‌سازی، به‌ویژه «کمپین جوانان جنبش بدون سخنان نفرت‌زا»[۱۷]، مشارکت داشته است. با این حال، تنها تعداد کمی از ابزارهای آن به صراحت به نقش عاملان دینی در پرداختن به بیان نفرت‌زا اشاره می‌کنند. توصیه پیشگامانه کمیته وزیران درباره «سخنان مشوق تنفر» که در سال ۱۹۹۷ به تصویب رسید، در این مورد ساکت است و توصیه ۲۰۲۲ و ضمیمه آن که دستورالعمل‌های حقوقی و سیاستی جامعی را برای کشورهای عضو با هدف جلوگیری و مبارزه با سخنان مشوق دشمنی و نفرت ارائه می‌کند، تنها حاوی یک مورد است. توصیه به پیشوایان دین: برای محکوم کردن شدید و سریع استفاده از سخنان مشوق نفرت، استفاده از سخنان متقابل و گفتار جایگزین و ترویج تفاهم بین گروهی، از جمله با ابراز همبستگی با کسانی که هدف سخنان مشوق نفرت هستند.[۱۸]

به استثنای قطعنامه ۱۵۱۰ PACE در مورد «آزادی بیان و احترام به باورهای دینی» که در آن پارلمان اروپا «جمعیت‌های دینی در اروپا را تشویق می‌کند تا آزادی بیان و احترام به اعتقادات دینی را در جامعه خود مورد بحث قرار دهند » و گفت‌وگو با سایر جوامع دینی به منظور توسعه یک درک مشترک و یک کد رفتار برای تساهل دینی که در یک جامعه دموکراتیک ضروری است، را دنبال کنند، هیچ سند PACE صراحتاً به نقش عاملان دینی در مقابله با بیان نفرت‌زا فراتر از تأیید گفت‌وگوی بین‌دینی به عنوان اقدامی مهم برای پرورش بردباری، اعتماد و درک متقابل در جامعه اشاره نمی‌کند.[۱۹]

---

[۱۵] مهمتر از همه، COE، پروتکل الحاقی به کنوانسیون جرایم سایبری، در رابطه با جرم انگاری اعمال نژادپرستانه و بیگانه هراسی که از طریق سیستم های کامپیوتری انجام می‌شود، مجموعه پیمان اروپایی شماره ۱۸۹، ۲۸ ژانویه ۲۰۰۳ (https://www.legal-tools.org/doc/i4fbyh).

[۱۶] مهمتر از همه، توصیه شماره R(۹۷)۲۰، ر.ک یادداشت ۴ فوق، و COE، «توصیه شماره R(۹۷)۲۱ کمیته وزیران به کشورهای عضو در مورد رسانه‌ها و ترویج فرهنگ تساهل». ۳۰ اکتبر ۱۹۹۷ (https://www.legal-tools.org/doc/117sod/) ؛ PACE، «قطعنامه ۱۵۱۰ (۲۰۰۶) در مورد» آزادی بیان و احترام به عقاید دینی»، ۲۸ ژوئن ۲۰۰۶؛ PACE، «توصیه ۱۸۰۵ (۲۰۰۷) در مورد» کفرگویی، توهین دینی و سخنان نفرت‌زا علیه افراد به دلیل دین آنها»، ۲۹ ژوئن ۲۰۰۷؛ PACE، «قطعنامه ۱۹۲۸ (۲۰۱۳) در مورد» حفاظت از حقوق بشر در رابطه با دین و عقیده، و حفاظت از جوامع دینی در برابر خشونت»، ۲۴ آوریل ۲۰۱۳ («قطعنامه ۱۹۲۸»)؛ قطعنامه ۲۱۴۴ (۲۰۱۷) PACE، ۲۰۱۷، ر.ک. یادداشت ۴فوق. و قطعنامه ۲۲۷۵ (۲۰۱۹)، ۲۰۱۹ PACE، ر.ک یادداشت ۴.

[۱۷] کمپین جوانان جنبش بدون سخنان نفرت‌زا، که در سال ۲۰۱۳ راه اندازی شد، به دنبال کاهش پذیرش سخنان تنفرآمیز چه به صورت آنلاین و چه آفلاین، از طریق آموزش حقوق بشر و افزایش آگاهی، مشارکت جوانان و سواد رسانه ای است. این سازمان ابزارها و مکانیسم‌هایی را برای گزارش سخنان نفرت‌زا، به‌ویژه آنلاین، در سطح ملی توسعه داده و منتشر کرده است و شرکای ملی و اروپایی را برای جلوگیری و مقابله با سخنان نفرت‌زا و عدم تحمل آفلاین و آنلاین بسیج کرده است. تحت چتر کمپین، کمپین های ملی و محلی در سراسر اروپا راه اندازی شده است، اما به نظر نمی رسد که این کمپین‌ها به طور سیستماتیک عاملان دینی را درگیر کرده باشند. ر. ک COE، «کمپین جوانان بدون سخنان نفرت» (قابل دسترس در وب سایت آن جنبش).

[۱۸] توصیه CM/Rec(۲۰۲۲)۱۶، ۲۰۲۲، پیوست به توصیه ها، بند. ۵۳، به یادداشت ۱ فوق مراجعه کنید. از کشورهای عضو نیز خواسته می‌شود تا گفت‌وگوی بین ادیان را ترویج کنند (همان، بند ۴۹).

[۱۹] به عنوان مثال، PACE، «قطعنامه ۱۵۱۰ (۲۰۰۶) در مورد آزادی بیان و احترام به عقاید دینی»، ۲۸ ژوئن ۲۰۰۶ و قطعنامه ۱۹۲۸، ۲۰۱۳، بنگرید به یادداشت ۱۶ فوق.

کمیسیون اروپا علیه نژادپرستی و عدم مدارا («ECRI»)، نهاد حقوق بشر اروپایی، تعدادی توصیه‌نامه سیاست عمومی («GPRs») را تهیه کرده است که به سخنان نفرت‌انگیز اشاره می‌کند. با این حال، تنها تعداد انگشت شماری از اقدامات پیشنهادی خطاب به کنشگران دینی وجود دارد. GPR شماره ۱۵ ECRI در مورد مبارزه با سخنان مشوق تنفر، که در سال ۲۰۱۵ به تصویب رسید، بیان می‌کند که «رهبران دینی و اجتماعی [...] در موقعیتی هستند که به صراحت بیان کنند که استفاده از بیان نفرت‌زا در یک جامعه دموکراتیک غیرقابل قبول است» و همچنین می‌پذیرد که آنها مسئولیت مهمی در بیان مخالفت با بیان نفرت‌زا دارند. در بحث در مورد طیف اقدامات غیرقانونی که در تلاش برای مقابله با بیان نفرت‌زا به کار می‌رود، کمیسیون اروپا علیه نژادپرستی و عدم مدارا (ECRI)خاطرنشان می‌کند که معلومات حقوق بشر و افزایش آگاهی نباید فقط موضوع برنامه‌های آموزشی رسمی‌باشد، بلکه باید کانون بحث‌های جاری در جوامع و زمینه‌های اعتقادی باشد. همچنین توصیه می‌کند که ابتکارات گفت‌وگوی بین مذاهب و ادیان در سطوح مختلف با هدف ارتقای آگاهی بیشتر از «دیگری» یا «دیگران» در جامعه باید اتخاذ یا حمایت شود.

در توصیه نامه سیاست عمومی (GPR) شماره ۵ در مورد پیشگیری و مبارزه با نژادپرستی و تبعیض نژادی ضد مسلمانان، رهبران دینی، علما و نمایندگان جامعه را به عنوان عاملان مرتبط در مبارزه با سخنان نفرت ستیز ضد مسلمانان معرفی می‌کند، و رهبران دینی در همه سطوح و علما تشویق می‌شوند که: «برای آموزش‌های سطح پایه مسئولیت را بر عهده بگیرند و از دامن زدن به نژادپرستی ضد اسلامی اجتناب کنند». به طور مشابه، GPR شماره ۹ توصیه می‌کند که کنش‌گران دینی در مبارزه با یهودی ستیزی، از جمله سخنان نفرت ستیزانه ضد یهود،[۲۰] مشارکت داشته باشند و رهبران دینی در همه سطوح را تشویق می‌کند تا «مسئولیت آموزش‌های سطح پایه مردم را بر عهده بگیرند و از دامن زدن به یهودستیزی اجتناب کنند».[۲۱]

۲.۳.۲۳. اتحادیه اروپا

به عنوان بخشی از چارچوب حقوقی و سیاستی جامع اتحادیه اروپا («EU») با هدف مقابله با تبعیض، نژادپرستی و بیگانه هراسی (xenophobia)[۲۲] تصمیم شماره (JHA/۹۱۳/ ۲۰۰۸) شورا، یک رویکرد حقوق کیفری مشترک را برای سخنان نفرت پراکنی، نژادپرستانه و بیگانه هراسی

[۲۰] ECRI و COE، «توصیه شماره ۵ سیاست کلی ECRI (بازبینی شده) در مورد پیشگیری و مبارزه با نژادپرستی و تبعیض نژادی ضد مسلمانان»، ۸ دسامبر ۲۰۲۱.

[۲۱] ECRI و COE، «توصیه سیاست کلی شماره ۹ ECRI (بازبینی شده) در مورد پیشگیری و مبارزه با یهودستیزی»، ۱ ژوئیه ۲۰۲۱.

[۲۲] اتحادیه اروپا اخیراً مجموعه‌ای از استراتژی‌های جامع را با هدف تقویت بسته برابری اتحادیه، از جمله کمیسیون اروپا، «اتحادیه برابری: استراتژی برابری جنسیتی (۲۰۲۰–۲۰۲۵)»، ۵ مارس ۲۰۲۰، ۱۵۲ (۲۰۲۰)COM تصویب کرده است؛ اتحادیه اروپا، «اتحادیه برابری: برنامه اقدام ضد نژادپرستی (۲۰۲۰–۲۰۲۵)»، ۱۸ سپتامبر ۲۰۲۰، ۵۶۵ (۲۰۲۰)COM نهایی؛ («برنامه اقدام ضد نژادپرستی (۲۰۲۰–۲۰۲۵)»)؛ اتحادیه اروپا، «اتحادیه برابری: برابری -۲۰۲۰) LGBTIQ (۲۰۲۵، ۱۲ نوامبر ۲۰۲۰، ۶۹۸ (۲۰۲۰)COM نهایی؛ اتحادیه اروپا، «اتحادیه برابری: استراتژی برای حقوق افراد دارای معلولیت (۲۰۲۱–۲۰۳۰)»، ۳ مارس ۲۰۲۱، ۱۰۱ (۲۰۲۱)COM نهایی.

و جنایات ناشی از نفرت تعریف می‌کند و سخنان مشوق نفرت پراکنی را جرم انگاری می‌کند.[۲۳] برای تقویت بیشتر چارچوب قانونی در مورد سخنان تشویق کننده نفرت در سراسر اتحادیه اروپا، کمیسیون اروپا در دسامبر ۲۰۲۱ ابتکاری را ارائه کرد که بالقوه منجر به تصمیم شورای اروپا برای گسترش فهرست «جرایم اتحادیه اروپا» به سخنان مشوق تنفر و جرم نفرت شد. با این حال، تا به امروز، نهادهای اصلی اتحادیه اروپا به طور جدی عاملان دینی را در تلاش برای مقابله با سخنان تنفرآمیز فراتر از اشاره به آن در چارچوب تعدادی از گفت‌وگوهای ماده ۱۷ با رهبران و عاملان دینی از سال ۲۰۱۵[۲۴] درگیر نکرده‌اند. علاوه بر این، هیچ تعامل سیستماتیکی با عاملان دینی از طرف گروه سطح عالی اتحادیه اروپا در مورد مبارزه با نژادپرستی، بیگانه هراسی و سایر اشکال عدم تسامح که برای حمایت از تلاش‌های اتحادیه و ملی در مبارزه با جنایات نفرت‌انگیز و بیان نفرت‌زا ایجاد شده است، یا در زمینه کار بر روی بیان نفرت‌زا ضد یهود و مسلمانان که توسط کمیسر اروپایی در زمینه مبارزه با یهودی ستیزی و پرورش زندگی یهودی و مبارزه با نفرت ضد مسلمانان انجام شده است وجود نداشته است.[۲۵]

برنامه اقدام ضد نژادپرستی اتحادیه اروپا که در سپتامبر ۲۰۲۰ آغاز شد، مجموعه ای از اقدامات برای تنظیم فعالیت‌ها و گرد هم آوردن عاملان در همه سطوح در یک تلاش مشترک برای مقابله با نژادپرستی از جمله سخنان نفرت پراکنده نژادپرستانه، به طور موثر است؛ با این حال، هیچ اشاره‌ای به عاملان دینی در میان ذینفعانی که کمیسیون انتظار دارد در اجرای طرح چندلایه خود با آنها مشارکت کند، وجود ندارد.[۲۶]

---

[۲۳] سخنان مشوق عداوت و تنفر، همانطور که در ماده ۱ چارچوب تصمیم تعریف شده است، اشاره دارد به «تحریک عمومی به خشونت یا نفرت علیه یک گروه یا عضوی از چنین گروهی که با اشاره به رنگ، دین، تبار یا منشاء ملی یا قومی. «شورای اتحادیه اروپا، «چارچوب تصمیم شورای JHA/۹۱۳/۲۰۰۸ در مورد مبارزه با برخی از اشکال و بیان نژادپرستی و بیگانه هراسی از طریق قانون کیفری»، ۲۸ نوامبر ۲۰۰۸ (https://www.legal-tools.org/doc/45b60e/).

[۲۴] به عنوان مثال، در مورد موضوعاتی مانند انسجام اجتماعی، ارتقای حقوق بشر، مهاجرت و سبک زندگی اروپایی، گفت‌وگوی کمیسیون اروپا با کلیساها، انجمن‌های دینی و سازمان‌های غیردینی که در اوایل دهه ۱۹۹۰ تأسیس شد، سهم خاص کلیساها، سازمان‌های دینی و غیردینی را در جامعه به رسمیت می‌شناسد. این گفت‌وگو اکنون در ماده ۱۷ معاهده عملکرد اتحادیه اروپا یک مبنای قانونی دارد که تعهد قانونی را برای اتحادیه اروپا برای انجام گفت‌وگوی باز، شفاف و منظم با کلیساها، انجمن‌های دینی و سازمان‌های فلسفی و غیردینی معرفی می‌کند. اتحادیه اروپا، معاهده عملکرد اتحادیه اروپا، مجله رسمی اتحادیه اروپا، ۷ ژوئن ۲۰۱۶، جلد. ۵۹، ج ۲۰۲ (https://www.legal-tools.org/doc/15b8be).

[۲۵] مبارزه با سخنان نفرت‌ستیز یهودی‌ستیزانه به صورت آفلاین و آنلاین در استراتژی اتحادیه اروپا برای مبارزه با یهودستیزی و تقویت زندگی یهودی (۲۰۲۱-۲۰۳۰)، به طور خاص در ستون ۱ در مورد پیشگیری و مبارزه با همه اشکال یهودی ستیزی: ۱.۲ - مبارزه با سخنان نفرت‌زا ضد یهودی و جنایات ناشی از نفرت و ۱.۳ - مقابله با یهود ستیزی آنلاین. با این حال، هیچ اشاره‌ای به نقش عاملان دینی در این تلاش نشده است (EC، «راهبرد اتحادیه اروپا برای مبارزه با یهودستیزی و تقویت زندگی یهودی (۲۰۲۱-۲۰۳۰)»، ۵ اکتبر ۲۰۲۱، ۶۱۵ (۲۰۲۱)COM نهایی). هماهنگ کننده کمیسیون اروپا برای مبارزه با نفرت ضد مسلمانان با جامعه مدنی در مورد سخنان نفرت ستیز علیه مسلمانان کار کرده است و مجموعه ای از جلسات را برای این منظور سازماندهی کرده است، اما هیچ استراتژی مشخص یا اختصاصی برای تعامل با عاملان دینی در این زمینه وجود ندارد.

[۲۶] برنامه اقدام ضد نژادپرستی (۲۰۲۰-۲۰۲۵)، ۲۰۲۰، به یادداشت ۲۲ فوق مراجعه کنید.

۳.۳.۲۳. سازمان امنیت و همکاری اروپا (OSCE)

تعدادی از تعهدات سیاسی کشورهای عضو سازمان امنیت و همکاری اروپا مربوط به پیشگیری و مقابله با بیان نفرت‌زا و گفتمان نابردبار و تبعیض‌آمیز است. در حالی که کشورهای سازمان امنیت و همکاری اروپا ویژگی اصلی حق آزادی بیان را در موارد متعدد به رسمیت شناخته‌اند،[۲۷] آنها همچنین تعهد قاطع خود را در برابر بیان نفرت‌زا ابراز کرده و تاکید کرده‌اند که ترویج مدارا و عدم تبعیض می‌تواند به از بین بردن مبنای آن کمک کند.[۲۸] علاوه بر این، کشورهای عضو سازمان امنیت و همکاری اروپا بر روی برخی تعهدات مربوط به «گفتمان سیاسی ناسازگارانه» و «گفتمان عمومی نژادپرستانه، بیگانه هراسانه و تبعیض آمیز» توافق کرده‌اند و تأثیر مضر آن را به رسمیت شناخته و بر لزوم بیان مداوم و صریح علیه مظاهر نفرت در گفتمان سیاسی تاکید کرده و بر نقش مثبت نمایندگان سیاسی در ارتقای کلی احترام و تفاهم متقابل و سخن گفتن در برابر اعمال و حوادث با انگیزه نفرت در جامعه تاکید کرده‌اند.[۲۹] همچنین از کشورهای شرکت کننده خواسته شده است تا به استفاده روزافزون از اینترنت برای حمایت از دیدگاه‌هایی که تحریک به خشونت هستند، توجه کنند.[۳۰] با این حال، فقدان اجماع در مورد تعریف سخنان مشوق نفرت در میان کشورهای عضو سازمان امنیت و همکاری اروپا، توانایی این سازمان را برای رسیدگی مستقیم و جامع‌تر به بیان‌های نفرت‌انگیز محدود می‌کند.

اگرچه کشورهای عضو سازمان امنیت و همکاری اروپا به صراحت به نقش عاملان دینی در مقابله با بیان نفرت‌زا اشاره نمی‌کنند، مشارکت بالقوه آنها ممکن است در پرتو تعهداتی استنباط شود که از آنها می‌خواهد علیه افراط‌گرایی خشونت‌آمیز و رادیکال‌سازی که منجر به تروریسم می‌شود و در ارائه جایگزین‌هایی برای پیام‌های افراط‌گرایی خشونت‌آمیز صحبت کنند.[۳۱] و مواردی که بر اهمیت گفت‌وگو و مشارکت بین ادیان و مذاهب در زمینه پرورش تساهل، احترام و درک متقابل در منطقه OSCE تاکید می‌کنند.[۳۲] علاوه بر این، اهمیتی که

---

[۲۷] به عنوان مثال بنگرید به، سازمان امنیت و همکاری اروپا، «سند نشست کپنهاگ کنفرانس در ابعاد انسانی» CSCE، ۲۹ ژوئن ۱۹۹۰.

[۲۸] OSCE، «تصمیم شماره ۶: مدارا و عدم تبعیض»، ۷ دسامبر ۲۰۰۲، MC(۱۰).DEC/۶ («سند پورتو ۲۰۰۲»).

[۲۹] OSCE، «تصمیم شماره ۰۵/۱۰: مدارا و عدم تبعیض: ترویج احترام و تفاهم متقابل»، ۶ دسامبر ۲۰۰۵، MC.DEC/۱۰/۰۵ («سند لیوبلیانا ۲۰۰۵»)؛ OSCE، «تصمیم شماره ۰۶/۱۳: مبارزه با عدم تحمل و تبعیض و ترویج احترام و تفاهم متقابل»، ۵ دسامبر ۲۰۰۶، MC.DEC/۱۳/۰۶ («سند بروکسل ۲۰۰۶»).

[۳۰] OSCE، «تصمیم شماره ۰۹/۱۰: کنفرانس سطح عالی OSCE در مورد مدارا و عدم تبعیض»، ۲ دسامبر ۲۰۰۹، MC.DEC/۱۰/۰۹ («سند آتن ۲۰۰۹»).

[۳۱] OSCE، «اعلامیه شماره ۱۵/۴ شورای وزارتی در مورد جلوگیری و مقابله با افراط‌گرایی خشونت‌آمیز و رادیکال سازی که منجر به تروریسم می‌شود»، ۴ دسامبر ۲۰۱۵، MC.DOC/۴/۱۵; OSCE، «اعلامیه شماره ۱ شورای وزارتی در مورد تقویت تلاش های سازمان امنیت و همکاری اروپا برای پیشگیری و مقابله با تروریسم»، ۹ دسامبر ۲۰۱۶، MC.DOC/۱/۱۶.

[۳۲] کشورهای عضو سازمان امنیت و همکاری اروپا متعهد به ترویج و تسهیل گفت‌وگوها و مشارکت های بین ادیان و بین ادیان باز و شفاف شده‌اند. سند لیوبلیانا ۲۰۰۵، ۲۰۰۵، به یادداشت ۲۹ فوق مراجعه کنید. OSCE،«تصمیم شماره ۱۳/۳: آزادی فکر، وجدان، دین یا اعتقاد»، ۶ دسامبر ۲۰۱۳، MC.DEC/۳/۱۳ («سند کیف ۲۰۱۳»)؛ OSCE، «اعلامیه افزایش تلاش‌ها برای مبارزه با یهودستیزی»، ۵ دسامبر ۲۰۱۴، MC.DOC/۸/۱۴ («سند بازل ۲۰۱۴»)؛ بیانیه شورای وزیران شماره ۱۵/۴، ۲۰۱۵، به یادداشت ۳۱ فوق مراجعه کنید.

دولت‌های عضو به حق آزادی دین یا عقیده به عنوان جزء جدایی ناپذیر مفهوم جامع امنیت[۳۳] سازمان امنیت و همکاری اروپا قائل می‌شوند، بر اهمیتی که آنها به نقش عاملان دینی در مشارکت در ایجاد شرایط برابر، فراگیر و منسجم قائل هستند، بر جامعه عاری از هرگونه مظاهر نفرت و عدم تحمل تاکید می‌کند.

نهادهای مستقل سازمان امنیت و همکاری اروپا به طرق مختلف در تلاش برای پیشگیری و مقابله با سخنان مشوق نفرت در جامعه، در راستای وظایف مربوطه خود، مشارکت می‌کنند، اما هیچ یک از آنها عاملان دینی را به طور استراتژیک در این کار مشارکت نمی‌دهند. نماینده سازمان امنیت و همکاری اروپا در مورد آزادی رسانه‌ها به کشورهای شرکت کننده کمک می‌کند تا به تعهدات خود در مورد آزادی بیان و آزادی رسانه پایبند باشند. فعالیت‌ها شامل تلاش‌هایی برای مبارزه با بیان نفرت‌زا در رسانه‌ها از طریق پروژه‌های افزایش آگاهی، آموزش و جلسات منظم با رسانه‌ها، سردبیران و روزنامه‌نگاران است. تا به امروز هیچ زمینه ای برای مشارکت عاملان دینی در این تلاش‌ها وجود نداشته است. در پیروی از مأموریت خود برای ارائه هشدار زودهنگام و در صورت لزوم، اقدام زودهنگام در رابطه با تنش‌های مربوط به مسائل اقلیت‌های ملی که پتانسیل تبدیل شدن به بحران یا درگیری را دارند، کمیساریای عالی سازمان امنیت و همکاری اروپا در امور اقلیت‌های ملی به اهمیت مقابله با بیان نفرت‌زا و لفاظی‌های بیگانه هراسانه علیه اقلیت‌ها توجه کرده است،[۳۴] اما به نقش عاملان دینی در این زمینه توجهی نکرده است.

دفتر سازمان امنیت و همکاری اروپا برای نهادهای دموکراتیک و حقوق بشر (ODIHR) به کشورهای عضو سازمان امنیت و همکاری اروپا برای مبارزه با انواع نابردباری، تبعیض و نفرت و همچنین شرایط مساعد برای گسترش آنها در جوامع کمک می‌کند.[۳۵] در راستای رویکرد کل‌نگر سازمان امنیت و همکاری اروپا به امنیت و استقرار راهبردهای مبتنی بر احترام به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، این سازمان از نزدیک با جامعه مدنی، از جمله رهبران دینی، عاملان و جوامع، برای مقابله با همه مظاهر تعصب، کلیشه‌های منفی و سوگیری، به ویژه از طریق افزایش آگاهی و فعالیت‌های ظرفیت‌سازی، از جمله در مورد آزادی دین یا عقیده و تسهیل و حمایت از ائتلاف‌های بین‌دینی و بین‌دینی فراگیر برای رسیدگی به همه اشکال نابردباری و نفرت در جامعه همکاری می‌کند. دانش، بینش و مهارت‌هایی که کنش‌گران دینی از طریق مشارکت در این

---

[۳۳] به ویژه به OSCE، «کنفرانس امنیت و همکاری در اروپا قانون نهایی»، ۱۹۷۵ مراجعه کنید. سند کیف ۲۰۱۳، ۲۰۱۳، به یادداشت ۳۲ فوق مراجعه کنید.

[۳۴] به عنوان مثال، کنفرانس پانزدهمین سالگرد سازمان امنیت و همکاری اروپا، توصیه های کمیساریای عالی سازمان امنیت و همکاری اروپا در امور پلیس اقلیت‌های ملی ۱۵ سال پس از انتشار همچنان مرتبط است، سخنرانان در کنفرانس سالگرد، ۵ نوامبر ۲۰۲۱ (موجود در وب سایت آن سازمان)؛ کمیسر عالی سازمان امنیت و همکاری اروپا در امور اقلیت‌های ملی، *توصیه های بولزانو/بوزن در مورد اقلیت‌های ملی در روابط بین دولتی*، OSCE، ۲۰۰۸ ; OSCE، دستورالعمل های لیوبلیانا در مورد ادغام جوامع متنوع، OSCE، ۲۰۱۲.

[۳۵] تعهدات مرتبط سازمان امنیت و همکاری اروپا در زمینه مدارا و عدم تبعیض شامل سند پورتو ۲۰۰۲، ۲۰۰۲، به یادداشت ۲۸ فوق مراجعه کنید. سند لیوبلیانا ۲۰۰۵، ۲۰۰۵، به یادداشت ۲۹ فوق مراجعه کنید. سند بروکسل ۲۰۰۶، ۲۰۰۶، به یادداشت ۲۹ فوق مراجعه کنید. سند آتن ۲۰۰۹، ۲۰۰۹، به یادداشت ۳۰ فوق مراجعه کنید. سند کیف ۲۰۱۳، ۲۰۱۳، به یادداشت ۳۲ فوق مراجعه کنید. سند بازل ۲۰۱۴، ۲۰۱۴، به یادداشت ۳۲ فوق مراجعه کنید.

فعالیت‌ها و فعالیت‌های مرتبط به دست می‌آورند، ممکن است در تلاش‌های آنها برای کاهش اظهارات نفرت‌انگیز هم در زمینه‌های مربوط به خودشان و هم در جامعه گسترده‌تر مفید باشد. از نظر توصیه‌ها و مشاوره‌های سیاستی، ODIHR در بحث خود «گفتار و ادبیات افراطی و امنیت» در مطلب منتشره در سال ۲۰۱۹با عنوان « آزادی دین یا اعتقاد و امنیت: راهنمای سیاستگذاری» از رهبران جوامع دینی یا اعتقادی می‌خواهد که به شدت و به سرعت در برابر بیان نفرت‌زا که تبعیض،خصومت یا دشمنی را تحریک می‌کند، موضع بگیرند و جوامع دینی یا اعتقادی را تشویق می‌کند تا در گفت‌وگوها و مشارکت‌های بین ادیان و بین مذاهب شرکت کنند تا پایه‌های مدارا و تفاهم را در سراسر جامعه تقویت کنند.[۳۶]

۴.۳.۲۳. سازمان ملل متحد

سازمان ملل متحد دقیق ترین چارچوب سیاست‌گذاری را در مورد سخنان تشویق کننده نفرت در میان سازمان‌های بین دولتی دارد. یکی از عناصر برجسته این چارچوب توجه ویژه به نقش و مشارکت کنش‌گران دینی است. این بینش که کنش‌گران دینی باید از استفاده از کلمات نفرت‌انگیز و تحریک به خصومت و خشونت خودداری کنند و آنها را به ترویج مدارا، درک متقابل و کثرت گرایی دینی فرا می‌خواند، در تعدادی از ابتکارات اخیر سازمان ملل، از جمله قطعنامه‌ها، اعلامیه‌ها و برنامه‌های اقدام یافت می‌شود.

۱.۴.۳.۲۳. قطعنامه ۱۸/۱۶ شورای حقوق بشر و روند استانبول

قطعنامه ۱۸/۱۶ کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد در مورد «مبارزه با عدم مدارا، کلیشه‌های منفی و انگ و تبعیض، تحریک به خشونت، علیه افراد مبتنی بر دین یا اعتقاد»، مصوب ۲۰۱۱، چارچوبی مشترک در مورد چگونگی مقابله با نابردباری و تبعیض بر اساس دین یا اعتقاد را برپا می‌کند و بر این منطق استوار است که ترویج شمول، تنوع و کثرت گرایی بهترین پادزهر برای سخنان با مضمون نابردباری است. قطعنامه «هر گونه حمایت از تبعیض یا خشونت بر اساس دین یا اعتقاد» را محکوم می‌کند و «هر گونه حمایت از نفرت دینی را که تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت باشد» محکوم می‌کند. برنامه اقدام هشت ماده‌ای مندرج در بند پنج از دولت‌ها می‌خواهد که برای مقابله با نفرت دینی و ترویج شمول، تنوع و کثرت گرایی بیشتر ابتکار عمل به خرج دهند. با این حال، تنها یکی از آنها می‌خواهد که به عنوان بخشی از این تلاش کلی، مستقیماً با عاملان دینی وارد گفت‌وگو شوند.[۳۷]

روند استانبول مجموعه ای از نشست‌ها است که در سال ۲۰۱۱ برای ترویج و هدایت اجرای قطعنامه ۱۸/۱۶ آغاز شد. این روند به عنوان فضایی برای ذینفعان مختلف، از جمله رهبران

---

[۳۶] OSCE و ODIHR، آزادی دین یا اعتقاد و امنیت: راهنمای سیاستگذاری، OSCE، ۲۰۱۹، ص. ۵۰ («آزادی دین یا اعتقاد و امنیت: راهنمایی سیاستگذاری»).

[۳۷] یعنی بند. ۵ (د): «تشویق تلاش های رهبران برای بحث در جوامع خود در مورد علل تبعیض، و توسعه استراتژی‌ها برای مقابله با این علل» : UNHRC، قطعنامه ۱۸/۱۶، مبارزه با عدم مدارا، کلیشه های منفی و انگ منفی، و تبعیض، تحریک به خشونت و خشونت علیه افراد مبتنی بر دین یا اعتقاد. (UN. Doc. A/HRC/RES/۱۶/۱۸, ۱۲ April ۲۰۱۱) (https://www.legal-tools.org/doc/0a86d2/). پاراگراف بند ۵ (ح) اذعان دارد که گفت‌وگوی بین ادیان و بین فرهنگی در سطوح محلی، ملی و بین‌المللی می‌تواند نقش مثبتی در مبارزه با نفرت دینی، تحریک و خشونت داشته باشد.

دینی و سایر عاملان، در نظر گرفته شد تا تجربیات و شیوه‌های خوب اجرای برنامه اقدام ۱۸/۱۶ در زمینه داخلی خود، خارج از حوزه سیاست چندجانبه را تبادل کنند. پس از وقفه ای کوتاه، این روند در نوامبر ۲۰۱۹ با برگزاری نشستی به میزبانی هلند احیا شد. در حالی که این نشست یکی از فراگیرترین جلسات تا به امروز با حضور تعدادی از عاملان دینی بود و نشان دهنده تجدید اراده سیاسی در این روند بود، اما همچنان باید توجه به جلب مشارکت فعال تعداد بیشتری از کنشگران دینی و تنوع آن‌ها در نشست‌های آینده معطوف شود.

۲.۴.۳.۲۳. طرح اقدام رباط

طرح اقدام رباط در مورد منع حمایت از نفرت ملی، نژادی یا دینی که به منزله تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت است، توسط کارشناسان بین‌المللی با حمایت OHCHR تهیه شده است، رهنمودهای سیاستی عملی و قانونی غیر الزام‌آور را برای کشورها در اجرای ماده ۲۰ بند ۲ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی سیاسی ارائه می‌کند، که آنها را ملزم می‌کند برخی از اشکال شدید سخنان مشوق نفرت را منع کنند، از جمله هرگونه حمایت از نفرت ملی، نژادی یا دینی که تحریک به تبعیض، دشمنی یا خشونت است. از زمان تصویب آن در اکتبر ۲۰۱۲، موافقت گسترده ای از سوی جامعه بین‌المللی دریافت کرده است.

بسیاری از اقدامات سیاستی مثبتی که در این طرح برای مقابله با علل اصلی تبعیض مورد توجه قرار گرفته است، در برنامه اقدام ۱۸/۱۶ کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد حمایت می‌شود. اما در تأکید بر نقش عاملان غیردولتی، از جمله رهبران دینی، در سخن گفتن و مقابله با تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت، از جمله تحریک به نفرت به نام دین، متفاوت است. در واقع، یکی از مهم‌ترین پیام‌های موجود در برنامه اقدام رباط این است که آنچه بیش از هر چیز برای پیشگیری و پاسخگویی به حوادث نفرت‌انگیز و سایر اشکال بیان نفرت‌زا مورد نیاز است، سیاست‌هایی است که استفاده خلاقانه و سازنده از آزادی بیان و نقش رهبران دینی در این زمینه را ترویج می‌کند. در حالی که در ارائه توصیه‌های ملموس به کنشگران دینی و استفاده از زبان صریح مسئولیت‌ها کوتاهی می‌کند، سه مشارکت اصلی کنش‌گران دینی را مشخص می‌کند، یعنی اعلام نظر قاطعانه و سریع در برابر موارد سخنان نفرت‌زا. پرهیز از استفاده از پیام‌های عدم مدارا یا عباراتی که ممکن است به خشونت دینی، خصومت یا تبعیض منجر شود. و درک روشن این که هرگز نمی توان خشونت را به عنوان پاسخی به تحریک به نفرت تحمل کرد.[۳۸] علاوه بر این، از عاملان جامعه مدنی و نهادهای ملی حقوق بشر خواسته می‌شود تا طرح‌های گفت‌وگوی بین ادیان را ایجاد و حمایت کنند.[۳۹]

طرح اقدام رباط اولین ابتکار بین دولتی در نوع خود است که نقشی را برای کنشگران دینی در مقابله با سخنان مشوق عداوت و تنفر، چه در زمینه خود و چه به طور گسترده تر در جامعه نشان می‌دهد. با این حال، یکی از کاستی‌های اصلی، سکوت در مورد ابعاد جنسیتی تبعیض

---

[۳۸] OHCHR، طرح اقدام رباط در مورد ممنوعیت حمایت از نفرت ملی، نژادی یا دینی که موجب تحریک تبعیض، خصومت یا خشونت می‌شود، A/HRC/۲۲/۱۷.Add.۴, Annex, Appendix, ۵ October ۲۰۱۲, para. ۳۶ (‘Rabat Plan of Action’) (https://www.legal-tools.org/doc/jh1be1/).

[۳۹] همان، بند. ۵۶.

و نفرت مبتنی بر دین یا اعتقاد و اهمیت مشارکت کامل و مؤثر رهبران دینی زن در پیشگیری و مقابله با بیان نفرت‌زا و ترویج مدارا، شمول و احترام به تنوع است.[۴۰]

۳.۴.۳.۲۳. اعلامیه بیروت و ۱۸ تعهد آن در مورد «ایمان به حقوق»

در کارگاهی که توسط OHCHR در ۲۸ تا ۲۹ مارس ۲۰۱۷ در بیروت سازماندهی شد و با حضور حدود ۳۰ بازیگر دینی و جامعه مدنی و کارشناسان بین‌المللی که در زمینه حقوق بشر کار می‌کنند به تصویب رسید.[۴۱] «ایمان برای حقوق» به دنبال شناسایی پتانسیل اقدام و همکاری مشترک بین کسانی با انگیزه دین یا عقیده و کسانی با انگیزه حقوق بشر است برای تقویت انصاف، عدالت، صلح و توسعه جوامع بر اساس احترام به اصول جهانی حقوق بشر. به طور خاص، چارچوب «ایمان برای حقوق» که شامل اعلامیه بیروت و تعهدات ۱۸ گانه آن در مورد «ایمان برای حقوق»[۴۲] است، در صدد است تا آنچه را که امضاکنندگان آن به عنوان سه مسئولیت اصلی ویژه عاملان دینی در برابر تحریک به نفرت در برنامه اقدام رباط بیان می‌کنند، گسترش دهد.[۴۳]

امضاکنندگان اعلامیه متعهد می‌شوند که «با هر شکلی از بهره‌برداری از این گونه اختلافات [الهیاتی] برای حمایت از خشونت، تبعیض و نفرت دینی مبارزه کنند»[۴۴] و این اعتقاد را ابراز می‌کنند که «عاملان دینی باید بتوانند مسئولیت‌های خود را در دفاع از انسانیت مشترک در برابر تحریک به نفرت» بر عهده بگیرند.[۴۵] اعلامیه بیروت به جای تمرکز بر شکاف‌های الهیاتی و اعتقادی، از شناسایی زمینه‌های مشترک بین همه ادیان و عقاید برای حفظ کرامت و ارزش برابر همه انسان‌ها حمایت می‌کند و در نظر گرفته شده است که کنش محور باشد و اقدام مشترک چندسطحی را که شامل عاملان دینی و دیگر عاملان مرتبط باشد، ایجاد کند.[۴۶] برخی از متن‌های روشنگر اعلامیه مربوط به نقش سخن است که به عنوان «اساسی برای شکوفایی فردی و جمعی» تلقی می‌شود و «یکی از حیاتی‌ترین رسانه‌های خیر و شر بشریت» و بنابراین «یکی از راهبردی‌ترین حوزه‌های مسئولیت‌هایی» که امضاکنندگان متعهد به عهده گرفتن آن هستند.[۴۷] این اعلامیه بر اساس معیارهای بیان شده در برنامه اقدام رباط، برخی اظهارات رهبران دینی را برای رسیدن به آستانه تحریک نفرت به نام دین تأیید می‌کند.[۴۸]

---

۴۰ نگاه کنید به: مقابله با نفرت، ۲۰۲۰، یادداشت ۱۱ فوق. برای بحث در این موضوع.

۴۱ از جمله تعدادی از اعضای مربوطه هیئت معاهده سازمان ملل و رویه های ویژه سازمان ملل.

۴۲ برای متن کامل اعلامیه و تعهدات، پیشینه مرتبط و آخرین اطلاعات در مورد اجرای چارچوب «ایمان برای حقوق»، نگاه کنید به: OHCHR، «اعلامیه بیروت و ۱۸ تعهد آن در مورد «ایمان برای حقوق»، ۲۹ مارس ۲۰۱۷ («اعلامیه بیروت و ۱۸ تعهد آن در مورد ایمان برای حقوق»)
(https://www.legal-tools.org/doc/qp9nv2/and https://www.legal-tools.org/doc/k178m1)

۴۳ همان، بند. ۲۲. اعلامیه بیروت در ص. ۷ به برنامه اقدام رباط به عنوان «سابقه ایجاد کننده» آن.

۴۴ اعلامیه بیروت و ۱۸ تعهد آن در مورد «ایمان برای حقوق»، ۲۰۱۷، بند. ۴، به یادداشت فوق ۴۲ مراجعه کنید.

۴۵ همان، بند. ۸.

۴۶ همان، بندهای ۹، ۱۰ (الف)، ۱۲، ۱۳.

۴۷ همان، بند. ۲۰.

۴۸ همان، بند. ۲۱.

ابتکار «ایمان برای حقوق» ریشه در درک نویسندگان اعلامیه دارد که هم آموزه‌های دینی و هم چارچوب‌های حقوقی بین‌المللی، مسئولیت‌هایی را به عاملان دینی نسبت می‌دهند:[۴۹] در واقع، اعلامیه بیروت و تعهدات ۱۸ گانه آن به عنوان اولین بیانیه اصلی توسط «عاملان دین‌دار» عمل می‌کند. (تعریف شده در راستای رویکرد فراگیر اعلامیه بیروت به عنوان رهبران دینی و سایر افراد دینی و کسانی که با انگیزه سیستم‌های اعتقادی غیردینی هستند) برخی از مسئولیت‌های حقوق بشری که آنها در رابطه با پیشگیری و مقابله با سخنان نفرت‌زا، به ویژه تحریک به نفرت به نام دین، بر عهده گرفته‌اند.

«ایمان به حقوق» فراتر از کمک‌های ذکر شده رهبران دینی در پیشگیری و مقابله با سخنان مشوق نفرت است که در طرح اقدام رباط بیان شده است[۵۰] تا وظایفی را در رابطه با درک و تفسیر متون دینی در بر گیرد. اینها شامل تعهد به ترویج مشارکت سازنده در درک متون دینی و تشویق به تفکر انتقادی به عنوان وسیله ای برای رسیدن به «تفسیرهای روشنگرانه دینی» است.[۵۱] تعهد به ایجاد خط مشی‌ها و روش شناسی در حوزه‌های مربوطه صلاحیت امضاکنندگان؛ تعهد به نظارت بر تفاسیر، عوامل تعیین کننده یا سایر دیدگاه‌های دینی که با هنجارهای جهانی حقوق بشر در تضاد است[۵۲] و تعهد به رد تفاسیر انحرافی که ادعای مبانی دینی دارند به نحوی که ادیان، عقاید یا پیروان آنها را برای تحریک نفرت برای اهداف انتخاباتی یا منافع سیاسی مورد استفاده ابزاری قرار دهد.[۵۳] وظیفه جدید قابل توجهی که در بیانیه بیروت برای کنشگران دینی در تلاش برای مقابله با بیان نفرت‌زا به نام ادیان یا عقاید معرفی شده است، «حمایت اصلاحی برای آشتی» است.[۵۴] بعد جنسیتی از طریق تعهد «بازنگری به ... آن دسته از درک‌ها و تفاسیر دینی که به نظر می‌رسد نابرابری جنسیتی و کلیشه‌های مضر را تداوم می‌بخشند یا حتی خشونت مبتنی بر جنسیت را تایید می‌کنند معرفی می‌شود.[۵۵] و همچنین تعهد داده شده است که «از هرگونه تصمیم قضاوتی عمومی توسط هر بازیگری که به نام دین قصد رد صلاحیت دین یا عقیده فرد یا جامعه دیگری را دارد به نحوی که آنها را در معرض خشونت قرار دهد، خودداری کنند»[۵۶] با توجه به اهمیت

---

[۴۹] همان، بندهای ۱۵ و ۱۸. ماده ۲ (۱) اعلامیه ۱۹۸۱ سازمان ملل متحد در مورد رفع کلیه اشکال عدم مدارا و تبعیض بر اساس دین اعتقادی بیان می‌کند که «هیچ شخص بر اساس دین یا اعتقاد نباید مورد تبعیض هیچ دولت، نهاد، گروهی از افراد یا گروهی قرار گیرد. مجمع عمومی سازمان ملل متحد، اعلامیه سازمان ملل متحد در مورد از بین بردن همه اشکال عدم مدارا و تبعیض بر اساس دین اعتقادی.

UN Doc.A/RES/36/55, 25 November 1981, Article 2(1) (https://www.legal-tools.org/doc/hexdsg/)

[۵۰] تعهد هفتم تعهدی برای محکوم کردن علنی همه موارد حمایت از نفرت است که به خشونت، تبعیض یا خصومت دامن می‌زند، به ویژه زمانی که به نام دین یا عقیده انجام می‌شود. اعلامیه بیروت و ۱۸ تعهد آن در مورد «ایمان برای حقوق»، ۲۰۱۷، تعهد VII، به یادداشت ۴۲ فوق مراجعه کنید

[۵۱] اعلامیه بیروت و ۱۸ تعهد آن در مورد «ایمان برای حقوق»، ۲۰۱۷، تعهد III، به یادداشت ۴۲ فوق مراجعه کنید.

[۵۲] همان، تعهد هشتم.

[۵۳] همان، تعهد X.

[۵۴] همان، بند. ۲۲. همچنین بنگرید به وظیفه کنشگران دینی برای «رفع سخنان نفرت‌زا با شفقت و همبستگی اصلاحی که قلب‌ها و جوامع را درمان می‌کند»، همان بند. ۱۰ (د).

[۵۵] همان، تعهد پنجم.

[۵۶] همان، تعهد نهم.

اقدامات درازمدت، تعهد هیجده گانه، شامل تعهد به اصلاح برنامه‌های درسی، مواد آموزشی و کتاب‌های درسی هر جا که برخی از تفاسیر دینی، یا نحوه ارائه آنها ممکن است موجب ادراک چشم پوشی از خشونت یا تبعیض شود، می‌شود.[۵۷] علاوه بر این، این تعهد وجود دارد که از آزادی آکادمیک و آزادی بیان مطابق با قوانین بین‌المللی حقوق بشر، به‌ویژه برای دانشگاهیان که در مورد دین مطالعه می‌کنند و این مفهوم را ترویج می‌کند که باورهای دینی می‌تواند در معرض چالش‌های جدیدی قرار گیرد و می‌تواند منبعی برای تسهیل تفکر آزاد و خلاق باشد دفاع کنیم.

اعلامیه و تعهدات همراه متعاقباً توسط چندین نهاد سازمان ملل از جمله نهادهای معاهده و رویه‌های ویژه ارجاع شده است.[۵۸] و قبلاً ابتکارهای عملی از جمله ظرفیت‌سازی و رویدادها و کارگاه‌های مشترک در بخش‌های مختلف جهان ایجاد کرده‌اند که رابطه بین ادیان، اعتقادات و حقوق بشر را بیشتر بررسی می‌کنند[۵۹] و همچنین وبینارهایی که در چارچوب تعهد جهانی برای اقدام توسط عاملان دینی و سازمان‌های دینی برای رسیدگی به همه گیری کووید-۱۹ با همکاری سازمان ملل برگزار می‌شود.[۶۰]

«همکاری کولنز» پیروی از مسیر هنجاری استانداردهای قانون نرم برآمده از برنامه اقدام رباط و اعلامیه و تعهدات بیروت است. این برنامه به دنبال پر کردن شکاف سه گانه آموزش، تحقیق و تربیت در مورد ایمان و حقوق بشر، همانطور که در اعلامیه مشخص شده است، از طریق ابزار ایمان برای حقوق است.[۶۱] این بسته ابزار، که در ژانویه ۲۰۲۰ راه اندازی شد، چارچوب ایمان برای حقوق را به تمرینات عملی یادگیری همتا به همتا و ظرفیت سازی برای کنشگران دینی، نمایندگان جامعه مدنی و مؤسسات آموزشی که در یک بحث میان رشته ای در مورد «ایمان» و «حقوق» شرکت می‌کنند، ترجمه می‌کند. در رابطه با ۱۸ موضوع کلیدی هر یک از تعهدات مربوط به «ایمان برای حقوق» را منعکس می‌کند. این جعبه ابزار به گونه ای طراحی شده است که تعاملی، نتیجه گرا و منجر به تفکر انتقادی باشد و انتظار می‌رود متناسب با زمینه خاص شرکت کنندگان تنظیم و تطبیق داده شود. ماژول ۷ تولکیت «ایمان برای حقوق» به تحریک به نفرت می‌پردازد.

چارچوب «ایمان به حقوق» از این جهت حائز اهمیت است که آگاهی از مسئولیت‌های حقوق بشری کنشگران دینی را در پرداختن به «بیان نفرت‌زا دینی» به سطوح جدیدی افزایش می‌دهد. اگرچه حقوق بشر به عنوان هنجارهای حقوقی خود یک نظام اعتقادی فراگیر را تشکیل

---

۵۷ همان، تعهد دوازدهم.

۵۸ برای لیست بنگرید به: OHCHR:

The Framework in Action: OHCHR and the ‘Faith for Rights’ Framework” (available on its web site).

۵۹ این نشست‌ها توسط OHCHR سازماندهی شد و در داکار، رباط، ژنو، تونس، مراکش و جیبوتی بین سال‌های ۲۰۱۷ تا ۲۰۱۹ برگزار شد. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به:

OHCHR and the ‘Faith for Rights’ Framework” (available on its web site).

۶۰ بنگرید به به بخش فرعی ۲۳.۳.۴.۵ این فصل.

۶۱ بنگرید به:

OHCHR: “#Faith4Rights Toolkit” (available on its web site).

نمی‌دهد، اما اصول زیربنایی – مانند احترام به کرامت انسانی و برابری همه انسان‌ها – با بسیاری از نظام‌های اعتقادی و سنت‌های فلسفی دینی و غیر دینی همپوشانی اساسی دارد. بنابراین حقوق بشر ممکن است انگیزه هایی برای تقویت آگاهی از پیام‌های خیریه موجود در ادیان یا عقاید مختلف به منظور ایجاد انعطاف در برابر پیام‌های نفرت و خشونت فراهم کند. دستیابی و حفظ اجماع در مورد مجموعه ای از مسئولیت‌های حقوق بشر برای کنشگران دینی بدون سهم منصفانه از چالش‌ها و خطرات آن نیست، و بدون شک برخی از تعهدات «ایمان به حقوق» در بخش‌های خاصی، چالش برانگیز، بحث برانگیز و غیرممکن خواهد بود.

ایجاد و حفظ تعداد فزاینده ای از فضاها برای اقدام بین بخشی در مورد پیوندهای بین ادیان و حقوق بشر برای موفقیت پروژه و تأثیر آن بر بیان نفرت‌زا از سوی کنشگران دینی در کنار سایر موضوعات، حیاتی خواهد بود. برای دستیابی به هدف: «ایمان به حقوق»، به سطحی از حمایت و تعهد از سوی رهبران و عاملان دینی برجسته و با نفوذ، نماینده سنت‌های دینی گوناگون جهان، و همچنین وابستگی محلی، به‌ویژه از سوی زنان و جوانان و بازیگرانی در تمام نقاط جهان بیش از آنچه در حال حاضر وجود دارد، نیاز داریم.[۶۲] «ایمان برای حقوق» ثابت کرده است که بیش از یک مجموعه خوب از ایده‌آل‌ها است، زیرا قبلاً تعدادی از اقدامات و پروژه‌های عملی را به وجود آورده است، اما به وضوح نیاز حیاتی به موارد بیشتری وجود دارد.

«ایمان برای حقوق» خواستار درون نگری در بخشی از کنشگران دینی است که در صورت عمل به آن، باید به کاهش بیان نفرت‌زا در جوامع دینی منجر شود. درک می‌کند که اگر دین می‌خواهد به پیشرفت اجتماعی کمک کند، عاملان دینی باید عمیقاً در مورد جنبه‌های اعتقادی و عملی که می‌تواند باعث ایجاد تفرقه و پرورش تعصب شود، تأمل کنند. در این رابطه، تفاسیر دینی که به نظر می‌رسد نابرابری، تبعیض و کلیشه‌های مضر از هر نوع را تأیید یا حمایت می‌کنند، نیاز به بازنگری دارند. بنابراین تمرکز قوی «ایمان برای حقوق» بر درک و تفسیر متون دینی به موقع و مهم است. با این حال، با نادیده گرفتن نقش کنشگران دینی در تشخیص، درک و مقابله با علل و محرک‌های اصلی سخنان تشویق کننده نفرت و سایر مظاهر عدم تحمل در زمینه‌های خاص خود، کارآیی نهایی آن به عنوان ابزاری برای پیشگیری طولانی‌مدت از بیان نفرت‌زا در جوامع دینی را تا حدودی کاهش داده است.

[۶۲] فهرست کنونی حامیان اعلامیه و تعهدات ۱۸ گانه آن را می‌توان در OHCHR، «اعلامیه بیروت و ۱۸ تعهد آن در مورد «ایمان برای حقوق» – گزارش و چشم انداز»، ۱۷ مارس ۲۰۲۲، صفحات ۹۰–۹۱ یافت. («اعلامیه بیروت و ۱۸ تعهد آن در مورد «ایمان برای حقوق» – گزارش و چشم انداز»). در حالی که شامل تعدادی از کارشناسان برجسته دانشگاهی و دیگر کارشناسان، از جمله تعدادی از اعضای رویه های ویژه سازمان ملل متحد و اعضای نهادهای معاهده سازمان ملل متحد است، فاقد حمایت از سوی عاملان سطح بالا و متنوع دینی، به ویژه رهبران است.

۴.۴.۳.۲۳. طرح اقدام برای رهبران و عاملان دینی برای پیشگیری از تحریک به خشونت که می‌تواند منجر به جنایات وحشیانه شود.

تحریک به خشونت در گفتمان عمومی و رسانه‌ها هم یک علامت هشدار دهنده رایج و هم پیش درآمد جنایات وحشیانه است.[۶۳] در واکنش به رشد نگران کننده سخنان نفرت و به ویژه تحریک به خشونت در سال‌های اخیر علیه افراد و جوامع بر اساس هویت آنها و آگاهی از نقش برخی رهبران دینی و عاملان در دامن زدن به تبعیض، خصومت و خشونت و در اشاعه بیان نفرت‌زا به نام دینشان، دفتر پیشگیری از ژنوسید سازمان ملل متحد و مسئولیت حفاظت («UNOGP») مجموعه ای از مشورت‌ها را بین آوریل ۲۰۱۵ و دسامبر ۲۰۱۶ برای تجزیه و تحلیل و بحث درباره نقش ویژه رهبران دینی و عاملان[۶۴] در پیشگیری از تحریک به خشونت که می‌تواند منجر به جنایات بی رحمانه شود، سازماندهی کرد.[۶۵] بحث و گفت‌وگو در اولین نشست در فاس، مراکش، منجر به اعلامیه اصول «اعلامیه فاس» (Fez Declaration) و پیش نویس طرح اقدام برای رهبران دینی و عاملان شد تا از تحریکاتی که می‌تواند منجر به جنایات بی رحمانه می‌شود پیشگیری نماید. (برنامه اقدام فاس). حدود ۲۳۲ کنشگر دینی از ۷۷ کشور، در زمینه‌های مختلف دینی و غیر دینی و از جمله رهبران دینی و طیفی از سازمان‌های دینی، در روند مشاوره گسترده شرکت کردند. نتیجه، برنامه اقدام نهایی برای رهبران و عاملان دینی برای پیشگیری از تحریک به خشونت بود که توسط دبیر کل سازمان ملل متحد آنتونیو گوترش در ژوئیه ۲۰۱۷ راه اندازی شد و خواستار انتشار و اجرای گسترده آن شد.

برنامه اقدام برای رهبران و کنشگران دینی، جزئی‌ترین و جامع‌ترین مجموعه گزینه‌ها و توصیه‌ها برای کنشگران دینی در زمینه سخنان مشوق نفرت است که تا به امروز تحت نظارت یک سازمان بین دولتی تهیه شده است. این برنامه به خاطر طیف وسیعی از ذینفعان که در توسعه آن نقش داشته‌اند، نقش گسترده ای که برای رهبران و عاملان دینی در نظر گرفته، و در جزئیات اقدامات پیشنهادی آن قابل توجه است. این طرح شامل ۹ گروه از توصیه‌های موضوعی است که در سه گروه اصلی سازماندهی شده‌اند: پیشگیری (شامل اقدامات خاص برای پیشگیری و مقابله با تحریک به خشونت). تقویت (از جمله ارتقای آموزش و ظرفیت سازی و تقویت گفت‌وگوی بین ادیان و بین ادیان)؛ و ایجاد (شامل ایجاد صلح، جوامع فراگیر و عادلانه از طریق احترام، حفاظت و ارتقای حقوق بشر). در حالی که تمرکز برنامه اقدام برای رهبران و کنشگران دینی بر تحریک به خشونت است، اقدامات پیشنهادی آن عموماً مربوط به پیشگیری و مقابله با سایر اشکال سخنان تنفرآمیز است.

---

[۶۳] برای اهداف برنامه اقدام، اصطلاح جنایات بی رحمانه به سه جنایت بین‌المللی تعریف شده قانونی، یعنی ژنوسید، جنایات علیه بشریت و جنایات جنگی و همچنین پاکسازی قومی اشاره دارد. (طرح اقدام برای رهبران و عاملان دینی، ۱۳۹۶، پیوست، ص ۲۰، به یادداشت ۵ فوق مراجعه کنید).

[۶۴] «رهبران دینی» کسانی هستند که به طور رسمی توسط مؤسسه یا جوامع دینی مربوطه به آنها نقش های رهبری اختصاص داده شده یا هستند و/یا دارای مدارک رسمی دینی هستند، در حالی که «کنشگران دینی» شامل کسانی می‌شود که در سازمان‌های غیردولتی یا با سازمان‌های غیردولتی در چنین زمینه‌هایی در امور بین دینی، یا توسعه دینی و نهادهای بشردوستانه کار می‌کنند و همچنین کسانی که در زمینه‌های آکادمیک دین تدریس می‌کنند.

[۶۵] KAICIID و شورای جهانی کلیساها نیز از این روند مشاوره حمایت کردند.

دامنه طرح اقدام برای رهبران و کنشگران دینی گسترده تر از آن چیزی است که عنوان آن نشان می‌دهد و فراتر از جلوگیری از تحریک به خشونت به مسئله مهم چگونگی ایجاد جوامع صلح آمیز، فراگیر و عادلانه می‌پردازد. به این ترتیب، این طرح، رهبران و عاملان دینی را به عنوان عوامل کلیدی تغییر در جامعه با نفوذ در طیف وسیعی از بخش‌ها از جمله ترویج و حمایت از حقوق بشر، پیشگیری از افراط‌گرایی خشونت‌آمیز و درگیری، حکمرانی و صلح طلبی معرفی می‌کند. علاوه بر این، در حالی که «برنامه اقدام برای رهبران و فعالان دینی» عمدتاً برای رهبران و عاملان دینی در نظر گرفته شده است، بخش مهمی از تلاش گسترده‌تر برای مقابله با جنایات وحشیانه است و شامل توصیه‌های مفصلی است که به سایر عاملان مربوطه از جمله دولت‌ها و نهادهای دولتی، سازمان‌های جامعه مدنی، رسانه‌های جدید و سنتی، و مؤسسات دانشگاهی و آموزشی خطاب می‌شود با این امید و انتظار که این ذینفعان مختلف برای تحقق این هدف همکاری کنند.

از جمله توصیه‌های قابل توجه به رهبران و کنشگران دینی، توصیه هایی است که آنها را به درک، رسیدگی و مقابله با علل و محرک‌های سخنان تنفرآمیز، از جمله گوش دادن و رسیدگی به شکایات جوانان و مشارکت دادن آنها در برخورد سازنده با بی‌عدالتی و ایجاد رصدگرهای ملی بین دینی برای کشف علل و منشاء بیان نفرت‌زا فرا می‌خواند. کنشگران دینی نیز تشویق می‌شوند که به محض وقوع تحریک، واکنش نشان دهند. یاد بگیرند که چگونه بین گفتاری که صرفاً باعث توهین می‌شود و گفتاری که می‌تواند تحریک به خشونت باشد تفاوت قائل شوند؛ رسانه‌ها، از جمله رسانه‌های اجتماعی را برای اطمینان از اینکه تحریک به نفرت دائما شناسایی و مقابله می‌شود رصد کنند؛ صدور و انتشار بیانیه‌ها و پیام‌های دینی از سوی رهبران و مراجع دینی در نکوهش تحریک؛ صدور و انتشار بیانیه‌ها و پیام‌های دینی از سوی رهبران و مراجع دینی در نکوهش تحریک؛ ارائه پیام‌های جایگزین، به‌ویژه پیام‌هایی که ارزش‌های مثبت و حقوق بشر را ترویج و تقویت می‌کنند، از جمله آنلاین؛ شناسایی رهبران و عاملان دینی با نفوذ و متعهد که می‌توانند برای انتشار پیام‌های متقابل و جایگزین منصوب شوند. دور انداختن ایده‌های برتری و انحصار. درک، برچیدن و مقابله با استدلال‌های افراد دارای دیدگاه‌های افراطی با استفاده از متون و پیام‌های دینی؛ و توجه نمودن و آموزش کسانی که به طور خاص مورد سوال هستند و همچنین کسانی که ادعا می‌کنند متون و پیام‌های دینی را به درستی می‌دانند و تفسیر می‌کنند. همچنین توصیه‌هایی وجود دارد که از رهبران و عاملان دینی می‌خواهد که فعالانه با اعضای جامعه، به‌ویژه جوانانی که در حاشیه قرار گرفته‌اند یا آسیب‌پذیر هستند، ارتباط برقرار کنند، از آنها حمایت کنند و به آنها مشاوره معنوی دهند و به اعضای جوان جامعه آموزش دهند تا آموزه‌های دینی را درک و تفسیر کنند تا ضمن فهم و تحلیل، به پیام‌های مثبت و منفی پاسخ دهند. توصیه ای به پیشگیری از تحریک خشونت مبتنی بر جنسیت به طور خاص گنجانده شده است و از نهادهای دانشگاهی و آموزشی و سازمان‌های جامعه مدنی نیز خواسته شده است تا با ارائه آموزش‌های مربوط به پیشگیری از تحریک به خشونت، از جمله ارتباط موثر و استراتژی هایی برای مهار تحریک، از تلاش‌های رهبران دینی و عاملان حمایت کنند. طرح اقدام برای رهبران و عاملان دینی همچنین همکاری بین رهبران و عاملان دینی با رسانه‌های سنتی و جدید را برای پیشگیری و مقابله با تحریک، از جمله تدوین استراتژی‌های آنلاین جدید برای قالب‌بندی

مجدد روایت‌ها و ارائه راهبردهای جایگزین تشویق می‌کند. از سوی دیگر، متخصصان رسانه‌های سنتی و جدید و سازمان‌های جامعه مدنی مرتبط تشویق شده‌اند تا فرصت‌های آموزشی مناسبی را برای رهبران دینی و عاملان در مورد نحوه استفاده از ارتباطات استراتژیک، از جمله استفاده از رسانه‌های اجتماعی، برای پیشگیری از تحریک به خشونت فراهم کنند.

تعدادی از توصیه‌های خطاب به کنشگران دینی بر نقش آگاهی بخشی، آموزش، ظرفیت سازی و گفت‌وگو برای جلوگیری از تحریک تمرکز دارد. اینها شامل شناسایی و به اشتراک گذاری متون دینی و نوشته‌های دینی تأثیرگذار است که می‌تواند برای ترویج احترام و درک متقابل استفاده شود. ترویج تفکر انتقادی، احترام به استانداردهای بین‌المللی حقوق بشر و دانش «دیگری» برای اطمینان از اینکه هویت دینی به منبع تفرقه و تنش تبدیل نمی‌شود و گنجاندن برنامه‌های آموزشی برای آگاهی رهبران دینی از ادیان و عقاید مختلف و هنجارهای بین‌المللی در مورد آزادی دین یا عقیده و سایر حقوق بشر. رهبران و کنشگران دینی به طور خاص تشویق می‌شوند تا در گفت‌وگو و همکاری گفت‌وگوی بین ادیانی و درون ادیانی برای پیشگیری از تحریک به خشونت شرکت کنند از جمله، از طریق ایجاد ائتلاف‌های بین‌منطقه‌ای که به این هدف و به اشتراک گذاشتن شیوه‌های خوب و درس‌های آموخته‌شده، از جمله توسعه یک کد رفتار بین‌ادیانی برای پیشگیری از تحریک به خشونت در حین موعظه کردن. سایر اشکال مشارکت، از جمله با مؤمنان غیر دینی، به عنوان ابزاری برای نشان دادن قدرت عمل مشترک و همبستگی در سراسر مرزهای دینی یا اعتقادی، همچنین توصیه می‌شود و از مؤسسات دینی خواسته می‌شود تا برنامه‌های آموزشی برای حمایت از مشارکت رهبران دینی در فعالیت بین ادیانی ایجاد کنند. گفت‌وگوی درون‌دینی اغلب در طرح‌هایی برای مقابله با بیان نفرت‌زا نادیده گرفته می‌شود، بنابراین قابل توجه است که برنامه اقدام برای رهبران و عاملان دینی، پیشنهاد می‌کند که رهبران دینی و عاملان در فرآیندهای گفت‌وگوی داخلی جامعه برای تبادل تجربیات و شیوه‌های خوب برای ایجاد انسجام اجتماعی و پیشگیری از تحریک و به عنوان وسیله‌ای برای اطمینان از شنیدن همه صداها در یک جامعه شرکت کنند از جمله کسانی که دشمن هستند یا دیدگاه‌های تبعیض آمیز یا افراطی دارند.

همانطور که قبلاً ذکر شد، برنامه اقدام برای رهبران و کنشگران دینی به رهبران و کنشگران دینی نقش ویژه ای در ایجاد جوامع صلح آمیز، فراگیر و عادلانه می‌دهد. تعدادی از توصیه‌ها در این زمینه از آنها می‌خواهد که پیام‌های مثبت و موافق همزیستی مسالمت‌آمیز با دیگران را بر اساس احترام به حقوق جهانی بشر و آزادی‌های اساسی پیش ببرند و منتشر کنند. آنها همچنین به طور خاص تشویق می‌شوند تا به عنوان الگو برای این ارزش‌ها در داخل و خارج از جوامع خود عمل کنند.

برنامه اقدام برای رهبران و کنشگران دینی در سطوح منطقه‌ای، ملی و محلی تحت نظارت کلی UNOGP و با هدایت و حمایت یک کمیته راهبری جهانی منصوب در سال ۲۰۱۷[۶۶] اجرا

[۶۶] از جمله ابتکارات منطقه ای قابل توجه در حمایت از برنامه اقدام، مشارکت بین دفتر منطقه ای حقوق بشر سازمان ملل برای خاورمیانه و شمال آفریقا است. ('OHCHR-ROMENA') و UNOGP که منجر به راه‌اندازی کتابچه‌ای در نوامبر ۲۰۲۱ شد در مورد «درگیر کردن عاملان دینی برای مقابله با سخنان نفرت‌زا، جلوگیری از تحریک به خشونت،

می‌شود. UNOGP همچنین مسئول ارزیابی فعالیت‌ها و انتشار شیوه‌های خوب و درس‌های آموخته شده از آنها است. در فوریه ۲۰۱۸، در وین، حدود ۱۲۰ سیاستگذار، از جمله نمایندگان ۵۳ کشور عضو، و همچنین رهبران دینی و عاملان راه‌هایی را برای نهادینه‌سازی حمایت و اجرای طرح اقدام برای رهبران و عاملان دینی بررسی کردند. تعدادی از چالش‌ها در انتشار و اجرای این طرح، از جمله فقدان دید و نیاز به نظام‌مندی تلاش‌ها برای اطمینان از تأثیرگذاری، شناسایی شد. UNOGP و انجمن بین‌المللی دفاع از آزادی دینی در تلاش برای رسمی‌کردن و گسترش حمایت از برنامه اقدام برای رهبران و عاملان دینی توسط رهبران و عاملان دینی، دو اجلاس در مورد دین، صلح و امنیت را در نوامبر ۲۰۱۶ و آوریل ۲۰۱۹ترتیب دادند. هدف اصلی نشست دوم ایجاد «پلتفرم بین‌المللی در زمینه دین، صلح و امنیت» با هدف ارتباط رهبران دینی و عاملان با سایر ذینفعان مرتبط در تلاش برای مقابله با بیان نفرت‌زا و مقابله با تحریک به خشونت و در مورد مسائل مربوط به صلح و امنیت به طور کلی و نظام مند کردن درس‌های آموخته شده از تجربه جهانی در این زمینه‌ها بود. متأسفانه، برنامه‌های ایجاد این پلتفرم هنوز محقق نشده است.

«برنامه اقدام برای رهبران و کنشگران دینی» افق وسیع‌تری از امکانات را برای کنشگران دینی در مبارزه با سخنان مشوق عداوت و تنفر فراتر از سخن گفتن علیه سخنان تشویق کننده عداوت و تنفر و پرداختن به موضوعات تفسیر و درک دینی آشکار می‌کند. این برنامه در میان ابتکارات بین‌دولتی در مورد سخنان مشوق عداوت و تنفر با حضور کنشگران دینی با تأکید بر مقابله با مبادی تحریک به خشونت و سایر اشکال بیان نفرت‌زا به نام دین، منحصربه‌فرد است و بدین ترتیب توجه لازم را به اهمیت عوامل زمینه ای و سایر عوامل نشان می‌دهد. پیشنهادات آن مبنی بر مشارکت کنشگران دینی با رسانه‌های اجتماعی، توصیه‌های آن در مورد پیشگیری از تحریک خشونت مبتنی بر جنسیت و تمرکز آن بر گفت‌وگوی بین ادیان و ظرفیت سازی، به ویژه نوآورانه است. بنابراین، برنامه اقدام برای رهبران و کنشگران دینی حاوی رهنمودهایی است که در صورت عملیاتی شدن موفقیت آمیز، می‌تواند به کاهش قابل توجهی در تحریک به خشونت و سایر اشکال بیان نفرت‌زا هم در زمینه‌ها و جوامع دینی و هم به طور گسترده تر در جامعه منجر شود. با این حال، اثربخشی طرح به عنوان یک ابزار برنامه‌ریزی شده به دلیل فقدان راهنمایی‌های خاص و عملی برای مبارزه با تحریک آشکار به خشونت محدود شده است و شامل اقداماتی می‌شود که گاهی غیرواقعی هستند و به نظر می‌رسد فراتر از ظرفیت‌های کنشگران دینی هستند، (به عنوان مثال، ایجاد رصدخانه‌های ملی بین دینی برای کشف علل سخنان نفرت‌زا) یا راهنمایی، پشتیبانی و منابع قابل توجهی برای اطمینان از پایداری و تأثیر مورد نیاز است، (مانند تقویت گفت‌وگوی بین ادیان و ائتلاف برای جلوگیری و مقابله با تحریک). برنامه، گاهی اوقات، مانند یک لیست آرزوهای طولانی خوانده می‌شود و در بخش هایی نسبتاً تکراری است. برای مثال، بسیاری از توصیه‌های زیر خوشه سوم در مورد «ساخت» بیان مجددی است از آنچه در خوشه‌های «پیشگیری» و «تقویت» گفته شده است. این چالش‌ها می‌توانند به خوبی مانع از اجرا و حمایت مستمر این طرح شوند، که تا به امروز در واقع تا حدودی ناهموار بوده است. علاوه بر

و ایجاد جوامع فراگیر و صلح‌آمیز» (OHCHR-ROMENA و UNOGP، «درگیر کردن عاملان دینی برای مقابله با سخنان نفرت‌زا، جلوگیری از تحریک به خشونت، و ایجاد جوامع فراگیر و صلح آمیز»، ۱۵ نوامبر ۲۰۲۱).

این، در حالی که فرآیند مشورتی که منجر به این طرح شد، تلاش کرد تا حد امکان فراگیر باشد، نگرانی در مورد چگونگی جلب نظر رهبران دینی وجود دارد.[۶۷]

۵.۴.۳.۲۳. سایر ابتکارات سازمان ملل متحد

دبیر کل سازمان ملل متحد با اشاره به روند رو به رشد عدم تحمل، انگ زدن و سخنان نفرت پراکنی در سراسر جهان، استراتژی و برنامه اقدام سازمان ملل متحد در مورد سخنان تشویق کننده تنفر را در ۱۸ ژوئن ۲۰۱۹ ارائه کرد.[۶۸] راهنمای تفصیلی اجرای حضور میدانی سازمان ملل در سپتامبر ۲۰۲۰ صادر شد.[۶۹] اهداف استراتژی و برنامه اقدام سازمان ملل متحد دو دسته است: افزایش تلاش‌های سازمان ملل برای رسیدگی به علل ریشه ای و محرک‌های بیان نفرت‌زا و فعال کردن پاسخ‌های موثر سازمان ملل به تأثیر بیان نفرت‌زا بر جوامع و قربانیان. یکی از چهار اصل کلی استراتژی و برنامه اقدام سازمان ملل این است که «مقابله با بیان نفرت‌زا مسئولیت همه – دولت‌ها، جوامع و بخش خصوصی» است. در حالی که رویکرد ذینفعان گسترده برای مقابله با سخنان تنفرآمیز به وضوح در استراتژی و برنامه اقدام سازمان ملل مورد علاقه است، عدم ارجاع مشخص به نقش کنشگران دینی با عنایت به توجهی که به آنها در طرح‌های مربوط به بیان نفرت‌انگیز که تحت نظارت سازمان ملل در سال‌های قبل از آن به تفصیل انجام شد، شگفت‌آور است.

برنامه اقدام سازمان ملل برای حفاظت از اماکن دینی که چند ماه بعد در سپتامبر ۲۰۱۹ در پی افزایش حملات علیه اماکن دینی در سراسر جهان به تصویب رسید، ارتباط نزدیکی با استراتژی و برنامه اقدام سازمان ملل دارد.[۷۰] این طرح که توسط نماینده عالی UNAOC به درخواست دبیر کل سازمان ملل متحد تهیه شده و توسط طیف گسترده ای از عاملان از جمله رهبران دینی و جوامع اطلاع رسانی شده است، حاوی توصیه هایی برای حمایت از ذینفعان مربوطه در تلاش‌های آنها برای جلوگیری از حملات احتمالی علیه اماکن دینی است. در این زمینه، رهبران دینی را تشویق می‌کند تا اقدامات مرتبط با پیشگیری و مقابله با سخنان مشوق عداوت و تنفر و گفتمان نابردبار را به ویژه در رویکردهای خود، مانند تعامل با زنان و جوانان،انجام دهند. به ویژه، خلق روایت‌های قوی ضد نفرت و بیگانگی، متقاعد کردن افراد دارای نفوذ برای اجتناب از سخنرانی تهدیدآمیز و توسعه محتوای رسانه ای، از جمله از طریق

---

[۶۷] برای مروری مفید و نقد برنامه اقدام برای رهبران و عاملان دینی، ۲۰۱۷، یادداشت ۵ فوق برای پیشگیری از تحریک به خشونت که می‌تواند منجر به جنایات وحشیانه شود، بنگرید به:
Sara E. Hall and Stephen D. Smith, *The Routledge Handbook of Religion, Mass Atrocity, and Genocide*, Routledge, London, 2022.

[۶۸] متن کامل را می‌توانید در: استراتژی و برنامه اقدام سازمان ملل در مورد سخنان نفرت‌زا، ۲۰۱۹ ببینید. به یادداشت ۴ فوق مراجعه کنید.

[۶۹] متن کامل را می‌توانید در: راهنمای تفصیلی پیاده‌سازی برای حضور میدانی سازمان ملل، ۲۰۲۰ ببینید. به یادداشت ۴ فوق مراجعه کنید.

[۷۰] متن کامل را می‌توانید در: برنامه اقدام سازمان ملل برای حفاظت از اماکن دینی، ۲۰۱۹ بیابید. به یادداشت ۱۲ فوق مراجعه کنید.

ایجاد یا تقویت وب سایت‌ها؛ در دسترس قرار دادن متون و پیام‌های دینی برای مخاطبان گسترده تر؛ و ارائه پاسخ به چالش‌های مربوط به طرد اجتماعی و نفرت.

با تکیه بر تجربه به دست آمده از بسیج کنشگران دینی برای قیام برای حقوق بشر از طریق فرآیند «ایمان برای حقوق»، سازمان ملل در حال بررسی راه‌های نوآورانه برای مشارکت دادن رهبران دینی و سازمان‌های دینی برای رسیدگی به چالش‌های متعدد مربوط به گسترش کووید-۱۹، از جمله روند رو به رشد بیان نفرت‌زا است.[۷۱] یادداشت راهنمایی در مورد نحوه بررسی و مقابله با سخنان نفرت پراکنی مرتبط با همه گیری کووید-۱۹، که توسط دفتر مشاور ویژه در پیشگیری از ژنوسید («OSAPG») در ماه مه ۲۰۲۰ منتشر شد، توصیه هایی را به عاملان مختلف ارائه می‌کند و به طور خاص از شخصیت‌های با نفوذ در جامعه، از جمله رهبران دینی و دیگر عاملان دینی، می‌خواهد که به طور فعال علیه سخنان نفرت‌زا، اطلاعات غلط و نادرست و تئوری‌های توطئه مرتبط با کووید-۱۹ صحبت کنند. تعهدات کنشگران دینی برای مشارکت به روش‌های نوآورانه در پاسخ به چالش‌های کنونی و آینده ناشی از همه‌گیری، از جمله در زمینه سخنان نفرت‌زا، متعاقباً در تعهد جهانی برای اقدام کنشگران دینی و سازمان‌های مبتنی بر ایمان برای مقابله با همه گیری کووید ۱۹ با همکاری سازمان ملل متبلور شد.[۷۲]

با هدف تبدیل تعهد جهانی برای اقدام توسط کنشگران دینی و سازمان‌های مبتنی بر ایمان به اقدامات خاص، OSAPG، OHCHR و UNAOC مجموعه‌ای از وبینارها را در سال‌های ۲۰۲۰ و ۲۰۲۱ با حضور عاملان دینی در مورد رسیدگی و مقابله با بیان نفرت‌زا و تبعیض مرتبط با کووید-۱۹ و فراتر از آن برگزار کردند. در این وبینارها تعدادی از آموزش‌های همتا به همتا و توصیه هایی برای اقدامات کنشگران دینی شناسایی شد. انتظار می‌رود که این توصیه‌ها همراه با یادگیری نکات به اشتراک گذاشته شده در این جلسات آنلاین، از توسعه ابزار ظرفیت‌سازی برای کمک به کار کنشگران دینی در پرداختن به بیان نفرت‌زا مرتبط با کووید-۱۹ خبر دهد.

۴.۲۳. برخی تأملات در مورد ابتکارات سازمان‌های بین دولتی برای مشارکت دادن کنشگران دینی در مورد بیانات تنفرآمیز

از بحث بالا مشخص شد که سازمان ملل یک سازمان بین دولتی است که بیشترین توجه را به نقش کنشگران دینی در مبارزه با سخنان تنفرآمیز به نام دین به ویژه تحریک به خشونت داشته و بیشترین تجربه را تا به امروز در این زمینه انباشته است. راهبردهای اولیه، همانطور که در طرح اقدام رباط بیان شده است، کنشگران دینی را بر پاسخ‌های واکنشی متمرکز کرده است: خودداری

[۷۱] سازمان ملل، «یادداشت راهنمای سازمان ملل در مورد رسیدگی و مقابله با سخنان مشوق عداوت و تنفر مرتبط با کووید-۱۹»، ۱۱ می ۲۰۲۰، مقدمه، ص ۱: همه‌گیری کووید-۱۹ شاهد نمایشی از همبستگی گسترده بین ملت‌ها و جوامع بوده است که با هم کار می‌کنند تا به تأثیرات و چالش‌های ناشی از آن رسیدگی کنند. متأسفانه، این بیماری همه‌گیر باعث موج جدیدی از سخنان مشوق تنفر و تبعیض شده است. «سخنان تنفرآمیز مرتبط با کووید-۱۹» طیف گسترده‌ای از عبارات تحقیرآمیز علیه افراد و گروه‌های خاص را در بر می‌گیرد که در نتیجه موارد جدید ظهور کرده یا تشدید شده‌اند. از قربانی کردن، کلیشه‌سازی، انگ و استفاده از زبان‌های تحقیرآمیز، زن ستیز، نژادپرستانه، بیگانه هراسی، اسلام هراسی و یهودستیزانه. انتشار «اطلاعات نادرست» یا «اطلاعات غلط» مرتبط با COVID-۱۹ ارتباط نزدیکی با این موضوع دارد.

[۷۲] متن کامل این سند را می‌توانید در: تعهد جهانی برای اقدام توسط کنشگران دینی و سازمان‌های مبتنی بر ایمان، ۲۰۲۱ ببینید. به یادداشت ۲ فوق مراجعه کنید.

از پیام‌های نابردبار و نفرت‌انگیز و محکوم کردن سریع و قوی بیان نفرت‌زا که به‌ویژه از درون جوامعشان ناشی می‌شود. اینها در چارچوب بعدی «ایمان برای حقوق» و برنامه اقدام برای جلوگیری از تحریک به خشونت حفظ شدند که به نوبه خود بر اینها تکیه کرد و تعهدات خاصی را توسعه داد و اقدامات پیشنهادی را در طیفی از زمینه‌های دیگر توصیه کرد و در نتیجه نقش گسترده تری را برای کنشگران دینی باز کرد. از جمله مهم‌ترین آن‌ها فراخوان‌هایی برای نظارت، تحلیل و گزارش بیان نفرت‌زا بود. افزایش آگاهی در جوامع در مورد سخنان نفرت‌زا، دلایل، اشکال و آسیب‌های ناشی از آن؛ درک و رسیدگی به علل اصلی، محرک‌ها و عوامل سخنان نفرت‌زا، از جمله تحریک به خشونت؛ شرکت در فعالیت‌های گفت‌وگوی بین ادیان و مذاهب به منظور تقویت بردباری، احترام و درک متقابل به عنوان ابزاری برای پرداختن به علل اصلی و محرک‌های سخنان نفرت‌زا، تولید و انتشار روایت‌های -آفلاین و آنلاین- متفاوت و جایگزین برای روایت‌های نابردبار و نفرت‌انگیز، به ویژه با ترویج ارزش‌های مدارا، عدم تبعیض، شمول و احترام به تنوع؛ و پیوستن به شبکه‌های جامعه مدنی، ائتلاف‌ها و مشارکت‌ها و کار جمعی روی موضوعات سخنان نفرت پراکنی در جامعه.

در غیاب ارزیابی‌های رسمی، ارزیابی اینکه آیا و تا چه اندازه این سه ابتکار در مبارزه با بیان نفرت‌زا به‌طور کلی موفق بوده‌اند یا بر روی آن دسته از عاملان دینی که احتمالاً درگیر بیان نفرت‌زا هستند، به‌ویژه تحریک به خشونت به نام دین، مشکل است. در حالی که این تلاش‌ها قابل ستایش هستند و توصیه‌های بالقوه قدرتمندی را به کنشگران دینی برای پیشگیری و مقابله با سخنان مشوق نفرت ارائه می‌دهند، اطلاعات بیشتری لازم است تا بفهمیم عاملان دینی چگونه واکنش نشان داده‌اند و چگونه بینش‌ها و مهارت‌های تازه کسب‌شده را در زندگی روزمره و روال خود ادغام کرده‌اند و چه تأثیری بر فعالیت آنها داشته است. با این وجود، اگرچه مشارکت عاملان بین دولتی-دینی در مورد سخنان مشوق عداوت و تنفر هنوز در مراحل اولیه خود است، بینش‌ها و درس‌های گسترده تری پدیدار شده است. یک راه مفید برای تفکر در مورد این مسائل از نظر محتوا و فرآیند است. این بخش تعدادی از این موضوعات و پیامدهای آنها را برای افزایش اثربخشی و تأثیر مداخلات کنشگران دینی برای مقابله با سخنان نفرت‌زا، به‌ویژه در زمینه‌های خودشان، مورد بحث قرار خواهد داد. به هیچ وجه منظور این نیست که درمان جامع بسیاری از مسائل مهم درگیر باشد.

۱.۴.۲۳. مسائل محتوایی

۱.۱.۴.۲۳. بیان نفرت‌زا - علل، زمینه و معیارها

صرف افراط‌گرایی و بیانیه‌های شدید که کنش‌گران دینی را از سخنان نفرت پراکن دور کند، برای پیشگیری مؤثر و مبارزه با سخنان نفرت‌زا، از جمله نفرت پراکنی به نام دین، کافی نیست. تمرکز بر شناسایی، درک و پرداختن به علل و محرک‌های ریشه‌ای آن، بافت عمیق اجتماعی و بیان‌های مختلف برای هر راهبردی که هدف آن کاهش مستمر بیان نفرت‌زا از سوی کنش‌گران دینی باشد، بسیار مهم و اساسی به نظر می‌رسد.

ماهیت سخنان تنفرآمیز و پیامدهای احتمالی آن باعث شده است تا بر راه‌های حل مشکل و چگونگی استناد به هنجارهای بین‌المللی حقوق بشر تأکید شود. «ایمان برای حقوق» نمونه این

رویکرد است. با این حال، همین تمرکز، تلاش‌های عمیق‌تر برای درک علل زیربنایی این پدیده را و نیز پویایی که از طریق آن انواع خاصی از محتوا پدیدار می‌شود، منتشر می‌شود و منجر به تبعیض، خصومت یا خشونت واقعی در بافت دینی می‌شود یا نمی‌شود محدود کرده است. بنابراین نیاز به مداخلات در شواهد تجربی، انجام تحقیقاتی که ظهور و انتشار بیان نفرت‌زا به نام دین را ترسیم کند و مطالعاتی برای بررسی ارتباط بین چنین بیان نفرت‌زا و سایر پدیده‌های اجتماعی، از دسترسی به آموزش تا افزایش نابرابری‌ها و حاشیه نشینی اجتماعی وجود دارد. در برنامه اقدام برای رهبران و کنشگران دینی برای جلوگیری از تحریک به خشونت، می‌توان حرکت از تمرکز بر محکوم کردن بیان نفرت‌زا به رویکردی ظریف تر را مشاهده کرد. که در آن کنشگران دینی تشویق می‌شوند تا نسبت به زمینه‌های خاص –محلی، سیاسی اجتماعی– و دلایل چنین رفتار مضری در عین حساس بودن نسبت به عوامل دینی یا ایدئولوژیک مانند تفسیرهای تنگ نظرانه و قطبی از سنت‌های دینی هوشیارتر باشند. این امر باید آنها را قادر سازد تا با پرداختن به برخی از عوامل زمینه‌ای که به عدم تحمل و نفرت کمک می‌کنند، به طور معناداری در مقابله با مشکل سخنان مشوق تنفر در جوامع خود مشارکت کنند. کنش‌گران دینی اغلب دانش محلی قابل‌توجهی دارند و باید از آن در هنگام طراحی واکنش‌های مربوط در زمینه بیان نفرت‌زا استفاده کرد. یک رویکرد دارای توجه به زمینه همچنین می‌تواند به قالب‌بندی مجدد روایات دینی برای رسیدگی به علل ریشه‌ای که باعث ایجاد نارضایتی‌هایی می‌شود که بیان نفرت‌زا و گفتمان نابردبار را ایجاد می‌کند، کمک کند و آنها را با شرایط منحصربه‌فرد هر مورد از بیان نفرت‌زا تطبیق دهد.[۷۳]

کنش‌گران دینی، به‌ویژه اعضای عادی جامعه، معمولاً با لایه‌ها یا اشکال مختلف سخنان تنفرآمیز[۷۴] و معیارهای ارزیابی آن یا تأثیرات آن آشنا نیستند. بنابراین افزایش آگاهی از بیان نفرت‌زا و نحوه برخورد با آن در جوامع دینی، به ویژه در میان کودکان و جوانان و والدین یا مربیان آنها، ضروری به نظر می‌رسد. یکی از چالش‌های مرتبط پیش روی کنشگران دینی تمایز قائل شدن بین اشکال مختلف بیان نفرت‌زا و به‌ویژه مرزهای بین بیان محافظت شده و تحریک است.[۷۵] عدم شفافیت در مورد مرزهای قانونی، اغلب به گسترش سخنان نفرت‌زا، گاهی ناخواسته، در میان جوامع دینی و به طور گسترده تر در سراسر جامعه کمک می‌کند. برای کمک به رسیدگی به این موضوع، کنشگران دینی ممکن است از آموزش در مورد چگونگی درک و به کارگیری آزمون شش قسمتی که در طرح اقدام رباط برای تعیین اینکه آیا آستانه تحریک به نفرت برآورده شده است یا خیر، بهره مند شوند.[۷۶] علاوه بر این، اگرچه اقدامات غیر قانونی مانند افزایش آگاهی، آموزش و گفت‌وگوی بین ادیان و مذاهب، می‌تواند با موفقیت برای مقابله با

---

[۷۳] برای بحثی روشن‌تر از تأثیر متقابل بین عوامل دینی و زمینه‌ای در ایجاد نفرت و خشونت به نام دین بنگرید به: UNHRC: «گزارش گزارشگر ویژه در مورد آزادی دین یا عقیده، هاینر بیله فلد» UN Doc. A/HRC/۲۸/۶۶, ۲۹ December ۲۰۱۴, pp.۳-۷ («گزارش گزارشگر ویژه در مورد آزادی دین یا عقیده، هاینر بیله فلد» (https://www.legal-tools.org/doc/46g6nv).

[۷۴] نبگرید به: به مشاوره تخصصی در مورد مقابله با سخنان نفرت‌زا، ۲۰۲۱، به یادداشت ۲ فوق مراجعه کنید.

[۷۵] همان.

[۷۶] یعنی زمینه، گوینده، قصد، محتوا و شکل، میزان کنش گفتاری، و احتمال، از جمله قریب الوقوع بودن. (برنامه اقدام رباط، ۲۰۱۲، بند ۲۹، به یادداشت ۳۸ فوق مراجعه کنید).

همه اشکال سخنان مشوق نفرت استفاده شود، تحریک به خشونت به نام دین یا عقیده مستلزم مجموعه‌ای از واکنش‌های خاص از سوی عاملان دینی است و استراتژی‌های توسعه‌یافته توسط سازمان‌های بین‌دولتی باید همچنان این موضوع را در نظر بگیرد. با توجه به اقدامات غیرحقوقی برای پرداختن به اشکال کمتر غیر فاحش سخنان تنفرآمیز، مانند عباراتی که تحریک به نفرت نیست، می‌توان کنش‌گران دینی را تشویق کرد تا در سراسر مرزهای دینی و اعتقادی در توسعه و ترویج نظام‌مند آداب بیان همدلانه و مدنی که ریشه در اهمیت زبان و نحوه استفاده مسئولانه از آن دارد، همانطور که در سنت‌های دینی متعدد بیان شده است، همکاری کنند.

گزارش و ضبط مؤثر بیان نفرت‌زا اطلاعات مهمی در مورد ماهیت، شکل، مقیاس، دامنه و شیوع آن ارائه می‌دهد و بنابراین می‌تواند به مداخلات متناسب و مناسب کمک کند. کنشگران دینی عموماً فاقد مهارت‌ها و منابع لازم برای گزارش عبارات تنفرآمیز ناشی از درون جوامع خود هستند، بنابراین این امر باید در استراتژی‌ها و ابتکارات سازمان‌های بین‌دولتی در مورد بیان نفرت‌زا لحاظ شود.

هنگام برخورد با موضوعات سخنان نفرت، کنشگران دینی باید نسبت به پویایی‌های درون و بین گروهی در جوامع دینی نیز حساس باشند. بیان نفرت‌زا می‌تواند اعضای یک جامعه دینی، به‌ویژه اقلیت‌ها یا کسانی که به‌عنوان دگراندیش یا بدعت گذار شناخته می‌شوند، هدف قرار دهد. اعضای جوامع دینی که در این شرایط علیه سخنان مشوق نفرت صحبت می‌کنند، اغلب خود را در معرض تبعیض، آزار و اذیت یا طرد می‌بینند. با توجه به این موضوع، کنشگران دینی باید تشویق شوند تا برنامه‌های مداخله سخنان مشوق نفرت را در جامعه بین‌ادیانی و درون ادیانی ایجاد و اجرا کنند.

با توجه به نقش اطلاعات نادرست در ایجاد شرایط برای ظهور سخنان نفرت‌زا، کنشگران دینی، به ویژه رهبران دینی، نقش مهمی در انتشار اطلاعات علمی معتبر در جوامع و به چالش کشیدن اطلاعات غلط و نادرست، از جمله آنلاین، دارند. این امر همچنین باید در طرح‌های آتی سازمان‌های بین‌دولتی که شامل عاملان دینی می‌شود در ارتباط با سخنان نفرت‌زا، منعکس شود.

۲.۱.۴.۲۳. جنسیت

در فعالیت‌های مقابله با سخنان نفرت‌زا، بعد جنسیتی توجه ویژه ای را ایجاب می‌کند، زیرا زنان اغلب از انگ پیچیده و متقاطعی رنج می‌برند که آنها را به ویژه در برابر عبارات نفرت‌آمیز آسیب‌پذیر می‌کند.[۷۷] بنابراین، کنشگران دینی درگیر در این کار، باید متعهد به پرداختن به همه اشکال نفرت مبتنی بر جنسیت در پاسخ‌های خود باشند. سازمان‌های بین‌دولتی باید اطمینان حاصل کنند که ابتکارات و برنامه‌های مربوط به سخنان مشوق نفرت پراکنی که شامل کنشگران دینی می‌شود، دارای جریان جنسیتی است، از جمله مشارکت کامل و مؤثر کنشگران دینی زن در فرآیند مشورتی که به طراحی و توسعه این تلاش‌ها کمک می‌کند.[۷۸] تا به امروز، تنها یک توصیه

[۷۷] OSCE و ODIHR، «جنایت نفرت مبتنی بر جنسیت» ۱۰ مارس ۲۰۲۱ (موجود در وب سایت OSCE)؛ مقابله با نفرت، ۲۰۲۰، ص. ۲۱، یادداشت ۱۱ فوق را ببینید.

[۷۸] در این رابطه، شایان ذکر است که نشست تخصصی در بیروت که بیانیه به همین نام و ۱۸ تعهد آن را آغاز کرد، کم و بیش متوازن جنسیتی بود در حالی که زنان ۳۰ درصد از کل شرکت کنندگان در رایزنی‌ها را تشکیل می‌دادند منجر

خاص مبتنی بر جنسیت به ترتیب در چارچوب «ایمان برای حقوق» و در برنامه اقدام برای رهبران و عاملان دینی برای جلوگیری از تحریک به خشونت گنجانده شده است.

استفاده از لنز جنسیتی در مورد بیان نفرت‌زا در جوامع و زمینه‌های دینی می‌تواند تلاش‌های کنشگران دینی را بر موضوعاتی مانند ارزیابی میزانی که کلیشه‌های مبتنی بر جنسیت عاملی برای حمایت از نفرت است، متمرکز کند. تجزیه و تحلیل چگونگی استفاده از جنسیت برای حمایت از نفرت، به ویژه در مواردی که تبعیض یا خشونت مبتنی بر جنسیت از جمله خشونت جنسی را تحریک می‌کند، و توجه به اینکه چگونه ابعاد جنسیتی به محبوبیت و گسترش بیان نفرت‌زا در زمینه‌های دینی کمک کرده است. رهبران دینی زن نیز می‌توانند تشویق شوند تا زنان جوان جوامع خود را در مورد بیان نفرت‌زا و تأثیر جنسیتی آن آموزش دهند.

۳.۱.۴.۲۳. ابتکارات و فعالیت‌های گفت‌وگوی ادیان و مذاهب

گفت‌وگو و همکاری بین ادیان و مذاهب در همه برنامه‌ها برای غلبه بر بیان نفرت‌زا به نام دین، نقش کلیدی دارد.[۷۹] اگرچه افرادی که به طور منظم در فراسوی مرزهای دینی یا اعتقادی با هم دیدار می‌کنند، لزوماً در مورد همه مسائل توافق ندارند، آنها متوجه خواهند شد که پیروان ادیان و مذاهب دیگر، «بیگانه» با ذهنیت‌ها یا احساسات کاملاً متفاوت نیستند. این یک تجربه مهم و پیش‌شرطی برای غلبه بر کلیشه‌های تبعیض‌آمیز، جهل و ترس است که انگیزه‌های اصلی «بیان نفرت‌زا دینی» هستند. کشف ناملایمات، نگرانی‌ها و علایق مشترک نیز ممکن است اولین گام برای توسعه برنامه‌های اقدام مشترک برای مقابله با علل ریشه‌ای بیان نفرت‌زا به نام دین به صورت استراتژیک‌تر باشد. بنابراین، دیدن تعدادی ارجاع به گفت‌وگوی ادیان در برنامه اقدام برای رهبران و عاملان دینی برای پیشگیری از تحریک به خشونت، دلگرم کننده است و باید همچنان در طرح‌های آینده سازمان‌های بین‌دولتی در مورد بیان نفرت‌زا که شامل عاملان دینی می‌شود، برجسته شود.

پتانسیل ارتباط بین ادیان و مذاهب برای پیشگیری و مقابله با «سخنان نفرت پراکنی دینی» بسیار زیاد است.[۸۰] با این حال، مهم است که هرگونه ابتکار گفت‌وگو که توسط سازمان‌های بین دولتی ترویج می‌شود، مبتنی بر احترام به اصول جهانی حقوق بشر به ویژه آزادی دین یا عقیده و آزادی بیان، باشد و این موارد باید در هنگام طراحی استراتژی‌ها یا ارائه توصیه‌ها در این زمینه مورد توجه قرار گیرند. مهمترین آنها احترام شدید به مشارکت داوطلبانه و خودمختاری کنشگران

به تدوین طرح اقدام برای رهبران و عاملان دینی، ۲۰۱۷ شد. یادداشت ۵فوق برای جلوگیری از تحریک به خشونت که می‌تواند منجر به جنایات وحشیانه شود.

[۷۹] برای یک بحث کلی در مورد گفت‌وگو و ارتباطات بین ادیان و مذاهب، از جمله نقش دولت در ترویج آن و اهمیت پایه‌گذاری طرح‌های گفت‌وگو در رویکرد حقوق بشر، بنگرید به: مجمع عمومی سازمان ملل، گزارش موقت گزارشگر ویژه در مورد آزادی دین یا عقیده، سند سازمان ملل A/۶۶/۱۵۶، ۱۸ جولای ۲۰۱۱، صفحات ۹-۲۲ («گزارش موقت گزارشگر ویژه آزادی ادیان یا اعتقادات») (https://www.legal-tools.org/doc/gavxex). برای بحث در مورد نقش و سهم گفت‌وگو و ارتباطات بین ادیان در مبارزه با نفرت دینی، از جمله سخنان نفرت‌زا به نام دین بنگرید به: گزارش گزارشگر ویژه آزادی دین یا عقیده، هاینر بیله فلد، ۲۰۱۳، صفحات ۱۱-۱۲، به یادداشت ۷۴ فوق.

[۸۰] گزارش موقت گزارشگر ویژه آزادی دین یا عقیده، ۲۰۱۱، صفحات ۹-۲۲، بنگرید به یادداشت شماره ۸۰: گزارش گزارشگر ویژه آزادی دین یا عقیده، هاینر بیله فلد، ۲۰۱۳، صفحات ۱۱-۱۲، یادداشت ۷۴ فوق را ببینید.

دینی است که در ایجاد فعالیت‌های گفت‌وگوی بین ادیان و مذاهب به میل خود آزاد هستند و نباید مجبور به پیوستن به طرح‌های مورد حمایت دولت شوند.[۸۱] علاوه بر این، طرح‌های گفت‌وگوی بین ادیان و مذاهب می‌تواند طیفی از قالب‌ها و تنظیمات را در خود جای دهد و در همه سطوح - محلی، ملی و بین‌المللی- انجام شود و توصیه‌های صادر شده توسط سازمان‌های بین‌دولتی باید نسبت به این تنوع حساس باشد. نقش فعالیت‌های غیررسمی در سطح پایه در ارتقای مدارا، احترام و درک متقابل، و مبارزه با نابردباری و نفرت به‌ویژه مورد بررسی قرار نگرفته است. اینها جنبه‌های مهمی از روند گفت‌وگوی بین ادیان است که باید در راهبردهای بیان نفرت‌زا بین دولتی که عاملان دینی را درگیر می‌کند نیز منعکس شود.

سازمان‌های بین‌دولتی همچنین باید روشن کنند که طرح‌های گفت‌وگوی بین ادیان و مذاهب باید از رویکردی فراگیر پیروی کنند که با رعایت آزادی دین یا اعتقاد، تنوع کامل جوامع دینی یا اعتقادی در یک جامعه از جمله گروه‌های تازه تاسیس و کوچکتر[۸۲] را در بر می‌گیرد، و از مشارکت کامل و برابر زنان و مشارکت ماهوی و اساسی جوانان اطمینان حاصل کنند، زیرا آنها معمولاً در چنین فعالیت هایی نمایندگان کمی دارند.[۸۳]

۴.۱.۴.۲۳. نفرت پراکنی بر خط

در سال‌های اخیر، فضای دیجیتال به کانونی برای بیان سخنان تنفرآمیز با درجات مختلفی از شدت، از قبیل تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت، از جمله توسط کنشگران دینی یا به نام دین تبدیل شده است. پیشگیری و مبارزه با بیان نفرت‌زا آنلاین چالش‌های خاصی را ایجاد می‌کند، زیرا می‌تواند در عرض چند ثانیه در سراسر جهان منتشر و گاهی به طور مداوم در دسترس باشد.[۸۴] فشار برای پاسخ‌های موثر به اظهارات نفرت‌انگیز آنلاین افزایش می‌یابد[۸۵] تا به امروز، هیچ ابتکار بین دولتی در مورد سخنان مشوق عداوت و تنفر، نقش اساسی کنشگران دینی در پیشگیری و مقابله با پدیده نفرت آنلاین را فراتر از تعداد انگشت شماری از توصیه‌های طرح اقدام برای رهبران و کنشگران دینی برای جلوگیری از تحریک به خشونت بررسی نکرده است.[۸۶]

---

[۸۱] بنگرید به: آزادی دین یا اعتقاد و امنیت: راهنمای سیاستی، ۲۰۱۹، ص. ۴۵، به یادداشت ۳۶ فوق مراجعه کنید.

[۸۲] همان، ص ۴۵ و ۴۸ و ۵۰.

[۸۳] همان، ص ۴۶، همچنین بنگرید به: برنامه اقدام سازمان ملل برای حفاظت از اماکن دینی، ص. ۱۰، ر.ک یادداشت ۱۲ فوق، «نقش زنان باید به‌ویژه شناسایی و حمایت شود. کنشگران دینی زن نقش مهمی در ترویج تنوع، گفت‌وگو، احترام و درک متقابل دارند.

[۸۴] توصیه CM/Rec(۲۰۲۲)۱۶, ۲۰۲۲ مقدمه، ر.ک یادداشت ۱ فوق.

[۸۵] از جمله پاسخ‌های قابل توجه اخیر بین دولتی به نفرت آنلاین می‌توان به توصیه CM/Rec(۲۰۲۲)۱۶ اشاره کرد که شامل هشت توصیه به طور خاص به واسطه های اینترنتی است، توصیه CM/Rec(۲۰۲۲)۱۶, ۲۰۲۲ ضمیمه توصیه ها، بند. ۳۰-۳۷ بنگرید به یادداشت ۱ فوق و قانون خدمات دیجیتال، ۲۰۲۰ EC «پیشنهاد مقررات پارلمان اروپا و شورا درباره بازار واحد خدمات دیجیتال» (قانون خدمات دیجیتال) و دستورالعمل اصلاحی ۱۵/۳۱/۱۰۰۰ EC دسامبر ۲۰۲۰ COM(۲۰۲۰)۸۲۵.

[۸۶] برنامه اقدام برای رهبران و عاملان دینی، ۲۰۱۷، یادداشت ۵ فوق در مورد جلوگیری از تحریک به خشونت که می‌تواند منجر به جنایات وحشیانه شود، شامل توصیه هایی است که رهبران و کنشگران دینی «گفتارهای مثبت و جایگزین را به صورت آنلاین و آفلاین منتشر کنند». «از طریق رسانه‌های جدید و سنتی، داستان‌های رهبران دینی و جوامعی را که با ابراز عشق و همبستگی به نفرت پاسخ می‌دهند، تقویت کنید»، «تعامل با سازمان‌های رسانه های سنتی و جدید برای مقابله با پیش داوری‌ها و شایعات نادرست»؛ «سازمان‌های رسانه‌های اجتماعی محبوب، از جمله

ماهیت رمزگذاری شده و متنی سخنان مشوق تنفر، حجم زیاد و تنوع محتوای تولید شده توسط کاربر، چالش مشارکت دادن عاملان دینی در تلاش برای مقابله با نفرت آنلاین را بسیار پیچیده می‌کند. با این وجود، رهبران دینی به صورت خاص مسئولیت آموزشی مهمی برای تغییر نگرش‌ها، ارزش‌ها و رفتارها، به ویژه در جوامع خود و همچنین در کل جامعه دارند، زیرا این بخشی ضروری از راه حل است. در پرداختن به نقش عاملان دینی در مقابله با بیان نفرت‌زا آنلاین، سازمان‌های بین‌دولتی ممکن است بخواهند در نظر بگیرند که چگونه می‌توان از رهبران دینی در تلاش‌هایشان برای کمک به اعضای جوامع خود برای جستجوی دروغ‌های آنلاین حمایت کرد. چگونه می‌توان به آنها در تلاش‌های خود برای تولید محتوای مؤثر علیه نفرت پراکنی آنلاین، از جمله ابعاد جنسیتی آن کمک کرد و به کاربران کلیدی کمک کنند تا این کار را انجام دهند، چگونه آنها می‌توانند به طور مؤثر با نفرت افکنان آنلاین، کارآفرینان نفرت‌انگیز و آژیتاتورها ارتباط برقرار کنند تا به آنها کمک کنند تا دیدگاه‌های خود را تغییر دهند و چگونه می‌توانند یک فرآیند آموزشی را در جوامع خود ایجاد کنند که به جوانان کمک می‌کند تا چارچوبی اخلاقی برای مقابله با یک محیط اطلاعات آنلاین قطبی شده و فریبنده ایجاد کنند و خود را با استفاده از زبانی ارایه کنند که به جای تحقیر کردن، آموزش می‌دهد.

۲.۴.۲۳. مسائل فرآیندی

۱.۲.۴.۲۳. چالش پیاده سازی و نیاز به ابزار، ظرفیت سازی و پشتیبانی

دانش، آگاهی از حقوق بشر، اعلامیه‌ها، تعهدات و برنامه‌های اقدام به تنهایی برای ایجاد تأثیر و تغییر پایدار و تاب‌آور کافی نیستند. چالش‌ها عموماً در مرحله اجرا به وجود می‌آیند، زمانی که حساسیت‌های منطقه‌ای یا محلی، با فقدان راهنمایی‌ها و ابزارهای عملیاتی و پشتیبانی در دسترس از سوی دیگر ذی نفعان کلیدی مانند سیاست‌گذاران داخلی، جامعه مدنی گسترده‌تر، نهادهای قانونی حقوق بشر و برابری همراه می‌شوند و عاملان بین دولتی می‌توانند مانع از اقدام شوند.[۸۷] به‌طور خاص، به نظر می‌رسد که سیاست‌گذاران ابزاری برای حمایت از ابتکارات کنشگران دینی در راستای تعهدات و تعهداتشان و افزایش اثرات مثبت آن‌ها دارند. این امر به تضمین پایداری

فیس‌بوک و توییتر را به‌عنوان شرکای فعال برای حمایت از مبارزه با سخنرانی و کمپین‌های روایت جایگزین درگیر کنید». با رسانه های اجتماعی در مورد ایجاد تبلیغات مثبت در مقابل محتوایی که هدف آن انتشار نفرت و تحریک خشونت است، گفت‌وگو کنید. همچنین توصیه‌هایی برای رسانه‌های سنتی و جدید تحت گروه «تقویت» وجود دارد. اگرچه از واسطه‌های اینترنتی خواسته می‌شود «همکاری مؤثر با سازمان‌های جامعه مدنی که در زمینه سخنان مشوق نفرت‌انگیز کار می‌کنند» ایجاد کنند و «از تلاش‌های آن‌ها برای بهبود سیاست‌ها، شیوه‌ها و کمپین‌ها برای مقابله با سخنان مشوق عداوت و تنفر حمایت کنند». توصیه ۲۰۲۲ ,۱۶(۲۰۲۲)CM/Rec، ضمیمه توصیه ها، بند. ۳۵، به یادداشت ۱فوق مراجعه کنید. توصیه ۱۶(۲۰۲۲)CM/Rec در این زمینه اشاره خاصی به کنشگران دینی نمی‌کند.

به صورت مشابهی ECRI در توصیه سیاستی عمومی شماره ۶، ۲۰۰۰، یادداشت ۸۵ فوق، به نقش عاملان دینی در مقابله با سخنان نفرت پراکنی آنلاین اشاره نمی‌کند. همچنین، نقشه راه ۲۰۲۰ دبیرکل سازمان ملل متحد برای همکاری دیجیتال، که به این موضوع می‌پردازد که چگونه جامعه بین‌المللی می‌تواند فرصت‌های ارائه‌شده توسط فناوری‌های دیجیتال را در کنار چالش‌های آن‌ها به کار گیرد، در مورد نقش احتمالی عاملان دینی سکوت کرده است. (نگاه کنید به مجمع عمومی سازمان ملل، نقشه راه برای همکاری دیجیتال: اجرای توصیه های هیئت عالی در زمینه همکاری دیجیتال، سند سازمان ملل (https://www.legal-tools.org/doc/pfr43y).

[۸۷] مشاوره تخصصی در زمینه مقابله با سخنان نفرت‌زا، ۲۰۲۱، ص. ۴، به یادداشت ۲فوق مراجعه کنید.

دستاوردها و تأثیرات کمک می‌کند. تضمین تعهد این ذینفعان و سایر ذینفعان مرتبط برای مشارکت در چنین فرآیندی یک چالش جدی است که باید فوراً به آن پرداخته شود.

کنش‌گران دینی اغلب برای رویارویی با مشکل پیچیده و احساسی مانند بیان نفرت‌زا احساس آمادگی نمی‌کنند، در حالی که نسبت به الزامات تضمین احترام کامل به حقوق بشر، به ویژه آزادی بیان و آزادی دین یا عقیده، یا فعالیت‌های پیشگیرانه موثر، حساس هستند، برای پرداختن به این موضوع، لازم است ابزارهای سفارشی ایجاد شود که بتوانند در زمینه ای که نگرانی‌های مربوط به بیان نفرت‌زا وجود دارد، استفاده کنند. در این راستا، مجموعه ابزار «ایمان برای حقوق» کمک خوبی است،[۸۸] همچنین در حال حاضر کتابچه راهنمای آموزشی موجود است که سخنان تشویق کننده دشمنی و نفرت را از طریق آموزش حقوق بشر، از جمله از طریق استفاده از سخنان متقابل، که می‌تواند برای استفاده کنشگران دینی مورد استفاده قرار گیرد یا تطبیق داده شود، مورد توجه قرار می‌دهد.[۸۹]

ظرفیت‌سازی، راهنمایی‌های عملی و حمایت نیز به عاملان دینی در تلاش‌هایشان برای تبدیل تعهدات به نتایج ملموس کمک خواهد کرد. این موارد شامل آموزش و راهنمایی در زمینه هایی مانند شناسایی، نظارت و گزارش دادن سخنان مشوق تنفر و ایجاد و حفظ ائتلاف با دیگر عاملان علاقه مند جامعه مدنی، خواه وابسته به دین یا غیردینی، برای مقابله با سخنان مشوق تنفر است.[۹۰] یک نیاز مبرم، سواد دیجیتال است. کنشگران دینی اغلب فاقد دانش، مهارت‌ها و اعتماد به نفس لازم برای مشارکت فعالانه در فضاهای آنلاین و همچنین مهارت‌هایی برای تشخیص اطلاعات نادرست و اطلاعات نادرست هنگام ارائه آنلاین هستند.[۹۱] به نظر می‌رسد آموزش و حمایت از کسانی که در ارتباطات دینی هستند و با رسانه‌های اجتماعی سروکار دارند، از جمله ارائه راهبردهایی برای مدیریت سازنده مکالمات آنلاین در زمانی که به سمت خصمانه می‌روند، مهم باشد. آموزش عاملان دینی در راهبردهای متقابل ارتباطی و پیام‌رسانی متقابل، از جمله شکل‌دهی به روایت‌ها در سطح وسیع‌تر، آنلاین و همچنین آفلاین نیز ضروری به نظر می‌رسد. جوامع دینی باید برای شروع طرح‌های گفت‌وگو و همکاری بین ادیان تشویق شوند، اما در برخی موارد از جمله در تامین منابع مالی مناسب، مقامات دولتی و سازمان‌های جامعه مدنی باید فعالانه از این تلاش‌ها حمایت کنند.

برنامه‌های یادگیری همتا به همتا می‌تواند مهارت‌های کنشگران دینی را برای مقابله با سخنان مشوق عداوت و تنفر با توانمندسازی آنها با دانش و روش‌شناسی میان رشته‌ای افزایش

---

[۸۸] به بخش فرعی ۲۳.۳.۴.۳ از این فصل مراجعه کنید.

[۸۹] مانند محتوای «نشانک‌ها» و «ما می‌توانیم» که برای «جنبش بدون سخنان نفرت» شورای اروپا تهیه شده است.

[۹۰] با گرد هم آوردن عاملان و گروه‌هایی با مهارت‌ها، تجربیات، منابع و ارتباطات مختلف، ائتلاف‌ها می‌توانند راه‌های قدرتمندی برای ایجاد تغییرات پایدار و در مقیاس بزرگ برای رسیدگی به مسائل عدم تحمل، تبعیض و نفرت باشند. ODIHR برای کمک به عاملان جامعه مدنی در منطقه OSCE، از جمله رهبران دینی و کنشگران، یک رویکرد مبتنی بر حقوق بشر و مبنای عملی برای ایجاد ائتلاف‌های موفق با هدف مقابله با نفرت و پرورش جوامع متحمل‌تر، فراگیرتر و صلح‌آمیزتر، راهنمایی تهیه کرده است. بنگرید به:
OSCE and ODIHR ائتلاف سازی برای مدارا و عدم تبعیض: راهنمای عملی، OSCE، ورشو، ۲۰۱۸.

[۹۱] مشاوره تخصصی در زمینه مقابله با سخنان نفرت‌زا، ۲۰۲۱، ص. ۴، به یادداشت ۲ فوق مراجعه کنید.

دهد. جعبه ابزار «ایمان برای حقوق» از رویکرد یادگیری همتا به همتا استفاده می‌کند، مهم است که این برنامه به یک برنامه قابل ارائه که با زمینه‌ها و نیازهای محلی تطبیق داده شود و در طول زمان تداوم یابد، برگردان شود. علاوه بر ابتکارات رسمی یادگیری همتا به همتا، فضاهای دیگری برای تبادل و به اشتراک گذاری یادگیری، آفلاین و آنلاین، باید ایجاد شود. اینها فرصت هایی را برای صدای افراد متخصص و با تجربه، از جمله از حوزه تخصصی، فراهم می‌کند تا بینش‌ها و عقل خود و همچنین عملکرد خوب را به اشتراک بگذارند و شکاف‌های موجود در درک نقش و مسئولیت‌های خود را در میان کنشگران دینی برطرف کنند. سازمان‌های بین دولتی می‌توانند از قدرت دعوت خود برای تعدیل و تسهیل چنین مبادلات و فضاهایی استفاده کنند. این تلاش‌ها می‌تواند با یک ابزار مدیریت دانش آنلاین تکمیل شود که به عنوان فضایی باز برای فرصت‌های توسعه ظرفیت‌سازی رایگان و تسهیل تعامل بین عاملان دینی برای تداوم منافع مبادلات در ابتکارات مربوطه باشد.

مقابله با مشکل سخنان تنفرآمیز کاری طولانی مدت است که با ارزیابی صادقانه پیشرفت، گام‌های ملموس و قابل اندازه گیری را می‌طلبد. مکانیسم‌های نظارتی برای ارزیابی تأثیر تلاش‌های کنونی مانند «ایمان به حقوق» و طرح اقدام برای رهبران و عاملان دینی برای جلوگیری از تحریک به خشونت باید ایجاد شود. در حال حاضر، هیچ دستورالعملی در مورد چگونگی ارزیابی یا گزارش تأثیر این ابتکارات تحت رهبری سازمان ملل وجود ندارد. آگاهی و حمایت گسترده از این ابتکارات در میان عاملان دینی، به ویژه رهبران ارشد دینی، در سراسر جهان هنوز قابل توجه نیست.[۹۲] آنها باید با شدت بیشتری در سطوح ملی و محلی در میان همه ذینفعان مربوطه ترویج شوند، به زبان‌های بیشتری ترجمه و به طور گسترده‌تر منتشر شوند. حمایت از عاملان برجسته دینی، به ویژه زنان و جوانان، باید با جدیت و انسجام بیشتر پرورش یابد.

۲.۲.۴.۲۳. فراگیری

برای اطمینان از این که تنوع بینش، دیدگاه‌ها و تجربیات تا حد امکان از بخش دینی، زمینه‌سازی، طراحی و توسعه استراتژی‌ها و برنامه‌های عملی را در مورد سخنان مشوق عداوت و تنفر فراهم می‌کند، سازمان‌های بین‌دولتی باید از ابتدا مشارکت فراگیر، از جمله زنان و جوانان را هدف قرار دهند. این همچنین به تضمین حمایت گسترده از ابتکارات و کمک به اجرای پایدار آنها کمک خواهد کرد. نمایندگان ادیان غیرابراهیمی در حالی که تلاش می‌کردند همه‌شمول باشند، تا حد زیادی در جلسه کارشناسی که اعلامیه بیروت و تعهدات ۱۸ گانه آن درباره «ایمان برای حقوق» را به پایان رساند، غایب بودند.[۹۳] با این حال، تنوع گسترده‌تری از نظام‌های اعتقادی دینی و

[۹۲] برای فهرستی از شرکت کنندگان در مشاوره های منطقه ای که منجر به تدوین برنامه اقدام برای رهبران و عاملان دینی برای جلوگیری از تحریک به خشونت می‌شود که می‌تواند منجر به جنایات بی رحمانه شود، به برنامه اقدام برای رهبران و عاملان دینی، ۲۰۱۷، صص ۲۳-۲۶ ضمیمه مراجعه کنید. ر.ک یادداشت ۵ فوق.

[۹۳] فهرست اصلی امضاکنندگان اعلامیه و تعهدات بیروت را می‌توان در این آدرس یافت: اعلامیه بیروت و تعهدات ۱۸ گانه آن در مورد «ایمان برای حقوق» - گزارش و چشم انداز، ۲۰۲۲، به یادداشت ۶۳ فوق نگاه کنید.

غیردینی جهان در فرآیند مشورتی که منجر به تدوین برنامه اقدام برای رهبران و کنشگران دینی برای پیشگیری از تحریک به خشونت شد، دخیل بودند.[۹۴]

سازمان‌های بین‌دولتی باید با مشارکت دادن اعضای جوامع کوچک‌تر، نمایندگان جنبش‌های دینی جدید و غیرمؤمنان، اطمینان حاصل کنند که ارتباط و تعامل آنها با کنشگران دینی فراگیر است. آنها باید مراقب باشند که عمدتاً بر روی ادیانی که می‌توانند تفاوت ایجاد کنند، از نظر سیاسی تأثیرگذارند، از نظر آماری مهم یا از نظر اقتصادی قوی هستند، تمرکز نکنند. این می‌تواند منجر به دوگانگی ضمنی بین ادیان «مرتبط» و «بی ربط» از نظر سیاسی و اجتماعی شود، با این خطر که آنهایی که به گروه‌های کمتر مرتبط تعلق دارند تا حد زیادی نادیده گرفته شوند. در حالی که برخی از جوامع ممکن است از افزایش توجه و آگاهی و شناخت عمومی بهره مند شوند، برخی دیگر ممکن است از دست بروند. این می‌تواند منجر به تبعیض جدی یا اشکال جدید نادانی یا انگ زدن شود. بنابراین، با رعایت روحیه جهانی آزادی دین یا عقیده، مشارکت دینی باید پذیرای تنوع دینی و اعتقادی رایج در جامعه باشد و سازمان‌های بین‌دولتی باید تشویق شوند تا راه‌های جدیدی را برای همکاری با اقلیت‌ها و عاملان دینی کمتر برجسته در تلاش برای مقابله با بیان نفرت‌زا و آشکارتر ساختن آن‌ها در این فرآیند، مورد بررسی قرار دهند.

۳.۲.۴.۲۳. مشارکت دادن عاملان دینی با رعایت حساسیت

تلاش‌های سازمان‌های بین‌دولتی برای مشارکت دادن عاملان و رهبران دینی در پاسخی معنادار به سخنان نفرت‌زا، مستلزم درک حساس نقش‌های دینی است. بخش دینی گسترده، عمیق و پیچیده است. سازمان‌های بین‌دولتی اغلب تصور می‌کنند که چهره‌هایی که در معرض دید عموم هستند دارندگان عناوین رسمی یا مؤسسات سازمان‌یافته خاص، مرتبط‌ترین گفت‌وگوکنندگان دینی برای یک جامعه خاص هستند، اما همیشه این‌طور نیست. در بسیاری از محیط‌ها، تأثیر مستقیم رهبران رسمی دینی – حتی در مسائل دینی – مشکوک است. ارزیابی دقیق الگوهای رهبری مورد نیاز است: کنشگران دینی، به‌ویژه رهبرانی که به‌طور فعال خود را مطرح می‌کنند یا توسط سازمان‌های بین‌دولتی برای این کار انتخاب می‌شوند، لزوماً بیشترین پیروان یا نفوذ را در جوامع ندارند. رهبران دینی در سطح محلی و استانی و سایر افراد دارای ظرفیت در جوامع، از جمله زنان و جوانان، احتمالاً مورد اعتماد قرار می‌گیرند و درک دقیق تری از مسائل خاص پیش روی جوامع خود دارند. هنگامی که در مورد مشارکت مؤثر در دین در هر محیطی فکر می‌کنیم، مهم است که بدانیم مفهوم دین زیسته در آن زمینه چگونه عمل می‌کند. تنظیم مجدد درک بخش دینی برای فراتر رفتن از مقامات رسمی دینی و نهادهای رسمی، تشخیص چشم‌انداز دینی بسیار پیچیده تری را که با طیف وسیعی از عاملان و صداها پر شده است، ممکن می‌سازد. برای مثال، اگرچه بسیاری از سنت‌های دینی، اقتدار رسمی دینی را به مردان مسن‌تر محدود می‌کنند، در عمل، زنان نقش عمده‌ای در شکل‌دهی به درک و تفاسیر دین ایفا می‌کنند – هم در خانواده‌ها و هم به عنوان رهبران دینی عمومی. تمرکز تنها بر مردان می‌تواند به بازتولید سلطه مردانه بر فضای دینی و از دست دادن فرصت‌ها برای تعامل مؤثرتر و تأثیرگذارتر کمک کند. به دلایل

[۹۴] به بخش فرعی ۲۳.۳.۴.۴ این فصل مراجعه کنید.

مشابه، رهبران جوان تر یا خیلی جوان از تلاش‌ها برای مشارکت دادن کنشگران دینی حذف می‌شوند، در حالی که آنها اغلب دارای ارتباطاتی معتبرتر و مؤثرتر به ویژه در میان همسالان خود در جوامع محلی هستند و می‌توانند نقش مهمی در رسانه‌های اجتماعی در مبارزه با سخنان تشویق کننده نفرت داشته باشند.

آموزش سواد دینی می‌تواند به مقامات سازمان‌های بین‌دولتی کمک کند تا نقاط دسترسی معتبر را در یک جامعه دینی شناسایی کنند و نقش‌های مختلف شخصیت‌های دینی مختلف را درک کنند و اینکه چگونه روابط آنها می‌تواند بر پویایی جامعه تأثیر بگذارد. چالش مشارکت دینی مستلزم مداخلات عاقلانه ای است که با شناخت راهبردی جوامع و نهادهای دینی و مسائل مربوط به رهبری دینی آغاز می‌شود.

۵.۲۳. ملاحظات پایانی

پتانسیل زیادی برای کنش‌گران دینی وجود دارد که به عنوان همکاران مهم با سازمان‌های بین‌دولتی در مبارزه با سخنان نفرت‌زا، به‌ویژه تحریک به خشونت‌های ناشی از درون جوامع خود، فعال‌تر و قابل مشاهده‌تر شوند. در حالی که آگاهی از نقش آنها در سازمان ملل آشکار شده است، اما برای درک کامل، نیاز به کاوش بیشتر حتی در این فضای چندجانبه دارد. این یک محل جذاب برای آزمایش عملی، تحقیق و تبادل تجربیات است. در واقع، ابتکارات اخیر تحت حمایت سازمان ملل، به ویژه «ایمان برای حقوق» و طرح اقدام برای رهبران و کنش‌گران دینی برای جلوگیری از تحریک به خشونت، ما را به بازنگری در مفروضات رایج در مورد نقش عاملان دینی در جامعه دعوت کرده است. به هنگام بحث از کنش‌گران دینی در زمینه سخنان نفرت‌زا، نگرش این بوده است که فرض کنیم نقش اصلی آنها باید ارائه پیام‌های ضد ایدئولوژیک یا پادزهرهای الهیاتی برای تفاسیر افراطی از دین باشد. این رویکرد مزیت‌های خود را دارد اما کاستی هایی نیز دارد. اقدامات مثبت و غیر اجباری، از جمله پیام‌رسانی، که مدارا، درک متقابل، شمول، کثرت‌گرایی و تنوع را ترویج می‌کند، برای تقویت درک متقابل در درون و بین گروه‌ها و توانمندسازی مردم برای گفت‌وگو علیه نفرت پراکنی ضروری است. نکته کلیدی پرداختن به تعصبات اساسی است که انگیزه کسانی است که درگیر بیان نفرت‌زا هستند و عاملان دینی در اینجا نقش مهمی دارند.

جامعه بین‌المللی به بیانیه‌های بیشتری نیاز ندارد، بلکه تمرکز باید بر روی ایجاد ظرفیت مجموعه‌ای فزاینده از کنش‌گران دینی برای پیشگیری و مقابله با بیان نفرت‌زا از طریق طیف وسیعی از فعالیت‌های نتیجه‌گرا و متناسب با نیازهای خاص، زمینه‌ها و ماهیت در حال تحول سخنان نفرت‌زا، و ارائه راهنمایی‌های عملیاتی، پشتیبانی عملی، ابزارها و منابع برای انجام این کار باشد. «طرح اقدام رباط»، «ایمان به حقوق» و «طرح اقدام برای رهبران و عاملان دینی برای پیشگیری از تحریک به خشونت» باید به عنوان نقاط عطف مهم در تلاش گسترده‌تر برای آموزش در مورد نقش و پتانسیل دین برای پیشبرد اهداف صلح اجتماعی تلقی شود. می‌توان امیدوار بود که سایر نهادهای بین دولتی نیز از این نهادهای نوپا الهام گرفته و تشویق شوند، با این وجود، تلاش‌های مصمم سازمان ملل متحد و تعامل آنها با بخش دینی در موضوع بیان نفرت‌زا استراتژیک، هدفمند و تاثیرگذارتر خواهد بود.

حقوق به‌مثابه ابزاری در برابر بیان نفرت‌زا در عرصه‌های دینی: برخی دیدگاه‌های نظری از دریچه تجربه اسرائیل

گیلاد نوآم*

این فصل، به بررسی مقررات اسرائیل در ممنوعیت تحریک نژادپرستی (بخش‌های ۱۴۴(a) و ۱۴۴(c)) از قانون مجازات اسرائیل) و توجیهات چنین ممنوعیتی با تمرکز بر دو بند تأمل‌برانگیز می‌پردازد: مهم‌نبودن ورود آسیب جهت تعقیب مرتکب، و «استثنای دینی» که گویاً میان سخن‌گویی دینی و سایر اَشکال سخن‌گویی تمایز قائل است. نویسنده، این شرط‌ها را در کنار بررسی توجیه‌های مختلف در مورد منع نفرت‌انگیزی، و به موازات بررسی تاریخ قانونگذاری، و رویه قضایی اسرائیل برای اِعمال و احراز شرط‌های مزبور تحلیل می‌کند.

۱.۲۴. مقدمه

مقررات اسرائیل در مورد تحریک به نژادپرستی (که در سایر حوزه‌های قضایی به عنوان «سخن‌گوییِ نفرت‌انگیز» شناخته می‌شود؛ دو اصطلاحی که به جای یکدیگر استفاده می‌شوند)[۱]، پاسخی

---

* دکتر **گیلاد نوآم** معاون دادستان کل (در حقوق بین‌الملل) در وزارت دادگستری دولت اسرائیل است. او دانش‌آموختهٔ LL.B. در حقوق و علوم انسانی (در ادبیات عربی) و دارای مدرک LL.M. و دکترای حقوق (LL.D.) از دانشگاه عبری اورشلیم است. او درباره موضوعات مختلف حقوق بین‌الملل از جمله حقوق کیفری بین‌المللی، قدرت‌های معاهده‌گذاری در اسرائیل و سرکوب تأمین مالی تروریسم مطالبی منتشر کرده است. این مقاله بازتاب دیدگاه‌های شخصی است و لزوماً منعکس‌کننده دیدگاه‌های دولت اسرائیل نیست. نویسنده مایل است از ادو عرفات هاکاک و خانم افرات حکاک و خانم لیانا برنشتین بابت همیاری ارزشمندشان سپاسگذاری کند. برای دسترسی به نسخه شنیداری-دیداریِ سخنرانی او در کنفرانس CILRAP در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ در رابطه با همین موضوع، لطفا بنگرید به:

https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-noam/.

این فصل توسط دکترمهدی خاقانی اصفهانی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

۱ ممکن است برخی مناقشه کنند که سخن‌گوییِ نفرت‌انگیز و تحریک به نژادپرستی، تفاوت‌های حقوقی با هم دارند. بنگرید به:

Jeroen Temperman, *Religious Hatred and International Law*, Cambridge University Press, 2016, p. 181:

> بنابراین، «تحریک» در کانون خود، یک گروه هدف دارد (مثلاً گروهی که با دین یا قومیت مشخص می‌شود)، اما مخاطبان واقعی آن افراد ثالثی هستند که فرد تحریک‌کننده امیدوار است آنها را تحریک کند تا به پیام نفرت پاسخ دهند؛ تا جایی که آنها درگیر کنش‌های خصمانه مانند خشونت یا تبعیض علیه گروه هدف می‌شوند.

با این حال، در مورد اسرائیل، اصطلاح «تحریک» برای نشان دادن آنچه دیگران سخنان نفرت‌زا می‌خوانند استفاده می‌شود.

به وضعیت ناشی از تاریخ یک کشور خاص است، که تدوین چنین قوانین را ضرورت بخشیده است. این مقررات باید با حقوق اساسی مختلف و شاید ناهمسو، که بارزترین آنها آزادی بیان و نیز آزادی دین بود، مخالفت می‌کرد.[۲] تعارض بین آزادی بیان و تحریک به نژادپرستی روشن است؛ چه این‌که محدودیت در هر نوع گفتار، از جمله سخنان نفرت‌انگیز، محدودیتی بر آزادی بیان – به‌مثابه یک حق اساسی در هر کشور دموکراتیک — ایجاد می‌کند.

حق دیگری که ممکن است در تضاد با سخن‌گویی نفرت‌انگیز قرار گیرد، حق آزادی دین است. حقیقت تأسف‌باری که قانون‌گذاران و مجریان قانون در همه جا با آن مواجه می‌شوند این است که به رغم ارزش آموزه‌ها و متون دینی به عنوان عناصری باستانی و چندنسلی، آنها همچنین امکان بازتاب‌دادن نژادپرستی و سلسله‌مراتب نژادی رایج در زمان نگارش آن در نظم اجتماعی بومی‌شان را دارند. نمونه‌هایی از این متون را می‌توان تقریباً در هر دینی که امروزه وجود دارد یافت؛ زمانی که این ادیان تدریس یا موعظه می‌شوند، ممکن است با ممنوعیت‌ها در مورد سخن‌گویی نفرت‌انگیز در تضاد باشد.[۳]

این تعارض‌ها پرسش‌ها را به میان می‌آورد: جوامع لیبرال‌دموکراتیک چگونه باید به سخنان نژادپرستانه مورد ابراز در چارچوب دینی، واکنش نشان دهند؟ درک معاصر از نژادپرستی در یک جامعه لیبرال‌دموکراتیک تا چه اندازه باید در مورد عبارات بیان‌شده در بافت دینی سنّتی لحاظ شود؟ این فصل بررسی می‌کند که چگونه حقوق کیفری می‌تواند با سخنان مشوّق عداوت و تنفربرانگیزی دینی مقابله کند. این بررسی، به طور خاص، از تجربه اسرائیل به عنوان یک سکوی پرش — با توجیه‌های نظری مختلف در جهت موجّه‌سازی چنین نظام حقوقی، همانا تاریخچه قانون‌گذاری بخش ۱۴۴ قانون مجازات اسرائیل (ممنوعیت تحریک به نژادپرستی)[۴] و تفسیر آن — توجه دارد.

---

[۲] بخش گسترده‌ای از ادبیات حقوقی در مورد دین و سخن‌گویی نفرت‌انگیز، بر سخنان تنفرآمیز درباره یا علیه دین، مانند ممنوعیت توهین به مقدسات یا کفرگویی، یا سخنان دربردارندهٔ تحقیر دین تمرکز دارد؛ چه، این نوع از سخنان مجموعه‌ای از مشکلات خاص خود را دارد. برای نمونه، بنگرید به:

Lorenz Langer, *Religious Offence and Human Rights: The Implications of Defamations of Religions*, Cambridge University Press, 2014.

نیز بنگرید به: کمیسیون اروپایی دموکراسی از طریق حقوق (کمیسیون ونیز)، *گزارش پیرامون رابطه میان آزادی بیان و آزادی دین: مسألهٔ مقررات‌گذاری و پیگیرد توهین به مقدسات، توهین دینی و تحریک به نفرت دینی*، ۲۰۰۸.

[3] Richard Moon, *Putting Faith in Hate*, Cambridge University Press, 2018.

نویسنده نمونه‌هایی از آموزه‌های دینی تبعیض‌آمیز را از ادیان مختلف ارائه نموده که یهودی‌ستیزی، اسلام‌هراسی، نژادپرستی و احساس ضد دگرباشی جنسی (LGBTQ) را موعظه می‌کنند (صص ۱۲۲–۱۱۷)؛ مدها دموجیپوراپو، «زبان و مفهوم در سخنان تنفرآمیز معاصر در هند»، دستنامه شماره ۱۱ (۲۰۲۲)، انتشارات الکترونیکی آکادمی تورکل اوپسال، بروکسل، ۲۰۲۲ (http://www.toaep.org/ops-pdf/11-damojipurapu))، بارت دوریز و دیدیه هوتسباوت، «ارتباط دین و نژادگرایی: نقش باورهای فرانتقادی»، در: *بهداشت روانی، دین و فرهنگ*، ۲۰۰۰، دوره ۳، شماره ۱، صص ۱۰۲–۸۵؛ شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد (UNHRC)، «خشونت جنسیت‌مدار و تبعیض در نام یا دین یا اعتقاد، گزارش گزارشگر ویژه آزادی دین/عقیده»، سند سازمان ملل به شماره: (https://www.legal-tools.org/doc/ms3uhb/)، ۲۴ آگوست ۲۰۲۰؛ در: (https://www.legal-tools.org/doc/ms3uhb).

[۴] در سراسر این مقاله، ممنوعیت تحریک به نژادپرستی، که در بخش ۱۴۴–a و ۱۴۴–c مقرر است، به عنوان «بخش ۱۴۴» نامیده می‌شود. این صرفاً از روی راحتی است و صرفاً به بخش‌های مربوط به تحریک به نژادپرستی اشاره دارد.

۲.۲۴. حقوق بین‌المللی بشر و تحریک به نژادپرستی

حقوق بین‌المللی بشر، یک چارچوب کلی را پایه‌ریزی می‌کند که تنش‌های ذاتی میان آزادی بیان و تعهد به حمایت در برابر تحریک به نژادپرستی را بازتاب می‌دهد. میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) ضمن تضمین آزادی بیان در ماده «۱۹»، محدودیت‌های این آزادی را در بند «۳» ماده «۱۹» به رسمیت می‌شناسد، *از جمله*، بنا به دلایل مربوط به نظم عمومی و امنیت ملی.[۵] محدودیت‌های آزادی بیان بار دیگر در ماده ۲۰ میثاق تعریف شده است؛ که از کشورها می‌خواهد تبلیغات برای جنگ، یا «هر گونه حمایت از [...] نفرت که موجب تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت باشد» را ممنوع کنند.[۶]

هدف ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، حمایت از ارزش‌ها و حق‌هایی است که تا حدودی اعمال «بیان آزاد» را محدود می‌کنند. ماده ۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر (UDHR) در مورد حَق کسب حَمایت در برابر تحریک، حتی صریح‌تر است. این ماده مقرر می‌دارد: «همگان حق دارند در برابر هر گونه تبعیض ناقض این اعلامیه و در برابر هر گونه تحریک به چنین تبعیضی، از حمایت یکسان برخوردار شَوند.»[۷] ماده ۴ کنوانسیون بین‌المللی رفع کلیه اَشکال تبعیض نژادی (CERD) نیز از دولت‌ها می‌خواهد که «اقدامات فوری و مثبت» برای پایان دادن به هر گونه تحریک یا تبعیض در مورد تنفر نژادی، از جمله (همانطور که در ماده ۴ (a) مقرر شده) جرم‌انگاری تحریک به تبعیض نژادی انجام دهند.[۸]

---

[۵] ماده ۱۹ (۳) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ۱۹ دسامبر ۱۹۶۶، (https://www.legal-tools.org/doc/2838f3/)،تصریح می‌دارد:

«اعمال حقوق مذکور در بند ۲ این ماده مستلزم حقوق و مسئولیت‌های خاص است و لذا ممکن است تابع محدودیت‌های معینی بشود که در قانون تصریح شده و برای امور ذیل ضرورت داشته باشد: الف) احترام حقوق یا حیثیت دیگران، ب) حفظ امنیت ملی یا نظم عمومی‌یا سلامت یا اخلاق عمومی.»

[۶] بنگرید به:

Stephanie Farrior, "Molding the Matrix: The Historical and Theoretical Foundations of International Law concerning Hate Speech", in *Berkeley Journal of International Law*, 1996, vol. 14, no. 1, pp. 1–98; Temperman, 2016, Chapter 3.

بنگرید به پاورقی ۱؛

UNHRC, General Comment No. 34: Article 19: Freedoms of opinion and expression, UN Doc. CCPR/C/GC/34, 12 September 2011, paras. 50–51 (https://www.legal-tools.org/doc/113be6/); ARTICLE 19, "Policy Brief: Prohibiting incitement to discrimination, hostility or violence", December 2012.

[۷] اعلامیه جهانی حقوق بشر، ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸، ماده ۷ (https://www.legal-tools.org/doc/de5d83/).

[۸] به موجب توصیه‌نامه کمیته اعلامیه جهانی حقوق بشر:

جرم‌انگاری اَشکال بیان نژادپرستانه باید به موارد جدّی محدود باشد تا بدون تردید معقول اثبات شود، در حالی که موارد کمتر جدّیَ باید از شیوه‌هایی غیر از قوانین جزایی، با در نظر گرفتن مَاهیت و وسعت تأثیر بر افراد و گروه‌های هدف، با تدابیر غیرکیفری پاسخ داده شوند. ضمانت‌اجراهای کیفری باید بر اساس اصول قانونی‌بودن، تناسب و ضرورت سامان یابند.

ICERD Committee, General Recommendation No. 35: Combating Racist Hate Speech, UN Doc. CERD/C/GC/35, 26 September 2013, para. 12 (https://www.legal-tools.org/doc/d3c55a/);

همچنین بنگرید به:

نظام‌های حقوقی ملی در گزینش شیوه‌هایی که برای ایجاد توازن میان آزادی بیان و منکوب‌کردن تحریک به نژادپرستی انتخاب می‌کنند، متفاوت هستند.[۹] به طور خاص، قوانین ایالت‌ها در موَرد تعریف سخنان نفرت‌زا[۱۰] و گسترهٔ محدودیت‌ها بر بیان، متفاوت است.[۱۱]

۳.۲۴. قانون‌گذاری اسرائیل در مورد بیان نفرت‌انگیز

در اسرائیل، عامل شتاب در اقدام به جرم‌انگاری تحریک نژادپرستی، ظهور حزب سیاسی «کاچ» بود که با خاخام افراطی دینی، مایر کاهانا، که یک ایدئولوژی شدیداً نژادپرستانه، خشن و افراطی را تبلیغ می‌کرد، مرتبط بود.[۱۲] طی دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، *کاهان* و پیروانش به‌تدریج قدرت سیاسی کسب کردند و با آن به تحریک نژادپرستی و خشونت، پیشنهاد اتخاذ سیاست‌های نژادپرستانه و تعمیق شکاف میان جناح‌های مختلف جامعه اسرائیل پرداختند.[۱۳] هنگامی که دولت اسرائیل تلاش کرد با رفتار ناپسند یک سیاستمدار و پیروانش مقابله کند، دو قانون برای محدود کردن قدرت «*کاچ*» و به طور خاص *کاهان* وضع شد. بخش «۱۴۴» قانون مجازات اسرائیل یکی از این قوانین است.[۱۴]

ICERD Committee, General Recommendation No. 15: Organized Violence based on Ethnic Origin (Art. 4), UN Doc. CERD/C/GC/15, 23 March 1993 (https://www.legal-tools.org/doc/a03003/).

[۹] برای خلاصهٔ مختصری از برخی قوانین تطبیقی در مورد این موضوع‌ها بنگرید به:
Itai Weschler-Be'er, Amir Fuchs and Mordechai Kremnitzer, "The Crimes of Incitement to Racism and Violence: A Rethinking", in *Israel Democracy Institute*, 2 December 2019, Chapter 2 (Hebrew); ARTICLE 19, 2012.

بنگرید به پاورقی ۶؛
Alexander Tsesis, "Dignity and Speech: The Regulation of Hate Speech in a Democracy", in *Wake Forest Law Review*, 2009, vol. 42, pp. 521–531.

[۱۰] بر اساس آن بررسی‌های حقوقی تطبیقی، برخی از دولت‌ها گروه‌های مورد حمایت را مشخص می‌کنند، برخی دیگر کلّی‌تر هستند. برای مثال، مجارَستان کل «ملت مجارستان» را مشمول ممنوعیت تحریک مقرر داشته است. آلمان فهرست مبهم‌تری دارد که شامل «گروه‌های ملی، نژادی، و دینی تعریف‌شده بر اساس منشأ قومی خودشان» و «بخش‌هایی از جمعیت» است. ایتالیا، لهستان و انگلیس در ممنوعیت‌هاَی خود فهرست کاملی از مؤلفه‌هایی که می‌تواند استفاده از این ممنوعیت را توجیه کند – از جمله تحریک به تبعیض بر اساس نژاد، منشأ قومی، ملیت و دین — مشخص نموده‌اند.

[۱۱] به نظر می‌رسد طیفی از کنش در مورد دامنهٔ ممنوعیت وجود دارد. در لهستان، ممنوعیت تحریک شامل تهدید یا توهین عمومی به گروهی از مجموعه‌های انسانی یا به افراد است. در ایتالیا، این ممنوعیت شامل تهییج یا تحریک به خشونت است. در اتریش، این ممنوعیت در معنای تحریک نفرت‌انگیزی به قصد آسیب‌رسانی به کرامت انسانی تعریف شده است. در آلمان، دامنه این ممنوعیت شامل انتشار برخی تبلیغات است. در بریتانیا ممنوعیت جداگانه‌ای وجود دارد که به طور خاص هرگونه شعار نژادپرستانه در مسابقات فوتبال را ممنوع می‌کند.

[۱۲] برای بررسی تفصیلی‌تر تاریخچهٔ این قانون‌گذاری، بنگرید به: فصل ۳ همین جلد نوشته قاضی دوریت بینیش، «ترسیم مرز بین حفظ آزادی بیَان دینی و مبارزه با نفرت‌پراکنی و تحریک به تروریسم و خشونت: دیدگاه یک قاضی و یک دادستان».

[۱۳] برای مرور مایر کاهان و فعالیت [حزب افراطی] کاچ، بنگرید به:
Shaul Magid, *Meir Kahane: The Public Life and Political Thought of an American Jewish Radical*, Princeton University Press, 2021, specifically Chapters 3 (Race and Racism) and 5 (Zionism).

[۱۴] اقدامات «کاچ» و کاهان افزون بر آن‌که موجب شد قانون‌گذار اسرائیل تحریک به نژادپرستی را ممنوع کند، پارلمان اسرائیل (کِنِست) ماده ۷۴ را به مقررات بنیادی افزود: کنست (اسرائیل، مقررات بنیادی: کنست (۱۹۵۸–۵۷۱۸)، ۱۲

نخستین مقرره، بخش ۱۴۴الف است که تعریف‌هایی را برای بقیه مواد قانون [مجازات اسرائیل] ارائه می‌کند. در این بخش، نژادپرستی این‌گونه تعریف شده است:

> آزار و اذیت، تحقیر، هتک حرمت، ابراز نفرت، تهدید یا خشونت، یا ترویج احساس نارضایتی نسبت به یک جامعه یا بخش‌هایی از جمعیت، صرفاً به دلیل رنگ پوست یا تعلق به یک نژاد یا منشاء ملی- قومی.

بخش‌های ۱۴۴ب و ۱۴۴پ [قانون]، به‌تفصیل توضیح می‌دهند که چه رفتاری نقض این مقرره محسوب می‌شود؛ و به‌نحو جالب‌تر توأم با تأکید اضافه، اینکه چه رفتاری نقض آن محسوب نمی‌شود:

ممنوعیت انتشار تحریک به نژادپرستی	۱۴۴(الف): شخصی که محتوایی را به قصد تحریک به نژادپرستی منتشر کرده باشد به پنج سال حبس محکوم می‌شود. (ب) از نظر این بخش [قانون]، مهم نیست که آیا این محتوای نشریافته، منجر به نژادپرستی شده یا نه، یا اینکه حاوی حقیقت است یا خیر.
موارد مجاز به انتشار	۱۴۴(پ)(الف): انتشار سوابق صحیح از یک عملِ مورد شرح در بخش ۱۴۴(ب)، جرم تلقیَ نمی‌شود، مشروط بر اینکه به قصد تحریک به نژادپرستی انجام نشده باشد. (ب): انتشار نقل قول از نوشته‌های دینی یا کتب دعا یا انجام مناسک دینی، جرمِ موضوع بخش (ب) ماده ۱۴۴ محسوب نَمی‌شود، مشروط بر اینکه به قصد تحریک به نژادپرستی انجام نشده باشد.[۱۵]

جدول ۱: بخش ۱۴۴(ب) و ۱۴۴(پ) قانون مجازات اسرائیل

فوریه ۱۹۵۸ (https://www.legal-tools.org/doc/tt9mvj/)). . این ماده جدید به کمیته مرکزی انتخابات اجازه داد فهرستی از احزاب سیاسی یا نامزدهای فردی را که اهداف یا اقدامات آنها شامل نفی دولت اسرائیل به عنوان یک کشور یهودی و دموکراتیک است و یا متضمن تحریک به نژادپرستی یا حمایت از مبارزه مسلحانه توسط یک کشور متخاصم یا توسط یک سازمان تروریستی علیه کشور است را رد صلاحیت کند.

[۱۵] قوانین دولت اسرائیل، شماره ۴۰، ۱۹۸۵/۸۶-۵۷۴۶ (https://www.legal-tools.org/doc/043w3c/)، ترجمه مجاز از زبان عبری، تدوین توسط وزارت دادگستری. از زمان انتشار ترجمه، قانون [مزبور] دستخوش اندکی تغییر شده است و ترجمهٔ ارائه‌شده در اینجا نشان‌دهندهٔ آن تغییرات است.

در ادامه این بخش از قانون، بخش ۱۴۴(ث) [از قانون مزبور] تصریح می‌کند که صدور هرگونه کیفرخواست به استناد بخش ۱۴۴(ب) منوط به موافقت کتبی دادستان کل است.[۱۶] بندهای مورد مصرّح در بخش‌های ۱۴۴(ب) و ۱۴۴(پ) از دید حقوق کیفری کَمی عجیب به نظر می‌رسند. نخست آن‌که، بخش ۱۴۴(ب) دربردارندهٔ یک جرم مادی صرف است؛ بدین معنا که تنها کافی است که ارتکاب رفتار ممنوعه ثابت شود (یعنی انتشار مَطالبی با هدف تحریک نژادپرستی) و لازم نیست آسیب رخ دهد. جالب آن که، از متن بخش ۱۴۴(ب)(الف) قانون می‌توان ملاحظه نمود که هیچ اشاره‌ای به آسیب مقارن با رفتار وجود ندارد، اما قانونگذار با تصریح اینکه آسیب ناشی از ارتکاب این رفتار مَمنوعه ممکن است «غیرمادی» باشد، بر این موضوع تأکید بیشتری کرده است؛ آنچنان که در بخش ۱۴۴(ب) نیز بر آن تصریح شده است.

دوم آن که، بخش ۱۴۴(پ)(ب) مقرر می‌دارد که نقل قول از نوشته‌های دینی یا کتب دعا، یا انجام مناسک دینی، تا زمانی که به قصد تحریک نژادپرستی انجام نشده باشد، جرم تلقی نمی‌شود. به نظر نمی رسد که این بخش از قانون، از نظر مادی با بخش ۱۴۴ (ب) تفاوتی داشته باشد، زیرا شرایط همچنان همان شرایط قبلاً مذکور است، که این پرسش را برمی‌انگیزد که چرا به سخنرانی دینی یک بند ویژه داده شدَه است و آیا این به معنای استاندارد حقوقیِ متفاوت است یا خیر.

آنچنان که شرح شد، قوانین اسرائیل در واکنش به پیشینه یک واقعیت اجتماعی و سیاسی مشخص وضع شد. هر دو مؤلفه منحصر به فرد پیش‌گفته، در چشم‌انداز قوانین کیفری ای بساَ نتیجه همین واقعیت باشد. با این همه، پالایشَ برخی جنبه‌های نظری در مورد روابط میان ممنوعیت تحریک نژادپرستی و آزادی بیان، و روابط میان ممنوعیت دین و آزادی دین نیزَ برای درک مناسبات حقوقیِ پذیرفته‌شده در بخش‌های ۱۴۴(ب)(ب) وَ۱۴۴(ب)(پ) شایان توجه توجه است.

۴.۲۴. تحریک به نژادپرستی در مقابل آزادی بیان: پیشینه نظری

نوشته‌ها درباره اهمیت آزادی بیان، بسیار است. اما پژوهشگران برجسته همچنین به مخاطرات سخن‌گویی نفرت‌انگیز و تأثیر آن بر مشروعیت بیان پی برَده‌اند.[۱۷] باید توجه داشت که مشروعیت‌زَدایی از سخنان تنفرآمیز با ابزارهای حَقوقی لزوماً مستلزم تحدید توسل به قوانین کیفری نیست. ابزارهای مدنی و اداری ممکن است ارجح باشند.[۱۸] با این همه، نظر به آن که این فصل بر حقوق کیفری اسرائیل تمرکز دارد، اهتمام ویژه‌ای به تحلیل نظری صورت می‌گیرد.

---

[۱۶] بخش ۱۴۴(b) قانون مجازات اسرائیل، بلافاصله پس از جرم‌انگاری تحریک به نژادپرستی، منع تحریک به خشونت را شرح می‌دهد. [پیگرد به اتهام] تحریک به خشونت و تحریک به نژادپرستی، هر دو نیازمند تأیید دادستان کل برای کیفرخواست است.

[17] David Kretzmer, "Freedom of Speech and Racism", in *Cardozo Law Review*, 1987, vol. 8, pp. 467–492; Jeremy Waldron, *The Harm in Hate Speech*, Harvard University Press, 2012; Langer, 2014, pp. 290–310.

بنگرید به پاورقی ۲.

[۱۸] بنگرید به: *یادداشت ویژه* شماره ۸، ماده ۱۹، ۲۰۱۲، ص ۲۴، نیز بنگرید به: *یادداشت ویژه* شماره ۶.

در نوشتگان دانشگاهی، مکرراً سه دلیل اصلی برای جرم‌انگاری تحریک به نژادپرستی مطرح می‌شود: حمایت از حیثیت قربانیان سخنان نژادپرستانه، تجویز اختیار به دولت برای هدایت رفتار سخنرانان (و در نتیجه، جلوگیری اَز سخنانَی که از نظر دولت [اسرائیل] ناپسند هستند)، و برای جلوگیری از خشونت *نهایی*.[19] به تعبیر *والدرون*، نخستین توجیه در حمایت از حیثیت گروه‌های بدنام‌شده، حمایت از «حق اساسی قربانیان به تلقی‌شدن به‌مثابه عضوی از جامعه با وضعیت خوب، مانند کسی است که عضویت او در یک گروه اقلیت نباید موجب شود او را از تعامل اجتماعی عادی محروم کنید.»[20] *والدرون* به‌دقت توضیح می‌دهد که صیانت از حیثیت، با حمایت در برابر توهین متفاوت است؛ زیرا توهین‌کردن یک تجربه ذهنی است، در حالی که کرامت معیار عینی معینی را به دست می‌دهد.[21]

استدلال دوم، یعنی هدایت رفتار دولت، از این جهت با اولی متفاوت است که بر اراده دولت برای حمایت از جامعه‌ای با استاندارد معینی از گفتمان محترمانه تمرکز می‌کند، نه بر حمایت از گروهی که بیان به آن معطوف می‌شود و آماج آن بیان‌ها است. با ممنوع‌نمودن تحریک به نژادپرستی، دولت روشن می‌کند که نژادپرستی و تعصب، شیوه‌های گفتمان مشروعَ در یک جامعه لیبرال نیستند. این توجیه بر این فرض استوار است که سخن‌گوییِ نفرت‌انگیز به کل پیکر جامعه آسیب می‌زند. آسیبی که به قربانیان وارد می‌شود در اینجا موردَ تمرکز نیست، بلکه به اثر دومینوگونه‌ای توجه می‌شود که چنین آسیبی بر گفتمان عمومی و هنجارهای اجتماعی می‌گذارد.[22] [ایدهٔ] تلاش دولت در تنظیم‌گری گفتارها، فرض می‌کند که چنین مقرراتی رفتار کسانی را که در غیر این صورت در سخن‌گوییَ‌های نژادپرستانه شرکت می‌کنند، تغییر می‌دهد.[23] اینکه آیا چنین مقرراتی می‌تواند بر نگرش‌های اخلاقی تأثیر بگذارد یا نه، و اگر آری، تا چه

---

19 Langer, 2014, p. 302.

بنگرید به پاورقی ۲. همچنین بنگرید به:

Kretzmer, 1987, p. 465.

بنگرید به پاورقی ۱۷.

۲۰ والدرون، ۲۰۱۲، ص ۱۰۳، نیز بنگرید به: *یادداشت ویژه* شماره ۱۷.

۲۱ پیشین، صص ۱۰۷–۱۰۵.

22 Robert Post, "Hate Speech", in Ivan Hare and James Weinstein (eds.), *Extreme Speech and Democracy*, Oxford University Press, 2009, pp. 128–133.

۲۳ بنگرید به:

Anthony Oberschall, "Propaganda, Hate Speech and Mass Killings", in Pedrag Dojčinović (ed.), *Propaganda, War Crimes Trails and International Law*, Routledge, 2012, p. 171. اگرچه به طور خاص به ممنوعیت سخنان نفرت انگیز اشاره نمی کند،

همچنین بنگرید به:

Kenworthey Bilz and Janice Nadler, "Law, Moral Attitudes, and Behavioral Change", in Eyal Zamir and Doron Teichman (eds.), *The Oxford Handbook of Behavioral Economics and the Law*, Oxford University Press, 2014.

اندازه می‌تواند، ممکن است مورد مناقشه باشد. مواردی وجود دارد که مقررات در تغییر گفتمان عمومی[۲۴] مؤثر بوده است؛ گرچه نتایج [این بررسی‌ها] بی‌مناقشه و بی‌چون‌وچرا نیست.[۲۵]

آخرین دلیل توجیه، و به نظر من قانع‌کننده‌ترین آنها، پیشگیری از خشونت یا آسیب فیزیکیِ نهایی است. به اندازه دانه‌های علف‌های هرز نفوذکرده در باغ – که تا در زمان بهار رشد نکنند، دیده نمی‌شوند – تحریک به نژادپرستی می‌تواند مدت‌ها پس از انجام، و احتمالاً بدون هیچ رد به‌جامانده‌ای از گوینده اصلی، باعث خشونت شود. علف‌های هرزی که رشد می‌کنند بدون شک نتیجه بذرهایی هستند که به باغ راه یافته‌اند، به رغم این واقعیت که چه‌بسا نتوان معین کرد کدام بذر خاص باعث پیدایی کدام علف هرز می‌شود. همین وضعیت نسبت به سخن‌گویی نفرت‌آمیز صدق می‌کند. موقعیت‌های مربوط به جنایات دسته‌جمعی معمولاً به دنبال سال‌ها سخنرانی‌های نژادپرستانه است که قربانی را انسانیت‌زدایی می‌نمود و عاملان جنایاتی را که بعداً مرتکب شدند را آماده می‌کرد (به عنوان نمونه، آلمان نازی، میانمار و پاکستان را شاهد باشید).[۲۶] منطق چنین توجیهی این است که انتظار تا رسیدن به خط پایان در مورد آسیبِ قریب‌الوقوع یا حتی احتمالی، ممکن است بسیار دیر باشد.

این توجیه‌ها ممکن است قانع‌کننده به نظر برسند و [البته که] ابراز بیان نفرت‌زا بی‌شک تأسف‌بار است، اما استفاده از قوانین کیفری در چنین بافتی خطر هم دارد. [ارتکاب] یک جرم کیفری بالقوه می‌تواند به گونه‌ای مورد استناد قرار گیرد که آزادی بیان را به طور ناروا نقض کند؛ چنین قانونی ممکن است توسط دولت‌ها مورد سوءاستفاده قرار گیرد و در اجرای آن، سخنرانی‌ها و بحث‌های سیاسی ضروری سانسور شود. چنین قانونی همچنین ممکن است به نحو خطرناکی به جرم‌انگاری افکار و عقاید نزدیک شود، و با اصل بنیادی حقوق کیفری که [مجازات‌کردن را] مستلزم ایراد آسیب یا حداقل، احتمال واقعی ایراد آسیب برای [وجاهت] مجازاتِ مرتکب است، تقابل می‌کند.[۲۷] افزون بر این، در وهله نخست، در سنّت حقوقیِ آمریکا

---

[۲۴] برای مثال، بنگرید به:

Global Action Against Mass Atrocity Crimes ('GAAMAC'), "Preventing Hate Speech, Incitement, and Discrimination: Lessons on Promoting Tolerance and Respect for Diversity in The Asia Pacific", August 2021 (https://www.legal-tools.org/doc/9ak28w/); Kay Whitlock and Michael Bronski, *Considering Hate: Violence, Goodness, and Justice in American Culture and Politics*, Beacon Press, 2015.

[25] Sandra Coliver (ed.), *Striking a Balance: Hate Speech, Freedom of Expression and Non-discrimination*, ARTICLE 19, 1992, pp. 1–6.

[۲۶] بنگرید به:

Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice*, Addison-Wesley Publishing Company, 1954.

آلپورت ریشه‌های تعصب را تا پیامدهای وحشتناک آن در فرهنگ‌های مختلف دنبال می‌کند (برای مثال، بنگرید به صص. ۲۸۵–۳۳۹ که آلمان را قبل از جنگ جهانی دوم ارزیابی می‌کند.)؛ GAAMAC, 2021.

بنگرید به پاورقی ۲۴.

[27] Jerome Hall, *General Principles of Criminal Law*, 2nd ed., Bobbs-Merill Co., 1960, pp. 18–19, 212–246.

استدلال می‌شود که پاسخ مناسب به گفتار مضر، محدود کردن آن نیست، بلکه اجازه دادن به «بازار ایده‌ها» به‌منظور شکوفا شدن و تجویز ابراز گفتار «خوب» برای مبارزه با گفتار مضر است.[۲۸]

کشوری که تصمیم می‌گیرد از قوانین کیفری خود جهت مقابله با سخنان مشوّق نفرت استفاده کند، باید از خطرات فوق‌الذکر آگاه باشد. مورد اسرائیل نمونه‌ای از جامعه‌ای است که در آن خطرات نژادپرستی، واقعی است؛ قطب‌بندی عمیق است، و سابقه خشونت در آن دیرپاست. در چنان اوضاع و احوالی، جرم‌انگاری گفتار نفرت‌زا مشروع و اخلاقی تلقی می‌شد. با توجه به خطرات ذکرشده، پرسش مهم این است که قوانین کیفری چه زمانی و تا چه اندازه باید در برابر نمودهای گفتار نفرت‌زا اعمال شود.

۵.۲۴. قانون‌گذاری اسرائیل پیرامون گفتار نفرت‌زا: آیا منطق نظری غالبی وجود دارد؟

به نظر می‌رسد شرط [موسوم به] «لازم‌نبودن ورود آسیب» در بخش ۱۴۴(ب) با توجیهات نظری دوم و سوم [پیش‌گفته] در مورد ممنوعیت‌های تحریک به نژادپرستی مطابقت دارد: برای دیکته‌کردن هنجارهای اجتماعی و جلوگیری از آسیب‌های احتمالی. بارزترین نشانه، این واقعیت است که [برای امکان استناد] وفق بخش ۱۴۴ (ب)(ب) گوینده [سخن نفرت‌انگیز] باید قصد تحریک داشته باشد، اما این امر مستلزم هیچ‌گونه *امکان* یا احتمال ورود آسیب نیست. طی فرآیند قانون‌گذاری، کسانی بودند که خواستار اضافه‌کردن شرط آسیب متقابل بودند، و دادگاه عالی اسرائیل («دیوان عالی») ایده الزام [وجود و احراز] چنین عنصری را به بازی گرفت،[۲۹] اما در نهایت، این مقررهٔ قانونی کاملاً وابسته به رفتار باقی مانده است و تحقق نتیجه را لازم ندانسته است.

در سایر مقررات قانون مجازات [اسرائیل]، به ویژه ماده مجاور ماده دربردارندهٔ منع تحریک به خشونت، یکی از عناصر جرم این است که اقتضا شود آسیب یا «احتمال واقعی» آسیب، اثبات شود. در زمینه تحریک به خشونت، به نظر می‌رسد منطق حمایت از قربانی، منطق غالب است؛ زیرا صدور حکم به محکومیت، به ایراد آسیب یا احتمال واقعی ایراد آسیب وابسته

---

[۲۸] بر این اساس، تعجب‌آور نیست که در سنت آمریکایی، که آزادی بیان را تنها در صورت وجود خطر آشکار یا اقدام غیرقانونی قریب‌الوقوع محدود می‌کند، ممنوعیت گفتار نژادپرستانه تقریباً غیرقابل تصور است. حتی در [پژوهش] والدرون، ۲۰۱۲ (بنگرید به: یادداشت ویژه شماره ۱۷، فوق‌الذکر)، نویسنده تلاشی برای متقاعد کردن مخاطبان آمریکایی خود به جرم‌انگاری چنین گفتاری ندارد، بلکه به تلاش برای متقاعدکردن آنها به این که مدل اروپایی آزادی بیان که اجازه چنین جرم‌انگاری را می‌دهد غیرلیبرال نیست، اکتفا نموده است؛ البته بر اساس رویکرد عقلانی به گفتار در یک جامعه لیبرال، چنین دیدگاهی ابراز داشته است.

[۲۹] دیوان عالی اسرائیل، خاخام *ایدو البا*، به طرفیت دولت اسرائیل، ۵۰ (۵) ۲۲۱ [۱۹۹۶]، A/۲۸۳۱/۹۵، ۱۹۹۶، پاراگراف ۴ (البا) (https://www.legal-fools.org/doc/jmspn9).؛ مورد مشابه ناظر بر بخش ۱۴۴(ب) در قضیه *البا*، که طی آن یک خاخام «بیانیه»ای در مورد موضع نظام حقوقی یهودی (هالاچا) در مورد کشتن غیریهودیان منتشر نمود. دادگاه تشخیص داد که، طبق فهم و خوانشی ساده و معمول از قانون، برای محکوم‌کردن متهم، [احراز تحقق] آسیب ناشی از آن، ضروری نیست. با این حال، دادگاه روشن نکرد که ورای ممنوع‌سازی سخن‌گویی مشوّق عداوت و نفرت، چه چیزی را ارزش مورد حمایت می‌داند. *کرمنیتزر* این‌گونه توضیح می‌دهد که ارزش‌های مختلف مورد حمایت (یا «آنچه من آنها را دلایل موجه‌ساز می‌نامم) ممکن است بر تفسیر دادگاه از *رکن روانی* و *رکن مادی* لازم برای تحقق جرم موضوع بخش ۱۴۴(ب) از قانون تأثیر بگذارد. (بنگرید به: مُردخای *کرمنیتزر*، قضیهٔ البا: توضیحی بر قوانین تحریک به نژادپرستی»، در: *مجله میشپاتیم*، ۲۰۱۸، دوره ۳۰، صص ۱۰۱-۱۰۹ (به عبری).

است. با این حال، با توجه به اینکه بخش ۱۴۴(b) قانون *خصوصاً* تصریح می‌کند که تحقق ضرر در پی عملِ گوینده لازم نیست، واضح است که توجیه اول [پیش‌گفته] مبنای ماده ۱۴۴(b) نیست و به نظر می‌رسد دلیل آن، بیشتر معطوف به توجیه دوم و سوم باشد؛ یعنی دیکته‌کردنِ آنچه رفتار اجتماعیِ مناسب را تشکیل می‌دهد و نیز پیشگیری از آسیب احتمالی.[۳۰]

۶.۲۴. آزادی دین در حقوق بین‌المللیِ بشر: چارچوب حقوقی

بخش ۱۴۴(پ)(ب) قانون تصریح می‌کند که گفتار، متون و مناسک دینی تا زمانی که گوینده قصد تحریک به نژادپرستی نداشته باشد، [جرم] تحریک به نژادپرستی محسوب نمی‌شود. این بخش با تأکید ویژه بر دین، پرسش می‌کند که آیا ممکن است در گفتارهای دینی، مرز میان گفتار مجاز و گفتار ممنوع متفاوت از دیگر انواع گفتارها باشد؟ این مسأله، لآیه دیگری از پیچیدَگی را به تعادلَ ظریف میان آزادی بیان و تحریک به نژادپرستی می‌افزاید.

آزادی دین یا عقیده، یک حق جهانی محسوب می‌شود؛ همچنان که در ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر، در ماده ۱۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و اسناد حقوقی بین‌المللی دیگری نیز بازتاب یافته است.[۳۱] قلمرو آزادی دین، «دو طرفه» به نظر می‌رسد: جنبه منفی آن مستلزم این است که دولت از مداخله در دین، عقیده یا عبادت مردم خودداری کند، در حالیَ که جنبه مثبت آن اقتضای حمایت دولت از اَعمال و مناسک ادیان است. دو سویه این حق را در ساختار مادهَ ۱۸ به وضوح می‌توان دید: بخش اول، حق *داشتن* عقاید و باورها نباید تضییع شود.[۳۲] با این حال، سویه دومِ حق آزادی دین – حق فرد به *ابراز* دین خود – مانند بسیاری از [دیگر] حق‌ها، مطلق نیست، و مِمکن است محدود به ملاحظات دیگری —[از جمله] حمایت از «حق‌ها و آزادی‌های اساسی دیگران» باشد.[۳۳]

---

۳۰ در مقررداشتن چنین شرطی، اسرائیل کشوری منحصر به فرد نیست. کشورهای دیگر، از جمله کانادا، بریتانیا، فرانسه و کشورهای اسکاندیناوی نیز ممنوعیت‌هایی بر ابراز سخنان مشوّق نفرت دارند، که به قصد و نیت [مرتکب] بستگی دارد (بنگرید به: *یادداشت ویژه* شماره ۹). به نظر می‌رسد چنین وضعیت این فرض را بیشتر تقویت می‌کند که ممنوعیت‌های بر سخن‌گویی عداوت‌انگیز و تنفرآمیز تنها برای محافظت از گروهِ مورد بحث نیست، بلکه بیشتر برای پاسداشت جامعه به عنوان یک کل — به تمامه – صورت می‌گیرد.

۳۱ ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر (بنگرید به: *یادداشت ویژه* شماره ۷) حاوی عناصر فراوانی است که بعداً در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز پدیدار گشت. نیز بنگرید به: کنوانسیون رفع کلیهٔ اَشکال تبعیض نژادی، ۲۱ دسامبر ۱۹۶۵، ماده ۵ (https://www.legal-tools.org/doc/43a925) (vii) (b)/)؛ کنوانسیون حقوق کودک، ۲۰ نوامبر ۱۹۸۹، ماده ۱۴ (https://www.legal-tools.org/doc/f48f9e)؛ مجمع عمومی سازمان ملل متحد،اعلامیه رفع همه اشکال نابردباری و تبعیض مبتنی بر دین و عقیده، سند سازمان ملل متحد به شماره A/RES/۳۶/۵۵، ۲۵ نوامبر ۱۹۸۱ (https://www.legal-tools.org/doc/hexdsg)؛ کنوانسیون مربوط به وضعیت پناهندگان، ۲۸ جولای ۱۹۵۱، ماده ۴ (https://www.legal-tools.org/doc/9b8e7a)؛ کنوانسیون مربوط به وضعیت افراد بی‌تابعیت، ۲۸ سپتامبر ۱۹۵۴، ماده ۴ (https://www.legal-tools.org/doc/di2frl)؛ و همچنین مجموعه‌ای معاهدات منطقه‌ای کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، ۴ نوامبر ۱۹۵۰، ماده ۹ (https://www.legal-tools.org/doc/8267cb).

۳۲ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ماده ۱۸ (۲)، بنگرید به: *یادداشت ویژه* شماره ۵.

۳۳ پیشین، ماده ۱۸ (۳). به تفاوت‌های میان میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، و کنوانسیون اروپایی حقوق بشر در این زمینه توجه کنید. ماده ۱۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، از جمله مقرراتی است به موجب ماده ۴ (۲) میثاق، حتی در شرایط اضطرار عمومی قابل استثناء [و عدول] نیست، در حالی که ماده ۱۸ (۳) محدودیت‌های مجاز [قابل اعمال] بر حق ابراز دین رَا مشخص می‌کند. در کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، ماده ۹ به عنوان یکی از مقرراتَ غیرقابلِ عدول در مواقع اضطراری (موضوع بند ۲ ماده ۱۵) فهرست نشده است. با این حال، بمانند میثاق بین‌المللی

۷.۲۴. آزادی دین در اسرائیل: یک پیشینه کلی

در اسرائیل، آزادی دین در اعلامیه استقلال دولت[۳۴] به رسمیت شناخته شده است و در رویه قضایی این کشور نیز به عنوان یک حق اساسی در نظر گرفته شده است.[۳۵]

این پرسش که چگونه می‌توان محدودیت‌های ابراز و نمودگری دین را از طریق سایر حق‌ها متعادل کرد، مدت‌هاست گریبان‌گیر دولت‌های لیبرال بوده است. برای مثال، دادگاه‌های اروپایی از آزمون‌هایی مانند تعیین تناسب محدودیت استفاده کرده‌اند،[۳۶] که دولت را ملزم می‌کند برای برخی از رفتارهای دینی «محل مناسب» فراهم کند،[۳۷] یا اعمال دینی اساسی یا اصلی را از هرگونه محدودیت مستثنی می‌کند؛ همچنان که این را نیز مشخص می‌کند که کدام باورها، باورهای اصلی دینی محسوب می‌شوند.[۳۸]

در اسرائیل، به دلیل تنوع و تضادهای دینی، و همچنین احترام عمیقی که برای باورهای دینی وجود دارد، اعمال هرگونه محدودیت در آزادی دین باید با احتیاط کامل انجام شود. در یک قضیه مهم، *امانوئل*، دیوان عالی اسرائیل باید مرزهای آزادی دین را در چارچوب آموزش دینی در مدارس تعیین می‌کرد.[۳۹] اگرچه آموزش‌های دینی، متمایز از تحریک به نژادپرستی

حقوق مدنی و سیاسی، در کنوانسیون اروپایی حقوق بشر محدودیت‌های مجاز فقط در مورد حق *ابراز* دین را در بند ۲ ماده ۹ مقرر نموده است.

۳۴ اعلامیه استقلال اسرائیل شامل جمله زیر است: «[دولت اسرائیل] آزادی دین، وجدان، زبان، آموزش و فرهنگ را تضمین می‌کند [...]» (ترجمه از عبری)، اعلامیه تأسیس کشور اسرائیل، ۱۴ مه ۱۹۴۸ (https://www.legal-tools.org/doc/260670/).

۳۵ برای مثال، بنگرید به:

Israel High Court of Justice, *Mitrael Ltd. v. The Prime Minister and Minister of Religious Affairs*, H.C.J. 3872/93, 22 October 1993 (https://www.legal tools.org/doc/v23kb0/); Israel High Court of Justice, *Yisrael Soloduch v. City of Rehovot*, 1 August 2010, H.C.J. 10907/04, 2010 (https://www.legal-tools.org/doc/926pnn/).

36 John Bowers, "Accommodating Difference: How is Religious Freedom Protected When It Clashes with Other Rights: Is Reasonable Accommodation the Key to Levelling the Field", in *Oxford Journal of Law and Religion*, 2021, vol. 10, pp. 283–285; UNHRC, General Comment No. 22: Article 18 (Freedom of Thought, Conscience or Religion), UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, 30 July 1993, para. 3.

37 Bowers, 2021, pp. 285–286.

بنگرید به پاورقی ۳۶.

۳۸ در دادگاه اداری انگلستان و ولز، در دعوای *آر* (در *نرم‌افزار پلی‌فوت*) علیه *هیئت مدیرهٔ مدرسه میلیاس*، EWHC ۱۶۹۸، ۱۶ جولای ۲۰۰۷ (https://www.legal-tools.org/doc/otcnd8/)، دادگاه حکم نمود که پوشیدن «حلقه خلوص» در مدرسه، یک ضرورت بنیادی دینی نیست و بنابراین یک حق موردحمایت به شمار نمی‌رود. این مشابه قضیه دادگاه قانون اساسی آفریقای جنوبی است، در پروندهٔ *MEC for Education KwaZulu-Nátal and Others v. Pillay*، ۲۱ ZACC [۲۰۰۷]، ۵ اکتوبر ۲۰۰۷ (https://www.legal-tools.org/doc/anurqt)، که دادگاه در مورد پوشیدن حلقه بینی در آفریقای جنوبی نظر مشابهی اتخاذ نمود. همچنین بنگرید به: فرح رضا، «محدودیت‌های آزادی دینی: بازاندیشی در رویکردهای اصلی»، *مجلهٔ آکسفورد حقوق و دین*، ۲۰۲۰، شماره ۹، صص ۴۶۲-۴۳۵.

۳۹ دیوان عالی اسرائیل، پرونده *آموتات «نوآر هالاچا»* علیه *وزارت آموزش*، H.C.J. ۱۰۶۷/۰۸، ۶ آگوست ۲۰۰۹ (*ایمانوئل*)، (https://www.legal-tools.org/doc/jrtn43)، در: *ایمانوئل*، دانش‌آموزان دبستانی بسته به آیین دینی خود، به گروه‌های مختلفی تقسیم شدند (گروه «یهودیان حسیدی» و «گروه عمومی»). دانش‌آموزان گروه حسیدی (Hasidic)، تقریبا همگی از تبار اشکنازی بودند، در حالی که دانش‌آموزان گروه عمومی عموماً از تبار سفاردی (Sephardic) بودند. یک دیوار فیزیکی مسیرهای داخل ساختمان را از هم جدا می‌کرد. دانش‌آموزان لباس‌های فرم

هستند، اما سنجه‌های تشخیصی مورد استفاده در حکم دادگاه همانا بینشی را در مورد اینکه چگونه دادگاه‌ها میان حق آزادی دین با سایر اصول اساسی جامعه دموکراتیک تعادل برقرار می‌کنند، ارائه داد. در آن قضیه، دادگاه این‌گونه تشخیص داد که اعمال هرگونه تبعیض بر اساس دین تنها زمانی قابل توجیه است که: ۱) یک بخش *ذاتی* از نظام اعتقادی [آن دین] باشد، ۲) *مربوط* به هدف تمایزگذاری [با غیر معتقدان به آن دین] باشد، و ۳) *ضروری برای حفظ دین* باشد.[۴۰] از خلال کاربست این سنجه‌ها بر اوضاع و احوال دعوای قضایی *ایمانوئل*، دادگاه به این نتیجه رسید که جداسازی صورت‌گرفته میان دانش‌آموزان، با معیارهای سنجه‌ها [ی مورد تأیید دادگاه] سازگاری ندارد وَ از این رو در راستای حمایت از حق ابراز دینیِ دانش‌آموزان صورت نگرفته است.

سنجه حقوقی اتخاذ شده در پرونده *امانوئل* شاید بتواند زمینه تدوین دستورالعمل‌هایی معطوف به اهداف بخش ۱۴۴(پ)(ب) — موسوم به mutatis mutandis – ارائه دهد، اما پاسخ این پرسش که چگونه آداب و رسوم و متون دینی می‌توانند در چارچوب بخش ۱۴۴(پ)(ب) [از قانون مجازات اسرائیل] گنجانده شوند، روشن نیست.[۴۱] آنچنان که در ادامه بحث خواهد شد، دیوان عالی کشور [اسرائیل] از تعیین بی‌مناقشه [و فصل‌الخطاب‌گونه] توازن متناسب میان آزادی دین، آزادی بیان و سخن‌گویی نفرت‌انگیز پرهیز کرده است، و اگر هم نقشی وجود داشته باشد، این تنها، بخش ۱۴۴(پ)(ب) از قانون مجازات است که می‌تواند چنین توازنی را تعیین و برقرار کند.[۴۲]

۸.۲۴. آزادی دینی و بیان نفرت‌انگیز در حقوق اسرائیل

آن‌طور که اشاره شد، بخش ۱۴۴(پ)(ب) [قانون مجازات اسرائیل] مقرر می‌دارد:

متفاوت و ساعات استراحت متفاوتی داشتند. والدین استدلال می‌کردند که جداسازی در مسیرها با انگیزه نژادی بوده است، نه اینکه صرفاً بخاطر تفاوت در آموزش دینی باشد.

[۴۰] پیشین، پاراگراف ۱۹ و ۲۴ رأی قاضی ادموند لوی.

[۴۱] پیش‌تر، زمانی که رویه قضایی اسرائیل به [چالش] تعارض میان آزادی دینی و سایر حقوق توجه کرده است، حق تجلی هویت دینی را از «احساس دینی» یا علاقه به حفظ یک هنجار فرهنگی خاص جدا کرده است؛ و البته که این حق‌ها از همان جایگاهی که حق آزادی دین برخوردار است، بهره‌مند نیستند. دیوان عالی اسرائیل، *لُیر هُرو* علیه *وزیر حمل و نقل*، H.C.J. ۵۰۱۶/۹۶، ۱۳ آوریل ۱۹۹۷ (https://www.legal-tools.org/doc/xyspdw) ؛ و دیوان عالی اسرائیل، *یاکوو گور آریه* علیه *مقامات رتبه دوم تلویزیون و رادیو*، H.C.J. ۱۵۱۴/۰۱، ۱۸ ژوئن ۲۰۰۱ (*گور آریه*) (https://www.legal-tools.org/doc/lc010y). ؛ در قضیه هُرو، که طی آن ساکنان یک محله افراطی ارتدوکس قصد مسدودنمودن جاده اصلی از طریق اقدامات اعضای آن محَله در *سابات* را داشتند، دادگاه حکم نمودَ که مسدود کردن جاده اقدامیَ صرفاً برای ارضای احساس دینی و منافع فرهنگی بوده است، نه ناشی از یک الزام دینی در مورد ساکنانَ محله، و بنابراین ارجحیتی نسبت به آزادی سکولارمحور رفت‌وآمد ساکنان ندارد. در قضیه گور آریه، انجام مناسک روز سبت توسط برخی افراد دینی، از سوی عوامل یکَ برنامه تلویزیونی ضبط شد و [متعاقبا] آن افراد دینی با پخش برنامه در روز شنبه مخالفت کردند؛ زیرا تماشای تلویزیون، تخطی از ضوابط دینی آنان به شمار می‌رفت. دادگاه مقرر نمود با توجه به آن که خواهان‌ها مشارکت فعالانه‌ای در ضبط آن برنامه تلوزیونیَ نداشته‌اند، و [صرفا] مخالف تماشای آن برنامه توسط دیگران بوده‌اند، و این نقض آزادی دین آنها [مخالفان] به شمار نمی‌رود، و بنابراین نمی‌تواند مانع آزادی بیان شبکه پخش‌کنندهٔ آن برنامه گردد.

[42] Supreme Court of Israel, *12 of Cheshvan The Movement for Strengthening Tolerance in Religious Education v. Attorney General*, H.C.J 2684/12, 9 December 2015, para. 61 (p. 32) of Justice Elyakim Rubinstein's opinion ('*Torat HaMelech*') (https://www.legal-tools.org/doc/8xn5hw/).

انتشار نقل قول از نوشته‌های دینی یا کتب دعا یا کتب شعائر دینی به موجب طبق بخش ۱۴۴(ب) قانون جرم محسوب نمی‌شود، مشروط بر اینکه به قصد تحریک به نژادپرستی انجام نشده باشد.

دقیقاً مشخص نیست که این بخش از قانون، چه چیزی را به ممنوعیت سخن‌گویی نفرت‌انگیز می‌افزاید. در بخش‌های قبل [در همین قانون]، قبلاً تصریح شده است که اگر گویندهٔ سخنان نژادپرستانه قصد تحریک به نژادپرستی نداشته باشد مسئولیت کیفری ندارد، که ظاهراً شاملِ سخنانی است که در چارچوب دینی گفته می‌شود، با توجه به اینکه گوینده قصد پلید و شنیعی نداشته باشد. بر پایه آنچه در مورد رابطه بین آزادی دین، آزادی بیان و حمایت در برابر تحریک به نژادپرستی می‌توان آموخت، این پرسش مطرح است که چرا سخنرانی دینی شایسته [تخصیص] بخش [تقنینی] جداگانه‌ای شد؟ آیا [این بخش از قانون مجازات اسرائیل] تماماً حمایت بیشتری از نوشته‌های دینی و کلام دینی به عمل می‌آورد؟ آیا این بخش از قانون، عناصر متفاوتی از جرم را در مقایسه با سخن‌گویی غیردینی محرک نژادپرستی ارائه می‌کند؟ آیا این یک بخش زائد است که صرفاً همان مضمون را تکرار می‌کند و در عین حال ماهیت جرم را تغییر نمی‌دهد؟

ای بسا بررسی تاریخچه تقنین این بخش از قانون، یاریگر تفسیر آن شود. از بررسی سوابق کنست آشکار می‌شود که [تصویب] این بخش، نتیجه یک مصالحه میان اعضای دینی کنست[۴۳] — که واهمه داشتند مبادا از ممنوع‌نمودن مطلق سخن‌گویی نفرت‌انگیز، بر علیه سخنرانی‌های دینی «معمولی» استفاده شود — و اعضای سکولار کنست، که نگران بودند پیش‌بینی استثناء برای سخنرانی دینی امکان سخنرانی نژادپرستانه را در پشت قامت دین فراهم کند.[۴۴] بنابراین، در نسخه نهایی این بخش از قانون [مجازات اسرائیل]، یک قید پیش‌بینی شد تا مشخص کند که سخنرانی دینی[۴۵] [مصداق] تحریک به نژادپرستی محسوب نمی‌شود، اما [حتی این قید افزوده‌شده هم] تکرار کرد که این تنها تا زمانی است [و مصداق جرم نیست] که قصدی برای تحریک به نژادپرستی وجود نداشته باشد.[۴۶]

سردرگمی در مورد اینکه آیا بخش ۱۴۴(پ)(ب) استاندارد متفاوتی در مورد سخنرانی دینی در مقایسه با استاندارد حاکم بر سخنرانی دینی ارائه می‌دهد یا خیر، از همان ابتدا [ی تصویب

---

[۴۳] در پروتکل شماره ۱۴۱، ۱۹۸۶، ص ۵، بنگرید به: یادداشت ویژه شماره ۴۳، نمایندهٔ کنست به نام *آنور–های شَکی* پرسش کرد که آیا آموزش قوانین دینی یهود، از جمله ازدواج «از روی ایمان» یک جرم جنایی محسوب می‌شود یا خیر. توجه داشته باشید که در آن مرحله، هنوز این پرسش مطرح بود که آیا این جرم شامل بیان سخنان تنفرآمیز علیه سایر ادیان (نه تنها نژادها یا ملیّت‌ها) می‌شود یا خیر.

[۴۴] در سال ۱۹۸۶، پس از چند ماه بحث و جدل سیاسی طولانی و جلسات کمیته‌ها برای بررسی جزئیات لایحه پیشنهادی در مورد تحریک به نژادپرستی، این لایحه در اواسط رأی‌گیری نهایی در صحن علنی مجلس به کمیته بازگردانده شد. در میان سایر تغییرات، الزام «قصد» در آخرین لحظه توسط دولت اضافه شد (که باعث شد این پیشنهاد به کمیته قانون اساسی و عدالت بازگردانده شود). این تا حدودی تلاشی برای کاهش آنچه که می‌توانست جرم‌انگاری گسترده بیان باشد، بود. پروتکل‌ها سابقه‌ای از مباحثات بین نمایندگان کنست در آن زمان، از جمله کمیته قانون اساسی و عدالت، پروتکل شماره ۱۳۹ مورخ ۴ آگوست ۱۹۸۶ که تعاریف به کار رفته در قانون را مورد بحث قرار می‌دهد، و پروتکل شماره ۱۴۱ مورخ ۸ آگوست ۱۹۸۶ (زمانی که پس از تقریباً نهایی شدن در صحن علنی به کمیته بازگردانده شد) را ارائه می‌دهند.

[۴۵] پروتکل شماره ۱۳۹، ۱۹۸۶، ص ۱۶. بنگرید به: یادداشت ویژه شماره ۴۳، نطق نمایندهٔ کنست به نام *بیتزهاک آرتزی*.

[۴۶] پیشین، صص ۱۲–۱۰.

این بخش قانون] مشهود بود. زمانی که کنست در سال ۱۹۸۶ درباره قانون بحث می‌کرد، یکی از اعضای کنست به نام *کولاس* صراحتاً اشاره کرد که قید پیش‌بینی‌شده جدید، جنبه اعلامی و «آموزشی» دارد.[۴۷] با این حال، دیگر نمایندگان کنست این بخش را به‌عنوان جلوه‌ای از حمایت مضاعف از سخنان دینی می‌دانستند، و به همین دلیل، با استثنای پیشنهادی دینی جداً مخالفت کردند، حتی تا آنجا پیش رفتند که آن را «سلاحی در دست نژادپرستان» نامیدند.[۴۸] عدهٔ دیگری بر این باور بودند که قید مقررشده جدید، تنها به‌منظور هدف‌قراردادن کسانی است که متن دینی را برای اهداف نژادپرستانه دستکاری می‌کنند.[۴۹] از دید آنها، غیرقابل تصور بود که کلام خدا بتواند از نژادپرستی حمایت کند، و غیرقابل تصور است که یک عمل یا مناسک دینی، نژادپرستانه باشد.[۵۰]

پس از تصویب این قانون در کنست، دیوان عالی [اسرائیل]، مانند خود قانونگذاران، هنگام تفسیر بند ناظر بر استثنای دینی، با چالش روبه‌رو شد. در سال ۱۹۹۵، دو قاضی (با صدور حکم *آشکار*) تفاسیر متضادی از بند استثنای دین [بر سخن‌گویی نفرت‌انگیز] ارائه کردند: قاضی *مازا* نوشت که «این بند، چیزی را اضافه نکرده است که اگر هم این بند نمی‌بود، معلوم و آشکار نمی‌شد»[۵۱]، در حالی که قاضی *تال* عقیده داشت که «قانون نوعی فرض را ایجاد کرد که قابل

---

[۴۷] دویست و سی و پنجمین نشست از یازدهمین دوره کنست، ۵ آگوست ۱۹۸۶، ص ۴۰۱۴. بنگرید به: نطق نماینده (کولاس) (ترجمه از عبری):

> شرط «انتشار مجاز» به این معنی است که هر کاری که بدون هدف تحریک به نژادپرستی انجام شود [جرم محسوب نمی‌شود]. بنابراین، اگر شما بدون چنین قصدی از کتاب مقدس بخوانید، دیگر مهم نیست که شما از کتاب مقدس می‌خوانید یا از منابع دیگر. [متن] این بخش [از قانون]، بیشتر جنبه اعلامی دارد، و برای بیان یک گرایش آموزشی است و نه چیز دیگری. از آنجا که عبارت نهایی این بخش [از قانون] دوباره تصریح می‌دارد: «[...] مشروط بر اینکه به قصد تحریک به نژادپرستی انجام نشده باشد» [...] لذا چنانچه نوشته‌ای از متون مقدس را، فارغ از دین مورد باورتان، به قصد تحریک به نژادپرستی مطالعه کنید، جرم محسوب خواهد شد. و این چیزی است که ما در تلاش برای جلوگیری از آن هستیم.

[۴۸] پیشین، ص ۴۰۱۸. بنگرید به: نطق رَن کوهن (عضو کنست) که معتقد بود عبارت جدید، به جای محکوم‌کردن سخنرانی دینی نژادپرستانه، به آن مشروعیت می‌دهد. (ترجَمه از عبری):

> امروز شما حاضرید در دستان نژادپرستانی که قصد دارند از نقل‌قول‌های [دینی] برای پنهان‌کردن سخنان خود سوءاستفاده کنند و نژادپرستی را تبلیغ کنند، اسلحه بگذارید و حاضر نیستید با خود بگویید [اقرار کنید] که در دست آنها اسلحه می‌گذارید؟ نه تنها آنها را از انجام اقدامات نژادپرستانه باز نمی‌دارید، بلکه سلاحی برای تبلیغ نژادپرستی به آنها می‌دهید.

[۴۹] پیشین، ص. ۴۰۴۱.

[۵۰] پروتکل شماره ۱۴۱، ۱۹۸۶، ص ۵، بنگرید به: *یادداشت ویژه* شماره ۴۳.

[۵۱] *الیا*، ۱۹۹۶، پاراگراف ۲۳ نظر قاضی الیاهو مازا (ص. ۲۶۰)، بنگرید به: یادداشت ویژه شماره ۲۹. کرِتزمر – پژوهشگر اسرائیلی — با این نظر موافقت کرد:

> شرط هدف، به این معنی است که بخش ۱۴۴(b) (c) مربوط به نقل قول از متون دینی و غیره (که به منظور برآورده‌کردن تقاضای احزاب دینی به عنوان شرط حمایت آنها از لایحه، ارائه شده است همانا شرطی کاملاً زائد است. این بخش [از قانون مجازات اسرائیل] مقرر می‌دارد که چنین نقل‌قول‌هایی جرم نخواهد بود، مگر آن‌که با هدف تحریک به نژادپرستی انجام شود. اما از آنجا که سایر انواع کنش‌ها تنها در صورت انجام چنین هدفی جرم محسوب می‌شوند، چیز منحصر به فردی در مورد نقل قول از نوشته‌های دینی وجود ندارد.

بنگرید به:

David Kretzmer, "Racial Incitement in Israel", in *Israel Yearbook on Human Rights*, 1992, vol. 22, p. 251.

ابطال است؛ چه، وقتی شخصی از متون دینی نقل می‌کند، در ظاهر، قصد او تحریک به نژادپرستی نیست، بلکه تبلیغ دین است.»[۵۲] این مناقشه قضایی هیچ‌گاه به نتیجه نرسیده است، اگرچه دادگاه بعدها تصریح کرد که از حیث طبقه‌بندی، اینچنین نیست که متون دینی قطعا از پیگیرد مصون باشند.[۵۳]

تاریخچه قانونگذاری و ارجاعات اندک در رویه قضایی دیوان عالی [اسرائیل] نشان می‌دهد که بخش ۱۴۴(پ)(ب) ممکن است یک بخش زائد و یا به‌مثابه ارائه یک لایه حفاظتی اضافی به عبارات دینی درک شود. این گزینه دوم، یکَ توپ اضافی به عمل ضرب‌المثل شعبده‌بازی - که از قبل در چارچوب بخش ۱۴۴(ب) وجود داشت، می‌افزاید و آن را به آزادی دین پیوند می‌دهد و مانور پیچیده‌ای میان آزادی بیان و ممنوعیت تحریک نژادی ارائه می‌کند.

از دید من، بخش ۱۴۴(پ)(ب) قانون، دو هدف را پی می‌گیرد. از یک سو، منظور تأکید بر این است که رهبران دینی، از شمول [احتمال] سخن‌گویی نفرت‌آمیز—موضوع بخش ۱۴۴(ب)—مستثنا نیستند و ای بسا اثبات شود آنها هم قصد نژادپرستی داشته‌اند. افزودن بند مزبور به این بخش از قانون [مجازات اسرائیل] مهم به نظر می‌رسد، به ویژه با توجه به تردید دولت در مداخله در عرصه‌هایی که در زمرهٔ بخشی از خودمختاری دینی است. در واقع، در بسیاری از موارد تصمیم دولت به پیگرد مرتکبان گفتار نفرت‌زا، گویندَه اغلب یک رهبر دینی بوده است،[۵۴] و بخش ۱۴۴(پ)(ب) صراحتاً مَورد ارجاع [حکم] دادگاه قرار گرفته شده است تا ثابت کند که نباید دین را تجسم [و تبلور] نژادپرستی قرار داد.[۵۵] از سوی دیگر، قانونگذار اسرائیلی، با آگاهی از حساسیت‌های اجتماعیَ، فرهنگی و شاید سیاسی مرتبط با محدودیت‌های بیان‌های دینی، به‌ویژه در جامعه متنوع اسرائیل، اقدام به افزودن این بخَش [به قانون مجازات] نمود. اینکه آیا و چگونه افزودن این بخَش [به قانون] می‌تواند بر فرمول قانونی که بین نیاز به مقابله با سخن‌گوییِ

---

52 *Elba*, 1996, p. 323.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

۵۳ تورات هاملچ، ۲۰۱۵، پاراگراف ۶۱ (ص ۳۲) نظر قاضی الیاکیم رابینشتین، بنگرید به: یادداشت ویژه شماره ۴۲. این دعوایَ قضَایی، به «تورات هاملچ» مربوط بود؛ کتابی منتشرَه در سال ۲۰۰۹ که ادعا دارد نظام حقوقی یهودی، کشتن غیریهودیان در شرایط خاصَی رَا مجاز می‌داند. دادستان کل، در آن زمان تصمیم گرفت نویسندگان را به اتهام تحریک به نژادپرستی، به استناد بخش ۱۴۴ (e) تحت پیگرد قانونی قرار ندهد، زیرا تصور می‌کرد که کتاب به صورت کلی نوشته شده است و خواستار خشونت نیست. قضات دیوان عالی از تصمیم دادستان کل مبنی بر عدم تعقیب قضایی در یک تصمیمِ مبنی بر تفکیک، حمایت کردند. (۲-۱)

54 *Elba*, 1996.

بنگرید به پاورقی ۲۹؛

Torat HaMelech, 2015.

بنگرید به پاورقی ۴۲.

Magistrate Court of Nazareth, *State of Israel v. Nazim Abu Salim*, 1 April 2012, Crim. C. 12629-11-10 (https://www.legal-tools.org/doc/3wgtm0/); Magistrate Court of Jerusalem, *State of Israel v. Halad Mughrabi*, Crim. C. 29733-11-15, 14 March 2016 (https://www.legal-tools.org/doc/edgyyy/); Magistrate Court of Jerusalem, *State of Israel v. Omar Abu Sara*, Crim.C. 44176-01-15, 23 March 2016 (https://www.legal-tools.org/doc/e37ges/).

۵۵ *الیا*، ۱۹۹۶، پاراگراف ۳۰ (ص ۲۷۳) نظر قاضی رابینشتین، بنگرید به: *یادداشت ویژه* شماره ۴۲.

نفرت‌انگیز، آزادی بیان و آزادی دین توازن ایجاد می‌کند تأثیر بگذارد، پرسشی است که برای دادگاه‌ها همچنان باقی مانده است تا درباره آن تصمیم بگیرند.

با لحاظ سردرگمی پیرامون بخش ۱۴۴(پ)(ب) قانون، و شاید تا حدی به دلیل بی‌میلی قابل درک به محدود کردن آزادی بیان و آزادی دین، هیچ تعجب‌آور نیست که در اسرائیل، دادَستان عملاً استفاده از عنوان جُرم کیفری را به توهین - به‌ویژه توهین در زمینه‌های دینی، و به فاحش‌ترین جلوه‌های سخنان نفرت‌بار — محدود می‌کند. به نظر می‌رسد یک عامل مهم در تصمیم‌گیری برای پیگیری موارد مطرح، احتمال ورود آسیب باشد.[۵۶] این‌گونه است که تفاوت بین تحریک به نژادپرستی و تحَریک به خشونت (موضوع بخش دیگری از قانون مجازات [اسرائیل]) در هاله‌ای از ابهام فرو می‌رود.[۵۷]

[آموزه‌های] حقوق تطبیقی و حقوق بین‌الملل ممکن است دادستان‌ها و مآلاً دادگاه‌ها را به تدوین دستورالعمل‌هایی برای تصمیم‌گیری در مورد مصادیقی از بیان نفرت‌زا در زمینه‌های دینی برای پیگرد قانونی راهنمایی کنند. دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر (طرح اقدام رباط) از سال ۲۰۱۲ آزمونی به نام «آزمون رباط» را اجرا نموده است که شامل آزمون سنجش شش‌عاملی سطح آستانه است؛ آزمونی که مبتنی بر توجه به ملاحظات زیر است: ۱) زمینه سخنرانی، ۲) وضعیت سخنران، ۳) قصد سخنران، ۴) محتوا و شکل سخن، ۵) گستره و وسعت سخن، و ۶) احتمال ضرر، و از جمله میزان قریب‌الوقوع‌بودن آن.

دیوان عالی کشور پیش‌تر «آزمون رباط» را تأیید کرده و مسلّم است قسمت‌هایی از آزمون رباط، در قوانین و رویه قضایی اسرائیل منعکس شده است. برای مثال، قسمت ۳، که مستلزم [احراز] قصد مرتکب دائر بر تحریک به نژادپرستی است، منعکس‌کننده بخش ۱۴۴ (الف)(ب)) و بخش ۱۴۴ (الف -پ قانون مجازات است. دیگر قسمت‌های آزمون رباط،[۵۸] اغلب از طریق سیاست دادسرا و رویه قضایی اعمال می‌شود. این قسمت‌ها که شامل قسمت ۶ نیز می‌شود، دادستان را مکلف به لحاظ‌نمودن احتمال آسیب، از جمله قریب‌الوقوع‌بودن آسیب می‌نماید. در رویه قضایی، نشان داده شده است که این امر هم مورد توجه دادسرا و هم دادگاه است.[۵۹] علاوه بر این، توجه به این واقعیت که این گفتار برخاسته از سنّت یا مناسک دینی است یا نه، موضوعی است که می‌تواند مطابق با قسمت‌های ۱، ۴ و ۵ اضافه شود. در ارتباط با محدودیت‌های آزادی دین، جا دارد آزمون‌های [موسوم به] *مانوئل* (*ماهیت*، *ارتباط* و *ضرورت*) نیز افزوده شود. با استفاده از چنین آزمون‌هایی، دیوان عالی می‌تواند تعیین کند که آیا آموزه‌های

---

56 *Torat HaMelech*, 2015, para. 56 to Justice Rubinstein's opinion and paras. 63–37 to Justice Joubran's opinion.

بنگرید به پاورقی ۴۲؛

Elba, 1996, pp. 266–268 of Justice Mazza's opinion.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

۵۷ بنگرید به: *یادداشت ویژه* شماره ۱۶.

58 *Torat HaMelech*, 2015, paras. 27–29 of Justice Rubinstein's opinion.

بنگرید به پاورقی ۴۲.

۵۹ بنگرید به: *یادداشت ویژه* شماره ۵۶.

دینی یا اَعمالی با نوعی ویژگی تبعیض‌آمیز «تحریک» تلقی می‌شوند یا آن‌که از بابت آزادی دین باید از آنها حمایت کرد. در پایان، بخش ۲ این مجال را می‌دهد که وضعیت سخنران در نظر گرفته شود؛ مانند مواردی که گوینده، یک رهبر جامعه دینی است.

۹.۲۴. نتیجه گیری

بخش‌های متنوع ممنوعیت‌های قانونی اسرائیل بر سخن‌گویی نفرت‌آمیز، تعادل پیچیده‌ای را بازتاب می‌دهد که می‌بایست هنگام تضاد حق‌های مختلف برقرار شود. با نگاهی به بخش ۱۴۴(ب) قانون [مجازات اسرائیل] از دریچه توجیهات نظری، آشکار می‌گردد که هدف اصلی دولت در وضع چنین ممنوعیتی، القاء گفتمان عمومی معتبر، و پیشگیری از آسیب احتمالی توسط مرتکبان یا کسانی که به اظهارات آنها پایبند هستند، می‌باشد. در همین حال، بخش ۱۴۴(پ)(ب) در تلاش است تا به مبارزه با موقعیت‌هایی بپردازد که دارای لایه‌ای از پیچیدگی هستند؛ عبارات دینی، و در مقیاس وسیع‌تر، آزادی دینی. اگرچه عناصر واقعی [بیرونی] جرم عیناً منطبق بر [مفاد] بخش ۱۴۴ (ب) است، اما زمانی که در کنار پیشینه سیاسی و قضایی که منجر به تقنین مذکور شده است ارزیابی شود، این افزودهٔ به‌ظاهر بی‌معنا ممکن است عملاً کاربرد بخش ۱۴۴(پ)(ب) را تغییر دهد تا جهت‌دهی خاصی به قانون بدهد؛ و آن این که تعقیب قضایی و رویه دادگاه‌ها مبنی بر اینکه متون دینی، هرآینه مرتکبان را از پاسخگویی مبرا نمی‌کند و در عین حال، تصریح می‌کند که زمینه دینی باید در نظر گرفته شود.

همچنان پرسش‌های مهمی در مورد تعادل متناسب [و بایسته] میان بخش ۱۴۴، با آزادی بیان و آزادی دین باقی است. دستورالعمل‌های پراکندهٔ ابلاغی توسط قوه قضائیه، دشواری بیشتری پیش رو ایجاد می‌کند،[۶۰] در حالی که دعواهای مربوط به تحریک به نژادپرستی توسط دادستان دولتی، فعالانه پیش می‌رود.[۶۱] برخورد اسرائیل با چالش‌های مربوط به مبارزه با بیان نفرت‌زا در زمینه‌های دینی باید نسبت به ویژگی‌های منحصربه‌فرد جامعه اسرائیل حساس باشد و در عین حال بتواند از تجربیات انباشته در عرصه بین‌المللی بهره ببرَد.

---

[۶۰] طبق نتایج منتشره از مطالعه اخیر توسط مرکز اقدام دینی اسرائیل (IRAC) اختلافات مشکوکی بین تعداد اعراب و تعداد یهودیان تحت پیگرد قانونی به [اتهام ارتکاب جرایم موضوع] بخش‌های ۱۴۴(b) و ۱۴۴(c) قانون مجازات اسرائیل وجود دارد. این پژوهش، قابل دسترسی برخط (به زبان عبری) می‌باشد:
Ori Narov and Orly Erez-Likhovski, "On the Enforcement Policy of the Offenses of Incitement to Racism and Incitement to Violence", in *IRAC*, 2022, pp. 26–122.
توجه نمایید که آمارهای این گزارش از ممنوعیت‌های مختلف ارتکاب‌یافته (تحریک به نژادپرستی یا تحریک به خشونت) آمارهای تفکیکی نیست. مقاله‌ای حاوی چکیدهٔ برخی از یافته‌های اصلی مطالعه (به زبان انگلیسی) آنلاین در دسترس است:
Or Kashti and Chen Maanit, "77% of Incitement Charges in Israel Filed Against Arabs, Study Reveals", *Haaretz*, 1 August 2022.

[۶۱] برای مثال، اخیرا دفتر دادستانی اعلام داشت میخائیل بن – نمایندهٔ سابق کنست – بابت انتشار یک رشته توییت، به استناد بخش ۱۴۴ قانون مجازات، مورد پیگرد قرار گرفته است. *توبیاس سیگال*، «دادستان‌ها اتهام نمایندهٔ سابق کنست از جناح راست افراطی، بابت تحریک علیه اعراب بررسی می‌کنند.»، هآرتص، ۱۰ آگوست ۲۰۲۲.

۲۵

عناصری از فرمان محلی اوزاکا مرتبط با خود تنظیمی اجتماعی

اُچی مگومی*

۱.۲۵. مقدمه

افراد براساس باورهای دینی یا ایدئولوژیک مشترک و به منظور دستیابی به اهدافی فراتر از توانایی‌های فردی خویش، گروه‌ها یا اجتماعات را سازمان‌دهی می‌کنند. چنانچه هدف، رقابت با سایر گروه‌های اجتماعی یا محدودسازی حقوق و امتیازات آن‌ها باشد، ممکن است اعضای این گروه‌ها تشویق به شرکت در تظاهراتی شوند که هدف آن انتقال پیام‌ها و بیان مطالبات در عرصه عمومی است. اگر چنین مطالباتی دارای محتوای تبعیض‌آمیز باشند، زبان به‌کار رفته برای این منظور می‌تواند ماهیتی خشونت‌آمیز، تحقیرآمیز یا غیرانسانی پیدا کند. از رهبران اجتماعات دینی یا ایدئولوژیک انتظار می‌رود که سیاست‌های خودتنظیمی را به کار گیرند تا رفتارهای بیانی اعضای خویش را مدیریت کنند. در این میان، از منظر حقوقی، ترویج چنین سیاست‌هایی می‌تواند به‌عنوان روشی جایگزین برای جلوگیری از بیان نفرت‌زا عمل کند. اگر قوانین بتوانند خودتنظیمی را در میان جوامع تقویت کنند، این امر می‌تواند به‌جای اعمال قدرت اجرایی یا قضایی و محدودسازی آزادی‌های فردی، تأثیری بازدارنده و عملی برجای گذارد.

در ژاپن، شهر اوزاکا به‌عنوان یکی از کلان‌شهرهای بزرگ این کشور، فرمانی نوآورانه در خصوص اقداماتی که شهردار می‌تواند برای مقابله با بیان نفرت‌زا اتخاذ کند، تصویب کرده است. این در حالی است که بحث‌های قانون‌گذاری در این زمینه در سطح ملی پیشرفت محدودی

---

* **اُچی مگومی** دانشیار دانشکده روابط بین‌الملل و دانشکده تحصیلات تکمیلی روابط بین‌الملل دانشگاه ریتسومیکان در کیوتو، ژاپن است. حوزه تخصصی وی شامل حقوق بین‌الملل عمومی و عدالت کیفری بین‌المللی می‌شود. او مدرک دکتری حقوق خود را از دانشگاه اوزاکا و کارشناسی ارشد حقوق را از دانشگاه لیدن دریافت کرده است. وی عضو کمیته حقوقدانان کیفری جوان در انجمن بین‌المللی حقوق کیفری و پژوهشگر ارشد شبکه Case Matrix مرکز CILRAP است. وی در سال ۲۰۲۰ کتاب تک‌نگاری خود با عنوان *«نظام دادرسی حقوق کیفری بین‌المللی: نظریه پیش‌فرض و اصل عدم دادرسی مجدد»* را منتشر کرد. دومین کتاب او با عنوان *« مبانی دادرسی حقوق کیفری بین‌المللی: شناسایی پیش‌فرض‌ها در همکاری بین‌المللی»* در دست انتشار است. برای مشاهده فایل صوتی تصویری اظهارات وی در کنفرانس CILRAP در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ با محوریت موضوع این مجموعه، لطفاً به لینک روبرو مراجعه کنید:

https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-ochi/.

این فصل توسط دکترمحمدرضا رضاییان کوچی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

داشته‌اند. «فرمان شهر اوزاکا برای مقابله با سخنان نفرت‌زا» که در سال ۲۰۱۶ به تصویب رسید، یک فرمان منحصربه‌فرد است که فاقد بندهای مجازاتی است.

ابزارهای اصلی ارائه‌شده در فرمان اوزاکا برای مقابله با بیان نفرت‌زا شامل دو رویکرد است: معرفی افراد و شرمسارسازی و ارتقای آگاهی عمومی. عناصر این فرمان می‌تواند ایده‌هایی برای خودتنظیمی در جوامع دینی یا ایدئولوژیک و الگویی برای مقامات شهری در دیگر مناطق شهری ارائه کند؛ مناطقی که با مشکلات مرتبط با نفرت‌پراکنی و خشونت بر پایه دین یا ملیت مواجه هستند، مانند یانگون، ماندالای، دهلی، بلگراد، بانیا لوکا یا غزه. دولت‌های محلی یا منطقه‌ای می‌توانند از فرمان اوزاکا به عنوان نمونه‌ای از تنظیم‌گری در سطح پایین‌تر دولت برای شهرهایی که ممکن است مشکلاتی با بیان نفرت‌زا در زمینه‌های دینی یا ملی داشته باشند، استفاده کنند.

این فصل به بررسی این موضوع می‌پردازد که چگونه تأکید بر معرفی افراد و شرمسارسازی و ارتقای آگاهی در فرمان اوزاکا می‌تواند برای سیاست‌های خودتنظیمی در جوامع دینی یا ایدئولوژیک مفید باشد. در ابتدا، مروری بر قوانین نفرت‌پراکنی در ژاپن و پیشینه آن ارائه می‌شود. در مرحله دوم، فرمان اوزاکا و ویژگی‌های آن، از جمله هدف، تعاریف نفرت‌پراکنی و تدابیری که در اختیار شهردار و هیئت بازبینی نفرت‌پراکنی اوزاکا (هیئت بازبینی) قرار دارد، معرفی می‌شود. در گام سوم، این فصل تأثیرات فرمان اوزاکا بر خودتنظیمی درون جوامع را تحلیل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که مدل ژاپن پتانسیل اتخاذ رویکردی چندجانبه برای مقابله با نفرت‌پراکنی را دارد، به‌گونه‌ای که تلاش‌های مقامات ملی و محلی و جامعه مدنی را ترکیب می‌کند.

۲.۲۵. قوانین نفرت پراکنی در ژاپن

۱.۲.۲۵. تبعیض علیه کره‌ای‌های زاینیچی

در ژاپن، اخبار اخیر درباره نفرت‌پراکنی عمدتاً به فعالیت‌هایی علیه کره‌ای‌های زاینیچی (کره‌ای‌هایی که وضعیت اقامت دائم در ژاپن دارند) مربوط می‌شود.[1] نظام زاینیچی کره‌ای به

[1] Higuchi Naoto, “Japan’s Postcolonial Hate Speech”, in Higaki Shinji and Nasu Yuji (eds.), *Hate Speech in Japan: The Possibility of a Non-Regulatory Approach*, Cambridge University Press, 2021, pp. 363–80.

یکی از جدی‌ترین موضوعات تبعیض در ژاپن، رفتار ناعادلانه با افرادی است که به‌اصطلاح «بوراکومین» (مردم بوراکو) نامیده می‌شوند. تبعیض علیه بوراکومین (یا مسئله *دووا* (همگون‌سازی) تاریخی طولانی دارد که ریشه در نظام کاستی مبتنی بر شغل و محل سکونت دارد. این نظام از دوران پیشامدرن بر استخدام و ازدواج تأثیر گذاشته است. دولت ملی ژاپن برای رسیدگی به این مسئله مجموعه‌ای از قوانین را تصویب کرده است. در سطح دولت‌های محلی، اوزاکا در واقع کانون این مسئله بوده است. در سال ۱۹۹۸، استان اوزاکا فرمانی مرتبط با این موضوع به تصویب رساند.« 例条り く づ会社の重尊権人府阪大 » (*فرمان‌های برنامه‌ریزی اجتماعی برای احترام به حقوق بشر در استان اوزاکا*) *۳۰ اکتبر ۱۹۹۸*. (https://www.legal-tools.org/doc/qf2o3v/). علاوه بر این، فرمان‌هایی برای منع بررسی این‌که آیا فردی در بوراکو زندگی می‌کند یا از آن‌جا آمده است نیز تصویب شد. برای مطالعه بیشتر بنگرید به:

Yamamoto Takanori, “Buraku Discrimination and Hate Speech: Complex Situations of Classical and Contemporary Discrimination in Japan”, in Higaki and Nasu (eds.), 2021, pp. 107–24.

عنوان راه‌حلی برای یکی از آثار ماندگار سیاست استعماری ژاپن در شبه‌جزیره کره در طول جنگ جهانی دوم ایجاد شده است.

الحاق کره به ژاپن باعث شد کره‌ای‌ها به ژاپن مهاجرت کنند و طبق قانون شهروند ژاپن شوند. پس از انحلال امپراتوری ژاپن و تسلیم این کشور، شبه‌جزیره کره آزاد شد، اما تعداد قابل‌توجهی از کره‌ای‌هایی که قبلاً به ژاپن آمده بودند، علی‌رغم تشویق دولت ژاپن برای بازگشت به «میهن ملی» خود، همچنان در این کشور زندگی کردند.[۲]

میندان (انجمن کره‌ای‌های مقیم ژاپن) توانست در مذاکراتی که برای عادی‌سازی روابط میان کره جنوبی تازه‌تأسیس و ژاپن صورت گرفت، نتیجه‌ای مطلوب به دست آورد. این مذاکرات منجر به امضای پیمان نامه روابط اساسی بین دو کشور در سال ۱۹۶۵ شد. مذاکرات مربوط به این پیمان که در سال ۱۹۶۴ آغاز شده بود، موضوعات مختلفی از جمله حقوق مالکیت، همکاری اقتصادی، و روابط دیپلماتیک را پوشش می‌داد. این پیمان موضوع جبران خسارت‌ها و مطالبات بین دو کشور، شامل مطالبات فردی و دولتی را حل‌وفصل کرد. طبق این پیمان، وضعیت اقامت دائم برای کره‌ای‌های زاینچی که تابعیت کره جنوبی داشتند، ایجاد شد.[۳]

مذاکرات پیچیده‌ای در چارچوب توسعه ابزارهای حقوق بشر بین‌المللی ادامه یافت و اکنون تمام کره‌ای‌های زاینچی، از جمله نسل دوم و سوم، به سیستم تأمین اجتماعی در حوزه‌هایی مانند مستمری دولتی، کمک‌هزینه مراقبت از کودکان، و دسترسی به جلسات عمومی تحت قوانین ملی و بین‌المللی، از جمله توافق‌نامه میان ژاپن و جمهوری کره در مورد وضعیت حقوقی و رفتار با مردم جمهوری کره مقیم ژاپن و قانون ویژه کنترل مهاجرت، دسترسی دارند.[۴]

با وجود اینکه یکپارچگی اجتماعی–اقتصادی تقریباً در اواخر قرن گذشته محقق شده بود، جنبش‌های ملی‌گرایانه و بیگانه‌هراسانه‌ای که کره‌ای‌های زاینچی را هدف قرار می‌دهند، از دهه ۲۰۰۰ به‌سرعت در اینترنت گسترش یافتند.[۵] این گروه‌ها که مهاجران خارجی در ژاپن را در اینترنت هدف قرار می‌دهند، به‌طور کلی با عنوان نتتو اویوکو («راست‌گرایان افراطی اینترنتی») شناخته می‌شوند.[۶] یکی از بزرگ‌ترین این گروه‌ها «在日特権を許さない市民の会» («گروه شهروندانی که امتیازات برای کره‌ای‌های مقیم ژاپن را تحمل نمی‌کنند») یا (زایتوکوکای) است. زایتوکوکای، یک گروه محافظه‌کار مدنی است که بر ملیت ژاپنی و آیین شینتو (شینتوئیسم) تأکید ویژه دارد. این گروه، تظاهرات نفرت‌پراکنی را عمدتاً علیه کره‌ای‌های مقیم ژاپن برگزار می‌کند و امتیازات ادعایی آنان را محکوم می‌نماید. زایتوکوکای در سال ۲۰۰۶ توسط یک

---

2 *Ibid.*

ژاپن سیاست «تفکیک قومی» خود را بر اساس ایده ساخت ملت–دولت یکدست از نظر قومی، که تحت تأثیر دکترین ضدکمونیسم ایالات متحده ترویج می‌شد، دنبال کرد.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 Ku Ryangok, "The Current Movement of Hate Speech", in Higaki and Nasu (eds.), 2021, pp. 125–50.

۶ بنگرید به پاورقی ۱. *همان.*

کارمند سابق دولتی، ساکورای ماکوتو، تأسیس شد. تعداد حامیان اولیه این گروه ۵۰۰ نفر بود اما تعداد اعضای این گروه تا سال ۲۰۱۶ به بیش از ۱۶ هزار نفر افزایش یافت.[۷] این گروه بسیاری از تظاهرات نفرت‌انگیز تهدیدآمیز را هدایت کرده است، از جمله سه حادثه معروف خشونت کلامی که به ترتیب در ۴ دسامبر ۲۰۰۸، ۱۴ ژانویه ۲۰۰۹، و ۲۸ مارس ۲۰۱۰ در مقابل مدرسه ابتدایی کره‌ای کیوتو رخ داد. برخی از اعضای زایتوکوکای دستگیر و با اتهامات کیفری مواجه شدند و در سال ۲۰۱۳ دادگاه منطقه‌ای کیوتو زایتوکوکای را مسئول پرداخت خسارت دانست.[۸] تمرکز دانشگاهیان و روزنامه‌نگارانی که جنبش ملی‌گرایانه ژاپن را پوشش می‌دهند، عمدتاً بر این مجموعه جدید و بزرگ‌ترین گروه‌های نفرت‌پراکن افراطی معطوف است که از اینترنت برای جذب نیرو و سازماندهی استفاده می‌کنند.[۹]

۲.۲.۲۵. توسعه قوانین محلی و ملی

در ژاپن، بین سال‌های ۲۰۱۲ تا ۲۰۱۵، تعداد ۱۱۵۲ مورد تظاهرات برگزار شد که در آنها به تهدید جان و تمامیت جسمانی گروه‌های قومی یا دیگر گروه‌ها اشاره شده بود. ۱۶۴ مورد از این تظاهرات در اوزاکا ثبت شد.[۱۰] برخی از رهبران سیاسی در پی تصمیم دادگاه منطقه‌ای کیوتو، بحث‌هایی را درباره یک طرح احتمالی برای تنظیم یا حداقل محدود کردن بیان نفرت‌زا آغاز کردند.[۱۱] فشارهای جامعه بین‌المللی، از جمله کمیته رفع تبعیض نژادی (CERD)، نیز این بحث‌ها را تقویت کرد.[۱۲]

---

7 Nagayoshi Kikuko, “日本の排外意識に関する研究動向と今後の展開可能性” (Research on Xenophobia in Japan: What are the Remained Tasks for Future Research?), in *The Annual Reports of Graduate School of Arts and Letters Tohoku University*, 2017, vol. 66, p. 89.

8 Kyoto District Court of Japan, 街頭宣伝差止め等請求事件 (*Case of Request for Injunction Against Street Advertisings*), Judgment, 7 October 2013 (‘Zaitokukai case’) (https://www.legal-tools.org/doc/pc2oc5/).

9 Jeffrey J. Hall, *Japan’s Nationalist Right in the Internet Age: Online Media and Grassroots Conservative Activism*, Routledge, London, 2021.

موارد اختلالات روانی مرتبط با کره‌ای‌های زاینچی در ژاپن به مشکلی جدی تبدیل شده است. موقعیت خاص کره‌ای‌های زاینچی ممکن است یکی از عوامل نرخ بالای خودکشی میان آن‌ها در مقایسه با ژاپنی‌های بومی و سایر خارجی‌ها باشد.

همچنین بنگرید به:

Kim Taeyoung, *Zainichi Koreans and Mental Health: Psychiatric Problem in Japanese Korean Minorities*, Their Social Background and Life Story, Routledge, London, 2021.

۱۰ ۴۴۰ مورد از حوادث در توکیو (بین سال‌های ۲۰۱۲ تا ۲۰۱۵) رخ داده است و از این نظر اوزاکا در رتبه دوم قرار دارد. بنگرید به:

Centre for Human Rights Education and Training, “ヘイトスピーチに関する実態調査報告書” (Report of a Fact-finding Survey Concerning Hate Speech), Ministry of Justice of Japan, March 2016 (available on its web site).

11 Higashikawa Koji, “Japan’s Hate Speech Laws: Translations of the Osaka City Ordinance and the National Act to Curb Hate Speech in Japan”, in Asia-Pacific Law and Policy Journal, 2017, vol. 19, p. 2.

12 Consideration of Reports Submitted by States Parties under Article 9 of the Convention (ICERD), UN Doc. CERD/C/JPN/CO/3-6, 6 April 2010 (https://www.legal tools.org/doc/ig8rkv/).

در این زمینه، از سال ۲۰۱۳ به بعد، تحولات حقوقی قابل توجهی در زمینه مقابله با مشکل سخنان نفرت‌انگیز در ژاپن به وقوع پیوسته است. شهردار اوزاکا، هاشیموتو تورو، که وکیلی باتجربه بود، طرحی را تحت عنوان «شورای ترویج سیاست‌های حقوق بشری شهر اوزاکا» (大阪市人権施策推進審議会) مطرح کرد که بحث‌های خود را در سپتامبر ۲۰۱۴ آغاز کرد. در این میان، شهردار هاشیموتو در ۲۰ اکتبر ۲۰۱۴ جلسه عمومی با رهبر زایتوکوکای، ساکورای برگزار کرد که در آن جلسه رهبر زایتوکوکای باورهای تبعیض‌آمیز و موضع بیانی خشونت‌آمیز خود را به نمایش گذاشت.[۱۳]

شهردار هاشیموتو بعداً اظهار داشت که هدف از این جلسه این بود که توجه را به‌جای جامعه زاینچی به سمت خود او معطوف کند و همچنین نشان دهد که قانون‌گذاری در این زمینه چقدر ضروری است.[۱۴] پس از این جلسه، شهر اوزاکا نظرات عمومی را جمع‌آوری کرد و پیش‌نویس اولیه تنظیم مقررات بیان نفرت‌زا را منتشر کرد.

پس از بحث‌های بازنگری فشرده، شهر اوزاکا به عنوان اولین شهر مقرراتی در زمینه سخنان نفرت‌انگیز به تصویب رساند. مصوبه اوزاکا در ۱۸ ژانویه ۲۰۱۶ منتشر شد.[۱۵] نکته‌ای که در گزارش شورای مذکور تأکید شد این بود که به جای تمرکز بر مجازات، ساختارهایی برای دفاع از حقوق بشر شهروندان و دیگران ایجاد شود.[۱۶]

علاوه بر این، شهر اوزاکا در سال ۲۰۱۵ یک سند پیشنهادی به مجلس ژاپن ارائه کرد تا بحث‌ها پیرامون تدوین قانونی مؤثر برای برچیدن بیان نفرت‌زا آغاز شود. قانون «ترویج تلاش‌ها برای برچیدن سخنان و رفتارهای تبعیض‌آمیز ناعادلانه علیه افراد خارجی تبار در ژاپن» (قانون ملی سخنان نفرت‌زا) در ۲۴ می ۲۰۱۶ به تصویب مجلس ژاپن رسید.[۱۷]

---

13 “橋下徹大阪市長と在日特権を許さない市民の会との意見交換” (Exchange of Opinions Between Mayor Hashimoto Toru and the Group of Citizens Who Do Not Tolerate Privileges for Ethnic Korean Residents in Japan), Logmi Biz, 20 October 2014 (available on its web site).

14 “橋下徹市長登庁会見” (Hashimoto Toru Mayor’s Office Press Conference), Logmi Biz, 21 October 2014 (available on its web site).

15 Japan, Ōsakashi Heitosupīchi eno Taisho ni Kansuru Jōrei (The Osaka City Ordinance for Dealing with Hate Speech), 15 January 2016 (‘the Osaka Ordinance’) (https://www.legal tools.org/doc/0v24j5/).

16 Nakamura Hideaki, “The Framework of the Hate Speech Local Ordinances”, in Higaki and Nasu (eds.), 2021, pp. 207–22.

بنگرید به پاورقی ۱.

17 Japan, 本邦外出身者に対する不当な差別的言動の解消に向けた取組の推進に関する法律 (The Act on the Promotion of Efforts to Eliminate Unfair Discriminatory Speech and Behavior against Persons Originating from Outside Japan (Provisional Translation)), 3 June 2016 (https://www.legal-tools.org/doc/zv95o4/).

۳.۲۵. فرمان اوزاکا و ویژگی‌های آن

۱.۳.۲۵. هدف از فرمان اوزاکا

هدف فرمان اوزاکا در ماده یک آن توضیح داده شده است.[۱۸] این ماده تصریح می‌کند که هدف از فرمان، این ماده نشان می‌دهد که هدف فرمان، تعیین قواعدی برای اقدامات مورد نیاز شهر در مقابله با سخنان نفرت‌انگیز است، نه تحمیل تعهداتی بر جمعیت شهر. تمرکز اصلی این فرمان بر مجازات افرادی که سخنان نفرت‌انگیز را ابراز می‌کنند نیست، بلکه بر حفاظت از افراد مورد نظر قرار گرفته و بازدارندگی سخنان نفرت‌انگیز است. شهرداری اوزاکا توضیح داده که هدف از این فرمان، تنظیم گری مستقیم فعالیت‌های بیانی نیست، بلکه توجه به آزادی بیان وتعیین اقدامات ممکن تحت قوانین موجود است.[۱۹]

۲.۳.۲۵. تعریف بیان نفرت‌زا در فرمان اوزاکا

اصطلاح «سخنان نفرت‌زا» تا پیش از معرفی این مفهوم در فرمان اوزاکا، در قوانین ژاپن ناشناخته بود. در حالی که قانون ملی مقابله با بیان نفرت‌زا از این اصطلاح استفاده نمی‌کند و تنها اعمال هدف‌دار را به صورت مبهم تعریف می‌کند،[۲۰] فرمان اوزاکا تعریف دقیقی از بیان نفرت‌زا ارائه می‌دهد. دلیل این امر آن است که فرمان اوزاکا به گونه‌ای طراحی شده بود که به شهردار شهر

---

[۱۸] این فرمان به رسمیت می‌شناسد که سخنان نفرت‌زا می‌تواند کرامت انسانی افراد را خدشه‌دار کند و احساس تبعیض را در افراد برانگیزد. هدف این فرمان حفاظت از حقوق بشر از طریق وضع قواعد لازم برای مقابله با سخنان نفرت‌زا و تلاش برای پیشگیری از آن است.(ماده ۱ فرمان اوزاکا)،بنگرید به ارجاع شماره ۱۵. ترجمه انگلیسی رسمی نیست.

[19] "'大阪市ヘイトスピーチへの対処に関する条例' の解説及び審査の実例 (1 条)" (Explanation and Practice of Assessment related to the Osaka Ordinance on Suppression of Hate Speech Article 1), Osaka City, 12 April 2022 (available on its web site).

[۲۰] تعاریف در ماده ۲ (۱) فرمان اوزاکا ارائه شده است. بنگرید به ارجاع شماره ۱۵:

«سخنان نفرت‌زا» در این فرمان به هر عمل بیانی اشاره دارد که شامل تمامی موارد زیر باشد:

۱. عمل با هدف هر یک از موارد زیر انجام شده باشد (برای اجرای بند (iii)، هدف مشخص باید به وضوح قابل شناسایی باشد):

(i) حذف هر فرد یا گروهی از افراد با ویژگی‌های خاص نژادی یا قومی (که در اینجا «افراد خاص» نامیده می‌شوند) از جامعه؛

(ii) محدود کردن حقوق یا آزادی‌های افراد خاص؛ یا

(iii) تحریک به تنفر، احساس تبعیض یا خشونت علیه افراد خاص.

۲. محتوای بیان یا نحوه انجام آن شامل هر یک از موارد زیر باشد:

(i) اهانت یا افترا به افراد خاص؛ یا

(ii) تهدید افراد خاص (یا تعداد زیادی از آن‌ها، اگر به گروهی اشاره شود).

۳. عمل در مکانی یا به شیوه‌ای انجام شده باشد که محتوای آن برای تعداد زیادی از افراد نامشخص قابل مشاهده باشد.

ماده ۲ قانون ملی مقابله با سخنان نفرت‌زا (بنگرید به ارجاع شماره ۱۷):

در این قانون، «سخنان و رفتارهای ناعادلانه تبعیض‌آمیز علیه افراد با منشأ خارجی» به معنای سخنان و رفتارهایی است که به طور ناعادلانه برای تحریک حذف افرادی با منشأ کاملاً غیرژاپنی (یا فرزندان آن‌ها) که به طور قانونی در ژاپن اقامت دارند، از جامعه محلی انجام شود. این شامل بیانیه‌هایی است که به آسیب رساندن به زندگی، تمامیت جسمانی، آزادی، شهرت یا دارایی این افراد یا اهانت جدی به آن‌ها با هدف القای احساسات تبعیض‌آمیز نسبت به افراد با منشأ غیرژاپنی می‌پردازد.

اجازه دهد تدابیری برای جلوگیری از انتشار چنین بیان‌هایی اتخاذ کند و تعریف روشن از بیان نفرت‌زا برای تضمین پیش‌بینی‌پذیری ضروری بود.[۲۱]

۳.۳.۲۵. تدابیر در دسترس شهر طبق فرمان اوزاکا

فرمان اوزاکا ابزارهای مختلفی را در اختیار شهردار قرار می‌دهد تا با بیان نفرت‌زا در این شهر مقابله کند، از جمله اقدامات برای جلوگیری از انتشار اظهارات این چنینی، اذعان عمومی به این‌که برخی از اظهارات مصداق سخنان نفرت‌زاهستند و آگاهی‌بخشی به عموم.

۱.۳.۳.۲۵. جلوگیری از انتشار و اعلام عمومی شناسایی

ماده ۵ فرمان تدابیری برای جلوگیری از انتشار و اعلام عمومی مواردی که به عنوان بیان نفرت‌زا شناسایی شده‌اند، ارائه می‌دهد. نخست، این ماده شهردار را موظف می‌کند تا «در صورت شناسایی اظهارات افراد به عنوان سخنان نفرت‌زا، با توجه به شرایط خاص هر پرونده، تدابیر لازم برای جلوگیری از انتشار محتوای مربوط به این اظهارات را اتخاذ کند».[۲۲] همچنین، ماده ۵ شهردار را موظف می‌سازد که «در صورت شناسایی اظهارات افراد به عنوان سخنان نفرت‌زا، مواردی از جمله این واقعیت این‌که بیان مذکور مصداق بیان نفرت‌زا است، خلاصه‌ای از محتوای اظهارات مورد بررسی، تدابیری که برای جلوگیری از انتشار اظهارات مربوطه اتخاذ شده است، و نام مرتکب را اعلام عمومی کند».[۲۳]

برای اتخاذ تدابیر فوق، نظرات هیئت بازبینی در مورد این‌که آیا بیان‌های مورد بحث مصداق بیان نفرت‌زا هستند یا خیر، باید شنیده شود. هیئت بازبینی از پنج کارشناس یا افرادی تشکیل می‌شود که شهردار آن‌ها را مناسب تشخیص دهد. دوره عضویت در این هیئت دو سال است (ماده ۸). مواد شش تا نه، قواعد مربوط به رویه‌های تحقیق و بررسی توسط هیئت بازبینی را مشخص می‌کند. هیئت بازبینی می‌تواند از متقاضیان بخواهد نظرات کتبی یا مدارکی ارائه دهند و همچنین می‌تواند جلسات شنود با شهود برگزار کند (ماده ۹). جلسات شنود به طور برابر برای متهم نیز در دسترس است. ماده ۹ (۳) هیئت بازبینی را ملزم می‌کند که فرصت‌هایی برای افرادی که متهم به انجام اعمال نفرت‌انگیز هستند فراهم کند تا نظرات خود را ارائه دهند، مگر آن که هیئت بازبینی تشخیص دهد که این امر ضروری نیست.

---

21 Nakamura, 2021.

بنگرید به پاورقی ۱۶.

۲۲ درباره محدودیت‌های چارچوب قانونی ملی برای اعمال مسئولیت‌های اداری بر ارائه‌دهندگان خدمات شبکه‌های اجتماعی (SNS) در ژاپن، بنگرید به:

Jitsuhara Takashi, "ヘイトスピーチ対策として SNS 事業者に対行政責任を課す場合の法的課題" (Legal questions about public law responsibilities of SNS providers to combat hate speech), in Fukuoka University Review of Law, 2021, vol. 66, no. 2, pp. 247–62.

۲۳ ماده ۵ فرمان اوزاکا با این حال، در سه مورد استثنائات ارائه می‌دهد، از جمله زمانی که شهردار تشخیص دهد که «انتشار این اطلاعات مانع از هدف تعیین‌شده در ماده یک می‌شود»، یا «اگر محل اقامت مرتکب نامعلوم باشد»، یا «اگر شهردار دلایل خاص دیگری برای این کار پیدا کند». در این موارد، «شهردار ممکن است نام مرتکب را منتشر نکند». به ارجاع شماره ۱۵ مراجعه کنید.

۲.۳.۳.۲۵. افزایش آگاهی

ماده ۳ فرمان اوزاکا که با اقدامات فوق الذکر همراه است، تصریح می‌کند که «شهر اوزاکا، با درک این که بیان نفرت‌زا ممکن است به کرامت فرد آسیب رسانده و احساس تبعیض نسبت به او ایجاد کند، باید آگاهی شهروندان را برای افزایش توجه و درک نقض حقوق بشر ناشی از بیان نفرت‌زا افزایش دهد.» هدف این ماده توضیح داده شده است تا ضرورت آگاهی‌بخشی به منظور عمیق‌تر کردن توجه و درک شهروندان نسبت به بیان نفرت‌زا را برای ایجاد یک فضای اجتماعی که در آن اجازه ابراز سخنان نفرت‌پراکن داده نشود، تأیید کند.[۲۴]

اقدامات واقعی برای آگاهی‌بخشی شامل نصب پوسترهایی است که توسط وزارت دادگستری تهیه شده است در دفاتر ناحیه و ایستگاه‌های مترو، ایجاد و توزیع جزوات آموزشی، انتشار مقالات در مجلات اطلاعات حقوق بشر شهر مجله («اطلاعات آموزش مادام‌العمر اوزاکا، ایچو نامیکی» و «خبرنامه حقوق بشر شهر اوزاکا، کوکورو نت») و انتشار مطالب آموزشی در وب‌سایت شهر است.[۲۵]

وظایف مربوط به فعالیت‌های آگاهی‌بخشی همچنین در قانون ملی بیان نفرت‌زا تصریح شده است. این قانون نه تنها وظایف دولت ملی را اعلام می‌کند، بلکه به لزوم مشارکت دولت‌های محلی در این موضوع نیز اشاره دارد.[۲۶]

۴.۲۵. تأثیرات بر سیاست‌های خودتنظیمی در جوامع دینی یا ایدئولوژیک: مدل ژاپن

با توجه به سطح بالای حمایت از آزادی بیان، ژاپن، قانونی برای مجازات بیان نفرت‌زا ندارد و به جای آن بر اقدامات غیراز قانون‌گذاری برای مقابله با این پدیده متکی است. ناسو و هیگاکی براین باورند که مدل ژاپنی منحصربه‌فرد است، زیرا از یک سو، مشابه مدل ایالات متحده، از روش‌های غیرقانون‌گذاری برای مقابله با بیان نفرت‌زا استفاده می‌کند و از سوی دیگر، فاقد مقررات قانونی در تعریف جرائم ناشی از نفرت بوده و قوانین حقوق مدنی علیه سخنان نفرت‌پراکن را شامل نمی‌شود. همچنین، در این مدل، تمایزی میان بیان نفرت‌زا علیه افراد و بیان نفرت‌زا عمومی وجود ندارد.[۲۷] مدل ژاپن را می‌توان با ویژگی‌های زیر مشخص کرد: (۱) سیاست

---

24 “‘大阪市ヘイトスピーチへの対処に関する条例’の解説及び審査の実例（3 条）” (Explanation and Practice of Assessment Related to the Osaka Ordinance on Suppression of Hate Speech (Article 3)), Osaka City, 12 April 2022 (available on its web site).

25 *Ibid.*

۲۶ ماده ۷ قانون ملی سخنان نفرت‌زا، بنگرید به ارجاع شماره ۱۷:

(۱) دولت ملی باید آگاهی عمومی در مورد ضرورت حذف سخنان و رفتارهای تبعیض‌آمیز غیرمنصفانه علیه افرادی که از خارج از ژاپن می‌آیند، گسترش دهد و فعالیت‌های روابط عمومی را به‌منظور ترویج درک بهتر از این موضوع و دیگر فعالیت‌های آگاهی‌بخشی اجرا کند و تلاش‌های لازم را در این زمینه انجام دهد.

(۲) دولت‌های محلی باید در خصوص ضرورت برچیده شدن سخنان و رفتارهای تبعیض‌آمیز غیرمنصفانه علیه افرادی که از خارج از ژاپن می‌آیند، مطابق با وضعیت واقعی منطقه خود، با در نظر گرفتن تقسیم نقش مناسب با دولت ملی، آگاهی میان ساکنان محلی گسترش دهند و فعالیت‌های روابط عمومی به‌منظور ترویج درک بهتر از این موضوع و دیگر فعالیت‌های آگاهی‌بخشی را اجرا کنند و تلاش‌های لازم را در این زمینه انجام دهند.

27 Nasu Yuji and Higaki Shinji, “Introduction”, in Higaki and Nasu (eds.), 2021, pp. 1–14.

لیبرال در زمینه آزادی بیان، (۲) نظام قوی خودمختاری محلی، (۳) ترکیب روش‌های معرفی و شرمساری با آگاهی‌بخشی، (۴) همکاری با جامعه مدنی.

۱.۴.۲۵. آزادی بیان و روش معرفی و شرمساری

۱.۱.۴.۲۵. تضمین قانون اساسی بر آزادی بیان

ژاپن در زمینه آزادی بیان، سیاستی لیبرالی را دنبال می‌کند که تأثیر قابل‌توجهی از حقوق ایالات متحده پذیرفته است.[۲۸] اصل ۲۱ (۱) قانون اساسی ژاپن به‌صراحت اعلام می‌کند: «آزادی تجمع و تشکل، و همچنین آزادی بیان، مطبوعات و تمامی اشکال دیگر ابراز عقیده تضمین می‌شود». همچنین تصریح شده است که «هیچ‌گونه سانسوری اعمال نخواهد شد»(اصل ۲۱(۲)). با این حال، دیوان عالی ژاپن اغلب با استناد به مفهوم «رفاه عمومی» که در اصول ۱۲ و ۱۳ قانون اساسی آمده است، محدودیت‌های قانونی بر آزادی بیان را مجاز دانسته و تأیید می‌کند.[۲۹] هرچند در رویه قضایی ژاپن، اعمال محدودیت‌های معقول و ضروری بر بیان مجاز شمرده شده، اما این محدودیت‌ها، به‌ویژه در موارد محدودیت‌های پیشگیرانه، باید با دقت و ملاحظه جدی صورت گیرد.[۳۰] اکثریت حقوقدانان قانون اساسی ژاپن نگاهی منفی به جرم‌انگاری بیان نفرت‌زا دارند.[۳۱]

به دلیل رویکرد محتاطانه ژاپن در اعمال محدودیت بر آزادی بیان، این کشور نسبت به ماده ۴ کنوانسیون بین‌المللی رفع همه اشکال تبعیض نژادی (ICERD)، که کشورهای عضو را ملزم به جرم‌انگاری و غیرقانونی اعلام کردن رفتارهای گسترش‌دهنده نفرت می‌کند، شرط ارائه کرده است. شرط ژاپن در این خصوص بدین صورت است که این کشور این تعهدات را تنها در حدی که با تضمین آزادی‌های به رسمیت شناخته‌شده در قانون اساسی‌اش سازگار باشد، اجرا می‌کند.[۳۲]

بنگرید به پاورقی ۱.

[28] Higuchi, 2021.

بنگرید به پاورقی ۱.

[29] Matsui Shigenori, “Freedom of Expression in Japan”, in Higaki and Nasu (eds.), 2021, pp. 35–57.

بنگرید به پاورقی ۱.

[30] Supreme Court of Japan, 北方ジャーナル事件 (*Hoppō Journal case*), Judgment, 11 June 1986, Civil Matters Jurisprudence Collection, vol. 40, no. 4, p. 872 (‘Hoppō Journal case’) (https://www.legal-tools.org/doc/evyor9/).

[31] Higuchi, 2021.

بنگرید به پاورقی ۱؛

Matsui, 2021, pp. 35–57.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

[۳۲] شرط ژاپن نسبت به کنوانسیون بین‌المللی رفع همه اشکال تبعیض نژادی:

در اجرای مفاد بندهای (الف) و (ب) از ماده ۴ این [کنوانسیون مذکور]، ژاپن تعهدات ناشی از این مقررات را تا جایی که انجام این تعهدات با تضمین حقوق آزادی اجتماعات، انجمن‌ها و اظهار نظر و سایر حقوق مندرج در قانون اساسی ژاپن سازگار باشد، رعایت می‌کند، با در نظر گرفتن عبارت «با توجه مقتضی به اصول مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر و حقوقی که صراحتاً در ماده ۵ این کنوانسیون بیان شده‌اند» که در ماده ۴ ذکر شده است.

در سطح حکمرانی محلی، این رویکرد محتاطانه به‌طور گسترده‌ای مورد پذیرش بوده است. برای مقامات محلی، مسائل مرتبط با بیان نفرت‌زا زمانی مطرح می‌شود که ساکنان محلی درخواست استفاده از اماکن عمومی برای برگزاری تظاهرات نفرت‌پراکنی را داشته باشند. ماده ۲۴۴ (۲) قانون خودمختاری محلی تصریح می‌کند که یک مقام محلی نباید بدون «دلیل قانونی» از اعطای این مجوز خودداری کند. دلایل قانونی معمولاً شامل مواردی مانند عدم پرداخت هزینه‌ها، تعداد بیش از حد شرکت‌کنندگان، ایجاد خطر برای سایر کاربران، نقض قوانین استفاده و مواردی از این دست است.[۳۳] حتی اگر استفاده از مکان عمومی به انجام بیان نفرت‌زا منجر شود و چنین احتمالی نیز پیش‌بینی شود، این پیش‌بینی برای مقامات محلی به‌عنوان دلیلی کافی برای ممنوعیت استفاده از فضای عمومی تلقی نمی‌شود.[۳۴]

۲.۱.۴.۲۵. احکام دادگاه درباره انطباق معرفی افراد و شرمسارسازی با قانون اساسی

یکی از اعضای گروه زایتوکوکای علیه شهر اوزاکا اقامه دعوی کرد و ادعا نمود که انتشار نام کاربری و نام واقعی او به‌عنوان اقدامی برای معرفی و شرمسارسازی در راستای مقابله با سخنان نفرت‌زا، مغایر با اصول ۱۳، ۲۱ (۱) و ۳۱ قانون اساسی است.[۳۵] در مورد آزادی بیان مندرج در اصل ۲۱(۱) قانون اساسی، شاکی استدلال کرد که اقدامات برای جلوگیری از انتشار به‌منزله محدودسازی آزادی بیان است و قوانین در این زمینه باید اثر منفی خود را به حداقل برسانند.[۳۶] شهر اوزاکا در پاسخ بیان کرد که این فرمان به‌طور مستقیم آزادی بیان را محدود نمی‌کند و تأثیری بر کرامت شخصی افرادی که چنین سخنان نفرت‌زایی را بیان می‌کنند ندارد (قانون اساسی از اعتبار اجتماعی افراد محافظت نمی‌کند).[۳۷] علاوه بر این، شهر اوزاکا تصریح کرد که سخنان نفرت‌زا، همان‌گونه که در این فرمان تعریف شده است، کرامت فردی را انکار می‌کند، حقوقی همچون زندگی مسالمت‌آمیز، حیثیت، شخصیت، عدم طرد از جامعه محلی و برابری را نقض می‌کند، و موجب اختلال جدی اجتماعی می‌شود و تحت حمایت آزادی بیان قرار نمی‌گیرد.[۳۸]همچنین به شرایط جدی در اوزاکا اشاره شد که در آن تظاهرات مکرر از این نوع، موجب رنج شدید برای اهداف این تظاهرات شده و شکاف عمیقی را در جامعه محلی ایجاد کرده است.[۳۹]

Ministry of Foreign Affairs of Japan, "International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (First and Second Report)", June 1999, Article 4 (available on its web site).

33 Matsumoto Hideaki, 逐条地方自治法, 学陽書房, Tokyo, 2015, p. 61.

34 "第 190 回国会 参議院 法務委員会会議録" (Minutes of the 190th Legal Committee of the House of Councillor), 国会 (National Diet of Japan), 19 April 2016 (available on its web site).

35 Osaka Regional Court, 判例地方自治 (Cases Local Autonomy), 17 January 2020, No.468, p. 11.

۳۶ *همان.*

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

دادگاه اعلام کرد که تمام اشکال اظهارنظر که در فرمان به‌عنوان بیان نفرت‌زا تعریف شده‌اند، سوءاستفاده از آزادی بیان محسوب نمی‌شوند. ممکن است برخی اقدامات فرمان، حق آزادی بیان را در برخی موارد خاص محدود کنند.[۴۰] با این حال، این مقررات در محدوده اقدامات منطقی و ضروری برای حفظ نظم عمومی قرار دارند و مغایر با قانون اساسی نیستند.[۴۱]

۳.۱.۴.۲۵. ترکیب سیاست معرفی افراد و شرمسارسازی با آگاهی‌بخشی

یکی از ویژگی‌های کلیدی فرمان اوزاکا، ترکیب سیاست‌های معرفی افراد و شرمسارسازی با برنامه‌های آگاهی‌بخشی است. یکی از ابزارهای موجود برای شهردار اوزاکا افشای هویت است. افشای هویت به معنای «انتشار عمدی اطلاعات هویتی افراد به‌گونه‌ای است که به‌راحتی برای دیگران قابل دسترسی باشد و معمولاً با هدف ترساندن فرد شناسایی‌شده انجام می‌شود».[۴۲] این روش، ناشناس بودن افرادی که در رفتارهای ضد اجتماعی مشارکت دارند را از بین می‌برد.[۴۳] فعالان اجتماعی اغلب از افشای هویت برای شرمسارسازی افرادی که در شبکه‌های اجتماعی بیان نفرت‌زا منتشر می‌کنند یا در تظاهرات با پیام‌های تبعیض‌آمیز شرکت می‌کنند، استفاده می‌کنند.[۴۴] داگلاس نحوه عملکرد فرایند افشای هویت را به عنوان ابزاری برای هوشیاری مخاطب از طریق سه مرحله زیر بیان کرد: کشف، انتشار و پاسخ.[۴۵] کشف مرحله‌ای است که در آن اطلاعات قابل شناسایی شخصی کشف می‌شود. مرحله انتشار به انتشار و اعلام آن اطلاعات اشاره دارد و مرحله پاسخگویی زمانی است که مخاطب بر اساس آن اطلاعات عمل می‌کند.[۴۶]

مرحله دوم، یعنی انتشار اطلاعات، معمولاً به‌عنوان معرفی افراد و شرمسارسازی شناخته می‌شود. معرفی افراد و شرمسارسازی یک سیاست تنبیهی است که از طریق انتشار عمومی تخلف افراد، به آنها آسیب اعتباری مبتنی بر دلایل اخلاقی وارد می‌کند.[۴۷] معرفی افراد و شرمسار کردن با هدف «افشای رفتار ناپسند [به منظور] ترغیب متخلفان به اصلاح» طراحی شده است.[۴۸] اهداف

---

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*

42 George Hawley, *The Alt-Right: What Everyone Needs to Know*, Oxford University Press, New York, 2018, p. 201; David M. Douglas, "Doxing: A Conceptual Analysis", in *Ethics and Information Technology,* 2016, vol. 18, no. 3, p. 199.

43 David M. Douglas, "Doxing as Audience Vigilantism against Hate Speech", in Daniel Trottier, Rashid Gabdulhakov and Huang Qian (eds.), *Introducing Vigilant Audiences*, Open Book Publishers, Cambridge, 2020, p. 259.

44 Mojca M. Plesničar and Pika Šarf, "'This Web Page Should Not Exist': A Case Study of Online Shaming in Slovenia", in Trottier, Gabdulhakov and Huang (eds.), 2020.

بنگرید به پاورقی ۴۳.

45 Douglas, 2020, p. 268.

بنگرید به پاورقی ۴۳.

۴۶ *همان.*

47 Irene Kahn, "Understanding Corporate Complicity: Extending the Notion Beyond Existing Laws", Paper Presented at the Business Human Rights Seminar, London, 8 December 2005, p. 4.

48 Emilie M. Hafner-Burton, "Sticks and Stones: Naming and Shaming the Human Rights En forcement Problem", in *International Organization*, 2008, vol. 62, no. 4, p. 690.

این رویکرد در قبال افراد شامل مجازات غیررسمی، اطلاع‌رسانی به عموم درباره رفتار آنان و ابراز نارضایتی از آن رفتار است.[۴۹]

در چارچوب فرمان اوزاکا، معرفی افراد و شرمسار کردن همراه با آگاهی‌بخشی می‌تواند به تقویت خودکنترلی در میان گروه‌های تبعیض‌گر کمک کند. خودکنترلی «تنها به‌طور غیرمستقیم و در راستای اهدافی دیگر که مستقیماً به نام بردن افراد نمی‌پردازند، به مهار بیان نفرت‌زا منجر می‌شود.»[۵۰] بنا بر دیدگاه جاکوبسن و شلینک، «این رویکرد عمدتاً، اگر نگوییم به‌طور کامل، به نیروی درونی و اهداف نهادهای جامعه مدنی متکی است و نه به اجبار دولتی» و همچنین «بازتاب‌دهنده منافع، نیازها و دیدگاه‌های این نهادهاست که در هر موضع‌گیری نسبت به بیان نفرت‌زا تأثیرگذار بوده و نقش تعدیل‌کننده‌ای ایفا می‌کنند».[۵۱]

برخی صاحب‌نظران بر این باورند که نظام معرفی و شرمسار کردن «از لحاظ فرهنگی برای ژاپن مناسب‌تر است»، چرا که «مزیت آشکار اجرای فرمان شهری اوزاکا در مقیاسی گسترده‌تر، آن است که کمترین میزان محدودیت را برای آزادی بیان ایجاد می‌کند؛ زیرا بازدارنده است، اما جرم‌انگاری نمی‌کند».[۵۲]

اگرچه این روش ممکن است افراد و جوامع را از گسترش اظهارات تبعیض‌آمیز بازدارد، اما معرفی و شرمسار کردن یا انتشار اطلاعات شخصی افرادی که در نفرت‌پراکنی نقش دارند، به‌تنهایی برای رسیدن به مرحله بعدی، یعنی واکنش عمومی، کافی نیست. برای تحریک واکنش عمومی پس از انتشار اطلاعات مربوط به عاملان نفرت‌پراکنی، آگاهی‌بخشی از طریق نهادهای مردمی امری حیاتی است. ارزیابی تأثیر آگاهی‌بخشی دشوار است، اما نمونه‌هایی از واکنش جامعه مدنی ژاپن که در ادامه به آنها اشاره می‌شود، می‌توانند بینش‌هایی درباره مزایای این‌گونه فعالیت‌ها ارائه دهند.

۲.۴.۲۵. سیستم قدرتمند خودمختاری محلی و همکاری با جامعه مدنی

۱.۲.۴.۲۵. سیستم خودمختاری محلی

مدل ژاپن بر رویکردی چندجانبه تأکید دارد که شامل اقدامات غیرقانون‌گذاری در سطوح ملی و محلی است. اصل ۹۲ قانون اساسی تأیید می‌کند که خودمختاری محلی یک عنصر اساسی از یک نهاد اداری است و اصل خودمختاری محلی، قدرت قانون‌گذاری پارلمان ژاپن را محدود می‌کند. قانون خودمختاری محلی جنبه‌های دموکراتیک و خودمدیریتی دولت‌های محلی را

---

49 Jacob Rowbottom, "To Punish, Inform, and Criticise: The Goals of Naming and Shaming", in Julian Petley (ed.), *Media and Public Shaming: Drawing the Boundaries of Disclosure*, I.B. Tauris & Co., London, 2013, p. 1.

50 Arthur Jacobson and Bernhard Schlink, "Hate Speech and Self-Restraint", in Michael Herz and Peter Molnar, *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Responses*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, p. 12.

51 *Ibid.*

52 Nichole Koontz, "Japan and the Potential for National Hate Speech Legislation: An Interna tional Consideration on Possibilities", in Washington University Global Studies Law Review, 2017, vol. 16, no. 2, p. 363.

تقویت کرده، قدرت مجالس محلی را افزایش داده و نظارت دولت ملی را کاهش داده است.[۵۳] با این حال، از آنجا که ژاپن یک کشور فدرال نیست، قدرت قانون‌گذاری دولت‌های محلی تابع قوانین ملی است و فرمان‌های محلی باید با قانون اساسی و سایر قوانین ملی مطابقت داشته باشند.[۵۴]

با وجود این محدودیت‌ها، دولت‌های محلی موظفند در چارچوب اختیارات خود، اقدامات مؤثری برای حذف تبعیض تحت ماده ۴ قانون ملی بیان نفرت‌زا انجام دهند، زیرا وضعیت محلی از منطقه‌ای به منطقه دیگر متفاوت است.[۵۵] این مقررات با هنجارهای مقرر در مواد ۲ (۱)(الف)، ۲ (۱)(ج) و ۴ (ج) کنوانسیون بین‌المللی رفع هرگونه تبعیض نژادی مطابقت دارد. در میان تدابیر اتخاذشده در ژاپن، فرمان اوزاکا برجسته است. این نخستین قانون مقابله با بیان نفرت‌زا در سراسر ژاپن بود و پیش از تصویب قانون ملی بیان نفرت‌زا به اجرا درآمد. تخصیص اختیارات به مقامات محلی در رابطه با سرکوب سخنان نفرت‌زا، همچنین منعکس‌کننده ویژگی‌های خاص وضعیت ژاپن است، زیرا این مسئله در برخی مناطق خاص این کشور بسیار حادتر است.

۲.۲.۴.۲۵. همکاری با جامعه مدنی

ترکیب سیاست‌های معرفی افراد و شرمسار کردن و افزایش آگاهی منجر به افزایش گسترده مطالبات مدنی علیه اقدامات تبعیض‌آمیز شده است. بنابراین، مدل ژاپن ترکیبی از اقدامات حقوقی در سطوح ملی و محلی با کمپین‌های خصوصی را شامل می‌شود. بحث‌های تخصصی و آرای قضایی، جنبش‌های مدنی را با ارائه توجیهات حقوقی و روایت‌های مخالف سخنان نفرت‌زا، تحریک و حمایت کرده‌اند.

وکلای ژاپنی با راه‌اندازی جنبش‌های مقابله با سخنان نفرت‌زا، پایه حقوقی لازم برای ادعای بی‌عدالتی ناشی از تظاهرات تبعیض‌آمیز که از حیطه آزادی بیان فراتر می‌روند، ایجاد کردند. پس از پرونده مدرسه کیوتو، کانون وکلای کیوتو بیانیه‌ای در مورد آزار و اذیت مدارس

---

53 Nakamura, 2021.

54 بنگرید به پاورقی ۱۶.
بنگرید به:
Constitution of Japan, 3 November 1946 (http://www.legal-tools.org/doc/77ef9a/), Arti cles 94 and 98; Japan, 地方自治法 (Local Autonomy Act), 17 April 1947, Articles 14(1) (‘Local Autonomy Act’) (https://www.legal-tools.org/doc/ad4cgl/). Article 4 of the Osaka Ordinance provides on the supplementary nature of the measures available under it to combat hate speech
بنگرید به پاورقی ۱۵: با در نظر گرفتن اینکه اقدامات و اعلانات تحت مواد ۵ و ۶ برای حفاظت از حقوق بشر شهروندان و سایر افراد اجرا می‌شوند، این اقدامات باید مکمل تدابیر جبرانی سیستم‌های جبران حقوقی دولت برای نقض حقوق بشر باشند و هماهنگ با این سیستم‌ها به اجرا درآیند. روش‌های اجرایی فرمان‌های محلی محدود به موارد زیر است: به طور عمومی، راهنمایی‌های اداری، افشای عمومی عدم رعایت قوانین، مجازات‌هایی که شامل «حبس با یا بدون کار تا دو سال یا کمتر، جریمه‌ای تا سقف ۱ میلیون ین، بازداشت کیفری، جریمه جزئی یا مصادره و جریمه مدنی تا سقف ۵۰،۰۰۰ ین است». قانون خودمختاری محلی، ماده ۱۴(۳).

55 Article 4(2) of the National Hate Speech Act.
ماده (۲)۴ قانون گفتار نفرت‌زا ملی، بنگرید به پاورقی ۱۷: «دولت‌های محلی باید بر اساس شرایط واقعی منطقه اقداماتی را انجام دهند و نقش‌های مناسب را با دولت ملی برای حذف گفتار و رفتار تبعیض‌آمیز ناعادلانه علیه افراد غیرژاپنی تقسیم کنند».

کره‌ای صادر کرد و فدراسیون کانون‌های وکلای منطقه کانسای در سال ۲۰۱۰ قطعنامه‌ای برای «محکوم کردن تبعیض علیه کودکان کره‌ای در ژاپن» تصویب کرد.[۵۶]

استفاده گسترده از اینترنت برای انتشار جنبش‌های تبعیض‌آمیز توسط گروه‌های افراطی نتو یوکو، این امکان را برای عموم مردم فراهم کرد که از چنین فعالیت‌هایی آگاه شوند و از کلمات نفرت‌انگیز و خشونت‌آمیز علیه قربانیان ابراز انزجار کنند.[۵۷] صدور حکم محکومیت در پرونده مدرسه کره‌ای کیوتو در اکتبر ۲۰۱۳ موجب افزایش گزارش‌های رسانه‌ای در این زمینه شد و اصطلاح «سخنان نفرت‌زا» به‌عنوان یکی از بالاترین واژگان پرکاربرد ژاپن در سال ۲۰۱۳ معرفی شد.[۵۸]

شهروندان عادی ژاپن، که بیشتر آنها هیچ ارتباط شخصی با کره‌ای‌های زاینیچی نداشتند و در هیچ گروه جامعه مدنی عضویت نداشتند، از سال ۲۰۰۹ اقدام به تشکیل گروه‌هایی برای مقابله با گروه‌های نفرت کردند.[۵۹] در سپتامبر ۲۰۱۳، راهپیمایی ضد تبعیض توکیو با حضور حدود ۲۰۰۰ نفر علیه تجمعات نفرت‌پراکن اخیر برگزار شد و این اقدام در سراسر کشور بازتاب یافت. گروه‌های ضدنفرت مانند «ائتلاف اقدام علیه نژادپرستی»[۶۰] یا «پروژه ضدنژادپرستی»[۶۱] با استفاده از اینترنت توانستند صدها نفر را علیه گروه‌های نفرت‌پراکن بسیج کنند.

جنبش‌های ترکیبی عمومی-مدنی نیز در سطح محلی سازماندهی شدند که شامل چهره‌های سیاسی و شهروندان بودند. در شهر کاوازاکی، «川崎ヘイトスピーチを許さない市民ネットワーク» («شبکه شهروندان کاوازاکی علیه سخنان نفرت‌زا») با مشارکت سازمان‌های غیرانتفاعی، روزنامه‌نگاران، وکلا و اعضای شورای شهر تأسیس شد.[۶۲] این گروه اطلاعات مربوط به جنبش‌های نژادپرستانه را منتشر کرده، جلسات آموزشی برای به اشتراک‌گذاری دانش تاریخی و حقوقی در این زمینه برگزار می‌کند و پیشنهاداتی برای مذاکره و سایر تدابیر جبرانی ارائه می‌دهد.

---

56 Hatano Ayako, "Can Strategic Human Rights Litigation Complement Social Movements?: A Case Study of the Movement Against Racism and Hate Speech in Japan", in Kang Myungkoo, Marie-Orange Rivé-Lasan, Kim Wooja and Philippa Hall (eds.), *Hate Speech in Asia and Europe: Beyond Hate and Fear*, Routledge, London, 2020.

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*

۶۰ بر اساس وب‌سایت رسمی، C.R.A.C (ائتلاف اقدام علیه نژادپرستی) «پلتفرمی برای افرادی است که قصد دارند اقدامات مختلفی علیه نژادپرستی انجام دهند، از جمله تظاهرات خیابانی، سخنرانی، عکاسی، هنر، موسیقی، دادخواست، لابی‌گری، رویدادها، کارگاه‌ها و غیره. هر فردی که می‌خواهد علیه نژادپرستی اقدام کند، می‌تواند با ائتلاف اقدام علیه نژادپرستی تماس بگیرد تا ایده‌های خود را به اشتراک بگذارد و با دیگرانی که در حال مبارزه با نژادپرستان هستند، همکاری کند.»

C.R.A.C., 1 October 2013 (available on its web site).

61 "Anti-Racism Project", Facebook (available on its web site).

62 "HS を許さないかわさき市民ネットワーク" (Kawashiki Citizens' Network Not Allowing Hate Speech), Tumblr (available on its web site).

۳.۴.۲۵. تأثیرات فرمان اوزاکا

۱.۳.۴.۲۵. بررسی آماری

آمار مربوط به تعداد پرونده‌های مرتبط با بیان نفرت‌زا در شهر اوزاکا به شرح زیر است:

	۲۰۱۶	۲۰۱۷	۲۰۱۸	۲۰۱۹	۲۰۲۰
پرونده‌های تازه ثبت شده	۲۷	۷	۹	۱۱	۴
پرونده‌های مختومه	۱	۹	۳	۴	۵
پرونده‌هایی که به عنوان بیان نفرت‌زا شناخته شده‌اند	۰	۴	۲	۲	۱

جدول ۱: آمار مربوط به تعداد پرونده‌های بررسی‌شده در شهر اوزاکا[۶۳]

تعداد پرونده‌های تازه ثبت‌شده در اولین سال اجرای فرمان در بالاترین حد خود قرار داشته و این تعداد به‌مرور کاهش یافته است. پرونده‌ها به‌طور مداوم مختومه می‌شوند و تقریباً نیمی از پرونده‌های باقی‌مانده مورد بررسی و تصمیم‌گیری قرار گرفته‌اند. پرونده‌هایی که به عنوان بیان نفرت‌زا شناخته شده‌اند، تقریباً نیمی از پرونده‌های مختومه را تشکیل می‌دهند. این اعمال شامل انتشار ویدئو در اینترنت، بارگذاری مقالات به‌صورت فهرست‌وار در فضای مجازی، بارگذاری فایل‌های صوتی درباره تظاهرات عمومی، و پخش زنده یا انتشار ویدئوهای مربوط به تظاهرات عمومی بوده است.[۶۴]

۲.۳.۴.۲۵. پرونده داینامو

در حالی که تأثیر روش «معرفی افراد و شرمسارسازی» توسط نهادهای بین‌المللی بر رفتار دولت‌ها هم از نظر نظری و هم از نظر تجربی اثبات شده است،[۶۵] تأثیر آن از سوی دولت‌های محلی بر گروه‌های نفرت چندان مورد بحث قرار نگرفته است. این قسمت از بخش حاضر یکی از پرونده‌هایی را معرفی می‌کند که ممکن است تأثیر فرمان‌های محلی را در استفاده از روش‌های معرفی افراد و شرمسارسازی و افزایش آگاهی برای ترویج خودداری از بیان نفرت‌زا نشان دهد.

در تاریخ ۱ ژوئن ۲۰۱۷، شهر اوزاکا گزارشی درباره پرونده‌ای منتشر کرد که در آن شخصی با نام کاربری «داینامو» ویدئویی را در اینترنت منتشر کرده بود که می‌توانست به عنوان

---

[63] این جدول توسط نویسنده و با استناد به منبع ذیل گردآوری شده است.
"'ヘイトスピーチへの対処に関する条例' にかかる 案件の取扱状況について" (On the Practice on the Issues Related to the Ordinance on Suppression of Hate Speech), Osaka City, 31 March 2021 (https://www.legal-tools.org/doc/jfd7a3/).

[64] *Ibid.*

[65] Jacqueline H.R. De Merit, "International Organizations and Government Killing: Does Nam ing and Shaming Save Lives?", in *International Interactions*, 2021, vol. 38, no. 5, pp. 597 621; James Meernik, Rosa Aloisi, Marsha Sowell and Angela Nichols, "The Impact of Human Rights Organizations on Naming and Shaming Campaigns", in *Journal of Conflict Resolution*, 2012, vol. 56, no. 2, pp. 233–56.

بیان نفرت‌زا در نظر گرفته شود.[۶۶] این ویدئو شامل یک ضبط صوتی-تصویری از یک راهپیمایی اعتراضی در تاریخ ۲۴ فوریه ۲۰۱۶ و نشست‌های پیش از آن بود.[۶۷] در این ویدئو، شرکت‌کنندگان در راهپیمایی به زائنیچی‌ها (کره‌ای‌های مقیم ژاپن) با عنوان «سوسک» اشاره کرده و درخواست‌هایی برای «کشتن» مردم کره‌ای مطرح کردند.[۶۸]

هیئت بررسی این پرونده را مورد رسیدگی قرار داد و تصمیم گرفت فرصتی برای شنیدن اظهارات افراد مورد پرسش فراهم کند.[۶۹] داینامو به پیام ارسال‌شده از طریق ارائه‌دهنده خدمات ویدئویی آنلاین پاسخ نداد و ویدئو را از سایت حذف کرد.[۷۰] شهردار اوزاکا پس از مشاهده حذف ویدئو، تشخیص داد که اقدامات پیشگیرانه ویژه دیگری ضروری نیست. وی سپس اطلاعیه‌ای رسمی منتشر کرد و اطلاعات مربوط به نام واقعی و نام کاربری فردی که این فعالیت نفرت‌انگیز را انجام داده بود، به صورت عمومی اعلام کرد.[۷۱]

۳.۳.۴.۲۵. گسترش به دیگر مقامات محلی

استان اوزاکا و دیگر مناطق ژاپن قدم به قدم با شهر اوزاکا پیش رفتند و فرمان‌های مشابهی را با حمایت فنی وزارت دادگستری تصویب کردند.[۷۲] بسیاری از دولت‌های محلی، از جمله دولت متروپولیتن توکیو، شهر کاوازاکی، شهر کوبه، منطقه ستاگایا در توکیو، شهر کونیتاچی در توکیو و شهر کُماه در توکیو، قوانین علیه سخنان نفرت‌آمیز را تصویب کردند. کمیته رفع تبعیض نژادی و دیگر نهادهای بین‌المللی حقوق بشر از چنین تحولی استقبال کردند.[۷۳] در حالی که برخی معتقد بودند که یک روند هنجاری در ژاپن ایجاد شده است که باعث توافق میان احزاب مختلف شد، تحلیل هیگوشی دیدگاه دیگری را ارائه داد که قانون ملی سخنان نفرت‌آمیز بدون چنین روندی تصویب شد. به گفته هیگوشی «انگار که عاملان مختلف از جامعه مدنی تا هسته ائتلاف حاکم، به طور پیوسته نقش خود را ایفا کرده‌اند».[۷۴]

---

66 Japan, Osaka District Court, *Case on the Request for Confirmation of Invalidity of Public Money Expenditure* (resident lawsuit), Judgment, 17 January 2020, Local Governance Juris prudence, no. 468, p. 11 (‘Dainamo case’).

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*

69 *Ibid.*

70 *Ibid.*

71 *Ibid.*

72 “ヘイトスピーチに関する条例” (The Ordinance on Hate Speech), 地方自治研究機構 (RILG), 8 September 2021 (available on its web site). “‘本邦外出身者に対する不当な差別的言動の解 消に向けた取組の推進に関する法律’ に係る参考情報” (The Reference Information on ‘The Act on the Promotion of Efforts to Eliminate Unfair Discriminatory Speech and Behavior against Persons Originating from Outside Japan’), Ministry of Justice of Japan (available on its web site).

73 Concluding Observations on the Combined Seventh to Ninth Periodic Reports of Japan, UN Doc. CERD/C/JPN/CO/7-9, 26 September 2014 (https://www.legal-tools.org/doc/bpnnv0/); Concluding Observations on the Sixth Periodic Report of Japan, UN Doc. CCPR/C/JPN/CO/6, 20 August 2014 (https://www.legal-tools.org/doc/fnjxo9/).

74 Higuchi Naoto, “When Hate Becomes Illegal: Legislation Process of the Anti-Hate Speech Law in Japan”, in Kang, Rivé-Lasan, Kim and Hall (eds.), 2020.

در همین حال، شهر کاوازاکی نوع دیگری از فرمان ضد سخنان نفرت‌آمیز را تصویب کرده است که مجازات‌های کیفری اعمال می‌کند. «川崎市差別のない人権尊重のまちづくり条例» «ژاپن: شهر کاوازاکی، قانون توسعه شهری مبتنی بر حقوق بشر بدون تبعیض» (فرمان کاوازاکی)، جریمه‌ای تا سقف ۵۰۰،۰۰۰ ین برای موارد رفتار تبعیض‌آمیز مکرر حتی پس از توصیه‌های صادر شده توسط شهردار شهر اعمال می‌کند (ماده‌های ۱۲، ۱۴، ۲۳). اقداماتی که ممنوع است شامل تحریک یا اطلاع‌رسانی برای جابجایی، آسیب رساندن یا توهین مشدد نسبت به به افرادی است که از خارج آمده‌اند (ماده ۱۲).[۷۵] این قانون همچنین دامنه را به آموزش حقوق بشر و حمایت از قربانیان گسترش می‌دهد و تصریح می‌کند که شهر باید این آموزش‌ها را ترویج کند (ماده ۷) و از قربانیان سخنان نفرت‌آمیز حمایت مشاوره‌ای یا اطلاعاتی ارائه دهد (ماده ۸).

۵.۲۵. نتیجه گیری

قانون‌گذاری از پایین به بالا و تنظیمات غیرقانونی و مبتنی بر شبکه از ویژگی‌های قانونگذاری در حیطه سخنان نفرت‌آمیز در ژاپن است. اگرچه مدل ژاپنی موفقیت‌هایی در پیشرفت به سمت سیستماتیک شدن قوانین ضد سخنان نفرت‌آمیز نشان داده است، اما ممکن است نیاز به برآورده کردن بسیاری از شرایط دیگر داشته باشد تا به طور کامل موفق باشد. ویژگی‌های فرهنگی، تاریخی و منطقه‌ای برای ارزیابی کارآمدی چنین اقدامات غیرقانونی نیز باید مدنظر قرار گیرد.

در حالی که موارد هنوز محدود به نشان دادن تأثیر عملی بر خودتنظیمی جامعه هستند، مورد «داینمو» نشان می‌دهد که انتشار نام واقعی افرادی که پشت اینترنت پنهان شده‌اند تا ترس پراکنی کنند، پتانسیل بازدارندگی دارد. بررسی تأثیر بر خودتنظیمی جامعه دشوار است، اما اگر افرادی که پشت یک نام اجتماعی پنهان شده‌اند و نمی‌خواهند نامشان منتشر شود، چنین اقدامی انجام دهند، از حیطه نظری ممکن است. چنین انتشاری به نظر می‌رسد تأثیر محدودی بر افرادی داشته باشد که قبلاً باورهای تبعیض‌آمیز خود را به صورت عمومی بیان کرده‌اند.[۷۶] رویکرد «معرفی افراد و ایجاد شرمساری» همیشه ممکن است باعث شرمندگی فردی که سخنان نفرت‌آمیز

بنگرید به پاورقی ۵۶.

[۷۵] «توهین مشدد» به معنای «مقایسه و نظایر آن نسبت به فردی که از خارج از ژاپن آمده است با چیزی غیر از انسان» است. این قانون شامل حادثه‌ای که در ۵ سپتامبر ۲۰۲۰ توسط گروهی در نزدیکی ایستگاه کاوازاکی انجام شد که مردم غیرژاپنی را دروغگو خوانده و خواستار اقدامات سختگیرانه‌تر از مقامات برای متوقف کردن کلاهبرداری‌های بانکی توسط خارجی‌ها بودند، نمی‌شود؛

Mochida Joji, “Milestone or Minor Progress? Japan’s Strongest Antihate Law Takes Effect in Kawasaki”, *Nippon.com*, 29 December 2020.

[۷۶] شهردار تشخیص داد که توزیع بروشورهای با محتوای تبعیض‌آمیز علیه مردم کره‌ای در یک منطقه مسکونی در شهر اوزاکا به منزله سخنان نفرت‌آمیز است و نام متخلف را منتشر کرد. این توزیع بروشورها توسط کاواهیگاشی دایریو، نماینده سابق زایتوکوکای و اکنون رهبر «انجمن درجستجوی ژاپن بدون کره‌ای‌ها» انجام شد که در پرونده مدرسه ابتدایی کیوتو شرکت کرده و تحت تعقیب قرار گرفته بود. در سال ۲۰۱۹، این پرونده اولین پرونده در ژاپن بود که در آن نام واقعی متخلف توسط دولت منتشر شد، اما این فرد بارها اقداماتی مشابه از نوع سخنان نفرت‌آمیز انجام داده است و نام وی دوباره در سال ۲۰۲۱ منتشر شد.

“差別的なチラシ戸別配布：‘ヘイト’認定し氏名公表：大阪 市” (Individual Posting of Discriminative Leaflet: Recognition of ‘Hate’ and Publication of the Name: Osaka City), 毎日新聞, 14 December 2021 (available on its web site).

بیان می‌کند نشود. بنابراین، ایجاد روایت عمومی ضروری است تا موجب از دست دادن وضعیت یا شهرت شود که تأثیر مستقیم بر سخنان تبعیض‌آمیز به سمت عموم دارد. به این ترتیب، رویکرد معرفی افراد و ایجاد شرمساری می‌تواند خودتنظیمی را در یک جامعه ترویج دهد. بالا بردن آگاهی یک جزء حیاتی از رویکرد معرفی افراد و ایجاد شرمساری است که ممکن است زمینه اجتماعی ایجاد کند که افرادی که قصد دارند در نمایش‌های نفرت‌آمیز شرکت کنند، دچار تردید شوند.

به دلایل بسیار هنوز خیلی زود است که مدل ژاپن را به عنوان موثرترین راه حل برای مشکل سخنان نفرت‌آمیز معرفی کنیم. توسعه بیشتر قضایا و تحقیقات تطبیقی برای ساخت یک نظریه کلی نیاز است. با وجود این محدودیت‌های قابل توجه، این فصل امیدوار است که نقطه شروعی برای چنین مسیر علمی‌باشد.

دیدگاهی غیر دولتی در مورد اثربخشی نسبی اقدامات چندجانبه و دوجانبه برای مبارزه با نفرت پراکنی: تحلیلی از ابزارهای به کار گرفته شده در پاسخ به نفرت پراکنی دینی در ایران

بانی دوگال*

۱.۲۶. مقدمه

در طول تاریخ، موارد مستند بسیاری از ممانعت از باورهای دینی وجود دارد که متأسفانه به جنایات هولناکی منجر شده‌اند. هولوکاست یکی از افراطی‌ترین نمونه‌ها است که ناگهانی یا در خلأ رخ نداد. جنایاتی که علیه جمعیت یهود صورت گرفت، در چارچوب قرن‌ها یهودستیزی در سراسر اروپا و سال‌ها اعمال قوانین و رویه های تبعیض آمیز رخ داد. این تاریخ نشان می‌دهد که چگونه در جوامعی که با ناپایداری سیاسی و دیگر انواع ناامنی مواجه هستند، روایت‌های جاری که خصومت را ترویج می‌دهند یا مردم را به خشونت ورزی تحریک می کنند، می توانند خشونت و جنایات هولناکی را به وجود آورند. در بطن چنین اعمالی، عارضه ریشه دار و عمیق‌تری به نام تعصب قرار دارد. تعصب، که اغلب بر نگرش های محدود از هویت استوار

---

* **بانی دوگال** نماینده‌ی ارشد جامعه‌ی جهانی بهائی در سازمان ملل متحد («UN») است. او در حال حاضر نایب رئیس کمیته‌ی راهبری گروه کاری سازمان غیردولتی («NGO») در شورای امنیت است؛ در شورای مشورتی ادیان و ادیان وابسته به گروه ویژهٔ بین سازمانی دین و توسعه سازمان ملل متحد خدمت می کند؛ و یکی از رؤسای مشترک و اعضای شورای جهانی ادیان برای صلح است. او پیش از این، از جمله، به عنوان رئیس کمیته‌ی سازمان‌های غیردولتی در زمینهٔ آزادی دین یا عقیده، رئیس کمیتهٔ غیردولتی مقام زن، همیار کمپین اصلاحات ساختاری برابری جنسیتی سازمان ملل متحد (GEAR)، از تسهیل گران کارگروه ایمان و فمینیسم و رئیس مجمع جهانی کمیته‌ی سازمان های غیردولتی مربوط به صندوق بین المللی اضطراری کودکان ملل متحد فعالیت می‌کرد. او دارای مدرک کارشناسی ارشد حقوق محیط زیست از مدرسه‌ی حقوق دانشگاه پیس نیویورک، مدرک کارشناسی حقوق از دانشگاه دهلی هند است. قبل از نقل مکان به ایالات متحده در سال ۱۹۸۸، او در دادگاه عالی هند وکالت می کرد. وی در رویدادهایی مانند کنفرانس جهانی اخوت انسانی در امارات متحده‌ی عربی (۲۰۱۹)، پنجمین مجمع جهانی گفت‌وگوی بین فرهنگی در باکو (۲۰۱۹)، مجمع جهانی اقتصاد (۲۰۰۵، ۲۰۱۵-۲۰۱۹)، و روز گفت‌وگوی بین نسلی زنان سازمان ملل در پنجاه و نهمین کمیته‌ی وضعیت زنان پکن (۲۰۱۹) شرکت کرده است. برای مشاهده فایل صوتی تصویری اظهارات وی در کنفرانس سیلراپ در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ در رابطه با موضوع این مجموعه، لطفاً به لینک ذیل مراجعه نمایید:

https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-dugal/.

دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

است، در روایت‌های «ما» و «آن‌ها» و ایجاد درگیری بین گروه‌ها خود را نشان می دهد. تعصب این حقیقت که هر فردی بخشی از یک جمع مشترک بزرگ‌تر است را مستور میسازد و دیدگاه‌های وحدت‌بخش‌تری را که همه در آن به عنوان بازیگران یک مسیر مشترک در نظر گرفته شوند، تضعیف می‌کند. با درک و رسیدگی به این عارضه و آفت عمیق، مساعی در جهت مقابله با سخنان نفرت پراکن به طور فزاینده‌ای مؤثر و تحول آفرین خواهد شد.

یکی از راه‌هایی که تعصب پرورش می یابد، و غالباً پیامد های وخیمی به دنبال دارد، از طریق نفرت پراکنی است که می‌تواند یکی از اولین مراحل تشویق به خشونت ورزی باشد. تعریف و مشخص کردن اینکه نفرت پراکنی چیست ممکن است وابسته به برداشت هر فرد و بنابراین اختلاف برانگیز باشد. با وجود این که هیچ تعریف قانونی جهانی از نفرت پراکنی وجود ندارد، اخیرا آنتونیو گوترش، دبیرکل سازمان ملل متحد، آن را به این صورت توصیف کرده است:

> «هر گونه ارتباط در گفتار، نوشتار یا رفتار که به شخص یا گروهی بر اساس آنچه که هستند، یعنی بر اساس دین، قومیت، ملیت، نژاد، رنگ، نسب، جنسیت یا عامل هویتی دیگر حمله کند یا از زبان تحقیر آمیز یا تبعیض آمیز استفاده کند.»[1]

حداقل تأثیر چنین سخنانی این است که باعث تفرقه، تحقیر و انزوای افرادی می‌شود که هدف قرار گرفته‌اند. گرچه قوانین بین‌المللی تحریک به تبعیض، خصومت و خشونت را که می‌تواند به جنایات وحشیانه منجر شود، ممنوع کرده، ولی اگر نفرت پراکنی به حد تحریک به خشونت ورزی نرسد، قوانین بین‌المللی کشورهای عضو را ملزام به ممنوع ساختن آن نمی‌کنند. این امر با توجه به رشد فناوری‌های ارتباطی و رسانه‌ای در سال‌های اخیر که به عنوان وسیله‌ای برای ترویج نفرت پراکنی برخط و غیر برخط در همه جای جهان استفاده شده، بسیار نگران کننده است. جامعه بین‌المللی در واکنش به نگرانی از این گونه رویداد های گسترده نفرت پراکنی بر اساس باورهای دینی، در سال‌های اخیر توجه خود را به طور فزاینده ای به این موضوع معطوف نموده است.

یکی از مواردی که می‌توان در این خصوص مورد توجه قرار داد، جمهوری اسلامی ایران است. در حالی که ایران ادعا کرده که از مساعی بین‌المللی برای مبارزه با نفرت پراکنی حمایت می‌کند، یک کارزار سازمان یافته با حمایت دولت برای تحریک به نفرت در آن کشور در جریان است. هدف این کارزار جامعه بهائی است که به مدت بیش از یک قرن به دست مقامات ایرانی مورد آزار و اذیت گسترده قرار گرفته، علی الخصوص از زمان انقلاب اسلامی. از سال ۱۹۷۹، بیش از ۲۰۰ بهائی ایرانی اعدام و هزاران نفر زندانی شده‌اند. تا به امروز، آن‌ها تحت محدودیت‌های شدید اجتماعی و اقتصادی قرار دارند. از تعداد فزاینده‌ای حق اشتغال و مالکیت سلب گردیده، جوانان بهائی از آموزش عالی محروم شده و نهادهای اداری بهائی منحل

[1] UN Office on Genocide Prevention and the Responsibility to Protect, "United Nations Strategy and Plan of Action on Hate Speech", 31 May 2019, p. 2 ('UN Strategy and Plan of Action on Hate Speech') (https://www.legal-tools.org/doc/5rrb5b/).

گشته اند. تمامی این اقدامات در صددند تا عملاً هر گونه موقعیت برای یک زندگی اجتماعی پایدار را پایمال کنند. متأسفانه، این سرکوب در چند سال اخیر شدت یافته و استفاده سازمان یافته از رسانه‌ها برای انتقال روایت‌های نفرت‌زا، ضدیت با این جامعه را تشدید کرده است.

بخش ۲۶.۲ از این فصل ارائهٔ مروری کلی است بر برخی اسناد موجود در چارچوب بین المللی حقوق بشر که به اجرای «حق آزادی فکر، وجدان و مذهب»[۲] و تعهد ناشی از آن برای حمایت افراد در برابر تبعَیض و تحریک به چنین تبعیضی می‌پردازد. این فصل مسؤولیت‌های دولت ایران در چنین چارچوبی را توصیف نموده و نشان می دهد که اقدامات آن علیه بهاییان چگونه به نقض این تعهدات منجر گردیده.

بخش ۲۶.۳ از این فصل شرحی جامع تر و دقیق تر از راهبرد حکومتی دولت و روحانیون ایران برای بدنام کردن بهائیان بر اساس باورهای دینی‌شان ارائه می‌دهد. بر این اساس، بعضی از موضوعات اصلی موجود در تبلیغات جوسازی ضد بهائی در کشور را به اختصار بیان می‌کند و چند نمونه، از جمله تصاویری که گَستردگی چنین نفرت پراکنی‌ای را نشان می‌دهد، ارائه داده و ارتباط بین آن جوسازی و خشونت‌های وارد شده بر بهائیان را وصف می نماید.

بخش ۲۶.۴ از این فصل، مروری کلی و تحلیلی از میزان اثربخشی نسبی راهبردهای عمدهٔ چند–جانبه ای در پاسخ به وضعیت بهائیان ایران که در دورهٔ فعالیت من به عنوان نمایندهٔ ارشد دفتر جامعه بین‌المللی بهائی (BIC) سازمان ملل اتخاذ و دنبال شد، را ارائه خواهد داد. در این راستا، این فصل دیدگاه ها و بینش‌هایی برگرفته از نوعی دادخواهی که توسط دفتر BIC دنبال شده است را عرضه خواهد کرد. این حمایات به خاصه برای کمک به بهائیان ایران به منظور دریافت حقوقی میباشد که دولت آن کشور بر اساس تعهدات پذیرفته شده بین‌المللی خود موظف به ارائه همگانی است. از جمله راهبردهای مورد بحث، استفاده از نهادهای منشور سازمان ملل و کارگروه سوم مجمع عمومی سازمان ملل، و همچنین تعامل با گزارشگران ویژه که مأمور بررسی چنین جنایاتی هستند، را میتوان نام برد. این فصل سیر تحول معاهدات و ساز و کارهای بین‌المللی در جهت افزایش مشارکت فعالان دینی برای مقابله با گفتار نفرت انگیز و ارائهٔ تحلیل توانایی ها و محدودیت‌های نسبی چنین اقداماتی را به طور خلاصه تشریح خواهد کرد. این فصل همچنین برخی از واکنش‌های دوجانبه به آزار و اذیت وارد بر بهائیان ایران را توصیف می نماید که شامل حمایت هایی از سوی دولت‌های مختلف، پارلمان‌ها و نهادهای بین دولتی و همچنین برخی از رهبران داخل ایران بوده است. مضاف بر این، واکنش های دو گروه را مورد بررسی قرار می دهد: یکی بهائیانی که خود با آزار و اذیت مواجه هستند و دیگر جامعه گسترده تر بین‌المللی بهائی که با همکاران همفکر و هم نظر در جهت ایجاد جوامعی شکوفا و برخوردار از انسجام اجتماعی، مادی و معنوی، جوامعی که بر اساس تعهد به اصل وحدت عالم انسانی با همه تنوعش بنا شده، مشارکت می نمایند.

---

[2] Universal Declaration of Human Rights, UN Doc. A/RES/217(III) A, 10 December 1948, Article 18 ('UDHR') (https://www.legal-tools.org/doc/085437/). Article 18 includes the "freedom to change [one's] religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest [one's] religion or belief in teaching, practice, worship and observance". [https://iranhrs.org متن اعلامیهٔ حقوق بشر به فارسی]

پس از بیان واکنش‌های مختلف و اثربخشی آن‌ها، این فصل با دعوتی به اقدام برای تقویت و توسعه مستمر چارچوب بین المللی حقوق بشر؛ گسترش دامنهٔ مسؤولیت‌ها به رهبران و جوامع دینی؛ و نیز با تأکید بر اینکه نقض حقوق بشر در زمینهٔ آزادی باورهای دینی همچنان باید مورد توجه قرار گیرد، به پایان می‌رسد.

۲.۲۶. تعهد جامعه بین‌المللی به مبارزه با نفرت پراکنی و خشونت

۱.۲.۲۶. چارچوب بین المللی حقوق بشر

جامعه بین‌المللی به طرز گسترده‌ای نیاز به مقابله با تحریک به نفرت و خشونت ورزی علیه اقلیت‌های دینی را تشخیص داده است. از زمان تأسیس سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۵، این سازمان در جهت برقراری حقوق برابربرای همهٔ انسان ها در سراسر جهان کوشیده است. منشور آن از اصل «احترام به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی برای همگان بدون تمایز از حیث نژاد، جنس ، زبان یا مذهب» حمایت می‌کند.[۳]

اعلامیه جهانی حقوق بشر که در سال ۱۹۴۸ به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد رسید، به طور خاص «حق آزادی فکر، وجدان و مذهب»[۴] را به عنوان یک حق اساسی بشری مشخص نمود. همان ماده متضمن حق «آزادی تغییر مذهب یا عقیده همچنین آزادی اظهار عقیده و ایمان است و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هرکس می تواند از این حقوق به تنهایی یا گروهی به شکل خصوصی یا عمومی برخوردار باشد».[۵] یک تعهد مثبت نیز گنجانده شده و آن این است که: همه مردم «حق دارند بدون تبعیض و بالسویه از حمایت قانون برخوردار شوند. همه حق دارند در مقابل هر تبعیضی که ناقض اعلامیه حاضر باشد و بر علیه هر تحریکی که برای چنین تبعیضی بعمل آید بطور تساوی از حمایت قانون بهره مندشوند».[۶] در این مفاد، بنیان های یک چارچوبی را می توان یافت که اساس و مبنای توسل و دادخواهی افراد و جوامعی که از نقض حقوق بشر، و در واقع هر گونه تبعیضی، رنج می‌برند، را تشکیل می دهد.

در حینی که اعلامیه حقوق بشر خواستار حمایت بی قید و شرط از بُعد «درونی» حق آزادی دین است، بُعد «برونی» حق آزادی بیان عقاید شخص تحت محدودیت‌هایی قرار دارد. دولت‌ها مجاز هستند که به منظور «رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی در شرایط یک جامعه دموکراتیک»، محدودیت‌هایی بر حق آزادی باور وعقیدهٔ دینی وضع نمایند.[۷] مع ذلک، این آزادی عمل و اختیاری که به دولت‌ها داده شده، اغلب در تلاش برای سرکوب جمعیت‌های اقلیت مورد سوء استفاده قرار گرفته و سؤالاتی درباره اینکه چه چیزی مداخله مشروع دولت در نمود های دین یا عقیده محسوب می‌شود، را مطرح کرده است.

---

3 UN Charter, 24 October 1945 (http://www.legal-tools.org/doc/6b3cd5/).

4 UDHR, Article 18.

۵ بنگرید به پاورقی ۲. *همان.*

6 *Ibid.*, Article 7.

7 *Ibid.*, Article 29.

با این وجود، حق آزادی اعتقاد دینی در قطعنامه‌های متعدد سازمان ملل متحد و همچنین میثاق‌ها و معاهدات بین‌المللی تثبیت و تدوین شده است؛ از جمله قابل توجه‌ترین آن‌ها، پیمانی به نام میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (’میثاق‘) است.[۸] ’میثاق‘ حق آزادی بیان[۹] را تضمین می‌کند و در ماده ۱۸، حق آزادی دین و مذهب یا عقیده را به شرح زیر مشخص مینماید:

> ۱. هر کس حق آزادی فکرو وجدان و مذهب دارد. این حق شامل آزادی داشتن یا قبول یک مذهب یا معتقدات به انتخاب خود، همچنین آزادی ابراز مذهب یا معتقدات خود، خواه بطور فردی یا جماعت، خواه به طور علنی یا در خفا در عبادات و اجرای آداب و اعمال و تعلیمات مذهبی می‌باشد.
>
> ۲. هیچ‌کس نباید مورد اکراهی واقع شود که به آزادی او در داشتن یا قبول یک مذهب یا معتقدات به انتخاب خودش لطمه وارد آورد.
>
> ۳. آزادی ابراز مذهب یا معتقدات را نمی‌توان تابع محدودیتهایی نمود مگر آنچه منحصراً به موجب قانون پیش‌بینی شده و برای حمایت از امنیت، نظم، سلامت یا اخلاق عمومی‌یا حقوق و آزادیهای اساسی دیگران ضرورت داشته باشد.[۱۰]

محکومیت تحریک به تبعیض بر پایه دین و مذهب صراحتاً در ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی به این صورت قید گردیده: « هر گونه دعوت (ترغیب) به کینه (تنفر) ملی یا نژادی یا مذهبی که محرک تبعیض یا مخاصمه یا اعمال زور باشد به موجب قانون ممنوع است».[۱۱] هرچند «تحریک به تبعیض» به طور صریح به عنوان ایراد سخنان نفرت پراکن محسوب نمی‌شود، ایفای این حقوق به شکلی جدایی ناپذیر با ممنوعیت آن مرتبط است.

علاوه بر اختلاف نظر فراوان در مورد گسترش حمایت در برابر موارد نفرت پراکنی در این چارچوب، تدوین ’میثاق‘ به همراه دیگر معاهدات مانند اعلامیه حقوق کودک و همچنین اعلامیه و معاهده بین‌المللی حذف هر نوع تبعیض نژادی، نشان داده است که حوزهٔ مربوط به

---

[۸] بنگرید به:

Nazila Ghanea, *Human Rights, the UN and the Bahá'ís in Iran*, George Ronald Publisher, 2002, p. 66, که شرح می‌دهد منشور سازمان ملل به عدم تبعیض به طور کلی اشاره دارد، اما به آزادی دین و عقیده اشاره‌ای نکرده است.

همچنین در کتاب مذکور بنگرید به مباحثه در خصوص میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی؛

International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, 3 January 1976 (https://www.legal-tools. org/doc/06b87e/); the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and Discrimination Based on Religion or Belief, UN Doc. A/RES/36/55, 25 November 1981, Article 2(1) ('Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance') (https://www.legal-tools. org/doc/hexdsg/); Convention on the Rights of the Child, 2 September 1990 (https://www.legal-tools.org/doc/f48f9e/); and UN General Assembly, Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, UN Doc. A/RES/47/135, 18 December 1992 (https://www.legal-tools.org/doc/17hvwd/).

[9] ICCPR, 23 March 1976, Article 19 (https://www.legal-tools.org/doc/2838f3).

[10] *Ibid*., Article 18. [https://iran.un.org/fa/106018 – متن فارسی میثاق]

[11] *Ibid.*, Article 20. [https://iran.un.org/fa/106018 – نسخهٔ فارسی میثاق]

تعریف 'عقیده' و تعیین حدود حمایت از آن تا چه حد محل مناقشه و اختلاف بوده است. در واقع، تَدوین و تصویب چنین متونی مستلزم بحث‌های متقن و مصالحه های سیاسی بوده است.[۱۲] طی سالیان، جنبه‌های مختلف مرتبط با آزادی دین یا عقیده به تدریج تحول یافته، به طوری که مجموعه‌هایی از حقوق در حوزه هایی چون عدم تبعیض، حقوق اقلیت‌های دینی به طور کلی، و حق گسترده‌تر داشتن یا عمل کردن به یک دین یا عقیده مشخص پدید آمده است.[۱۳]

در سال ۲۰۰۷، اسما جهانگیر، گزارشگر ویژهٔ سازمان ملل در زمینهٔ آزادی دین یا عقیده در آن زمان، به پیشبرد تفکر در مورد آنچه حق آزادی دین یا عقیده را تشکیل می‌دهد کمک کرد، به ویژه تأکید نمود بر اینکه این حق فقط به ادیان «رسمی» یا «سنتی» محدود نمی‌شود. جهانگیر در گزارش سال ۲۰۰۷ خود به کمیتهٔ حقوق بشر بیان کرد:

> کاربرد آزادی دین یا عقیده به ادیان سنتی یا ادیان و عقاید با ویژگی‌های سازمانی یا با شیوه‌های انجام اعمال دینی مشابه ادیان سنتی محدود نمی‌شود. به علاوه، محرز است که ماده ۱۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی «از عقاید خداباورانه، غیر خداباورانه و خداناباورانه حمایت می‌کند، و نیز از حقِّ نداشتن یا ابراز نکردن هیچ دین یا عقیده ای».[۱۴]

در پی آگاهی روزافزون ازضرورت وضوحی بیشتر در مورد خصوصیات و ماهیت حق داشتن و یا نداشتن اعتقاد دینی و ضمانت های حمایتی وابسته به آن، معاهدات و ابزار چندجانبهٔ دیگری شکل گرفته‌اند. شماری از این اسناد به طور مفصل‌تر در بخش ۲۶.۴ توضیح داده خواهند شد. علی‌رغم چالش‌های موجود برای ایجاد توافق نظر دربارهٔ چنین موضوعاتی، این اسناد در تحول اندیشه ها پیرامون حمایت از اقلیت های دینی و تجارب واقعی آنان نقش بسیار مهمی ایفا کرده اند.[۱۵]

با این وجود، متأسفانه جوامع سراسر جهان همچنان قربانی جنایات شدید ناشی از نفرت، از جمله نفرت پراکنی می‌شوند. مواردی که خود دولت مرتکب چنین جرایمی می‌شود، به خصوص زمانی که مدعی است که این آرمان‌ها و تعهدات مورد توافق جامعه بین‌المللی را رعایت می‌کند، بسیار مخرب‌تر هستند. یکی از این موارد مربوط به وضعیت جامعهٔ بهائی ایران است. اما قبل از شرح تجارب این اقلیت دینی، مهم است به تعهدات بین‌المللی که ایران خود را پایبند آن می شمارد توجه کنیم تا شدت و وخامت این تخلف قانونی روشن شود.

---

12 Ghanea, 2002, p. 93.

بنگرید به پاورقی ۸

۱۳ *همان.*

14 UN General Assembly, Report of the Special Rapporteur on the Freedom of Religion or Belief, Asma Jahangir, UN Doc. A/HRC/6/5, 20 July 2007, para. 6 (https://www.legal-tools.org/doc/r8dvwp/).

15 Ghanea, 2002, pp. 72–77.

بنگرید به پاورقی ۸

۲.۲.۲۶. تعهدات ایران تحت قوانین بین‌المللی

در سال ۱۹۷۶، ایران به عنوان یکی از امضا کنندگان اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی را نیز امضا کرد.[۱۶] دیپلمات‌های اعزامی از سوی جمهوری اسلامی ایران همواره ادعا کرده‌اند که میکوشند تا به این میثاق پایبند باشند و اینکه ایران به وضوح در اجرای مستمر آن مشارکت داشته و گزارش‌های منظمی به کارگروه بین‌المللی حقوق بشر –که مسؤول نظارت بر اجرای آن است– ارائه داده است.[۱۷]

در سال ۲۰۰۵، ایران از قطعنامه‌ای در مجمع عمومی سازمان ملل متحد حمایت کرد که همراه سایر مطالب «استفاده از رسانه‌های چاپی، سمعی–بصری و الکترونیکی، شامل اینترنت، و هر وسیلهٔ دیگری که برای تحریک به اعمال خشونت بار، بیگانه ستیزی یا عدم مدارا و تبعیض علیه اسلام یا هر دین دیگر» به کار گرفته شود را به شدت محکوم نمود.[۱۸] و در سال ۲۰۰۹، ایران در کنفرانس سازمان ملل متحد در مورد نژادپرستی و عدم مدارا، متنی را ارائه داد که طی آن، نگرانی شدید خود را از «موارد و نمونه های هتک حرمت ادیان که به اَشکال نامطلوب، توهین آمیز و تحقیر آمیز نسبت به ادیان و شخصیت‌های دینی ظاهر می شود، و همچنین تعمیم‌ها و کلیشه پردازی های نادرست در مورد ادیان، به ویژه اسلام» را ابراز کرد.[۱۹]

ایران همچنین در مباحث حول نفرت دینی در سازمان ملل متحد به طور فعال شرکت جسته، خصوصاً که این مبحث همچنین مربوط می شود به « توهین و افترا» علیه مسلمانان، که عقایدشان را بعضی‌ها افراطی و خشونت‌آمیز جلوه داده‌اند.[۲۰] کلیشه‌های منفی و نابردبارانه، به ویژه پس از حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱، بی گمان مایهٔ نگرانی کشورهای دارای اکثریت مسلمان بوده است. بنابراین، ایران یکی از چندین کشور اسلامی‌ای بود که تعدادی قطعنامه پیشنهاد کرد که نهایتا به تثبیت تعهد بر محافظت در برابر تبعیض دینی و تحریک به نفرت، و همچنین تصویب متفق القول قطعنامه‌ای شدید اللحن از سوی کمیته حقوق بشر در سال ۲۰۱۱ انجامید.[۲۱]

علی‌رغم حمایت مستمر دولت ایران از حق آزادی اعتقاد دینی و نیاز به حمایت در برابر تبعیضات دینی و تحریک به نفرت، به نظر متناقض می رسد که چنین عضوی بطور فعال همان حقی را نقض نماید که خود کوشیده تا در عرصهٔ بین‌المللی با درجه بالایی از رسمیت مطرح و ترویج کند. لکن همان طور که در ادامه توضیح داده خواهد شد، بهائیان ایران همواره هدف تبعیضات دولتی بوده و مقامات این کشور مکرراً دروغ‌های واضح و آشکاری را اشاعه داده‌اند،

16 BIC, "Inciting Hatred: Iran's Media Campaign to Demonize Bahá'ís", 2011, p. 3 (' گزارش ویژه تحریک به نفرت').

17 *Ibid*.

18 *Ibid.*, p. 28.

19 *Ibid*.

20 *Ibid.*, p. 3.

21 *همان، ص۴*. همچنین بنگرید به، شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد، « مبارزه با عدم تسامح، کلیشه‌سازی منفی و انگ‌زنی و تبغیض، تحریک به خشونت و خشونت علیه افراد بر اساس دین یا عقیده»، سند سازمان ملل، A/HRC/RES/16/18, 12 April 2011 ('Istanbul Process') (https://www.legal tools.org/doc/0a86d2/).

از قبیل انکار اینکه بهائی‌ها مورد آزار و اذیت قرار می‌گیرند و ادعای اینکه بهائی‌ها عملاً به عنوان یک گروه وجود ندارند. در قلب چنین انکارهایی، ادعایی وجود دارد که دیانت بهائی بنابر فهم اسلام، یک دین « الهی» نیست، انگار چنین ادعایی می‌تواند اقلیتی را از حمایت های ناشی از تضمین های بین‌المللی آزادی دین یا عقیده مستثنا کند.[۲۲] لازم به ذکر نیست که چنین ادعایی آشکاراً با معیارها و تعاریف تثبیت شده بین‌المللی حقوق بشر تناقض دارد. این در عمل به منزلهٔ اعلامی است مبنی بر اینکه دولت صرفاً آزادی کسانی را محترم خواهد شمرد که شایستهٔ برخورداری از آزادی تلقی شوند، امری که در نهایت مفهوم بنیادین حقوق بشر سلب نشدنی را بی معنا می سازد.

۳.۲۶. پیشینه: وضعیت بهائیان در ایران

هدف بخش زیر ارائه یک شرح مبسوط از انواع آزار و اذیت‌هایی که بر بهائیان ایران وارد شده نیست، این مسئله به تفصیل در جاهای دیگر مستند شده.[۲۳] بلکه این بخش به منظور نشان دادن میزان بروز تبعیض مورد حمایت دولت و چگونگی تحریک خشونت ورزی علیه یک جامعه از طریق نفرت پراکنی ارائه می‌شود. امید است که این بخش بتواند توجه بیشتری را معطوف به وضعیت بهائیان در ایران نماید و محرکی مضاعف برای توسعه چارچوب بین المللی حقوق بشر به ویژه در رابطه با آزادی اعتقاد دینی فراهم آورد.

۱.۳.۲۶. مرور تاریخی آزار و اذیت

از زمانی که میرزا حسینعلی معروف به بهاءالله آیین بهائی را در میانه قرن نوزدهم میلادی در ایران بنیان گذاشت، نهاد دینی ایران تلاش کرده با مخالفت شدید، آن جامعه را سرکوب کند و علیه بهاءالله و پیروانش خشونت برانگیزد.[۲۴] برای روحانیان ایرانی، آیین بهائی هم بدعتی دینی و هم تهدیدی برای نفوذ و قدرتشان بوده است. اصول و عقاید جدید مترقیانه آیین بهائی، از جمله مطابقت دین با پیشرفت تحقیق علمی و تحری حقیقت، مورد توجه و مقبولیت بخش‌های بزرگی از مردم قرار گرفت و بنابراین تهدیدی مستقیم برای دیدگاه کلی و قدرت روحانیان تلقی می‌شده است.[۲۵] علاوه بر چالشی که آموزه‌های اجتماعی و معنوی آیین بهائی برای دیدگاه های ارتدکس و سنتی به وجود آورده است، خود این ایده که دینی الهی می‌تواند پس از اسلام وجود داشته باشد، امری ناممکن تلقی شده است.[۲۶] لذا این آیین مدت‌ها به عنوان یک جنبش سیاسی غیر مجاز یا فرقه‌ای که مستحق ریشه کن شدن است معرفی شد، امری که موجب بروز سلسله

---

[۲۲] گزارش ویژه تحریک به نفرت، ص۲۹، بنگرید به پاورقی ۱۶.

[۲۳] برای مثال بنگرید به،
BIC, "Archives of Bahá'í Persecution in Iran" and *id.*, "Situation of Bahá'ís in Iran" (available on BIC's web site).

[24] چنین آزار و اذیتی شامل اعدام پیشگام آیین بهائی، علی محمد باب، و تبعید بهاءالله بود. بنگرید به، گزارش ویژه تحریک به نفرت، ص۲۵، بنگرید به پاورقی ۱۶.

[25] BIC, "The Bahá'í Question Revisited: Persecution and Resilience in Iran", October 2016, p. 68 ('The Bahá'í Question Revisited').

[26] *Ibid.*, p. 62.

فوران‌های آزار و اذیت شد.[۲۷] از کشتار حداقل ۴۰۰۰ نفر از نخستین پیروان آن گرفته تا شکنجه و تحقیر هزاران نفر دیگر، ظلم و ستم از همان ابتدا گسترده بوده است.[۲۸]

در دهه ۱۹۷۰، اندکی پیش از سرنگونی رژیم پهلوی، با اتهاماتی که به ویژه از سوی روحانی انقلابی، آیت الله خمینی، مبنی بر اینکه بهائیان «کانون‌های ترویج شیطان» یا «مزدوران قدرت‌های غربی» هستند مطرح می شد، این آزار و اذیت گسترش یافت و شکل متفاوتی به خود گرفت.[۲۹] او حتی تا جایی پیش رفت که در پاسخ به این سؤال که آیا به بهائیان در جمهوری اسلامی آزادی داده خواهد شد، گفت: «آن‌ها یک حزب سیاسی هستند. آن‌ها مضر هستند. آن‌ها پذیرفته نخواهند شد».[۳۰] و به طور خاص در پاسخ به سؤالی درباره اینکه آیا به آنها آزادی دینی داده خواهد شد، به صراحت گفت: «نه».[۳۱]

با پایان این دهه، با به قدرت رسیدن [آیت الله] خمینی، این سرکوب و استبداد به نظام حقوقی ایران هم راه یافت.[۳۲] مثلا اصل ۱۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بیان می‌کند «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود».[۳۳] با این حال، در این ماده فقدان هر گونه اشاره به دین به وضوح مشهود است، که این فقدان زمینه را برای تبعیض بر اساس اعتقاد دینی فراهم می‌سازد. اصل ۱۳ همان قانون اساسی نیز بیان می‌کند: «ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند».[۳۴] اما بهائیت، بزرگ‌ترین اقلیت دینی غیر مسلمان ایران و آیینی که در آن مرز و بوم متولد شد، کاملا از حمایت مشابه در قانون اساسی محروم شده است.[۳۵]

ماهیت نهادینه شدهٔ چنین تبعیضی –که ناشی از عبارات قانون اساسی ایران بوده– تأثیر مخربی در عملکرد دادگاه‌ها داشته، زیرا قوانین ایران به زیان بهائیان تفسیر می‌شود.[۳۶] در جلسات

---

۲۷ *همان*.

۲۸ گزارش ویژه تحریک به نفرت، ص۲۵، بنگرید به پاورقی ۱۶.

29 Julia Berger, *Rethinking Religion and Politics in a Plural World*, Bloomsbury Academic, London,2021, p. 60.

30 *Ibid*.

31 *Ibid*.

۳۲ گزارش ویژه تحریک به نفرت، ص۲۵، بنگرید به پاورقی ۱۶.

33 Iran, Constitution, 3 December 1979, Article 19 (https://www.legal-tools.org/doc/4205c7/).

34 *Ibid.*, Article 13.

35 The Bahá'í Question Revisited, p. 12.

بنگرید به پاورقی ۲۵، که بان کی–مون، دبیر کل وقت سازمان ملل، در گزارشی به کمیته حقوق بشر در مورد وضعیت حقوق بشر در ایران (۳ مارس ۲۰۱۶):

> قانون اساسی ایران، مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان را به عنوان اقلیت‌های دینی مورد حمایت می‌شناسد که در انجام مناسک، مراسم و آموزش دینی با رعایت اصول اعتقادی خود آزاد اند. قانون اساسی چنین شناختی را به سایر گروه‌های دینی، مانند بهائیان، تعمیم نمی‌دهد و آن‌ها را در معرض تبعیض و تعرض و آزار و اذیت قضایی قرار می‌دهد.

۳۶ همان، ص ۱۱. در هر دو نوع پرونده‌های کیفری و حقوقی، قضات یا دادستان‌ها اغلب کافی است که صرفا به این نکته اشاره کنند که متهم یا شاکی بهائی است تا این موضوع به عنوان مدرکی علیه او محسوب شود. در یک مورد در دسامبر ۲۰۱۴ در گرگان، ۲۴ بهائی به دادگاه احضار شدند و وکیل آن‌ها تنها ۱۵ دقیقه فرصت داشت تا ۵۰۰۰ صفحه اسناد دادگاه را مطالعه کند. پیش از جلسه محاکمه، این وکیل در جلسه‌ای با نمایندگان وزارت اطلاعات و یک

محاکمه، بسیاری از بهائیان از حق دادخواهی یا برخورداری از حمایت در برابر حمله و تهاجم، قتل یا سایر اشکال آزار و اذیت محروم شده‌اند، و در بسیاری از احکام، شهروندان ایرانی که بهائیان را کشته یا زخمی کرده، مسؤول شناخته نشدند، زیرا مجنی علیه و قربانیان آن‌ها «کفار غیر ذمی» محسوب می‌شده‌اند.[۳۷]

در سال ۱۹۸۰، تمامی نه عضو شورای ملی اداره کننده جامعه بهایی، یعنی محفل روحانی ملی بهائیان ایران، ربوده و بدون هیچ رد و نشانی ناپدید شدند.[۳۸] چنین به نظر می‌رسد که آن‌ها یقیناً اعدام شدند.[۳۹] در دهۀ بعد، صدها بهائی کشته و حتی شمار بیشتری شکنجه یا زندانی شدند.[۴۰] یکی از شیوه های آزار روانی در این دوره، وعده آزادی به زندانیان بود که آن آزادی مشروط به اعلان تبری از عقیده شان بود، عملی که آنان از انجامش خودداری می‌کردند. این شرط به نوبه خود دلیل واضحی بود که آن آزار و اذیت‌ها فقط به خاطر اعتقاد دینی صورت می‌گرفت.[۴۱]

در دهه ۱۹۹۰، پس از اینکه تعدادی از قطعنامه‌های سازمان ملل متحد اقدامات ایران را محکوم کرد، حکومت ایران کشتار آشکار بهائیان را متوقف نمود و به شیوه‌ای دیگر از آزار و اذیت روی آورد که اگرچه کمتر علنی بود، اما به همان اندازه نابکارانه بود. این راهبرد شامل محرومیت سازمان یافته و نظام‌مند جامعه بهائی در تمام عرصه های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی زندگی بود.[۴۲] ویژگی قابل توجه این رویکرد این بود که این امر با پشتیبانی وتوسط برنامه ریزی بالاترین مقامات دولت انجام می شد، از جمله با دخالت و مشارکت مستقیم رهبر معظم، آیت الله علی خامنه‌ای.[۴۳] به عنوان مثال، در سال ۱۹۹۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی تذکاریه ای تدوین نمود و خامنه‌ای امضایش کرد.[۴۴] این تذکاریه -که به طور مشخص با عنوان «مسأله بهائیان»

روحانی تهدید شد. علاوه بر سوء رفتار قضایی، بهائیان -مانند بسیاری دیگر در نظام قضایی ایران- اغلب در زمان بازداشت مورد ضرب و شتم یا شکنجه قرار می‌گیرند. چند تن از آن ۲۴ نفر گرگان در طول بازجویی‌شان کتک خوردند. بهائیان دیگر دوره‌های طولانی انفرادی را در دوران بازداشت خود تجربه کرده‌اند. توهین‌های رکیک لفظی یا روانی نیز معمول است. در مورد دیگری درباره روند محاکمه هفت رهبر بهائی معروف به «یاران» یا «احباب ایران»، افراد برای اولین سال بازداشتشان هیچ تفهیم اتهامی نشدند و به وکلا نیز عملا دسترسی نداشتند. در جریان محاکمه، اظهاراتی از قاضی شنیده شد که حاکی از تعصب شدید وی در این مقام بود. به گفته یکی از وکلای آن‌ها، مهناز پراکند،

کیفرخواست بیشتر شبیه به یک بیانیه سیاسی بود تا یک سند قانونی. این سند ۵۰ صفحه‌ای سرشار از اتهامات و تحقیرهایی بود که علیه جامعه بهائی ایران، مخصوصا موکلان ما مطرح شده بود. این سند بدون ارائه هیچ دلیلی برای آن اتهامات نوشته شده بود.

37 *Ibid.,* p. 64.

38 *Ibid.*, p. 63.

۳۹ *همان.*

۴۰ *همان.*

41 *Ibid*., p. 65.

۴۲ گزارش ویژه تحریک به نفرت، ص۲۶، بنگرید به پاورقی ۱۶.

43 The Bahá'í Question Revisited, p. 8.

بنگرید به پاورقی ۲۵، همچنین بنگرید به:

Geoff Cameron and Nazila Ghanea, "Bahá'ís in the Middle East", in Paul S. Rowe (ed.), *Routledge Handbook of Minorities in the Middle East*, Routledge, London, 2018, p. 174.

44 The Bahá'í Question Revisited, p. 8.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

مطرح شد- یک سیاست ملی در جهت ریشه‌کنی تدریجی جامعهٔ بهائی به عنوان یک موجودیت قابل زیست در جامعهٔ ایران را ایجاد نمود.[۴۵] این سند به صراحت بیان می‌کند «فعالیت‌های اعتقادی [...] را با فعالیت های دینی، تبلیغی و فرهنگی پاسخ داد»، اینکه «موسسات تبلیغاتی (مانند سازمان تبلیغات اسلامی) شعبه ای مستقل برای مقابله با فعالیت‌های اعتقادی و تبلیغی بهائیت تأسیس نمایند» و اینکه «برای مقابله و از بین بردن ریشه‌های فرهنگی آنان در خارج از کشور پیشنهاد و طرح تهیه شود»،[۴۶] که شواهد آن را می‌توان در یمن و جاهای دیگر یافت.[۴۷] این سند هرگزلغو یا ملغی نشد و با توجه به ارجاع و استناد به آن در سایر اسناد سیاستی جدیدتر، همچنان معتبر تلقی می شود.[۴۸]

در سال ۲۰۰۵، دامنه سرکوب بهائیان توسط رئیس جمهورسابق، محمود احمدی‌نژاد، با بیش از ۸۶۰ دستگیری، و حداقل ۲۴۰ مورد اخراج بهائیان از دانشگاه، محرومیت هزاران نفر دیگر از ثبت نام در آموزش عالی و همچنین بیش از ۹۵۰ مورد خاص تبعیض اقتصادی، بیش از پیش گسترش یافت.[۴۹]

علاوه بر این، در سال ۲۰۱۳، چندین فتوا از آیت الله خامنه‌ای منتشر شد که هر گونه تعامل با بهائیان را حرام اعلام کرد.[۵۰] این راهبرد که به ابتکارحکومت آغاز شد، و در طی سالیان به اشکال مختلف بروز نمود، شامل احکامی برای مجاز کردن مصادره اموال متعلق به بهائیان، تخریب اماکن مقدس بهائی، اخراج بهائیان از بسیاری انواع مشاغل، قطع و توقف پرداخت مستمری ها، اخراج بهائیان از دانشگاه‌ها و محرومیت آنان از تحصیلات عالی، جرم انگاری عضویت در مؤسسات بهائی و نظارت مأموران اطلاعاتی و پلیس بر فعالیت‌های بهائیان نیز بوده است.[۵۱]

از آن موقع، حکومت به آزار و اذیت بهائی‌ها شدت بخشید. این روند شامل اصلاح و تنظیم ظریف سیاست سرکوبگرانه اش بوده، به علاوه گسترش و تشدید دستگیری‌ها و بازداشت‌های پی در پی، افزایش تعداد بهائیان زندانی و مجموعه‌ای از اسناد حکومتی که صراحتاً سیاست‌های ضد بهائی را اعلام یا تاکید می‌کنند.[۵۲] رویکرد مذکور، که تا به امروز هنوز ادامه

---

[۴۵] *همان*.

[46] همان، ص ۹۵، که متن یادداشت «مسئله بهائیان» را شرح می‌دهد.

[47] Cameron and Ghanea, 2018, p. 180.

بنگرید به پاورقی ۴۳.

[48] *Ibid*., p. 9.

[۴۹] این ارقام، مانند همه چنین آمارهایی در سراسر این فصل، بازتاب دهنده کمینه شمار رخدادها است. به دلیل محدودیت‌های جریان آزاد اطلاعات، و همچنین عدم تمایل بهائیان ایرانی به شکایت یا جلب توجه به خود، بی تردید رخدادهای آزار و اذیت بسی بیش از آن چیزی است که به جامعه بین‌المللی بهائی گزارش شده.

[50] *Ibid*., p. 52.

[51] *Ibid*.; *ibid*., p. 10.

همچنین بنگرید به:

Berger, 2021, p. 61.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

[۵۲] گزارش ویژه تحریک به نفرت، ص۲۶، بنگرید به پاورقی ۱۶.

دارد، شامل فرایند «دگری سازی» است و سعی در بازنمایی بهائیان ایرانی به عنوان افراد بیگانه در سرزمین خود را دارد.[۵۳] یک مقام ارشد حقوق بشر سازمان ملل متحد در جمع بندی تجارب بهائیان اظهار داشت که آزار و اذیت تحت هدایت حکومت شامل «تمامی عرصه‌های فعالیت دولت، از قوانین حقوق خانواده تا تحصیل، آموزش و امنیت» می‌گردد.[۵۴] به عبارت ساده، سرکوب بهائی‌های ایرانی ز گهواره تا گور ادامه دارد.

همان طور که اشاره شد، متأسفانه این عدم بردباری نسبت به بهائی‌ها از طریق کارزاری که توسط حکومت ایران آغاز گردید، در سرتاسر خاورمیانه گسترش یافته است.[۵۵] گسترهٔ نفوذ آن تا یمن در خور توجه است. در ۲۳ مارس ۲۰۱۸، عبدالملک الحوثی، رهبر حوثی‌های یمن، در سخنرانی خود به آیین بهائی حمله‌ای آتشین کرد و به هتاکی آن پرداخت.[۵۶] طی چند روز پس از سخنرانی او، بیش از بیست سایت خبری اینترنتی نظرات منفی او درباره آیین بهائی را تکرار کردند و یک نویسنده برجسته و مشاور راهبردی حوثی در شبکه‌های اجتماعی اظهار داشت: «ما همه بهائی‌ها را سلاخی خواهیم کرد».[۵۷] با وجود این، در راستای این مطالعه موردی، بررسی و تحلیل صرفاً به ایران محدود خواهد شد.

آزار و اذیت نظام‌مند بهائیان در ایران همچنین می‌تواند به عنوان پاسخ حکومت به تکاپوی مردم ایران برای دستیابی به یک تحول دموکراتیک در کشور دیده شود، جایی که عامه مردم خواستار آزادی‌های بیشتر و پیشرفت اجتماعی شده‌اند. در واقع، استفاده از بهائیان، به عنوان یک سپر بلای بی دردسر، بخشی از الگوی تاریخی توجیه اقتدار گرایی از طریق دشمن تراشی خیالی است؛ این راهکاری است که به عنوان وسیله‌ای برای ترغیب و واداشتن جمعیتی به اتحاد ذیل اطاعت بی چون و چرا از رهبرانشان شناخته می‌شود.[۵۸] بنابراین سعی در حمایت از حقوق بهائیان، ابعادی به مراتب گسترده تر از تامین امنیت فقط یک گروه اقلیت دارد، بلکه هر ناظر بی طرف و منصفی که تضمین های دموکراتیک را ارج می‌نهد، را در بر می گیرد.

۲.۳.۲۶. استفاده از رسانه ها

فراتر از اقدامات علنی و ظاهری طرد و ممنوعیت، یکی از عناصر نابکارانه این سرکوب، استفاده گسترده حکومت از رسانه‌های جمعی برای اشاعه پیام‌های نفرت پراکن، و بطور مستمر و سیستماتیک به بدنام سازی و تحقیر بهائیان پرداختن بوده، روندی که پیامد های بالقوه بسیار وخیم

---

53 *Ibid*., p. 4.

54 The Bahá'í Question Revisited, pp. 2–3.

بنگرید به پاورقی ۲۵. همچنین بنگرید به:

"Persecution of Baha'is in Iran Extends Across all Stages of Life", *Bahá'í World News Service*, 18 March 2013 (available on its web site).

55 Cameron and Ghanea, 2018, p. 180.

بنگرید به پاورقی ۴۳.

56 BIC, "Inflammatory Speech by the Houthi Leader Targets Baha'is in Yemen with Genocidal Intent", 18 April 2018 (available on its web site).

57 *Ibid*.

۵۸ گزارش ویژه تحریک به نفرت، ص۲۵، بنگرید به پاورقی ۱۶.

به همراه دارد. از زمان انقلاب سال ۱۹۷۹، حکومت ایران به یک کارزار تبلیغاتی بی امان و پروپاگاندای بی وقفه علیه بهائی ها در رسانه‌ها مبادرت نموده. این کارزار در سال‌های اخیر ادامه یافته و شدت گرفته است، به طوری که بیش از ۲۰۰۰۰ مورد از این قبیل مطالب از ابتدای سال ۲۰۱۴ منتشر یا اشاعه گردیده.[۵۹] تهمت‌ها و اکاذیب از طریق رسانه‌های تحت کنترل و مجوز دولت به وسیله جزوات، مقالات آنلاین و چاپی، وب‌سایت‌هایی که تماما به محکوم کردن آیین بهائی اختصاص داده شده، پایگاه‌های اطلاعاتی نرم افزاری آنلاین، برنامه‌های تلویزیونی و سریال‌های رادیویی نیز منتشر می‌شوند.[۶۰] جوسازی ضد بهائی از منابر، در سمینارها، کنفرانس‌ها، سمپوزیوم‌ها، و در نمایشگاه‌ها و اجتماعات و مراسم عمومی پخش می‌شود.[۶۱] کارزار تبلیغاتی حکومت برای اهریمن سازی بهائیان، تمام ابعاد چرخه زندگی، و حتی کودکان را در بر می‌گیرد.[۶۲] محتوای متنوع این حملات نمایانگر تلاش عظیم جمهوری اسلامی و تعهدش به اختصاص گسترده منابع است.

با چنین جوسازی‌هایی، قربانیان از حق انسان بودن محروم میگردند. بهائیان به عنوان مصدر هر نوع شر قابل تصور از جمله مشکلات اقتصادی و اجتماعی کشور –و حتی اغلب اوقات مشکلات جهان– معرفی می‌شوند و بدینوسیله بدرفتاری تمام عیار با آن‌ها توجیه شده و مشروع جلوه داده می شود.[۶۳] این جوسازی‌ها –که از نظر حجم و شدت، و نیز از حیث پیچیدگی و وسعت درخور ملاحظه است– بطور حساب شده و از روی سوء نیت به منظور برافروختن عناد علیه جامعه بهائی طراحی شده است. حتی تصاویر اماکن مقدس بهائی که سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد (یونسکو) به عنوان میراث جهانی با «ارزش جهانی برجسته» به رسمیت شناخته، بطور آشکار مورد اهانت و تحقیر قرار گرفته، و نه تنها روایت‌های توهین آمیز درباره خود بهائیان بیان می کنند، بلکه به عنوان منشأ عظیمی از هتک حرمت نسبت به قداست این اماکن برای آنان عمل می کنند.[۶۴]

افزایش شدت جوسازی ضد بهائی نشان دهنده میزانی که ایران راهبرد سرکوب بهاییان را از آشکار به پنهان تغییر داده می باشد؛ در عین حال هرگز از هدف غایی خود برای از کار انداختن جامعه بهائی به عنوان نیرویی توانمند و پایدار در جامعه ایرانی دست نکشیده.[۶۵] پس از

---

59 The Bahá'í Question Revisited, p. 50.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

۶۰ گزارش ویژه تحریک به نفرت، ص۱، بنگرید به پاورقی ۱۶.

۶۱ *همان*.

62 *Ibid*., p. 21.

در کوششی برای القای تعصبی همیشگی و پایدار در میان جوانان علیه بهائیان، در آخرین روز مدرسه در سال ۲۰۰۸، اولیای مدرسه‌ای در شیراز به هر کودک دبستانی یک پاکت مهر و موم شده حاوی «هدیه‌ای» از یک شرکت انتشارات محلی توزیع کردند. داخل پاکت، یک کتاب داستان مصور ۱۲–صفحه‌ای با عنوان «بابک دغل کار» بود که در لفافه داستانی را از باب، پیام آور مبشر آیین بهائی، به شکلی نادرست، تمسخر آمیز و تحقیر آمیز روایت می کرد. مقالات دیگری که برای جوانان طراحی گشته نیز به نام روشنگری آنان در مسیر «حقیقت» ارائه داده شده‌اند.

63 *Ibid*., p. 3.

64 *Ibid*., p. 13.

65 The Bahá'í Question Revisited, p. 52.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

بیش از ۳۰ سال جوسازی نفرت پراکن، به نظر می‌رسد که بهائی‌ها به سپر بلا و قربانیانی همه جانبه و عمومی تبدیل شده‌اند، تا جایی که حکومت ایران اکنون احساس می‌کند می‌تواند به طور مؤثری مخالفان خود را با متهم کردنشان به بهائیت، که انگار شنیع‌ترین جرم است، بدنام سازد.[۶۶] این کارزار تبلیغاتی و جوسازی‌ها روز به روز خلاقانه تر شده و طیفی گسترده و اغلب متناقض از اتهامات تحریک آمیز را به هم بافته و در ترکیب‌هایی غالبا مضحک ارائه می‌کند.[۶۷] چندین موضوع اغلب مطرح می‌شود که در ادامه با جزئیات بیشتری به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۳.۳.۲۶. مضامین اصلی جوسازی ضد بهائیت

تحلیل مضامین موجود در جوسازی ضد بهائیت نشان می‌دهد که دولت از دامنه وسیعی از راهکارها و تاکتیک‌های مختلف برای رسیدن به طیف گسترده ای از افراد و مخاطبان استفاده کرده است. از یک سو، جوسازی ضد بهائیت عمدا به نحوی برنامه ریزی شده تا از طریق معرفی نمودن بهاییان به عنوان کافر و بدعت گذار، حساسیت‌های افراد دینی سنتی را تحریک کند.[۶۸] از سوی دیگر، در طی تلاش برای جذب نسل جوان‌تر سکولار و غیر دینی، بُعد دیگری برای معرفی بهائیان به عنوان تهدیدی برای هویت ملی و موجودیت ایران، افزوده نمودند.[۶۹]



تصویر ۱: این تصویر (پیکرهٔ کلاسیک مرگ پوشیده در حجاب) در تعدادی از مقالات ضد بهائیت در وب‌سایت‌ها و وبلاگ‌های تحت حمایت یا طرفدار دولت ایران برای نمونه و توضیح استفاده شده است.

بسیاری از حملات بر اساس تحریف‌های فاحش تاریخ بهائیت و اغلب با استفاده از تصویرسازی های گویا و تکان دهنده (برای نمونه به تصویر ۱ بالا توجه نمایید) ساخته می‌شوند. برخی از این حملات می‌کوشند راهبرد تفسیق را از طریق ارتباط دادن به کار برند، یعنی در یک

[۶۶] گزارش ویژه تحریک به نفرت، ص۲، بنگرید به پاورقی ۱۶.

[67] *Ibid*., p. 5.

[68] The Bahá'í Question Revisited, p. 51.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

[۶۹] *همان*.

دسته قرار دادن بهائیان با گروه‌های کاملا نامربوط، مانند «شیطان پرستان» یا ساواک.[۷۰] دیگران از راهکار ربط دادن بهائیان به «مخالفان» مقامات استفاده می‌کنند که این روش دولت را مختار می‌سازد تا هم بهائیان و هم مخالفان خود را هم زمان و با یک اقدام واحد از اعتبار بیندازد.[۷۱] این پیام‌ها که دارای تناقض درونی و یا به وضوح بی اساس و خلاف واقع هستند، به گونه ای طراحی شده اند که بر احساسات و افکار عامه مردم بزرگترین تاثیر ممکن را بگذارند.[۷۲] تشدید تمامی این موارد به واسطه فقدان روایت‌های دقیق‌تر صورت می گیرد که خود از طریق سانسور نظام‌مند اطلاعات که هر گونه نوشتن یا پخش مطلبی در حمایت از بهائیان را قدغن می‌کند تقویت می شود.[۷۳]

بررسی جامعه بین‌المللی بهائی از تبلیغات ضد بهائیت تحت حمایت یا قدرت گرفته از حکومت، حاکی از وجود چندین موضوع تکراری است که بعضی از آن‌ها مضامین همپوشانی یا مشترک دارند.[۷۴] با وجود اینکه شرح ذیل جامع و کامل نیست، ولی تصویری کلی از نحوه پیشبرد روایت‌های مضر درباره بهائیان توسط حکومت را ارائه می‌دهد.

- *بهائیان حامیان رژیم پهلوی و شاه فقید ایران بودند و با ساواک، پلیس مخفی، همکاری داشتند.*[۷۵] بر اساس این روایت، آیین بهائی به عنوان یک سازمان سیاسی معاند با حکومت فعلی ایران و در نتیجه تهدیدی امنیتی معرفی و جلوه داده می‌شود.[۷۶] این بازنمایی مغایر با واقعیتی است که بهائی‌ها بر اساس موازین اصلی آیین خود ملزم به نشان دادن وفاداری و اطاعت از حکومت کشوری هستند که در آن زندگی می‌کنند. بنابراین آن‌ها نه با رژیم پهلوی مخالفت کردند و نه با حکومت فعلی جمهوری اسلامی ایران ضدیتی دارند. به راستی که، اعضای این جامعه مطیع حکومت فعلی بوده‌اند، حتی، برای مثال پیروی از دستور انحلال تمامی نهادهای اداری بهائی را می توان نام برد.[۷۷]
- *بهائی‌ها ضد اسلام هستند و فعالانه برای تضعیف اسلام تلاش می‌کنند.*[۷۸] این روایت بیان می‌کند که بهائیان طی دو قرن گذشته در تعدادی از وقایع به قصد شکست و نابودی اسلام مستقیما شرکت داشته‌اند.[۷۹] این روایت همچنین بهائیان را در رده دشمنان

---

۷۰ گزارش ویژه تحریک به نفرت، ص۴، بنگرید به پاورقی ۱۶.

۷۱ *همان.*

۷۲ *همان.*

۷۳ *همان.*

74 The Bahá'í Question Revisited.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

75 *Ibid*., p. 54.

همچنین بنگرید به گزارش ویژه تحریک به تنفر، ص۱۹، بنگرید به پاورقی ۱۶.

«ساواک» پلیس مخفی ایران در زمان شاه است،سازمان اطلاعات و امنیت کشور.

76 The Bahá'í Question Revisited, p. 54.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

۷۷ *همان.*

۷۸ گزارش ویژه تحریک به نفرت، ص۱۶، بنگرید به پاورقی ۱۶.

۷۹ *همان.*

جمهوری اسلامی و به طور کلی‌تر تمامی مسلمانان می‌گذارد.[۸۰] در این قضیه، آیین بهائی یک «فرقه ضاله» یا به نحوی مرتبط با دیگر مناسک «انحرافی، فرقه گون» مانند شیطان‌پرستی معرفی می گردد. از سایر اتهامات علیه بهائیان انجام اقداماتی مانند شست‌وشوی مغزی و کنترل پیروان بی خبر از همه جا است که ادعا می شود که ظاهرا هیچ اختیار و آزادی برای ترک آن باور را ندارند.[۸۱] جالب اینجاست که بهائیان حتی به همکاری با یک جنبش سر سخت ضد بهائی، یعنی انجمن حجتیه، که ضد رژیم هم تلقی می‌گردد، متهم شده‌اند.[۸۲] انجمن حجتیه در دهه ۱۹۵۰ برای مقابله با آیین بهائی در راستای مأموریتش برای حفاظت و پاکسازی اسلام تأسیس شد. لیکن در سال‌های آغازین انقلاب اسلامی به دلیل تعارض و مغایرت دیدگاه‌های دینی و الهیاتی اش با دیدگاه‌های آیت الله خمینی تعطیل شد.

- *بهائیان عاملان صهیونیسم یا جاسوسان اسرائیل هستند.*[۸۳] این روایت بر این ادعا استوار است که بهائیان تهدیدی علیه موجودیت ملت ایران هستند. قلمداد کردن بهائیان به عنوان جاسوسان اسرائیل، به طور مؤثر از تعصبات موجود علیه یهودیان ایرانی، و توسل فزاینده به جوسازی ضد یهود، مانند انکار هولوکاست توسط رئیس جمهور محمود احمدی‌نژاد، بهره برداری می‌کند.[۸۴] پروپاگاندهای جاری در ایران این موضوع را که مقر جهانی بهایی و تعدادی اماکن مقدس مهم این آیین در اسرائیل واقع شده‌اند را دستاویز قرار می دهد. ولی آنچه را که به آن اشاره ای نمی کنند این است که بخش عمده ای از این وضعیت تاریخی ناشی از اعمال حکام گذشته ایران بوده است، حکامی که در سال ۱۸۶۸ بهاءالله را به سجن عکا در قلمروی عثمانی تبعید کردند –منطقه ای که امروزه در محدودهٔ مرزهای کنونی اسرائیل قرار دارد– و نیز اینکه بهاءالله مرکز روحانی و اداری آیین بهائی را مدت‌ها قبل از تاسیس دولت اسرائیل در آن موضع جغرافیایی برپا ساخته و تثبیت نمود.[۸۵] از سال‌های پایانی حبس بهاءالله در عکا تا به امروز، جامعه بهائی از احترام و رابطه‌ای صلح آمیز با افراد از همه پیشینه های دینی در این منطقه برخوردار بوده است.[۸۶]
- *آیین بهائی «ضد ایرانی» بوده وبه دست نیروهای امپریالیستی، به ویژه بریتانیای کبیر یا روسیه، تاسیس شده یا ارتباط تاریخی با آن‌ها دارد.*[۸۷] این روایت می کوشد تا یک دین

---

۸۰ *همان.*

81 *Ibid*., p. 13.

82 *Ibid*., p. 5.

83 *Ibid*., p. 15.

84 *Ibid*.

85 *Ibid*., pp. 15–16.

در سال‌های اولیه پس از انقلاب، از بهائیان تحت بازجویی سؤالاتی از این قبیل پرسیده میشد: «چه مقدار پول به اسرائیل فرستادید؟». تعدادی از بهائیان به اتهام «جاسوسی» برای اسرائیل اعدام شدند. اخیرا محاکمه خبرساز هفت رهبر بهائی در سطح ملی در سال ۲۰۱۰ نیز شامل اتهاماتی مبنی بر «جاسوسی» برای اسرائیل بود. بر اساس آن اتهام واهی و دیگر اتهامات، ایشان محکوم گشتند و به مدت ۲۰ سال زندانی شدند.

86 *Ibid*., pp. 15–16.

87 *Ibid*., pp. 12–16.

بومی ایران را به صورت «دسیسه ای اجنبی» ترسیم کند.[۸۸] یکی از ادعاها این بود که بهائیان در اعتراضات روز عاشورای دسامبر ۲۰۰۹ شرکت داشته یا حتی آن را برنامه‌ریزی کردند، و در ضمن اتهام به حمل سلاح و مهمات هم شدند.[۸۹] دولت بلافاصله پس از اعتراضات، سراسر کشور را در موجی از پروپاگاند ضد بهائیت غرق کرد.[۹۰] ادعای اینکه بهائیان محرکان ضدیت با حکومت در ایران هستند؛ علاوه بر ربط دادن واهی آن‌ها به بسیاری از توطئه‌های دیگر؛ تلاشی تقریبا آشکار برای منحرف ساختن توجه از انتقادات از افزایش معضلات اقتصادی و اجتماعی که ملت ایران با آن مواجه است. با این وجود، بهائیان به طور فعال در حمایت از پیشرفت اجتماعی و عدالت در ایران مشارکت دارند و بر اساس اصول دینی خود از شرکت در سیاست‌های حزبی منع می باشند.[۹۱] به علاوه ، چنین روایتی ادعا دارد که رسانه های خارجی، مخصوصا سازمان پخش بریتانیا (بی‌بی‌سی) و صدای آمریکا (وی‌اوای)، چون گزارش هایی درباره نقض حقوق بشر بهائیان را پوشش می‌دهند، بنابراین تحت کنترل یا تحت تاثیر بهاییان هستند، و یا اینکه بهائیان بر فعالان حقوق بشر ضد رژیم ایران نفوذ دارند.[۹۲]

- *بهائیان از نظر اخلاقی فاسد هستند.*[۹۳] این روایت پردازی در صدد تحریک خشم هم در میان جوامع سنتی و دینی و هم در میان قشر سکولارتر است. تحت چنین روایتی، بهائیان به انجام اعمالی مانند ازدواج و داشتن روابط جنسی با اعضای خانواده یا شرکت در گردهم آیی های شهوانی و بی‌بندوبار متهم می‌شوند (به تصویر ۲ در ادامه که اغلب با چنین روایتی همراه بوده توجه شود).[۹۴] این واقعیت که دولت ازدواج بهائی را به رسمیت نمی‌شناسد، این روایت را تقویت کرده و همسران بهائی را روسپی معرفی می‌کند و منجر به طرح اتهاماتی مبنی بر بی بند و باری بهائیان و داشتن روابط نامشروع خارج از

در اوایل سال ۲۰۰۹، شبکه رادیویی دولتی رادیو معارف شروع به پخش یک برنامه هفتگی ضد بهائیت به نام «سراب» کرد. به گزارش سایت آینده روشن، این برنامه‌ها به «تحلیل فرقه‌های انحرافی، بابیت و بهائیت» می‌پردازد. طبق گزارش‌ها، این سری برنامه‌ها در راستای تاثیر گذاری برجوانان، به دنبال آگاه سازی شنوندگان درباره «ارتباط بین بهائیت و استعمار غرب» بود.

88 *Ibid*.

89 *Ibid*., p. 17.

در یکی از نمونه‌ها، در ۱۱ ژانویه ۲۰۱۰، روزنامه کیهان مقاله‌ای منتشر کرد که بهائیان را نه تنها به شرکت در آن اعتراضات، بلکه به «مدیریت» آن‌ها متهم کرد. آن مقاله با عنوانی شروع می‌شود که می‌گوید: «اندیشکدهٔ فتنهٔ سبز بهائی از آب در آمد». آنگاه پاراگراف آغازین آن وعده داد که «سرنخ‌های تازه‌ای از نقش فعال حزب استعماری بهائیت در مدیریت فتنه سبز» ارائه کند. سپس به «دستگیری ۱۰ تن از سرکردگان بهائیت» در ارتباط با اعتراضات اشاره می‌کند. به نظر می‌رسد به دستگیری ناحق ۱۰ بهائی در ۳ ژانویه ۲۰۱۰ اشاره دارد که به «ایفای نقش در سازماندهی تظاهرات عاشورا» و به ویژه «ارسال تصاویری از ناآرامی ها به خارج از کشور» متهم شده بودند. برخی از این ۱۰ نفر نیز به داشتن سلاح و مهمات در خانه‌هایشان متهم شدند. این ۱۰ نفر هرگز به این جرایم ادعایی –که جامعه بین‌المللی بهائی از آن‌ها به عنوان «یک دروغ آشکار» پرده برداشت– محکوم نشدند.

90 *Ibid*.

91 *Ibid*., p. 16.

92 *Ibid*., p. 10.

یکی از نمونه‌هایی که اغلب ذکر می‌شود شیرین عبادی برنده جایزه صلح نوبل است.

93 *Ibid*., p. 20.

94 *Ibid*.

چارچوب ازدواج می شود.[۹۵] همه این‌ها علیرغم این واقعیت هست که بهائیان دارای نظام اخلاقی محکم و استوار هستند و برای حسن رفتار و نهاد ازدواج اهمیت فراوان قائلند. اصل تساوی و برابری زن و مرد که در آموزه‌های بهائی اهمیت وافر دارد، نیز اغلب در قالب «اختلاط مردان و زنان» که نوعی زنا محسوب است یا «ترویج فمینیسم» بازنمایی می‌شود بدین معنا که به جای اینکه مورد استقبال باشد، غیر اخلاقی یا مجرمانه تلقی می‌شود.[۹۶] به این نحو تعهد جامعه بهائی به پیشرفت اجتماعی، برابری و عدالت، در چارچوب اخلاقی وارونهٔ جوسازان، انگیزه‌ای برای درمانده کردن آن جامعه است.[۹۷]



تصویر ۲: این تصویر در تعدادی از وب‌سایت‌های حامی حکومت و ضد بهائیت به چشم خورده است. برای مثال، طی جریان یک داستان مورخ ۸ ژانویه ۲۰۱۱ روی *سایت خبری کلمه* استفاده شده بود که ادعا می‌کرد بهائیان تهران در مناسبت‌های شیعی جلساتی برگزار می‌کنند که در آن مردان، زنان و دختران با هم دعا می‌کنند و سپس لباس‌های خود را درآورده، «به موسیقی مبتذل گوش می‌دهند و جشن می‌گیرند».

تحلیل طیف گسترده‌ای از منابع رسانه‌ای نشان می‌دهد که دولت در هر فقره از تبلیغات و پروپاگاندهای خود، چندین مورد از موارد ذکر شده فوق را به صورت در هم تنیده و ترکیبی به کار میگیرد. یک نمونه که به روشنی ماهیت تبلیغات بهائی ستیزانه را از طریق به کارگیری هم زمان چندین روایت در بالاترین سطوح نشان می‌دهد، در سخنرانی اکتبر ۲۰۱۰ رهبر معظم، آیت الله علی خامنه ای، در مرکز مذهبی ایران، در قم، قابل مشاهده است.[۹۸] بیانات بهائی ستیزانه رهبر معظم به طور کامل در سرویس تلویزیون ملی، صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، پخش شد و همچنین خبرگزاری رسمی حکومت، خبرگزاری جمهوری اسلامی («ایرنا») آن را منعکس

95 *Ibid*.

96 *Ibid*., p. 21.

97 *Ibid*.

98 *Ibid*., pp. 6–7.

کرد.[۹۹] در ادامه، بخش هایی برگرفته از گزارش ایرنا می باشد که همان روز منتشر شد، و در آن از قول خامنه ای نقل میکند: «دشمنان این انقلاب وقتی خواسته‌اند در طول این مدت به این انقلاب و این نظام صدمه‌ای وارد کنند، آماج حملات آن‌ها چه بوده است؟ آماج حملات دشمنان، دو نقطه اساسی است: یکی دین، یکی مردم و وفاداری آن‌ها.»[۱۰۰] وی افزود که دشمنان کشور تلاش کرده‌اند پایه‌های ایمان مردم را با تردید افکنی متزلزل کنند،

> به خصوص نسل جوان؛ از اشاعه بی بند و باری و اباحی‌گری، تا ترویج عرفان‌های کاذب –جنس بدلی عرفان حقیقی–، تا ترویج بهائیت، تا ترویج شبکه کلیساهای خانگی؛ این‌ها کارهایی است که امروز با مطالعه و تدبیر و پیش‌بینی دشمنان اسلام دارد انجام میگیرد؛ هدفش هم این است که دین را در جامعه ضعیف کند.[۱۰۱]

در هفته‌های پس از اظهارات رهبر معظم، رسانه‌ها همچنان با مقالاتی که تحلیل‌ها و تفاسیر همسو با سخنرانی ارائه می‌دادند، خصومت را تحریک کردند، که بسیاری از آن‌ها مضمون ضد بهائی آن را تشدید و برجسته می نمودند.[۱۰۲]

سه نکته مهم درباره این فقره و موضوع آن قابل توجه است. اولا این سخنرانی را رهبر معظم ایران ایراد کرده که کلام او به منزله یک فرمان الهی تلقی می‌شود. او در رأس ساختار حکومتی قرار دارد، مقامش حتی بالاتر از رئیس جمهور است. ثانیا محور اصلی مقاله درباره دشمنان ایران و اسلام است. این یک تحریک هم زمان به احساسات ملی‌گرایانه و دینی است. با گنجاندن بهائیان در فهرست دشمنان، رهبر معظم بر آنان شدیدترین و بدترین برچسب و لکه ننگ را می‌نهد. ثالثا همان گونه که رویدادهای بعدی رقم زدند، پر واضح است که این سخنرانی بخشی از یک کارزار برنامه ریزی شده و از پیش حساب شده بود که هدف آن تعیین لحن و جهت گیری خاصی در سیاست دولت بوده است.

موج دیگری از تبلیغات ضد بهائی پس از دیدارفریبا کمال‌آبادی، بهائی‌ای که قبلا به دلیل اینکه یکی از هفت عضو مسئول مدیریت جامعه بهائی موسوم به «یاران ایران» بود به حبس محکوم شده بود، با همبند سابقش فائزه هاشمی، دختر رئیس جمهور پیشین اکبر هاشمی رفسنجانی، در مه ۲۰۱۶ رخ داد.[۱۰۳] این دیدار طوفانی از اظهارات تحریک آمیز و نفرت پراکنانه ضد بهائی از سوی مقامات و رهبران دینی به پا کرد.[۱۰۴] یکی از مقامات ارشد حکومت ایران، سخنگوی قوه قضائیه، غلامحسین محسنی اژه‌ای، این دیدار را «کاری زشت و قبیح» خواند.[۱۰۵] ده‌ها تن از زعیمان دینی با اظهاراتی مانند «مجالست با بهائیان و دوستی با ایشان خلاف تعالیم

---

99 *Ibid.*

100 *Ibid.*

101 *Ibid.*

۱۰۲ *همان.*

103 The Bahá'í Question Revisited, p. 56.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

۱۰۴ *همان.*

۱۰۵ *همان.*

اسلام است» و اینکه بهائیان «منحرفانی» هستند که باید «منزوی» شوند، در این روند مشارکت کردند.[۱۰۶]

هتک حرمت نام هر فرد و ترویج تهمت‌های بی اساس به خودی خود اهانت به شان و منزلت هر انسانی می باشد. با این همه مشکل راهکارهای مزبور این است که به افترای ناروا به منظور مقصر قلمداد کردن یک قربانی بلاگردان ختم نمی‌شوند. بسیاری از این ادعاهای غلط بطور مستقیم با افزایش خشونت فیزیکی علیه بهائیان مرتبط بوده‌اند. شواهد عینی موجود حاکی بر این است که بسیاری از جنایات فجیع علیه بهائیان ایران به پیام‌هایی که در رسانه‌ها پخش می‌شود و دشمنی و نفرت را گسترش می‌دهد یا مردمان را تشویق یا تحریک به خشونت علیه آنان می‌کند، مربوط هستند.

۴.۳.۲۶. ارتباط بین جوسازی و خشونت

در ایران، وقوع جوسازی و انتشار تبلیغات نفرت پراکنانه با افزایش موارد خشونت علیه بهائیان و اموال و املاک آنان همراه بوده، این موارد از قتل عمد گرفته تا تخریب گری ساده را شامل بوده، که به تحریک حکومت و توسط اقدام و اعمال افراد و گروه‌های ناشناس تحت تأثیر پیام‌های رسانه‌ها انجام شده اند. این حملات علاوه بَر و فراتر از افزایش دستگیری‌ها، بازداشت‌ها، حبس‌ها و مصادره‌هایی است که حکومت یا عواملش انجام داده‌اند. حملات، عمدتا به صورت ایجاد حرق و تخریب عمدی اموال و کسب‌وکارهای متعلق به بهائیان (برای نمونه، به تصویر ۳ در زیر مراجعه شود) در چند دهه اخیر افزایش یافته است که غالبا با ارسال نامه‌های ناشناس، دیوارنویسی با شعار های ضد بهائی و دیگر راهکارهای رعب افکن همراه بوده؛ و حتی برخی از آن‌ها شامل تهدید به مرگ بوده اند.[۱۰۷] از سال ۲۰۰۵، قبرستان‌های بهائیان در بیش از دوازده شهر و روستا ویران گشته، با بولدوزر تخریب شده یا با بمب های آتش زا مورد حمله قرار گرفته‌اند.[۱۰۸] این اعمال تقریبا همیشه در شب انجام می‌شوند.[۱۰۹]

---

۱۰۶ *همان.*

۱۰۷ گزارش ویژه تحریک به نفرت، ص۲۲، بنگرید به پاورقی ۱۶.

108 *Ibid*., p. 23.

۱۰۹ *همان.*



تصویر ۳: یک فروشگاه متعلق به بهائیان در رفسنجان ایران، که به آتش کشیده شده است. چندین کسب‌وکار متعلق به بهائی‌های این شهر از ۲۵ اکتبر ۲۰۱۰ در موجی از حملات، دچار خسارات شدید شده‌اند. این حملات با نامه‌ای ناشناس همراه بوده است که به «اعضای فرقه ضاله بهائیت» هشدار داده بود از تبلیغ دین خود خودداری کنند.

به عنوان نمونه، بین سال‌های ۲۰۰۸ تا ۲۰۱۰، چندین حادثه در شهر سمنان رخ داد که شامل آتش زدن اموال بهائیان، دیوارنویسی با شعارهای نفرت پراکن بر ساختمان‌های متعلق به بهائیان، تخریب قبرستان بهائیان و اهانت به کودکان بهائی در مدارس دولتی بود.[۱۱۰] بسیاری از این حوادث پس از برگزاری یک سری سخنرانی دو بخشی ضد بهائی در این شهر به وقوع پیوست؛ طبق گزارش‌ها، این سخنرانی ها در صدد بررسی رابطه بین آیین بهائی و صهیونیسم بودند.[۱۱۱] طی هفته‌های پس از این تجمعات، در ۱۵ دسامبر ۲۰۰۸، منازل حدود ۲۰ بهائی مورد یورش مقامات محلی قرار گرفت.[۱۱۲] در طی همان مدت، عاملان ناشناسِ آتش سوزیِ عمدی حداقل سه کسب‌وکار متعلق به بهائیان را مورد حمله قرار داده، به چندینَ خانه بهائی بمَب‌های آتش‌زا پرتاب نموده و ساختمان‌های قبرستان بهائیان را به آتش کشیدند.[۱۱۳] این حملات با تصمیمی که در اوایل سال ۲۰۰۹ توسط اتاق بازرگانی سمنان به همراهی قریب به ۳۹ اتحادیه تجاری مرتبط گرفته شد، مبنی بر ممنوعیت صدور و تمدید مجوز کسب‌وکار یا مدیریت برای بهائیان، تقویت و تشدید شد.[۱۱۴] در ۱۴ سپتامبر ۲۰۰۹، توده ای از مردم در مقابل شهرداری سمنان و دفتر استانداری تجمع کرده و شعارهایی مانند «مرگ بر بهائی» سر داده و خواستار افزایش فشار بر بهائیان شدند.[۱۱۵] روز قبل از آن، گروه مشابهی به مراسم خاکسپاری یک بهائی سمنانی هجوم آورده و با توهین تهدید به ایجاد اختلال در مراسم نمودند.[۱۱۶] همچنین گزارش‌هایی رسیده از

[110] *Ibid*., p. 24.

[۱۱۱] *همان.*

[۱۱۲] *همان.*

[۱۱۳] *همان.*

[۱۱۴] *همان.*

[۱۱۵] *همان.*

[۱۱۶] *همان.*

سمنان حاکی است که در این دوره، روحانیان مسلمان به کلاس‌های درس دعوت می‌شدند تا سخنرانی‌هایی توهین آمیز علیه آیین بهائی ارائه دهند و اینکه کودکان بهائی را در برخی موارد از همکلاسی‌های خود جدا میکردند.[۱۱۷] در حداقل دو مورد، دانش آموزان مسلمان تشویق شده بودند که دانش آموزان بهائی را مورد ضرب و شتم قرار دهند.[۱۱۸]

مورد سمنان تنها یکی از موارد متعدد فجیع اقدامات علیه بهائیان می باشد که در نتیجه تقویت تعاملات بین سیاست‌های دولت، اقدامات و نفرت پراکنی حکومتی در رسانه‌ها صورت می گیرد. متأسفانه این نوع خشونت و تهاجم در سراسر کشور گسترده بوده است. علیرغم ماهیت جنایی واضح و آشکار چنین تخلفاتی، مهاجمان به ندرت مورد پیگرد قانونی قرار می‌گیرند -با فرض اینکه اصلا پیگردی در کار باشد- که این امر نشان دهنده فرهنگ و فضای مصونیت از مجازات در این زمینه است. حکومت ایران در بیانیه‌های عمومی خود، اشاره کرده که خشونت علیه بهائیان نمودی از تعصبات عمومی است و خارج از کنترل دولت می‌باشد.[۱۱۹] با این حال، شواهد نشان می‌دهد که بیشتر اعمال خشونت‌آمیز علیه بهائیان و اموالشان معمولا با تبانی و مشارکت حکومت انجام می‌شود.[۱۲۰] حقایق و جزئیات پیرامون اکثر این حوادث حاکی از آن است که موضوع فراتر از ناآگاهی عمدی برای پرهیز از اطلاعات است؛ بلکه به موافقت یا ترغیب دولت اشاره دارد.[۱۲۱] به عنوان مثال، در تعدادی از حملات به قبرستان‌ها، مهاجمان از تجهیزات سنگین ساختمانی استفاده کرده‌اند (برای نمونه به شکل ۴ در ادامه مراجعه کنید)؛ بسیار بعید است که شهروندان عادی بدون دخالت یا حمایت امکان استفاده آزادانه از بولدوزرها و سایر تجهیزات سنگین را داشته باشند.[۱۲۲] دولت هیچ تلاشی برای بررسی این حوادث نکرده است -امری که تحت تعهدات بین المللی دولت جزو حداقل الزاماتش می باشد- چه رسد به پیگرد یا مجازات عاملان.[۱۲۳] اقلیتی که در هر جنبه‌ای از زندگی با آزار و اذیت شدید مواجه است، وقتی خود حکومت شریک چنین جنایاتی است، به کجا باید مراجعه کند؟

---

۱۱۷ *همان.*

۱۱۸ *همان.*

119 The Bahá'í Question Revisited, p. 38.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

۱۲۰ *همان.*

۱۲۱ *همان.، ص۴۵.*

۱۲۲ *همان.*

۱۲۳ *همان.*



شکل ٤: مهاجمان ناشناس قبرستان بهائیان یزد را در ژوئیه ۲۰۰۷ تخریب کردند. آثار و شدت خرابی ناشی از بولدوزرها یا دیگر تجهیزات سنگین است که استفاده از آن‌ها بدون مجوز رسمی به آسانی ممکن نیست. ده‌ها قبرستان بهائی به این روش مورد بی حرمتی قرار گرفته‌اند.

۴.۲۶. پاسخ‌ها به نفرت پراکنی و آزار و اذیت‌های مرتبط علیه بهائیان

تعدادی از راهبردهای رسمی به منظور ایجاد فشار بین‌المللی بر دولت ایران و کاهش دادن آلام بهائیان در آن کشور مورد پیگرد قرار گرفته اند. جامعه بین‌المللی بهائی مدت‌هاست که در چارچوب سازوکارهای قانونی موجود فعالیت کرده است؛ این فعالیت ها با گفت‌وگوهای دوجانبه با حکومت ایران آغاز، و با نمایندگی ایران در سازمان ملل ادامه داشته، و متعاقباً با خود سازمان ملل متحد توسط ارائه اطلاعات دقیق در مورد وضعیت بهائیان به دبیر کل آن سازمان و رئیس شورای عالی حقوق بشر انجام شده.[۱۲۴] در کانون چنین تعاملاتی، تعهد و پایبندی به حقیقت از طریق یک موضع غیر تخاصمی قرار دارد. این شامل ارائه به موقع اطلاعات دقیق و قابل تایید و اثبات، همچنین استناد به شواهد، منطق و تمایل به ایجاد اعتماد با مقامات حکومتی از طریق چنین اقداماتی است. اگرچه حقوق بهائیان همچنان در معرض تهدید است، تلاش‌ها در سطح بین‌المللی به جلوگیری از ریشه کنی کامل جماعت بهائی از کشور کمک کرده است. اقدامات دوجانبه و خودجوش مردمی نیز به همان اندازه مهم بوده‌اند. در واقع، محکومیت گسترده از سوی جامعه بین‌المللی، فعالان و به طور فزاینده‌ای شهروندان عادی داخل ایران به کاهش دستگیری‌ها و حبس قطعی بهائیان کمک نموده است. این در واقع باعث شده که حکومت ایران نحوهٔ کار خود راتغییر دهد و اکنون بپردازد به شیوه های دیگر اذیت و آزار که کمتر علنی و آشکار باشند اما همچنان شرم آور هستند، مانند سرکوب اقتصادی، آموزشی و فرهنگی، که تا حدی برانگیخته

[124] Berger, 2021, pp. 61–64.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

شده از راهبرد جوسازی ضد بهائیت میباشد. همان طور که قبلا توصیف شد، این راهکارهای پنهان تر و غیر علنی نشان دهندهٔ کوششی است برای سرپوش گذاشتن بر تلاش‌های مداوم حکومت برای نابودی جماعت بهائی شکل می‌دهند.

۱.۴.۲۶. واکنش‌های چند جانبه

بخش عمده‌ای از کارهایی که در عرصهٔ بین‌المللی به حفاظت از بهائیان ایران کمک کرده، از طریق استفاده از نهادهای مبتنی بر منشور ملل متحد و کمیتهٔ سوم مجمع عمومی سازمان ملل متحد، و همچنین از طریق تعامل با گزارشگران ویژه منصوب برای نظارت و گزارش دهی در مورد نگرانی های مربوط به حقوق بشر بوده است.[۱۲۵] در عوض درخواست «وضعیت اقلیت»، جامعه بین‌المللی بهائی، به نمایندگی از بهائیان ایران، در چارچوب این سازوکارها برای تأمین حقوقی که برای هر فرد تضمین شده اقدام نموده.[۱۲۶] در این مسیر، از اسناد و فرآیندهای قانونی بین‌المللی موجود استفاده کرده است که ذی حقان خاص و و نیز محدودیت‌های اقدامات دولت را مشخص می کند.[۱۲۷]

پس از انقلاب اسلامی ۱۹۷۹، کمیسیون فرعی سازمان ملل متحد در زمینه پیشگیری از تبعیض و حمایت از اقلیت‌ها پرونده بهائیان ایران را نخستین بار به اطلاع جامعه بین‌المللی رساند.[۱۲۸] در پی این اقدام بود که قطعنامه‌ای به تصویب رسید که در آن «نگرانی عمیق» نسبت به امنیت بهائیان ایرانی ابراز شد.[۱۲۹] کمیسیون حقوق بشر در سال ۱۹۸۲، اولین قطعنامه در مورد وضعیت بهائیان را به تصویب رساند.[۱۳۰] این گونه مواضع و ابراز نگرانی‌ها به سرعت به سطوح بالاتر ساختار سازمان ملل راه یافت و در سال ۱۹۸۵، مجمع عمومی حکومت ایران را ناقض حقوق بشر شناسایی کرد.[۱۳۱] فراتر از اهمیت این قطعنامه برای بهائیان، این اولین باری بود که یک گروه اقلیت که با نقض حقوق بشر مواجه بود، به صراحت در قطعنامه‌ای از سوی مجمع عمومی مشخص می گردید.[۱۳۲] در سال‌های بعد، کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل –که بعدها به

---

125 Ghanea, 2002, pp. 104–105.

بنگرید به پاورقی ۸.

126 Cameron and Ghanea, 2018, p. 170.

بنگرید به پاورقی ۴۳.

۱۲۷ *همان.*

128 Ghanea, 2002, p. 105.

بنگرید به پاورقی ۸.

۱۲۹ *همان.*

۱۳۰ *همان.، ص۱۰۸.*

131 UN General Assembly, Situation of Human Rights in the Islamic Republic of Iran, 116th plenary meeting, UN Doc. A/RES/40/141, 13 December 1985 (https://www.legal-tools.org/doc/ccv46y/).

همچنین بنگرید به:

Berger, 2021, p. 64.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

132 Berger, 2021, p. 64.

کمیته حقوق بشر تبدیل شد- بیش از ۲۰ قطعنامه دیگر به تصویب رساند که صراحتا به آزار و اذیت بهائیان اشاره داشت.[۱۳۳] این امر شایان توجه بود، زیرا در آن زمان اشاره به جوامع دینی خاص نادر بود و ابراز نگرانی‌های دیپلماتیک سازمان ملل در مورد نقض حقوق بشر و تبعیض غالبا جنبه کلی‌تر داشت.[۱۳۴] همچنین قابل توجه است که تقریبا همه این قطعنامه‌ها از ایران خواسته‌اند که به پیمان‌های متعدد بین‌المللی حقوق بشری که دولت آزادانه امضا کرده بود، پایبند باشد.

جامعه بین‌المللی بهائی همچنین با گزارشگران ویژه‌ای همکاری کرده که به طور مداوم انکارهای ایران را مردود دانسته و تأیید کرده‌اند که سرکوب بهائیان گسترده، سازمان یافته و بر پایه تعصبات دینی است.[۱۳۵] گزارشی در سال ۱۹۶۰ با عنوان «مطالعه تبعیض در مسأله حقوق و اعمال دینی» که آرکوت کریشناسوامی، گزارشگر ویژه کمیسیون فرعی پیشگیری از تبعیض و حمایت از اقلیت‌ها،[۱۳۶] آغاز نمود بابی برای فرایند های تعاملی بین سازمان‌های غیردولتی دارای جایگاه مشورتی در سازمان ملل متحد در مسائل مربوط به آزادی باور دینی گشود و بنیانی برای تصویب قطعنامه‌ها و مأموریت‌هایی در محکومیت انواع تبعیض فراهم آورد.[۱۳۷] انتصاب اولین گزارشگر ویژه کمیته حقوق بشر در مورد اجرای اعلامیه رفع کلیهٔ اشکال نابردباری و تبعیض بر اساس دین یا عقیده در سال ۱۹۸۶ هم به افزایش آگاهی درباره نقض‌های بعضی از کشورها کمک کرد.[۱۳۸] همچنین گفتمان طی سالیان از تمرکز بر رفع نابردباری به سمت تضمین حق

بنگرید به پاورقی ۲۹. همچنین بنگرید:

The Bahá'í Question Revisited, p. 72.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

133 The Bahá'í Question Revisited, p. 72.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

۱۳۴ *همان.*

۱۳۵ *همان.*

136 Arcot Krishnaswami, "Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices", E/CN.4/Sub.2/200/Rev. 1, 1960 (https://www.legal-tools.org/doc/fitlrl/).

۱۳۷ برای مثال بنگرید به، اعلامیه درباره محو همه اشکال نابردباری و تبعیض مبتنی بر دین یا اعتقاد.

بنگرید به پاورقی ۸؛

as well as UN General Assembly, Report of the UN High Commissioner for Human Rights on the Expert Workshops on the Prohibition of Incitement to National, Racial or Religious Hatred, UN Doc. A/HRC/22/17/Add.4, 11 January 2013 ('Rabat Plan of Action') (https://www.legal-tools.org/doc/oymwge/); and Istanbul Process.

بنگرید به پاورقی ۲۱،که BIC مستقیماً در مشاوراتی که به تصویب آنها انجامید، شرکت داشت

138 Ghanea, 2002, p. 120.

بنگرید به پاورقی ۸. همچنین بنگرید به:

UN Office of the High Commissioner for Human Rights ('OHCHR'), "Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief" (available on the OHCHR's web site).

از ابتدای فرآیند، BIC با سایر سازمان های هم فکرپیگیر پیشرفت این مأموریت بوده.

«باور» تغییر کرده است.[۱۳۹] با این حال، چنانکه قبلا ذکر شد، هنوز تنش‌های زیادی پیرامون تعریف دقیق و دامنه چنین حقی وجود دارد.

گزارش‌های گزارشگر ویژهٔ امور آزادی دین یا عقیده همچنان اسناد مهمی برای مستندسازی تجربیات بهائیان به شمار می روند. به عنوان مثال، گزارش احمد شهید در سال ۲۰۲۲ با عنوان «حقوق اقلیت‌های دینی یا اعتقادی در شرایط بحران و ناامنی»[۱۴۰] به ناامنی فزاینده ای که بهائیان با آن مواجه هستند اشاره نمود و تأکید کرد که «عوامل حکومتی و غیر حکومتی برای دستیابی به اهداف سیاسی، اقتصادی و نظامی خود، اقلیت‌های دینی و اعتقادی را مورد سوء استفاده قرار داده اند».[۱۴۱] این گزارش نشان داد که بهائیان در ایران و متأسفانه در یمن نیز هدف «سخنان به شدت نفرت پراکنانه قرار دارند که هدفش بسیج تودهٔ مردم علیه بهائی‌ها و «قانونی جلوه دادن» سیاست‌ها و رفتار هائی است که به آن‌ها صدمه می‌زند».[۱۴۲] این گزارش می گوید هدف قرار دادن بهائیان به این شیوه باعث ریشه دوانی «ترس، شک و تردید و تبعیض» شده [...] و بسیاری از اعضای این جامعه را در هراس و معرض خشونت قرار می دهد.[۱۴۳] گزارش وی همچنین به دلیل ارائه چندین توصیه مشخص حائزاهمیت میباشد؛ از جمله اینکه شامل درخواستی از دولت‌ها برای «به یاد آوردن تعهدات بین‌المللی خود در زمینهٔ حقوق بشر اقلیت‌های دینی»[۱۴۴] از جمله بهائیان است؛ همچنین به تشویق نهادهای مرتبط در سازمان ملل متحد به «اتخاذ رویکردی هماهنگ‌تر و شمول گراتر»[۱۴۵] در واکنش به وضعیت اقلیت‌های دینی پرداخته؛ و دعوت از دولت‌ها و جامعه مدنی برای در نظر گرفتن «فضاهایی» جدید به منظور دفاع از حقوق بهائیان نموده است.[۱۴۶]

فراتر از مساعی ای که به طور خاص متوجه وضعیت بهائیان بوده اند، تعدادی دیگر از سازوکارهای بین‌المللی در پیشبرد گفت‌وگو به منظور واکنش و رسیدگی به موارد نفرت پراکنی بر اساس هویت دینی نقش مهمی ایفا کرده‌اند. در اکتبر ۲۰۱۲، دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد (OHCHR) مجموعه‌ای از کارگاه‌های آموزشی را برگزار نمود که حاصل آن تدوین طرح یا «طرح اقدام رَباط» در مورد ممنوعیت هر گونه تبلیغ یا ترویج نفرت ملی، نژادی یا دینی که تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت می کند، شد.[۱۴۷] این طرح مشخص نمود که

---

139 Ghanea, 2002, p. 64.

بنگرید به پاورقی ۸.

140 UN General Assembly, Rights of Persons Belonging to Religious or Belief Minorities in Situations of Conflict or Insecurity, UN Doc. A/HRC/49/44, 2 March 2022 (‘Rights of Persons Belonging to Religious or Belief Minorities in Situations of Conflict or Insecurity’) (https://www.legal-tools.org/doc/o1f68d/).

141 *Ibid*., Annex, “Experiences of Persons Belonging to the Baha’i Minority Community in Conditions of Increasing Insecurity”.

۱۴۲ *همان.*

۱۴۳ *همان.*

۱۴۴ *همان.*

۱۴۵ *همان.*

۱۴۶ *همان.*

147 Rabat Plan of Action, 2013.

ایجاد و برقراری توازن میان ممنوعیت تحریک به نفرت و آزادی بیان چقدر چالش برانگیز و دشوار بوده و همچنین چقدر ضروری است که قوانین داخلی و ملی به طور فزاینده ای با استانداردهای مناسب منطبق شوند.[۱۴۸] طرح اقدام رباط همچنین نشان داد که اقدامات مقابله و پیشگیری از تحریک در سطح ملی هنوز «بیش از حد کلی هستند، به طورمنظم و نظام بند مورد پی گیری قرار نمی گیرند، فاقد تمرکز و بی بهره از ارزیابی های مناسب برای سنجش اثرات خود می باشند».[۱۴۹] از جمله نتایج سیاستی که طرح اقدام رباط در ترسیم آن نقش مهمی داشت، این بود که:

> رهبران مذهبی باید از استفاده از پیام‌های بردبارانه یا بیاناتی که ممکن است به خشونت، خصومت یا تبعیض دامن بزنند، خودداری کنند؛ و در عین حال آنان نقشی حیاتی در در موضع گیری صریح و سریع علیه نابردباری، کلیشه‌پردازی تبعیض آمیز و موارد نفرت پراکنی دارند.[۱۵۰]

فراتر از این خط مشی اساسی، طرح اقدام رباط تعهدات مستقیم را برای رهبران مذهبی تبیین نمی‌کند.

از آن زمان تا به حال، اسناد دیگری تدوین شده اند، برخی از آن‌ها رهبران دینی را به ایفای نقشی فعال‌تر و پیش دستانه در جهت کمک به ایجاد جوامع منسجم فرا می خواند. در سال ۲۰۱۷، بر پایهٔ طرح اقدام رباط، دفتر حقوق بشر سازمان ملل متحد یک نشست دو–روزه برگزار نمود که منجر به اعلامیه بیروت با عنوان ایمان برای حقوق شد.[۱۵۱] این اعلامیه اهداف طرح اقدام رباط را تایید و تحکیم نموده، تصریح کرد که ممنوعیت تحریک به تنهایی کافی نیست و وظیفه «کنشگری ترمیمی در جهت آشتی»[۱۵۲] را به عنوان وظیفه ای بر عهده رهبران مذهبی اضافه نمود. به گفته ابراهیم سلامه، رئیس بخش معاهدات حقوق بشر دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل، «اعلامیه بیروت به جای تمرکز بر اختلافات الاهیاتی و عقیدتی، به شناسایی نکات مشترک میان تمام ادیان و عقاید برای حفظ کرامت و ارزش همه انسان‌ها کمک می کند».[۱۵۳] در پی این اعلامیه، ۱۸ معاهده بر مبنای «ایمان برای حقوق» تدوین شد.[۱۵۴] اگرچه

بنگرید به پاورقی ۱۳۷.

۱۴۸ *همان.*، بند ۶۰ که قلمداد می کند: استانداردهای بین‌المللی حقوق بشر در مورد ممنوعیت تحریک به نفرت ملی، نژادی یا مذهبی هنوز باید در قوانین و سیاست‌های داخلی در بسیاری از نقاط جهان گنجانده شوند. این مطلب هم دشواری عینی و هم حساسیت سیاسی تعریف این مفهوم را توضیح می‌دهد، به گونه‌ای که آزادی بیان را محترم شمارد.

۱۴۹ *همان.*، *بند ۱۱.*

۱۵۰ *همان.*

151 OHCHR, The Beirut Declaration on "Faith for Rights", 29 March 2017 (https://www.legal-tools.org/doc/k178m1/).

۱۵۲ *همان.*

153 OHCHR, "Beirut Declaration Enhances Role of Religions in Promoting Human Rights", 29 March 2017 (https://www.legal-tools.org/doc/acp88f/).

154 OHCHR, "18 Commitments on "Faith for Rights"", 29 March 2017 (https://www.legal-tools.org/doc/qp9nv2/).

این پیشرفت‌ها مهم بودند، اما همچنان محدودیت‌هایی در مرتبط نمودن رهبران دینی که خود ناقض استانداردهای حقوق بشری بودند به تعهدات موجود در این اسناد باقی ماند.

دبیر کل سازمان ملل متحد در اظهار نظر سال ۲۰۱۹ خود درباره افزایش نفرت پراکنی طی سالیان گفت:

> نفرت پراکنی تهدیدی شدید برای ارزش‌های دموکراتیک، ثبات اجتماعی و صلح است. و به عنوان یک اصل، سازمان ملل متحد باید همواره با نفرت پراکنی مقابله کند. سکوت می‌تواند نشانه بی تفاوتی نسبت به تعصب و عدم تساهل باشد، و در عین حال وضعیت تشدید شده و آسیب پذیران قربانی می‌شوند.[۱۵۵]

در همان سال، راهبرد و طرح اقدام سازمان ملل متحد در مقابله با نفرت پراکنی به راه انداخته شد.[۱۵۶] این راهبرد اذعان داشت که سخنان نفرت پراکنی طی ۷۵ سال گذشته پیش زمینهٔ جنایات فجیع، از جمله نسل کشی بوده و چنین سخنانی به نوبهٔ خود حمله‌ای به مدارا، پذیرا بودن، تنوع و اصول و موازین حقوق بشر است.[۱۵۷] اهمیت راهبرد و طرح اقدام سازمان ملل متحد در این است که نیاز به پرورش جوامع صلح آمیز، پذیرا و عادل را به عنوان یک راهبرد برای پرداختن به ریشه‌ها و محرک‌های نفرت پراکنی، از جمله با ترویج «گفت‌وگوی بین فرهنگی، بین ادیانی و بین عقیدتی و نیز تفاهم متقابل» به رسمیت می‌شناسد.[۱۵۸]

در سال ۲۰۲۱، تلاش دیگری برای پاسخ به جنایات ناشی از سخنان نفرت پراکنی شامل برگزاری نشست اقدام جهانی علیه جنایات فجیع گسترده بود. اهمیت این نشست در تبیین ارتباط بین تعصبات عمیق در جامعه و استفاده از سخنان نفرت پراکنی بود، که در برخی موارد حتی می‌تواند منجر به خشونت و از دست رفتن زندگی شود، زیرا باورهای ریشه دار ممکن است باعث شود مرتکبان شخصی را که به عنوان «دیگری» می نگرند کمتر از انسان بشمارند.[۱۵۹]

علاوه بر ابزارهایی که خصوصا به دنبال ریشه کنی سخنان نفرت پراکنی‌اند، دبیر کل سازمان ملل به طور گسترده‌تری بر تأثیر و نفوذ عاملان دینی روی ارزش‌ها، نگرش‌ها، رفتارها و اقدامات تأکید کرده است. واقعیت این است که روحانیت ایران نمونه‌ای از تأثیر منفی‌ای که چنین رهبرانی می‌توانند بر جمعیت‌های اقلیت بگذارند را نشان می‌دهند. متأسفانه، دین که اساس

---

155 United Nations Strategy and Plan of Action on Hate Speech.

بنگرید به پاورقی ۱.

۱۵۶ *همان.*

۱۵۷ *همان.*

۱۵۸ *همان.، ص۴.*

159 GAAMAC, "Strengthening National Efforts to Address Hate Speech, Discrimination, and Prevent Incitement: Outcome Document of the Fourth Global Meeting (GAAMAC IV)", 15–18 November 2021, p. 1 (https://www.legal-tools.org/doc/pi26u1/).

برای مثال بنگرید به، ص۳:

> سخنان نفرت پراکنی بر وجود همه اشکال تعصب استوار است و دامنه آن‌ها را به حداکثر می‌رساند. این می‌تواند رفتارهای خاصی را علیه چهره‌های برساخته دیگری تحریک کند –که ممکن است دشمن شوند– و تحریک می‌تواند «مجوز قتل» این شخص مطرود را ایجاد کند که دیگر انسانی برابر محسوب نمی‌شود.

وجودش بر پایهٔ خدمت به آرمان وحدت و صلح استوار است، مدت‌ها است صحه بر تعصب گذاشته و طغیان های شرم آور ظلم و خشونت را برانگیخته است. در عین حال، تأثیر معکوس نیز صادق است. بانگ اقتدار و مرجعیت اخلاقی رهبران دینی، که نه تنها رهبر جماعت های دینی و مذهبی و نیایشگران بلکه رهبر جوامع و شهروندان نیز هستند، می تواند خیل عظیمی را به سوی اقدامات مثبت و سازنده، از قبیل پیشگیری و کاهش جنایات و فراهم کردن فضاهای امن برای میانجی‌گری، سوق دهد. دفتر سازمان ملل برای پیشگیری از نسل کشی و مسؤولیت حمایت، با شناخت این قابلیت، در ژوئیه ۲۰۱۷ «طرح اقدام برای رهبران و عاملان مذهبی جهت بازداری از تحریک به خشونت که می‌تواند منجر به جنایات فجیع شود» (طرح اقدام فاس)[۱۶۰] را منتشر کرد. در مقدمه‌اش، دبیر کل سازمان ملل در رابطه با نیاز به مبارزه با سخنان نفرت پراکنی اظهار داشت که «رهبران مذهبی می‌توانند نقش بسیار مهمی در تأثیر بر هم کیشان خود ایفا کنند».[۱۶۱] هدف طرح اقدام فاس جلوگیری از تحریک به خشونت، ترویج گفت‌وگوی بین الادیانی، تقویت همکاری بین رهبران دینی، شبکه سازی بین رهبران دینی و مذهبی توسط رسانه‌ها و ساختن جوامع صلح آمیز، پذیرا و عادلانه‌ای است که به طیف کامل حقوق بشر احترام می‌گذارند.[۱۶۲]

پیشرفت‌های دیگری نیز وجود داشته که اگرچه صریحاً به نفرت پراکنی مرتبط نیستند، اما نمایانگر افزایش آگاهی در جامعه سازمان ملل از نقش مهم رهبران و جماعت‌های دینی جامعه در مواجهه با چالش‌های امروزی هستند. این پیشرفت‌ها نقش حیاتی‌ای که رهبران دینی می‌توانند در ترویج انسجام میان گروه‌های مختلف جامعه ایفا کنند را به رسمیت می‌شناسند، نکته ای که همانطور که پیشتر بیان شد راهبرد ارزشمندی در پرداختن به علل عمیق‌تر نفرت پراکنی است، یعنی همان تعصب. در آوریل ۲۰۲۰، دبیر کل سازمان ملل متحد در پیام خود به مناسبت شروع رمضان از رهبران دینی خواست تا از طریق همکاری و عملی ساختن ارزش های مشترک، نقشی کلیدی در مقابله با همه‌گیری کووید-۱۹ ایفا کنند.[۱۶۳] بر اساس این درخواست، ائتلاف تمدن‌های سازمان ملل متحد، دفتر پیشگیری از نسل کشی و مسؤولیت حمایت، و کمیساریای عالی حقوق بشر در سازمان ملل متحد، یک ماه بعد مشاوره ای مجازی برگزار کردند که رهبران و عاملان ادیان مختلف و همچنین سازمان‌های دینی را گرد هم آورد تا حوزه های احتمالی برای اقدام و همکاری با سازمان ملل متحد در مبارزه مشترک علیه همه گیری را به بحث بگذارند. این مشاوره منجر به «پیمان جهانی برای اقدام» شد به منظور پیش برد و تقویت اقدامات جاری طراحی شده بود و نیز به هدف تشویق فعالیت‌های جدید نتیجه گرا توسط عاملان و سازمان‌های دینی برای مقابله با چالش‌های مضاعف ناشی از همه گیری کووید-۱۹.[۱۶۴] این پیشرفت‌ها نه تنها نمایانگر افزایش شناخت جامعه بین‌المللی از نقش رهبران دینی در پاسخ به چالش‌های جامعه

160 UN Office on Genocide Prevention and the Responsibility to Protect, Fez Plan of Action, 14 July 2017 (https://www.legal-tools.org/doc/8723g7/).

161 *Ibid*.

162 *Ibid*.

163 UN News, "UN Chief Calls for Unity to 'Build a Peaceful World', Ahead of Ramadan", 1 April 2020 (available on its web site).

164 OHCHR, "Global Pledge for Action by Religious Actors and Faith-Based Organizations to Address the COVID-19 Pandemic in Collaboration with the UN", 7 July 2021.

است، بلکه اهمیت ارتباط و پیوند کنشگران مردمی با برنامه‌های بین‌المللی برای تحقق موفقیت آمیزشان را نیز نشان می‌دهد. بنابراین، اقدامات و گام های لازم برای توانمند سازی و مساعدت رهبران ادیان در راستای پیشبرد اصول فراگیر و تعهدات مندرج در رژیم حقوق بشر اهمیت ویژه ای خواهد داشت، و این صرف نظر از آشنایی یا حتی عقیده آن‌ها درباره انواع گوناگون ابزارهای حقوق بشری می باشد.

این فرآیندها و طرح های عملیاتی تشخیص داده‌اند که اگرچه دین می‌تواند به عنوان وسیله‌ای برای ایجاد تفرقه و اختلاف استفاده شود، اما قدرت فوق العاده‌ای برای متحد کردن افراد دارد. اعلامیه‌ها و تعهدات مذکور همچنین موجب افزایش تأکید و آگاهی نسبت به محدودیت‌های کنترل دولت بر وجدان فرد و نیاز به حمایت از گروه‌های اقلیتی که در غیر این صورت در حوزه قضایی خود نمی‌توانند به حق و حقوق خود برسند، شده‌اند. در مجموع، این عوامل در کاهش ظلم و سرکوب علیه بهائیان تأثیرقابل توجهی داشته اند. نظر به اینکه نقض‌های حقوق بهائیان که در بالا توصیف شد به طور مداوم از طریق نهادها و فرآیندهای چندجانبه به اطلاع جهانیان رسانده شده، جامعه بین‌المللی واکنش نشان داده و تمایل خود را برای تحقق چارچوب حقوق بشر ابراز کرده است. می‌توان مثلا به سال ۱۹۵۵ نگریست، زمانی که شاه ایران به درخواست‌های سازمان ملل متحد برای توقف حملهٔ گسترده به بهائیان در پی از پخش برنامه های رادیویی نفرت پراکن توجه کرد.[۱۶۵] همچنین تردیدی نیست که فشارهای بین‌المللی از سوی سازمان ملل متحد، و همچنین دولت‌ها و رسانه‌ها در دهه ۱۹۸۰ به مهار قتل‌های گسترده بهائیان کمک کرده، هرچند متأسفانه مقامات همچنان از طریق شیوه های حیله‌گرانه‌تری به تلاش خود برای سرکوب ادامه داده است.[۱۶۶] با وجود اینکه همه این ابتکارات چندجانبه مهم بوده، ولی هنوز کارهای زیادی برای جامعه بین‌المللی باقی مانده است تا این اقلیت دینی و همه کسانی که در ایران مورد ظلم قرار می‌گیرند بتوانند از آرامش برخوردار شوند.

۲.۴.۲۶. واکنش‌های دوجانبه

علاوه بر مساعی سازمان ملل متحد و نهادهای تابعه و سازمان های وابسته به آن، بسیاری از مجالس قانونگذاری ملی و نهادهای منطقه‌ای نسبت به شیوهٔ رفتار ایران با بهائیانش اعتراض کرده اند. شورای اروپائی، پارلمان اروپا و مجالس قانونگذاری استرالیا، برزیل، کانادا، اسپانیا، انگلستان، ایالات متحده آمریکا و دیگر کشورها نگرانی خود را از وضعیت بهائیان ایران اعلام نموده اند.[۱۶۷] بسیاری از سران کشورها و دولت‌ها ناخرسندی و تأسف خود را از رفتار حکومت ایران با بهائیان ابراز کرده‌اند؛[۱۶۸] و سازمان‌های غیر دولتی بین‌المللی و ملی نیز به دفاع از آنان پرداخته‌اند. به عنوان مثال، سازمان عفو بین‌الملل، فدراسیون بین‌المللی حقوق بشر، دیده‌بان حقوق بشر و

165 The Bahá'í Question Revisited, p. 87.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

۱۶۶ *همان.*

۱۶۷ بنگرید به:

"'Exceptional solidarity': #StopHatePropaganda Reaches 88 Million in Support of Iran's Bahá'ís", *Bahá'í World News Service*, 21 August 2021 ('Exceptional Solidarity').

168 *Ibid.*

کمیسیون بین‌المللی قضات و دیگر سازمان‌های بین المللی حقوق بشر گزارش‌های مفصلی درباره آزار و اذیت بهائیان ایران تهیه کرده و خواستار توقف سرکوب این جامعه شده‌اند.[۱۶۹] در سطح ملی، تعدادی از گروه‌ها و افراد برجسته از جمله وکلا و فعالان حقوق بشر، خبرنگاران و فیلم‌سازان، و همچنین اندیشمندان وعلمای دینی داخل ایران، با پذیرش خطرات جدی برای خودشان، آزار و اذیت دولت علیه بهائیان را محکوم کرده و آشکارا از حقوق بهائیان حمایت می‌کنند (بنگرید به تصویر ۵).[۱۷۰]



تصویر ۵: در سال ۲۰۱۵، در هفتمین سالگرد دستگیری و زندانی شدن هفت تن از سران بهائی ایرانی، وکیل حقوق بشر ایرانی، نسرین ستوده، شجاعانه پیامی ویدئویی ضبط کرده و خواستار آزادی آن‌ها شد. او گفت: «حکم آن‌ها ناعادلانه است و قطعا به دلیل داشتن عقیده خاص در زندان به سر می‌برند.» ستوده خود نیز زندانی شده بود و چندی با دو تن از سران بهائی هم‌بند بوده. او در سال ۲۰۱۳، کمی قبل از سفر حسن روحانی، رئیس جمهور ایران، به سازمان ملل آزاد شد.

بسیاری از رسانه‌های خبری آزار و اذیت وارده بر جامعهٔ بهائی ایران را با جزئیات گزارش نموده، صحت آن را تأیید و آن را محکوم کرده‌اند. از جمله این رسانه‌ها می‌توان به «لوموند»،

169 The Bahá'í Question Revisited, p. 73.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

170 *Ibid*., pp. 73–75; "Nasrin Sotoudeh Speaks About the 7 Baha'i Leaders on the 7th Anniversary of Their Arrest", 20 May 2015 (available on YouTube).

در میان این افراد می‌توان به شیرین عبادی (برنده جایزه نوبل)، اکبر گنجی (روزنامه نگار)، احمد باطبی (فعال دانشجویی)، نسرین ستوده (وکیل حقوق بشر)، نرگس محمدی (فعال برجسته حقوق زنان)، محمد نوری‌زاد (روزنامه نگار و فیلم ساز)، محمد ملکی (اولین رئیس دانشگاه تهران پس از انقلاب اسلامی)، معصومه دهقان (فعال حقوق بشر و همسر عبدالفتاح سلطانی، وکیل برجسته‌ای که از هیأت یاران دفاع می‌کرد) و همچنین ژیلا بنی‌یعقوب و عیسی سحرخیز (دو روزنامه‌نگار برجسته و زندانی سیاسی سابق) اشاره کرد. همچنین در ماه می ۲۰۱۶، پنج تن از اندیشمندان دینی برجسته ایران، از جمله عبدالعلی بازرگان، حسن فرشتیان، محسن کدیور، صدیقه وسمقی و حسن یوسفی اشکوری بیانیه‌ای منتشر کردند و اعلام داشتند که «پیروان آیین بهائی به خاطر دین و اعتقادات خود برای دهه‌ها تحت ظلم و ستم بوده اند.»

«تایمز ایندیا»، «تایمز لندن»، «نیویورک تایمز» و «واشنگتن پست» اشاره کرد، همچنین رسانه‌های منطقه‌ای نظیر «دیلی وُکس» و «دیلی مَوریک» در آفریقای جنوبی، «فولیا دی سائو پائولو» در برزیل، «تودیز زمان» در آنکارای ترکیهَ و «تریبیون» در چندیگر هند[۱۷۱]، و همچنین شبکه‌های رادیویی و تلویزیونی بین‌المللی مانند الجزیره، بی‌بی‌سی، سی‌ان‌ان و صدای آمریکا به این موضوع پرداخته اند.[۱۷۲] علاوه بر این، تعدادی از روزنامه نگاران و تحلیلگران برجسته ایرانی، چه در داخل و چه در خارج ایران، اخیرا مقالاتی در دفاع از هموطنان بهایی خود نوشته‌اند.[۱۷۳] به عنوان مثال، در سال ۲۰۱۳، محمد نوری‌زاد، ستون نویس سابق محافظه کار و تندرو که بعد به یک منتقد نظام تبدیل شد، علنا مراتب تأسف و پشیمانی خود از اقدامات گذشته را با بوسیدن پای یک کودک که والدینش به دلیل اعتقادات بهائی‌شان در زندان بودند، ابراز نمود و به او گفت: «پسرکم، من از طرف آنانی که در این سال‌های اسلامی، بر تو و بر همه همکیشان تو جفا نموده‌اند، از تو پوزش می‌خواهم.» (بنگرید به تصویر ۶)[۱۷۴]



شکل ٦: در ۱۵ ژوئیه ۲۰۱۳، محمد نوری‌زاد پای پسر ٤ ساله بهائی به نام آرتین را بوسید و برای رفتار با بهائی‌ها در ایران عذرخواهی کرد.

171 The Bahá'í Question Revisited, p. 76.

بنگرید به پاورقی ۲۸. خبرگزاری‌های بزرگ مانند آسوشیتد پرس، خبرگزاری فرانسه، خبرگزاری آلمان و رویترز نیز گزارش‌های متعددی درباره این آزار و اذیت‌ها منتشر کرده‌اند.

همچنین بنگرید به:

"Why Iran Matters to Africa", *The Daily Vox*, 23 October 2018; and "Iranians Will Never Forget How Archbishop Desmond Tutu Stood up to the Teheran regime", *Daily Maverick*, 13 January 2022.

172 The Bahá'í Question Revisited, p. 76.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

۱۷۳ *همان*.

174 "Following Pope's Example, Iranian Dissident Kisses Feet of Baha'i Boy", *Radio Free Europe*, 16 July 2013.

علاوه بر چنین مواردی که فعالان و روزنامه نگاران ایرانی در حمایت از هموطنان خود برخاسته‌اند، تعداد فزاینده‌ای از گزارش‌ها نیز نشان می‌دهد که اکثریت عموم مردم ایران جامعهٔ بهائی را آن گونه که مقامات توصیف می‌کنند، نمی‌بینند. ایرانیان از همه پیشینه های دینی در دفاع از حقوق بهائی‌ها به پا خاسته اند، و یا اقدامات کوچک‌تر روزمره مانند خرید از مغازه های متعلق به بهائی ها و یا فراهم کردن اشتغال برای آنان را انجام می دهند و بدینوسیله همبستگی خود را ابراز نموده بر این انتظار تأکید دارند که دولت باید بردباری و تسامح دینی نشان دهد. در واقع، جامعه بین‌المللی بهائی همچنان گزارش‌هایی دریافت می‌کند که طی آن ها ایرانیان شجاعت، صبر و پایداری بهائیان را ستایش می‌کنند، و یا بیان می‌نمایند که آرمان‌های بهائی با چشم‌انداز آن‌ها برای جامعه آینده ایران همخوانی دارد.[۱۷۵] این امر به ویژه در این شرایط فعلی بیشتر هم صادق است چه که بسیاری از افراد در میان عموم جامعه، خواه به عنوان دانشجو و دانشگاهی، خواه به عنوان روزنامه نگار و فعال اجتماعی، یا به عنوان هنرمند و شاعر، یا متفکران پیشرو و حامیان حقوق زنان و حتی به عنوان شهروندان عادی به گونه ای تحت ظلم و ستم در کشور هستند.[۱۷۶]

در مجموع، این ابراز حمایت‌ها نقشی حیاتی داشته اند؛ نه تنها در افزایش آگاهی درباره وضعیت بهاییان، بلکه همچنین در ایجاد احساس تسکین و امید برای بهائیانی که مستقیماً در گیر این وضعیت هستند. حمایت خود رهبران دینی از اهمیت و تأثیر ویژه ای برخوردار بوده؛ این حمایت همانطور که پیش تر توضیح داده شد، اکنون به طور فزاینده‌ای به عنوان عاملی مؤثر در ایجاد جوامع همبسته شناخته می‌شود. یکی از برجسته‌ترین نمونه های اخیر چنین حمایتی، حمایت روحانی سرشناس مسلمان، آیت الله عبدالحمید معصومی تهرانی بود که در سال ۲۰۱۴ نسخهٔ خوشنویسی و تذهیب شده حاوی فقره ای از نوشته‌های بهایی را به جهان بهایی اهداء کرد (شکل ۷).[۱۷۷] این فقره برگرفته از بخشی از متن کتاب اقدس بهاءالله بوده که مضمون آن [به فارسی] به این شرح است:

> با همه ادیان بکمال الفت و محبت معاشرت نمائید، تا آن‌ها از شما رائحهٔ خوش خداوند را بیابند. مبادا آتش تعصب جاهلانه شما را در بین مردمان اخذ نماید. همه چیز از خدا آمده و به سوی او باز می‌گردد. او مبدأ و مصدر جمیع موجودات است و مرجع عالمین .[۱۷۸]

آیت الله معصومی تهرانی در وب‌سایت خود توضیح داد که این اثر خوشنویسی به عنوان «تذکر و یادآوری بر ارج نهادن به انسانیت انسان، همزیستی مسالمت آمیز، همیاری و همدلی، و

---

[۱۷۵] گزارش ویژه تحریک به نفرت، ص۳۲، بنگرید به پاورقی ۱۶.

[۱۷۶] *همان*.

[177] The Bahá'í Question Revisited, p. 77.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

[178] Bahá'u'lláh, *Most Holy Book*, Baha'i World Centre, Haifa, 1992, para. 144, p. 72.
[عاشروا مع الأديان بالروح والريحان ليجدوا منكم عرف الرحمن إياكم أن تأخذكم حميهٔ الجاهليهٔ بين البريهٔ كل بدأ من الله ويعود إليه إنه لمبدأ الخلق ومرجع العالمين.]

پرهیز از کینه ورزی، عصبیت و تعصبات کور مذهبی» بوده است.[۱۷۹] در سال ۲۰۱۵، او اثر خوشنویسی شدهٔ دیگری از گزیده‌ای دیگر از آثار بهائی تهیه کرد و ابراز امیدواری نمود که این عمل «وجدان هموطنانم را بیدار نماید تا در جهت افزایش احترام به کرامت انسانی تلاش نموده و توجهشان را به تفاوت‌های قومی، زبانی و مذهبی معطوف نکنند».[۱۸۰] این تجارب نشان دهنده نقش منحصر به فرد و قدرتمندی است که رهبران دینی می‌توانند در ساخت جوامع منسجم و مقاوم و نیز در مقابله و خنثی نمودن فراخوان های تفرقه افکن و خشونت آمیز ایفا کنند.



تصویر ۷: آیت الله عبدالحمید معصومی تهرانی در حال تکمیل تذهیب یک اثر خوشنویسی. کلمات استفاده شده در این کار از آثار بهاءالله است.

۱.۲.٤.۲۶. پاسخ جامعه جهانی بهائی

همگام با مساعی توصیف‌شده در بالا، محافل ملی بهائی در سراسر جهان سامانه‌ها و فرآیندهایی برای نزدیک شدن به دولت‌های خود، اطلاع رسانی درباره وضعیت بهائیان ایران و درخواست حمایت از آن‌ها را ایجاد کرده‌اند. ساختار هماهنگ و غیر متمرکز ادارهٔ امور جامعهٔ بهائی در سراسر عالم –که تحت هدایت های بیت العدل اعظم، هیئت حاکمهٔ بین المللی دیانت بهائی عمل می نماید– امکان شکل گیری و توسعهٔ یک راهبرد منسجم در سطوح ملی و محلی را فراهم نموده و در عین حال، مجهودات در سطح بین‌المللی را نیز تقویت می کند. همین ساختار و سیستم هماهنگی همچنین امکان جمع آوری کارآمد و انتشار اطلاعات قابل تأیید را فراهم ساخته است.[۱۸۱] سامانه‌ها و فرآیندهای دیگر در جامعهٔ بهائی، متمرکز بر قابلیت سازی مؤسسات، جوامع و افراد بهائی هستند تا آنها بتوانند در جامعهٔ گسترده در گفتمان های هدفمند و سازنده در رابطهٔ

179 The Bahá'í Question Revisited, p. 77.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

180 *Ibid*.

181 Berger, 2021, p. 62.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

با مسائل مهم اجتماعی شرکت کنند. مذاکرات در مورد آزادی عقیده و حمایت از بهائیان ایران طبیعتاً بخشی از این مجاهدات را تشکیل داده‌اند.[۱۸۲] در این راستا، نهاد های وابستهٔ ملی با مقامات حکومتی در سطح ملی همکاری نزدیکی داشته‌اند.[۱۸۳] جوامع بهائی محتواهای چندرسانه‌ای برای جلب افکار عمومی تولید نموده و از کارزارهایی آگاهی بخش در سراسر جهان حمایت کرده‌اند.[۱۸۴] بهائیان در سطح محلی نیز طی تماس با نمایندگان منتخب محل خود، از آن ها درخواست حمایت از قطعنامه‌ها و بیانیه‌های نهادهای ملی کشورشان در رابطه با التزام دولت ایران به پایبندی به معاهدات و کنوانسیون‌های حقوق بشری و یا در رابطه با نحوهٔ برخوردشان با جامعهٔ بهائی ایران را نموده اند. علاوه بر این، آنان با اعضای گروه‌های بین الادیانی و مدافع حقوق بشر همکاری می‌کنند تا آگاهی درباره این مسأله را افزایش دهند. این مساعی جمعی هماهنگ، که شامل تعامل و ارتباط متقابل میان فعالیت ها در سطح مردمی توسط افراد بهائیان و جوامع هست، به همراه اقدامات دادخواهانه ای که در سطوح ملی و بین‌المللی انجام می گیرند، محور اصلی راهبرد و رویکرد جامعهٔ بهائی در عرصهٔ دادخواهی را تشکیل می دهد.[۱۸۵]

چارچوب عملی ای که این مساعی را هدایت می‌کند، از مجهودات گسترده‌تر جامعه جهانی بهائی در جهت اقدامات بهبود اجتماعی، معنوی و مادی جوامعشان نیز نوید می‌دهد. جوامع محلی بهائی در سراسر جهان –چه از طریق برگزاری جلسات دعا که به روی عموم آزاد است، چه به واسطهٔ تمهیدات لازم برای ارائه برنامه‌های آموزش اخلاقی، چه با ایجاد فضاهایی برای گفت‌وگوهای هدفمند در مورد مسائل اجتماعی مهم و چه از راه طراحی و اجرای ابتکاراتی که هدف آن‌ها بهبود اجتماعی و مادی جوامعشان است– برای ایجاد تغییرات مثبت اجتماعی کوشا هستند. تمامی این کوشش‌ها در هم آهنگی و همکاری گروه‌ها و افرادی شکل می گیرند که بدون توجه به دین، نژاد، جنسیت یا جایگاه اجتماعی اشخاص، به فکر بهبود جوامعشان هستند. این اقدامات که با هدف و نیت مشارکت در پیشرفت جامعه صورت میگیرند، هم آهنگی مثبتی با تلاش ها در زمینهٔ رفع اطلاعات نادرست دربارهٔ بهائیان داشته و به ایجاد حسن نیت و جلب اعتماد مقامات دولتی کمک کرده اند. عده زیادی از کسانی که ماهیت و رویکرد جامعه سازی جوامع بهائی را از نزدیک یا با چشم خود مشاهده نمودند، به خدمات ایشان پی برده و در نتیجه، در حمایت از بهائیان و دفاع از حقوق شان بسیج شده اند.

به منظور ارائهٔ برخی از تلاش‌های جوامع بهائی برای ارتقای همبستگی در جوامعشان شایسته است که به چند مورد به طور اختصار اشاره شود. در عراق، جامعهٔ بهائی به اتفاق دیگر همکاران تعدادی رویداد عمومی سطح بالا را به هدف ترویج صلح، همزیستی و حفاظت از

182 *Ibid*.

183 *Ibid*.

۱۸۴ برای مثال بنگرید به همبستگی استثنائی
بنگرید به پاورقی ۱۶۷؛
"'Education Is Not a Crime' Gains Momentum", *Bahá'í World News Service*, 8 February 2015 (available on its web site); and "'Five Years Too Many' Campaign Gathers Momentum", *Bahá'í World News Service*, 12 May 2013 (available on its web site).

185 Cameron and Ghanea, 2018, p. 180.
بنگرید به پاورقی ۴۳.

اماکن تاریخی برگزار کردند.[۱۸۶] در اردن، مانند بسیاری از کشورهای دیگر، جامعهٔ بهائی بر تواندهی نوجوانان تمرکز داشته است.[۱۸۷] همچنین، بهائیان اردن به طور فزاینده‌ای به فضاهای جامعه مدنی، برای شرکت در گفت‌وگو و تبادل نظر، از جمله با مقامات دولتی، پیرامون مسائل مربوط به حل و فصل اختلافات، همکاری بین الادیانی، شهروندی و آزادی عقیده دعوت می شوند.[۱۸۸] و در کانادا، جامعهٔ بهائی در حمایت از پناهندگان، مخصوصاً بهائیانی که از تضییقات ایران گریخته‌اند، فعال بوده است. این فعالیت ها بر ادغام تازه واردان در جوامع جدیدشان متمرکز بوده و در عین حال چارچوبی را برای گفتمان عمومی ارائه می‌دهد که نشان می دهد چگونه افرادی که به تازگی در محلی مستقر شده اند می‌توانند منابع انسانی مفیدی شوند که به بافت اجتماعی جامعه کمک کنند.[۱۸۹]

در کانون چارچوبی که مساعی جامعهٔ بهائی را هدایت می‌کند، اصل یگانگی نوع بشر قرار دارد. نکتهٔ مهم این است که درک و پذیرش این اصل مفهوم بنیادین تنوع را در بر دارد که شامل غنای معرفت و بینش ارزشمندی است که از تعامل و همکاری هماهنگ بین دیدگاه‌ها و پیشینیه های گوناگون حاصل می شود. یکی از پیامدهای درک یگانگی عالم انسانی، لزوم اتخاذ جایگزین‌های سازنده و وحدت آفرین به جای شیوه های ستیزه جویانهٔ تحول اجتماعی، مانند اعتراضات خشونت‌آمیز و شورش‌ها است. پیامد دیگر این پذیرش، امتناع از به کارگیری هرگونه دستور کار حزبی یا سیاسی است که اغلب منبع تفرقه در جامعه هستند. این اصول در شیوهٔ تعامل بهائیان با نهاد های جامعه و نحوهٔ پاسخ گویی شان به آن ها و از طریق اتخاذ موضعی مبتنی بر اطاعت فرد از دولت حاکم تجلی می یابد.[۱۹۰] در عین حال، چنین موضع مبتنی بر اطاعت نباید با تأیید کامل و همه جانبه یا ترویج اصول و سیاست‌های حکومت یکسان انگاشته شود، و بهائیان از کتمان عقیدهٔ خود منع شده‌اند. همچنین چنین موضعی نباید به اشتباه به منزلهٔ انفعال و عدم کنشگری یا بی تفاوتی در برابر نقض های شدید حقوق بشر تلقی گردد. قطعاً چنین موضعی مانع از آن نمی‌شود که افراد بهائی نظرات خود را به صورت عمومی بیان کنند، ائتلاف‌هایی با کنشگران همفکر و همدل جامعه مدنی تشکیل دهند، یا زمانی که حقوق آن‌ها پایمال شده به دنبال راهکار قانونی باشند. و همچنین این موضع مانع از آن نمی‌شود که آنان بر معیارهایی تأکید کنند که حکومت‌ها برای حفظ منافع شهروندان تحت حمایت شان موظف به رعایت آن‌ها هستند.[۱۹۱] به رسمیت شناختن اختیارات و اقتدار یک حکومت به عنوان عامل پیشبرد رفاه ملت، و عمل کردن در چارچوب اطاعت از آن، بر آن حکومت وظیفه ای مترتب و سنگین تر برای

186 *Ibid*., p. 180.

187 *Ibid*., p. 179.

188 *Ibid*.

189 Geoffrey Cameron, "The Bahá'í Community and Public Policy: The Bahá'í Refugee Resettlement Program (1981–1989)", in Geoffrey Cameron and Benjamin Schewel (eds.), *Religion and Public Discourse in an Age of Transition: Reflections on Bahá'í Practice and Thought*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario, 2018, p. 266.

190 Cameron and Ghanea, 2018, p. 182.

بنگرید به پاورقی ۴۳.

191 *Ibid*., p. 182.

انجام مسئولیت محولهٔ خود با جدیت، پشتکار و پایبندی بیشتر نیز قرار می دهد.[۱۹۲] لذا در مسیر اصلاح و تحول جامعه، بهائیان اهمیت اساسی بازتعریف نحوهٔ تعاملات میان افراد، و نیز بین افراد و نهادهای حاکم بر جامعه را به عنوان مؤلفه‌ای حیاتی در تحقق عدالت می‌شناسند.

۲.۲.٤.۲۶. واکنش جماعت بهائی ایران به آزار و اذیت

بهائیان ایران که مستقیما با آزار و سرکوب رو به رو هستند، ناامید، دلسرد یا سرخورده نشده‌اند. آن‌ها نیز در تلاش اند تا، در شرایط خاص خود، چارچوب عمل ای که راهنمای امور و طرح های جامعه جهانی بهائی، از جمله رویکرد غیر تقابلی آن که مبتنی بر اصل یگانگی نوع بشر است، را به کار بگیرند.[۱۹۳] منشاء و مصدر این گرایش و نگرش الگوی رفتاری بهاءالله هنگام تبعید به بغداد می باشد و توصیه های وی مبنی بر اینکه پیروانش شفقت و مهربانی را سرلوحه جامعهٔ خود قرار دهند.[۱۹۴] همین رویکرد بود که به نحو مستقیم به ایجاد اعتماد میان برخی از مقامات دولتی همدل در آن زمان نقش داشت.[۱۹۵] مشغلهٔ ذهنی و همت جامعهٔ بهائی برای بهبود وضعیت جوامع خود در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم همچنان در حال تکوین و شکل گیری بود. این تلاش‌ها شامل نقش و مشارکت در پزشکی معاصر ایران، تکوین نظام آموزشی مدرن و افزایش سطح سواد، به ویژه در میان دختران جوان بود.[۱۹۶]

هیئت حاکمهٔ بین المللی جامعهٔ جهانی بهائی، بیت العدل اعظم، واکنش این جامعه را در قالب «استقامت سازنده» توصیف کرده است،[۱۹۷] واکنشی در مقابل ظلم که «نه قبول خواسته های

---

192 *Ibid*., p. 174.

193 The Bahá'í Question Revisited, pp. 80–81.

بنگرید به پاورقی ۲۵؛

Michael Karlberg, "Constructive Resilience: The Bahá'í Response to Oppression", in *Peace & Change*, 2010, vol. 35, No. 2, pp. 222–257.

194 Firaydoun Javaheri, "Constructive Resilience", in *Journal of Bahá'í Studies*, 2018, vol. 28, No. 4, p. 11.

همچنین بنگرید به:

Cameron and Ghanea, 2018, p. 174.

بنگرید به پاورقی ۴۳.

195 *Ibid*.

۱۹۶ *همان*. همچنین بنگرید به:

BIC, Office of Social Development, "For the Betterment of the World: The Worldwide Bahá'í Community's Approach to Social and Economic Development", 2018, p. 3 (available on its web site).

۱۹۷ بنگرید به:

Universal House of Justice, "To the Bahá'í Students Deprived of Access to Higher Education in Iran", 9 September 2007 (available on its web site).

همچنین بنگرید به:

Universal House of Justice, "To the Bahá'ís of Iran", 14 May 2011 ('To the Bahá'ís of Iran') (available on its web site); and Karlberg, 2010, p. 35.

بنگرید به پاورقی ۱۹۳.

سرکوب گران است و نه پیروی از خوی و روش آنان».[۱۹۸] چنین موضعی نه نگرش با بی تفاوتی است و نه اجابت کورکورانه، بلکه دیدگاهی است که در آن ناملایمات و سختی ها فرصتی برای کمک به بهبود جامعه تلقی می شوند.[۱۹۹] نمونه بارز این نوع واکنش سازنده، ایجاد مؤسسهٔ آموزش عالی بهائی (BIHE) بود؛ تأسیس این مؤسسه به عنوان یک دانشگاهی جایگزین و منحصر به فرد توسط جامعهٔ بهائی ایران به راه افتاد و هدفش فراهم آوردن دسترسی جوانان بهائی به آموزش عالی، امکانی که توسط دولت از آن ها سلب شده بود.[۲۰۰] مؤسسهٔ آموزش عالی بهائی با استفاده از دوره های مکاتبه ای و بعدها با ارائه برنامه‌های آنلاین در سطح دانشگاهی در ۱۷ رشته تحصیلی، کوشید تا محتوای یک آموزش دانشگاهی کامل و تمام عیار را برای هزاران جوان بهائی که بدون آن از تحصیلات عالی محروم بودند فراهم آورد.[۲۰۱] و اما واکنش دولت، سعی و اقدام در سرکوب و توقف این ابتکار بود که از طریق یورش‌ها، دستگیری‌ها و در سال ۲۰۱۱، با حبس طولانی مدت اعضای اصلی هیئت علمی و کارکنان به اتهام «اقدام علیه امنیت ملی» انجام گرفت.[۲۰۲] با این وجود، تعهد مؤسسهٔ آموزش عالی بهائی به استانداردهای عالی علمی، به همکاری های بین‌المللی، کسب علم و طلب حقیقت، و به ایجاد محیطی نوآورانه برای آموزش و یادگیری، به طور فزاینده‌ای در سطح بین‌المللی مورد شناسائی و توجه قرار گرفت، و بسیاری از فارغ التحصیلان آن نیز در برنامه‌های تحصیلات تکمیلی در دانشگاه های سایر کشورها پذیرفته شدند.[۲۰۳] این ابتکار نمایانگر واکنشی است که با سرکشی و نافرمانی همراه نیست، بلکه با خودتوانمندسازی متفکرانه و جمعی و همچنین عزمی راسخ و صلح جویانه متمایز می‌شود.[۲۰۴]

فراتر از تلاش برای بهبود رفاه و شرایط زندگی خود، و در بحبوحهٔ ستم و سرکوبی که نابودی کامل آنان را هدف قرار داده، بهائیان ایران، به شیوهٔ گسترده‌تری در جهت بهسازی جامعهٔ ایران فعال هستند.[۲۰۵] مثلا دانشجویانی که از دسترسی به تحصیل در ایران محروم بوده و مجبور به تحصیل در خارج شدند، برای کمک به پیشرفت و توسعهٔ وطنشان به کشور بازگشته‌اند.[۲۰۶]

---

۱۹۸ بنگرید به بهائیت در ایران، پاورقی ۱۹۷.

199 Javaheri, 2018, p. 12.

بنگرید به پاورقی ۱۹۴.

200 The Bahá'í Question Revisited, pp. 80–81.

بنگرید به پاورقی ۲۵؛

and Karlberg, 2010, pp. 222–257.

بنگرید به پاورقی ۱۹۳.

201 The Bahá'í Question Revisited, pp. 34.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

۲۰۲ *همان.*

۲۰۳ *همان.*

204 Javaheri, 2018, p. 13.

بنگرید به پاورقی ۱۹۴، همچنین بنگرید به:
"Iran Closes 'University' Run Covertly by the Bahá'ís", *New York Times*, 29 October 1998, که تلاش های BIHE را اقدامی مفصل برای حفظ خود جمعی نامید.

205 *Ibid*., p. 3.

206 *Ibid*., p. 54.

برخی دیگر پروژه‌های توسعهٔ اجتماعی و اقتصادی را در محدودهٔ امکانات موجود به هدف کمک به هموطنان خود آغاز نموده اند، برای مثال ارائه آموزش‌های مهد کودک و برنامه‌های تربیتی، و همچنین ارائه کمک‌های بشردوستانه در پی بلایای طبیعی، مانند زلزله آذربایجان شرقی در سال ۲۰۱۲ را می توان نام برد.[۲۰۷] باز، افراد دیگر به گفتمان های عمومی در مورد حقوق بشر پرداخته، و نیز در باب موضوعاتی همچون توسعهٔ حقوق مدنی یا رفع موانع برای مشارکت کامل زنان، اقلیت‌ها و دیگر گروه‌های حاشیه‌ای که همگی به نوعی از قطبی شدن می گریزند، مشارکت و کمک کرده‌اند.[۲۰۸] دریغ که بسیاری از این ابتکارات برای کمک به جامعهٔ ایران با مقاومت مواجه شده‌اند. بسیاری از افراد دستگیر شده و تلاش‌هایشان به عنوان اقداماتی انقلابی و کنش های مخالفت جویانه معرفی شده‌اند.[۲۰۹]

بهائیان با خودداری از کتمان باور و تلاش برای ادغام در جامعهٔ ایران از طریق مشارکت فعال در زندگی مدنی، همواره کوشیده‌اند تا شهروندی برابر باشند و حقوقی لازم را که هر شهروند ایرانی مستحق آن است کسب نمایند. بهائیان ایران به جای آنکه صرفاً درپی به رسمیت شناخته شدن به عنوان یک گروه اقلیت، که هنجارها و مفاهیم جدایی و تفکیک را تقویت می کند باشند، خواهان به رسمیت شناخته شدن تمام و کمال حقوق خود در جامعه‌ای هستند که به آن تعلق دارند و پیوند و تعهد عمیق با آن دارند.[۲۱۰] دلیل این نوع واکنش از طرف بهائیان ایران این است که همچون همکیشان خود در سراسر جهان، در پی ساختن جهانی جدید و صلح آمیز هستند که در آن وسایل و اهداف همواره در هماهنگی باشند.

۵.۲۶. نتیجه گیری

حفاظت از آزادی دین یا عقیده باید مستلزم مراقبت و حراست از شهروندان در برابر نیروهای تعصب و انواع فاسد قدرت باشد، من جمله راست کیشی افراطی. نفرت پراکنی و تحریک به خشونت ورزی، افراط‌گرایی، خصومت، یا حتی بدتر، جنایات فجیع با انگسزهٔ دینی، باید قاطعانه مورد تحریم و مجازات قرار گیرند و به طور کامل و بی قید و شرط محکوم شوند.

از بسیاری جهات، مسئلهٔ بهاییان نشان می‌دهد که چگونه ساز و کارها و نظام بین المللی حقوق بشر، همراه با حمایت های مدافعان جامعهٔ مدنی و گزارش های دقیق رسانه‌های خبری، می‌توانند برای حفاظت از یک اقلیت تحت ستم مورد استفاده قرار گیرند. در نتیجهٔ حمایت بین‌المللی از بهائیان، همراه با حمایت روزافزون در داخل ایران و همچنین از طرف ایرانیان مقیم خارج از کشور، جامعهٔ بهائی از برخی از شدیدترین حملاتی که علیه آن برنامه‌ریزی شده بود مصون مانده است. تاریخ نشان داده که فشار مداوم بین‌المللی بهترین روش برای بازداری

---

207 *Ibid*.

208 Cameron and Ghanea, 2018, pp. 170 and 176.

بنگرید به پاورقی ۴۳.

209 The Bahá'í Question Revisited, p. 80.

بنگرید به پاورقی ۲۵.

210 Cameron and Ghanea, 2018, pp. 170 and 172.

بنگرید به پاورقی ۴۳.

حکومت ایران از عملکرد بر اساس تعصبات ریشه دارش علیه بهائیان است. سه دهه اخیر ثابت کرده است که مقامات ایران به خوبی از افکار عمومی بین‌المللی آگاه هستند، و فشار برای اجرای تعهداتشان تحت قوانین بین المللی حقوق بشرمی‌تواند مؤثر باشد.

با این حال، اگرچه این اقدامات ضروری هستند، اما کافی نیستند. جامعهٔ بهائی ایران همچنان تحت ستم است و اگر اقدامات پیشین صورت نگرفته بود، احتمالاً حتی این سرکوب در سطحی گسترده تر نیز ادامه می‌یافت. اگر جمهوری اسلامی ایران مورد بازخواست قرار نگیرد، این کارزار مداوم نفرت پراکنی مورد حمایت دولت، و این سرکوب و آزار و اذیت دینی می‌تواند به راحتی به خشونت‌هایَ فزاینده و حتی به احتمال از سرگیری مجدد اعدام‌هایی که بهائیان در دهه ۱۹۸۰ متحمل شدند، منجر شود.[۲۱۱] هم زمان با نگارش متن حاضر، بسیاری از بهائیان به دلیل باورهای دینی خود در زندان به سر می برند و تعداد بیشتری با وثیقه آزاد یا در انتظار محاکمه با اتهامات ساختگی هستند. آزار و اذیت سازمان یافته حکومت ایران علیه بهائیان سه نسل را در بر می‌گیرد؛ اکنون نوه‌های کودکانی که در دهه ۱۹۸۰ زندانی یا کشته شدند را تحت تأثیر قرار می‌دهد. سؤالی که باقی می‌ماند: آیا جامعه بین‌المللی می‌تواند از تأثیر آن بر نسل دیگر جلوگیری کند؟

در مورد خود حکومت ایران، اگر رهبرانش صادقانه خواهان آغاز فصل جدیدی در روابط بین‌المللی‌اش هستند، هیچ شاخصی بهتر از پایان سریع آزار و اذیت دهه‌ها علیه اقلیت بهائی‌اش وجود ندارد. نشانه‌های ملموس چنین اقدامی می‌تواند شامل آگاه سازی جهان از لغو بخشنامهٔ «مسأله بهائیان» ۱۹۹۱، و فراخوانی برای پایان دادن به تحریک نفرت علیه بهائیان باشد. نشانه ای دیگر این خواهد بود که دیپلمات‌های ایرانی به جای انکار واقعیت تبعیض علیه شهروندان بهائی و یا طفره رفتن از بحث درباره این موضوع، چنانکه غالباً در حال حاضر رخ می‌دهد، به طور صریح و صادقانه به این مسئله رسیدگی نموده و در صدد چاره جوئی برآیند. بهائیان هیچ امتیاز ویژه‌ای نمی‌خواهند و هیچ تمایلات سیاسی ندارند. آن‌ها فقط می‌خواهند آزاد باشند تا به دلخواه خود عبادت کنند و به بهسازی جامعه در سرزمین آبا و اجدادی شان کمک کنند.

چارچوب بین المللی حقوق بشر نیز نیاز به توسعهٔ بیشتر خواهد داشت. چنانکه پیش‌تر توضیح داده شد، سازوکارهای متعددی وجود دارند که در کاهش آلام بهائیان مؤثر بوده اند، اما عاملان چنین نقض هایی، اغلب ارزش‌های مندرج در اسناد و معاهدات بین‌المللی را نمی پذیرند. و در کشوری که خود دولت، علی‌رغم اینکه یکی از طرفین این توافق هاست، عمداً این اصول را به قوانین داخلی و بومی کشور تبدیل و تصویب نمی‌کند تا دادگاه‌ها بتوانند اجرایش کنند، راه چاره ای چندان وجود ندارد. بنابراین توانمند سازی رهبران دینی برای پیشبرد اصول و تعهدات بنیادین مندرج در نظام حقوق بشر، صرف نظر از آشنایی آن‌ها با اسناد و معاهدات متعدد، جنبه مهمی از راهبردی برای مبارزه با نفرت پراکنی خواهد بود.

تا زمانی که تعصب، بر هر بنیانی که باشد، در جامعه عادی جلوه داده شود و اجازه یابد ریشه بدواند، این وقایع ادامه خواهند داشت. بنابراین، هم راستا با این اقدامات و در تکمیل تدابیر

[۲۱۱] گزارش ویژه تحریک به نفرت، ص۵، بنگرید به پاورقی ۱۶.

برای مبارزه با نفرت پراکنی، باید تلاش‌هایی نیز در جامعه برای غلبه بر تعصب صورت گیرد. همان طور که توضیح داده شد، جوامع دینی و رهبران دینی در این زمینه از قدرت شگرفی برخوردارند، و رسمی سازی اسناد بین‌المللی ناظر بر این واقعیت، گامی مهم در پیشرفت بوده و بی شک باید به تکامل خود ادامه دهد. مساعی چنین جمعیت هایی که برای پرورش ارزش‌های همبستگی در جامعه بین گروه‌های مختلف کار می کنند، باید همچنان به عنوان نمونه و الگو های بهترین عملکرد معرفی و مطرح شوند و بیشتر مورد حمایت و ترویج قرار گیرند. مساعی جامعهٔ بهائی با همکارانشان تنها یک نمونه از جمعیت‌های متنوعی است که با یکدیگر همکاری می کنند تا الگوهای روابط درون جامعه را بر اساس درکی عمیق از وحدت عالم انسانی بازتعریف کنند. این واکنش‌ها مشخص می نمایند که مؤثرترین و پایدارترین تدابیر باید تنوع را به عنوان یک عنصر ضروری این حقیقت در بر گیرند و آن این است که تحول نهایتا باید در قلب انسان رخ دهد. این راهبردها در مجموع می‌توانند موجب تقویت و توسعه چارچوب بین المللی حقوق بشرباشند، به گونه‌ای که اطمینان حاصل شود که والاترین آرمان های بشریت به شکلی عملی تحقق یافته و به طور روز افزون به صورت هماهنگ و فراگیر اعمال گردند.

فصل هفتم:
اقدامات داخلی قابل ارایه توسط رهبران دینی

۲۷

رهبران دینی مسؤول، چگونه باید به نفرت پراکنی در جامعه‌ی خود پاسخ دهند؟

محمد الوا بدر و رعنا مصطفی عیساوی*

۱.۲۷. مقدمه

در حالی که رهبران دینی معمولا به عنوان تحریک کنندگان نفرت شناخته می‌شدند، نقش مهم آنان به عنوان کنشگران حقوق بشر در دهه‌ی گذشته مورد توجه بیشتری قرار گرفته است. در سال ۲۰۱۲، طرح اقدام رباط در مورد ممنوعیت ترویج نفرت ملی، نژادی یا دینی که منجر به تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت می‌شود -نتیجه‌ی چهار کارگاه تخصصی منطقه‌ای که دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد (OHCHR) در سال ۲۰۱۱ برگذار کرده بود- سه مسؤولیت اصلی برای رهبران دینی در جلوگیری از نفرت پراکنی را بیان کرد:

> (الف) رهبران دینی باید از استفاده از پیام‌های نارواداراته یا اصطلاحاتی که ممکن است موجب خشونت، خصومت یا تبعیض شود بپرهیزند؛ (ب) رهبران دینی همچنین نقشی حیاتی در اظهار نظر قاطع و بموقع علیه نارواداری، کلیشه سازی تبعیض آمیز و موارد نفرت پراکنی دارند؛ و (ج) رهبران دینی باید به روشنی اعلام کنند که خشونت هرگز به عنوان پاسخ به تحریک به نفرت قابل

---

* پروفسور **محمد الوا بدر** صاحب کرسی حقوق کیفری تطبیقی و بین‌المللی در دانشگاه نورثامبریای نیوکاسل است. کارهای اخیر او در مورد رسیدگی قضایی به ترویج تبلیغات نفرت پراکنانه در دادگاه‌های کیفری بین‌المللی ، نفرت پراکنی به عنوان جنایت علیه بشریت از قبیل آزار و اذیت، و جرم انگاری تکفیر و تحریک به نفرت دینی در مجله‌ی نقد حقوق کیفری بین‌المللی، مجله‌ی بین‌المللی حقوق بشر، و مجله‌ی نوردیک حقوق بشر منتشر شده است. او سردبیر نسخه‌ی عربی تفسیر در لکسیتوس (https://cilrap-lexsitus.org/ar/clicc) و متصدی رابط منطقه‌ای برای خاورمیانه و شمال آفریقا در کمیته‌ی جرایم جنگی کانون وکلای بین‌المللی است. **رعنا مصطفی عیساوی** استادیار حقوق بین‌الملل عمومی در دانشکده‌ی حقوق دانشگاه اسکندریه‌ی مصر است. رساله‌ی او با عنوان «دکترین قدرت‌های ضمنی در حقوق بین‌الملل» (به زبان عربی) جایزه‌ی پطرس پطرس-غالی را به عنوان دومین رساله‌ی دکترای برتر مصر برای سال‌های ۱۹-۲۰۱۸ دریافت کرد. او در مورد مباحث مختلف حقوق بین‌الملل نوشته‌هایی منتشر کرده است. آخرین کار منتشر شده‌ی او با عنوان «حقوق بشر، همه‌گیری‌ها و زیرساخت نهادهای حقوق بشر»، در کتاب «باز پس گیری حقوق بشر در نظم جهانی در حال تغییر»، به ویراستاری کریستوفر ساباتینی، انتشارات خانه‌ی چاتام-مؤسسه‌ی بروکینگز، سال ۲۰۲۲، صفحات ۹۳ تا ۱۱۹ منتشر شده است. برای دیدن ضبط صوتی و تصویری از سخنرانی آوریل ۲۰۲۲ پروفسور بدر در کنفرانس سیلرپ (CILRAP) در فلورانس درباره‌ی موضوع این مجموعه مقالات، لطفا به این جا مراجعه کنید:

https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-badar.

نویسندگان از آقای حسام الدین علام به خاطر راهنمایی بسیار ارزشمند ایشان سپاسگزار اند. هیچ کلمه‌ای برای ابراز قدردانی ما از مدیر سیلرپ، مورتن برگسمو و گروه عالی او برای زمان و انرژی‌ای که در راستای موفقیت این پروژه‌ی عظیم مبذول داشته اند، وجود ندارد. این فصل توسط حسین آذرنیا ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

پذیرش نیست (به عنوان مثال، خشونت را نمی‌توان با استناد به تحریک قبلی توجیه کرد).[1]

با استناد به آن، کنشگران عقیده–محور و جامعه‌ی مدنی که در زمینه‌ی حقوق بشر کار می‌کنند، در ۲۸ و ۲۹ مارس ۲۰۱۷ در بیروت گرد هم آمدند. این منجر به تدوین ۱۸ تعهد شد که به موجب آن کنشگران دینی شرکت کننده متعهد شدند تا اقداماتی را برای مبارزه با نفرت پراکنی که موجد تحریک به تبعیض، خصومت و خشونت هستند، انجام دهند. در میان این اقدامات، رهبران دینی متعهد به نکات زیر شدند: (۱) بازبینی تفسیرهای دینی که به نظر می‌رسد نفرت پراکنی را توجیه یا تحریک می‌کنند؛ (۲) حمایت از حقوق همه افراد متعلق به اقلیت‌ها؛ (۳) محکومیت علنی تمام موارد ترویج نفرت که به خشونت، تبعیض یا دشمنی منجر می‌شوند؛ (۴) نظارت بر تفسیرها، تصمیم گیری‌ها یا سایر دیدگاه‌های دینی که آشکارا با استانداردها و هنجارهای جهانی حقوق بشر در تضاد هستند؛ و (۵) بهبود برنامه‌های درسی، مواد آموزشی و کتاب‌های درسی.[2]

این فصل به منظور روشن کردن این اقدامات و نمایان کردن اقدامات دیگری است که رهبران دینی می‌توانند در جوامع خود برای مقابله با نفرت پراکنی به کار ببرند. این کار با یک روش منطقی صورت می‌گیرد که نقش‌های متنوع رهبران دینی را در نظر می‌گیرد و راهکارهایی را که آن‌ها می‌توانند برای جلوگیری از نفرت پراکنی استفاده کنند در پی دارد. در این راستا لازم به تأکید است که این فصل به دلیل هویت دینی نویسندگان، روی رهبران دینی در جوامع اسلامی تمرکز دارد. با این حال، ما با اعتقاد راسخ شرکت کنندگان بیروت که «همه‌ی ادیان و عقاید مربوطه تعهد مشترکی برای پاسداشت کرامت و ارزش برابر همه‌ی انسان‌ها دارند»[3]، هم عقیده هستیم و بنابراین باور داریم که راهکارهای داخلی که در این فصل پیشنهاد شده، می‌تواند برای استفاده‌ی رهبران دینی سایر ادیان نیز تعمیم داده شود.

قبل از ترسیم اقدامات داخلی که رهبران دینی می‌توانند برای مبارزه با نفرت پراکنی در جوامع مسلمان از آن استفاده کنند، لازم است توضیح داده شود که حقوق و تکالیف در قوانین اسلامی از قرآن و سنت معتبر پیامبر اسلام (حضرت محمد) برگرفته می‌شود.

قوانین اسلامی (شریعت) در ساختارهای سیاسی، حقوقی و اجتماعی همه‌ی کشورهای اسلامی ریشه دارد و معیار حکومت در همه‌ی ملت‌های اسلامی است.[4] اغلبِ مسلمانان و شرق

---

1 Annex to the Report of the UN High Commissioner for Human Rights on the Expert Workshops on the Prohibition of Incitement to National, Racial or Religious Hatred, UN Doc. A/HRC/22/17/Add.4, 11 January 2011 (https://www.legal-tools.org/doc/oymwge/).

2 OHCHR, 18 Commitments on "Faith for Rights", 29 March 2017 (https://www.legal-tools.org/doc/qp9nv2/).

3 OHCHR, Beirut Declaration on "Faith for Rights", 29 March 2017 (https://www.legal-tools.org/doc/k178m1/).

4 بنگرید به:

Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought, University of Texas Press, 1982; Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age: 1798–1939*, Cambridge University Press, 1983; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunní Úṣúl-al Fiqh*, Cambridge University Press, 1997, p. 202.

شناسان آن را نمونه‌ای برجسته از سبک زندگی اسلامی می‌دانند و به عنوان هستهٔ مرکزی و جوهرهٔ خود اسلام توصیف می‌کنند.[۵] با این حال، برخی دیگر از مفسران از آن چه را که در نظرشان تأکیَد بیش از حدی بر مبانی قانونی دین اسلام است انتقاد نموده و بر این باورند که اسلام قرار نبوده است که به اندازه ای که غالبا به تصویر کشیده می‌شود، دینی قانون-محور باشد.[۶] به هر حال، قوانین اسلامی، یکی از نظام‌های حقوقی شناخته شده جهان،[۷] نمونه‌ای آموزنده از «قانون مقدس» است و با سایر نظام‌های حقوقی چنان تفاوت قابل توجهی دارد که مطالعه‌ی آن برای درک کافی طیف گسترده‌ای از پدیده‌های حقوقی ممکن ناگزیر است.[۸]

حقوق اسلامی، مانند حقوق روم، یک «حقوق قضایی» بوده، که نه نتیجه‌ی مرجع تقنینی و نه رویه‌ی قضایی، بلکه محصول حقوقدانان سنتی بوده که متون مقدس اسلامی را تفسیر و تبیین کرده‌اند.[۹] اما این وضعیت با پیدایش تدوین قوانین اسلامی در میانه‌ی قرن نوزدهم تحول یافت و آن را به یک «قانون موضوعه یا قانون مصوب» تغییر داد که مجلس قانونگذار ملی و سرزمینی صادر می‌کرد.[۱۰]

قوانین اسلامی طی قرن‌ها تلاش قضایی به واقعیتی ظریف، پیچیده و بسیار تکامل یافته تبدیل شده؛ واقعیتی که هرچند الزاما یکپارچه و یکنواخت نیست، منعکس کننده‌ی ماهیت کثرت گرای جامعه‌ی بشری است.[۱۱] با این حال، چنین پیچیدگی، قوانین اسلامی را تعیین ناپذیر و نامشخص نمی‌کند[۱۲] و نظرات حقوقی متفاوت مندرج در آن را می‌توانبه عنوان «مظاهر مختلف یک اراده‌ی الهی واحد» دانست که «کثرت در وحدت» را تشکیل می‌دهند.[۱۳] هفتاد و پنج درصد از نتایج حقوقی منسوب به چهار مکتب سنی حقوق اسلامی -یعنی حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی- یکسان است، در حالی که مسائل و اختلافات باقی مانده در یک خانواده‌ی واحد از تبیین

---

5 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, 1964, p. 1.

6 Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oneworld Publications, 2008, p. 18.

۷ بنگرید به:

René David and John Brierley, *Major Legal Systems in the World Today*, Free Press, 1978, p. 421.

8 Schacht, 1964, p. 2.

بنگرید به پاورقی ۵.

9 Aharon Layish, "The Transformation of the Sharí'ah from Jurists' Law to Statutory Law", in *Die Welt des Islams*, 2004, vol. 44, no. 85, p. 86;

همچنین بنگرید به:

Farooq A. Hassan, "The Sources of Islamic Law", in *Proceedings of the American Socienty of International Law Annual Meeting*, 1982, vol. 76, no. 65, p. 65.

10 *Ibid.*, p. 86.

11 Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law*, Oxford University Press, 2005, pp. 32–33.

12 *Ibid.*, pp 32–33.

13 *Ibid.*, p. 431, referring to Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Islamic Texts Society, 1991, p. 169 and Hallaq, 1997, p. 202.

بنگرید به پاورقی ۴.

کنندگان قرآن و سنت نبوی در تفاوت‌های روش شناختی در فهم یا تصدیق شواهد متنی اولیه قابل ردیابی است.[۱۴]

حقوق اسلامی، مانند سایر نظام‌های حقوقی، «منابع» («المصادر») خود را دارد؛ همچنین «اصول راهنما»ی خود («الأصول») را دارد که ماهیت «شواهد» («الأدلة») را مشخص می‌کند. این نظام به همین نحو از «قواعد حقوقی» («القواعد الفقهیة») استفاده می‌کند و برای تحکیم ساختار نظریه‌ی حقوقی خود تعدادی «اهداف» زیربنایی («المقاصد») را به کار می‌برد.[۱۵] به عنوان مثال، آموزه مصلحت، برای تحقق پایدار آرمان‌های اسلامی، بنیادین در نظر گرفته می‌شود. این آموزه که دقیقا به «نفع» یا «رفاه» ترجمه می‌شود، اهداف ارتقای رفاه انسان و جلوگیری از آسیب را دنبال می‌کند، هم در جهت تضمین رفاه جمعی جامعه‌ی مسلمان و هم در جهت حفاظت از حقوق بشر افراد آن.[۱۶] شاطبی این آموزه را در سه دسته‌ی سلسله مراتبی طرح می‌کند: در بالاترین سطح، منافع واجب –یا بنیادین– («ضروریات»): حفاظت از حیات، دین، عقل، خانواده و مال؛ در پی آن، منافع لازم («حاجیات»)، که زندگی را قابل تحمل می‌کنند، اما برای بقای جامعه ضروری و اجتناب ناپذیر نیستند؛ و در آخر، منافع بهسازی («تحسینیات») که کیفیت بهره‌مندی از زندگی را بهبود می‌بخشند.[۱۷]

آموزه‌ی مصلحت «پایه‌ی عقلانیت و تطابق پذیری قوانین اسلامی با شرایط متغیر (و همچنین) به عنوان یک اصل بنیادین جهان شمولی و تحقق قوانین اسلام» را فراهم می‌کند.[۱۸] همان طور که کمالی می‌گوید:

> آموزه‌ی مصلحت به اندازه‌ای وسیع است که اهداف متنوعی را، هم آرمانی و هم عملی، برای پروراندن معیارهای دولت‌مندی خوب و کمک به گستردن اعتماد عمومی مورد برای نیاز قانونگذاری نظام‌مند در جوامع مسلمان، در بر می‌گیرد. آموزه‌ی مصلحت می‌تواند بین سطح انتظارات بسیار آرمانگرایانه‌ی مردم از دولت و تلاش دولت برای تعامل کارآمدتر با اسلام تعادل برقرار کند.[۱۹]

اصطلاح «قوانین اسلامی» کل سیستم حقوق و حقوق شناسی مرتبط با دین اسلام را در بر می‌گیرد. این شامل دو بخش است، یعنی منابع اصلی قانون (شریعت در معنای مضیق حقوقی) و منابع تابع قانون، یعنی روش شناسی که برای استنباط و اعمال قانون به کار می‌رود (حقوق

---

14 Ahmad ibn Naqib al-Misri, *Reliance of the Traveller: A Classic Manual of Islamic Sacred Law* ‘Umdat al-Salik, Nuh Ha Mim Keller (ed. And trans.), Amana Publications, Ellicott City, 1994, p. vii.

15 Gavin Picken (ed.), *Islamic Law*, 4 vols., Routledge, London, 2010.

16 Baderin, 2005, pp. 42–43.

بنگرید به پاورقی ۱۱.

۱۷ بنگرید به، همان.، ص۴۴.

18 Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1995, p. viii.

19 Mohammad Hashim Kamali, “Have We Neglected the Shariah Law Doctrine of Maṣlaḥah”, in *Islamic Studies*, 1988, vol. 27, no. 4, pp. 287–288.

شناسی اسلامی یا «فقه»).[۲۰] شریعت در لغت به معنای «مسیر» است[۲۱] و اطلاق و استعمال اولیه‌اش بر راه به سوی محل آبیاری یا مسیر منتهی به آب، یعنی راه رسیدن به سرچشمه‌ی حیات، دلالت داشت.[۲۲] این بر همه‌ی رفتارهای عمومی و خصوصی و همچنین جنبه‌های قانونی حاکم است.[۲۳] کلمه‌ی «شریعت» یک بار در قرآن آمده است: «وانگهی، ما تو را بر راه (راست) (شَریعَةً) دین قرار دادیم، پس آن (راه) را پیروی کن و از خواسته‌های [بلهوسانه‌ی] [هوی] کسانی که نمی‌دانند [یا «دانشی ندارند»] پیروی مکن» (قرآن، ۴۵:۱۸).[۲۴]

شریعت مستقیما از قرآن و سنت نشأت می‌گیرد که مسلمانان آن را از وحی الهی می‌دانند و لذا بخش تغییر ناپذیر شریعت اسلام را تشکیل می‌دهند، در حالی که فقه از اندیشه ورزی انسان به وجود آمده است. زهرا درباره‌ی تقدس و جامعیت وحی الهی می‌گوید:

> فقهای مسلمان در طول تاریخ نگران تشکیل یک حوزه یا علم یا حتی نظریه‌ی خاص نبوده‌اند – برای آن‌ها منابع الهی به قدری جامع هستند که می‌توانند هر نوع کنش، رفتار یا دادوستد انسانی ممکن را در بر بگیرند.[۲۵]

با این حال، لازم است اعتقاد شیعه را –در برابر عقیده‌ی سنی– یادآور شد که نزول وحی الهی پس از درگذشت پیامبر به توسط رهبران دینی شناخته شده‌شان (امامان) ادامه یافت[۲۶] که به همین خاطر، فرمایش‌های خطاناپذیر ایشان بخشی از وحی الهی محسوب می‌شود.[۲۷]

برای مسلمانان، قرآن تجسم کلام خداوند است که از طریق جبرئیل فرشته به حضرت محمد نازل شده است. این منبع اصلی حقوق اسلامی است که همه‌ی منابع دیگر در آن ریشه دارند.[۲۸] با این حال، فارغ از آنکه یک کتاب درسی فقه باشد، یک کتاب راهنمایی در تمام

---

20 Baderin, 2005, pp. 32–34.

بنگرید به پاورقی ۱۱ بالا. برخی پژوهشگران اصطلاحات حقوق اسلامی، شریعت و فقه را به‌جای یکدیگر به‌کار می‌برند؛ برای مثال، کمالی شریعت را شامل فقه نیز می‌داند؛ نک.: کمالی، ۲۰۰۸، ص. ۱، بنگرید به پاورقی ۶ بالا؛ همچنین بنگرید به.: همان، صص. ۲۸۷—۲۸۸.

21 Irshad Abdal-Haqq, “Islamic Law: An Overview of its Origin and Elements”, in *Islamic Law and Culture*, 2002, vol. 7, no. 4, referring to Abdur Rahim, *The Principles of Islamic Jurisprudence*, Kitab Bhavan, New Delhi, 1994, p. 389.

22 Francis Robinson, *Atlas of the Islamic World Since 1500*, Phaidon Press, Oxford, 1982, p. 320.

23 Abdullah S. Alarefi, “Overview of Islamic Law”, in *International Criminal Law Review*, 2009, vol. 9, no. 707, pp. 707–8; Schacht, 1964, pp. 1–5.

بنگرید به پاورقی ۵.

24 This chapter uses the English translation of the *Qur’án* by Abdullah A. Yūsuf ‘Alī, Lahore, 1937, unless otherwise noted.

25 Mahdi Zahraa, “Characteristic Features of Islamic Law: Perceptions and Misconceptions”, in *Arab Law Quarterly*, 2000, vol. 15, no. 168, p. 171.

26 Kamali, 2008, p. 88.

بنگرید به پاورقی ۶.

27 *Ibid.*, p. 88.

28 Alarefi, 2009, pp. 709–10.

بنگرید به پاورقی ۲۳.

شؤون زندگی هر مسلمان است:[۲۹] «ما کتاب را برای تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز است، راهنما، رحمت و بشارت برای مسلمانان» (قرآن ۱۶:۸۹).

قرآن شامل بیش از شش هزار آیه (آیات) است.[۳۰] بین فقها در مورد اینکه چند آیه مربوط به مسائل فقهی است، اتفاق نظر وجود ندارد، علی رغم روش‌های مختلف دسته بندی استفاده شده برای تعیین آنچه یک آیه‌ی فقهی را بر می‌سازد — برآوردها از ۸۰ تا ۸۰۰ آیه متفاوت است.[۳۱] آیات فقهی محصور در فصل جداگانه‌ی خود («سورهٔ») نیستند، بلکه در سراسر قرآن پراکنده و در کنار آیاتی درباره‌ی باور، کردار، جهان هستی یا تاریخ مردمان گذشته بیان شده‌اند. یک حکم خاص ممکن است در چندین جایگاه و به سبک‌های متفاوت ظاهر شود و درک مؤمن را از قانون تکرار شده عمق بخشیده و گسترش دهد.[۳۲]

قرآن یک کل غیر قابل تجزیه است، راهنمایی که باید به طور کامل پذیرفته و پیروی شود.[۳۳] به تدریج در طول ۲۳ سال نازل گشت و با درگذشت حضرت محمد در سال ۶۳۲ میلادی به پایان رسید. برای درک صحیح قوانین آن، باید سنت و همچنین شرایط و زمینه‌ای را که در زمان وحی وجود داشت، در نظر گرفت. بر اساس درک رایج مسلمانان، منبع ثانوی قوانین اسلامی شامل گفتارها و کردارهای حضرت محمد، یا سنت، است که در حدیث گرد آوری شده است.[۳۴] در حالی که اعتقاد بر این است که قرآن از جمله وحی ظاهری است، یعنی کلام مستقیم خداوند که از طریق جبرئیل فرشته به حضرت محمد ابلاغ شده، سنت در دسته‌ی وحی باطنی قرار می‌گیرد، یعنی مفاهیم الهام شده از خداوند اما ابلاغ شده با کلام خود حضرت محمد.[۳۵]

سنت قرآن را به عنوان منبعی برای درک اراده‌ی الهی تکمیل می‌کند، همان طور که خود قرآن بیان می‌کند: «آنچه را رسول [یا «پیام‌آور»] بر شما مقرر می‌کند، بپذیرید و از آنچه از شما باز می‌دارد [یا «بر شما ممنوع کرده است»] خودداری کنید» (قرآن ۵۹:۷).

---

29 Muhammed S. El-Awa, "Approaches to Sharí'a: A Response to NJ Coulson's A History of Islamic Law", in *Journal of Islamic Studies*, 1991, vol. 2, no. 143, p. 146.

30 6239 verses, M. Cherif Bassiouni, *The Shari'a and Post-Conflict Justice*, 2010, p. 15; 6235 verses, Kamali, 2008.

بنگرید به پاورقی ۶؛

6666 verses, Abdal-Haqq, 2002, p. 27.

بنگرید به پاورقی ۲۱.

۳۱ طبق نظر کولسون ۸۰ آیه‌ی شرعی، بسیونی ۱۲۰، کمالی ۳۵۰، غزالی ۵۰۰ و ابن عربی ۸۰۰ آیه وجود دارد، در حالی که به گفته‌ی شوکانی هر محاسبه‌ای فقط می‌تواند یک تخمین تقریبی باشد.

32 El-Awa, 1991, p.146.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

33 Kamali, 2008, p. 22.

بنگرید به پاورقی ۶.

34 El-Awa, 1991, p. 153.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

35 Kamali, 2008, p. 18.

بنگرید به پاورقی ۶.

قرآن به حضرت محمد اجازه می‌دهد که در پاسخ به تحولات جامعه‌ی مسلمان تصمیمات حقوقی بگیرد و وظیفه‌ی تبیین احکام قرآن را به او می‌سپارد:[۳۶]

> میان آنان با آنچه خدا نازل کرده داوری کن و از خواسته‌های بیهوده‌شان پیروی مکن (قرآن ۵:۴۹).
>
> ولی نه سوگند به پروردگارت، آن‌ها نمی‌توانند ایمان (واقعی) بیاورند، مگر اینکه تو را در همه‌ی اختلافات میان خود داور کنند و در نفس خود هیچ مقاومتی در برابر تصمیمات تو نبینند، بلکه آن‌ها را با کمال اطمینان [یا تسلیم کامل] بپذیرند. (قرآن ۴:۶۵).

در جایی که مسأله‌ای به طور مشخص در قرآن یا سنت بیان نشده، پیامبر برای رسیدن به حکم، به استفاده از استدلال صحیح امر کرده است.[۳۷] پیامبر هنگام انتصاب یک قاضی برای یمن از او پرسید:

> «بر اساس چه چیزی قضاوت خواهی کرد؟» پاسخ داد: «بر اساس کتاب خدا». «و اگر در آن چیزی نیابی؟» «بر اساس سنت پیامبر خدا». «و اگر در آن چیزی نیابی»؟ «آنگاه من تلاش خواهم کرد تا قضاوت خودم را بکنم.» [پیامبر پاسخ داد:] «خدای را ستایش که فرستاده‌ی پیامبرش را به آنچه پیامبرش را خشنود می‌کند، راه نمود.»[۳۸]

این مفهوم استفاده از عقل برای تعیین یک مسأله‌ی حقوقی (اجتهاد) جوهره‌ی اصول فقه است، روشی حقوقی برای رتبه بندی منابع حقوق، تعامل، تفسیر و کاربرد آن‌ها.[۳۹] نتیجه‌ی این روش، فقه است که در لغت به معنای فهم و دانش بشری است که به وسیله‌ی استنباط در به کار بردن دستورات شریعت در موارد واقعی یا فرضی بسط یافته.[۴۰] به این ترتیب، همان اقتدار شریعت را ندارد و کاربرد آن در میان سنت‌های سنی و شیعه که رویکردهای علمی و روش شناختی متفاوتی را پیش گرفته‌اند، یکسان نیست.[۴۱]

در دوره‌ی شکل‌گیری قوانین اسلامی، علم اصول فقه هنوز به عنوان یک شاخه از تکاپوی فکری به خودیِ خود وجود نداشت و منابع قوانین اسلامی فاقد سلسله مراتب مشخص

---

36 El-Awa, 1991, p. 147.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

37 Abdal-Haqq, 2002, p. 35.

بنگرید به پاورقی ۲۱.

38 Said Ramadan, *Islamic Law Its Scope and Equity*, 2nd ed., P.R. Macmillan, London, 1970, p. 75.

39 Kamali, 1991, p. 469.

بنگرید به پاورقی ۱۳.

40 Kamali, 2008, pp. 40–41.

بنگرید به پاورقی ۶.

41 Bassiouni, 2010, p. 10.

بنگرید به پاورقی ۳۰.

و قطعی بودند.[۴۲] با گذشت زمان، تقدم قرآن بر سنت تقریبا در بین همگان به رسمیت شناخته شد و پس از آن، اجماع و قیاس، دو دلیل اصلی قوانین که از طریق تفکر بشری به دست می‌آید، در سلسله مراتب قرار گرفتند.

هنگامی که قرآن و سنت در مورد یک مسأله پاسخی نمی‌دهند، فقهای صاحب‌نظر باید به اتفاق نظر برسند («اجماع»)، رویه‌ای که همراهان پیامبر («الصحابة») بنیان نهادند.[۴۳] اجماع یک دلیل عقلی شریعت است و به خاطر ماهیت الزام‌آور آن، در سطح نظری، اجماع تام و عام را ایجاب می‌کند؛ لیکن در عمل، اغلب برای احکامی که با توافق اکثریت به دست آمده نیز ادعای اجماع شده است.[۴۴]

قیاس عبارت است از اعمال یک ارزش یا حکم شریعت از یک مورد اولیه به یک مورد جدید که در قرآن، سنت و «اجماع» قطعی یافت نمی‌شود، به شرط آنکه مورد جدید همان علت مؤثر مورد اولیه را داشته باشد.[۴۵] یک مصداق قیاس، تعمیم حرمت شراب به حرمت هر مخدری است که موجب مستی می‌شود، زیرا جلوگیری از مستی علت مؤثر حرمت شراب است.[۴۶] روش‌های دیگر شامل استحسان («انصاف» در قوانین اسلامی)، مصلحت مرسله («ملاحظات منافع عمومی»)، عرف («عادت») و استصحاب («فرض تداوم») است.[۴۷]

در سیستم حقوقی اسلامی معاصر، دو دسته بندی اصلی از روش‌های تفسیری وجود دارد. رویکرد سنت گرا به شدت به تفاسیر اصیل شریعت که در قرن دهم بیان شده بود پایبند است، در حالی که تکامل گرایان در تفسیر خود انعطاف پذیری به خرج داده و شریعت را در زمینه‌ی شرایط زمانه قرار می‌دهند به گونه ای که بتواند پاسخ گوی مسائل معاصر جهان باشد.. بادرین قبلا با حمایت از بهره گیری از آموزه‌ی حقوقی مصلحت مذکور آن را به عنوان «آموزه‌ی حقوقی اسلامی راستین برای تحقق حقوق بشر بین‌المللی در چارچوب قوانین اسلامی» توصیف کرده است،[۴۸] آموزه‌ای که «بذرهای آینده‌ی شریعت و پایایی آن به عنوان یک نیروی زنده در جامعه» را در خود جای داده است.[۴۹] دامنه‌ی این سازگاری بین قوانین اسلامی و قوانین حقوق بشر

---

42 Jonathan E. Brockopp, "Competing Theories of Authority in Early Maliki Texts", in Bernard. G. Weiss (ed.), *Studies in Islamic Legal Theories*, Brill, Leiden, 2002, p. 3.

43 Abdal-Haqq, 2002, p. 55.

بنگرید به پاورقی ۲۱.

44 *Ibid.*, pp. 228–29.

45 Kamali, 1991, p. 264.

بنگرید به پاورقی ۱۳. علما (فقهای مسلمان) متفق القول اند که قرآن و سنت منابع مورد اولیه را تشکیل می‌دهند، اما در مورد اینکه آیا اجماع منبع معتبری برای قیاس است یا نه اختلاف نظری وجود دارد. بنگرید به کمالی، ۱۹۹۱، ص۲۶۸، بنگرید به پاورقی ۱۳.

46 *Ibid.*, p. 267.

47 Kamali, 1991, p. 267.

بنگرید به پاورقی ۱۳.

48 Baderin, 2005, p. 43.

بنگرید به پاورقی ۱۱.

49 Kamali, 1988, p. 288.

بنگرید به پاورقی ۱۹.

بین‌المللی به این بستگی دارد که کدام رویکرد تفسیری اتخاذ شود، و بدون شک رویکرد تکاملی انعطاف پذیرتر قابلیت سازگاری هر دو سنت حقوقی را بیشتر دارد.[۵۰]

پس از ارائه‌ی یک مقدمه‌ی مختصر درباره‌ی قوانین اسلامی، این فصل به پنج قسمت تقسیم خواهد شد. قسمت ۲۷.۲ سعی می‌کند مفهوم «رهبران دینی» در اسلام را که ما به آن اشاره می‌کنیم، روشن کند. قسمت ۲۷.۳ یک بررسی کلی از آزادی بیان و محدودیت‌های آن در قوانین اسلامی ارائه خواهد داد. قسمت ۲۷.۴ قصد دارد منبع قوانین اسلامی را که رهبران دینی را مکلف به جلوگیری از نفرت پراکنی می‌کند، بررسی کند و اینکه چگونه حقوق اسلامی آن رهبران را در این زمینه توانمند می‌سازد. بر اساس نقش رهبران دینی در جوامعشان، قسمت ۲۷.۵ تدابیر داخلی و تحریم‌های غیر رسمی را که رهبران دینی برای مبارزه با نفرت پراکنی به کار می‌برند، شرح خواهد داد. در نهایت، قسمت ۲۷.۶ به چالش‌های مختلفی خواهد پرداخت که ممکن است کارایی تدابیری را که رهبران دینی اخذ می‌کنند ضعیف کند و در پی ارائه‌ی راه‌حل‌هایی برای آن چالش‌ها می‌رود.

۲.۲۷. شناسایی رهبران دینی در اسلام

اصطلاح «رهبران دینی» در این فصل به کسانی اشاره دارد که از نوعی مرجعیت دینی برخوردارانند؛ یعنی چنان‌که گودرون کرمر و زابینه اشمیتکه ترسیم کرده‌اند «توانایی (فرصت، قدرت یا حق) تعریف باور و عمل صحیحَ، یا به‌ترتیب ارتودکسی و ارتوپراکسی؛ شکل‌دادن و تأثیرگذاری بر دیدگاه‌ها و رفتار دیگران بر این اساس؛ شناسایی، به حاشیه‌راندن، مجازات یا اخراج انحراف، بدعت و ارتداد و عوامل و مدافعان آن‌ها»؛ و نیز «تعریف معیار متون «معتبر» و روش‌های مشروع تفسیر».[۵۱]

در این رابطه، شایان ذکر است که تعیین این که مرجع دینی در کجای اسلام قرار دارد، مشکل است. بر خلاف مسیحیت، در اسلام هیچ روحانی منصوبی وجود ندارد.[۵۲] به قول آ. قدیر بیلدیریم، «اسلام یک نهاد سلسله مراتبی متمرکز برای ایجاد راست کیشی برای پیروان خود ندارد».[۵۳] در عوض، کنشگرانی که مدعی حق اعمال نوعی از مرجعیت دینی هستند، رو به افزایش‌اند.[۵۴] علیرغم این که اصطلاحات مختلفی برای اشاره به آن کنشگران به کار می‌رود (مثلا

---

50 Baderin, 2005, p. 44.

بنگرید به پاورقی ۱۱.

51 Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke, "Religious Authority and Religious Authorities in Muslim Societies: A Critical Overview", in Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke (eds.), *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, vol. 100, Brill, Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia Series, 2006, pp. 1–14.

۵۲ بر خلاف روحانیت شیعه در ایران، بنگرید به:

Eric Hooglund and William Royce, "The Shi'i Clergy of Iran and the Conception of an Islamic State", in *State, Culture, and Society*, 1985, vol. 1, no. 3, pp. 102–117.

53 A. Kadir Yildirim, "The New Guardians of Religion: Islam and Authority in the Middle East", Rice University's Baker Institute for Public Policy, March 2019, p. 9.

۵۴ همچنین بنگرید به:

Krämer and Schmidtke, 2006, p. 12.

«علما»، «امام»، «شیخ»، «فقیه»)، بحث درباره‌ی این اصطلاحات خارج از حیطه‌ی این فصل است، زیرا در مورد آنچه هر اصطلاح از نظر صلاحیت دلالت دارد، توافق نظری وجود ندارد.[۵۵]

با توجه به این موضوع، و با تکیه بر ویژگی‌هایی که در زیر در فصل عادل ماجد توضیح داده شده،[۵۶] رهبران دینیِ مسؤول مبارزه با نفرت پراکنی، برای اهداف این فصل، می‌توانند به دو دسته تقسیم شوند: دسته‌یَ اول شَامل رهبران دینی فردی و دسته‌ی دوم شامل رهبران دینی‌ای است که به عنوان بخشی از یک نهاد رسمی[۵۷] یا به عنوان بخشی از یک گروه غیر رسمی عمل می‌کنند.[۵۸] اگرچه رهبران دینی فردی –که به هیچ گروه رسمی یا غیر رسمی وابسته نیستند[۵۹]– به اندازه‌ی رهبران دینی دسته‌ی دوم ابزارهای زیادی برای مبارزه با نفرت پراکنی ندارند، گنجاندن آن‌ها در این فصل ضروری است، به ویژه از آن جایی که تحقیقات تجربی نشان داده است که آن‌ها می‌توانند مشروعیتی مشابه یا حتی بیشتر از عاملان وابسته به نهادهای دینی داشته باشند، در نتیجه گنجاندن آن‌ها در پاسخ به نفرت پراکنی بایسته است.[۶۰]

یک نکته‌ی آخر باید در زمینه‌ی شناسایی رهبران دینی در اسلام مورد توجه قرار گیرد. این به میزانی مربوط می‌شود که تا چه حد می‌توان نقش زنان را در میان آن دسته از رهبران دینی که مسؤول مبارزه با نفرت پراکنی هستند در نظر گرفت. زنان مدت‌ها از حق ادعای مرجعیت

بنگرید به پاورقی ۵۱.

۵۵ برای بحثی مختصر در مورد این اصطلاحات و کاربرد آن‌ها، بنگرید به:
Michele Brignone, “Religious Authorities in Islam”, Fondazione Oasis, 3 March 2017.

۵۶ بنگرید به، فصل ۲۹ این مجموعه مقالات با عنوان «نقش الازهر شریف در مبارزه با افراط‌گرایی و نفرت‌پراکنی در پرتو اسناد بین‌المللی».

۵۷ مؤسسه‌ی رسمی یا به نهادی اطلاق می‌شود که به موجب قانون از سوی برخی از مراجع دینی احراز می‌شود، یا مؤسسه‌ای که طبق قانون با هدف اعمال نوعی از مرجعیت دینی تأسیس شده است. نمونه‌ی اولی، مؤسسه‌ی الازهر در مصر است که –طبق ماده‌ی ۷ قانون اساسی مصر– «مرجع اصلی علوم دینی و امور اسلامی است. موظف به تبلیغ اسلام و نشر علوم دینی و زبان عربی در مصر و جهان است» (Constitution of Egypt, 10 January 2015, Article 7 (https://www.legal-tools.org/doc/632f2f/)). نمونه‌ی دومی، محمدیه علما در اندونزی است که یک سازمان غیر دولتی است که با هدف اشاعه‌ی ارزش‌ها و آموزه‌های اسلام تأسیس شده است. نمونه‌ی دیگر کمیته‌ی ارائه اسلام در کویت است، یک سازمان غیر دولتی با مأموریت ارائه‌ی اسلام و تربیت مبلغان.

۵۸ پروژه‌هایی مانند «ایجاد احترام به هنجارهای بشردوستانه» نیز تمایل دارند این طیف گسترده از رهبران دینی را درمطالعه‌ی نقش رهبران دینی در ایجاد پذیرش قوانین بشردوستانه‌ی بین‌المللی در طول درگیری‌های مسلحانه شامل شوند. برای پروژه مطالعه رهبران دینی و تاثیر آنان، بنگرید به:
The Generating Respect Project’s web site.

۵۹ نمونه‌هایی از آن عمرو خالد و مصطفی حُسنی هستند که مبلغان تلویزیونی مصری هستند که به هیچ گروه خاصی وابسته نمی‌باشند.

۶۰ بنگرید به:
Yildirim, March 2019, p. 9.

بنگرید به پاورقی ۵۱؛ همچنین بنگرید به:
Nathan J. Brown, “Official Islam in the Arab World: The Contest for Religious Authority”, Carnegie Endowment for International Peace, 11 May 2017.

برای انواع مختلف مشروعیتی که رهبران دینی دارا هستند، بنگرید به:
Ioana Cismas, *Religious Actors and International Law*, Oxford University Press, 2014, pp. 55–58.

دینی در جوامع مسلمان محروم بوده‌اند.[۶۱] با این حال، دلیل این امر وجود ممنوعیتی در قوانین اسلامی برای واجد صلاحیت دانستن زنان جهت اعمال مرجعیت دینی نیست. بلکه برعکس، قرآن به زنان اجازه می‌دهد مرجعیت دینی داشته باشند که این در فرموده‌ی خداوند منعکس شده است: «مردان و زنان مؤمن [دوست و] نگهدار یکدیگراند: امر به عدالت [یا «خیر»] می‌کنند و از منکر نهی می‌کنند» (قرآن، ۹:۷۱).

در طول تاریخ، زنان دارای مرجعیت دینی بوده‌اند و نقش‌های متفاوتی را به عنوان راویان سخنان حضرت محمد (حدیث)، سنت‌ها و اخبار معتبر از سیره‌ی او ایفا کرده‌اند.[۶۲] آن‌ها همچنین فقها و علمای حقوق شناسی اسلامی (فقه) بوده‌اند.[۶۳] با این وجود، شرح احوال و نقش تمام آن زنان تا حد زیادی ناشناخته باقی مانده است. کاهش رهبری دینی زنان در درجه‌ی اولَ به دلیل ادراک اجتماعی از نقش زنان در جوامع مسلمان است[۶۴] که به نوبه‌ی خود بر درک مفهوم اسلامی قوامهٔ تأثیر داشت که احتمالا به عنوان سرپرستی مردان بر زنان تعریف می‌شود.[۶۵] به عنوان مثال، به گفته‌ی اسما افسرالدین،

---

[۶۱] مشکلی که به نظر می‌رسد سایر جوامع دینی غیر مسلمان نیز در آن مشترک باشند. بنگرید به:
Aleksandra Sandstrom, "Women Relatively Rare in Top Positions of Religious Leadership", Pew Research Centre, 2 March 2016.

[۶۲] بنگرید به:
Muhammad Z. Siddiqi, *Ḥadíth Literature: Its Origins, Development & Special Features, Islamic Texts Society*, Cambridge, 1993, pp. 117–124.
برای یک پژوهش جامع درباره نقش زنان در جامعه در دوران زندگی حضرت محمد (ص)، بنگرید به:
'Abd al-Ḥalím Abú Shuqqáh, *Taḥrír al-Már'ah fí 'Áṣr ar-Risalah*, 6 vols., Dar el Qalam, 1990 (in Arabic).
همچنین بنگرید به:
Mohammad Akram Nadwi, *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*, Interface Publications, Oxford, 2007.

[۶۳] بنگرید به:
Roja Fazaeli, "Female Religious Authority in Muslim Majority Contexts: Past Examples and Modern State-Initiatives", in Adele Bardazzi and Alberica Bazzoni (eds.), *Gender and Authority Across Disciplines, Space and Time*, Palgrave Macmillan, Cham, 2020, pp.195–219.
همچنین برای ارزیابی تاریخی از قانونگذاری برای زنان، بنگرید به:
Mirjam Künkler and Devin J. Stewart, *Female Religious Authority in Shi'i Islam: Past and Present*, Edinburgh University Press, 2021.

[۶۴] برای مثال بنگرید به:
Tamer Koburtay, Tala Abuhussein and Yusuf M. Sidani, "Women Leadership, Culture, and Islam: Female Voices From Jordan", in *Journal of Business Ethics*, 2023, vol. 183, pp. 347–363.
مؤلف می‌گوید «درک نقش اجتماعی و رهبری زنان به تفاوت در تفسیرهای متنی محدود نمی‌شود. ماهیت جوامع اولیه‌ی مسلمان و چگونگی تکامل تاریخی آن‌ها تأثیر مهمی بر چگونگی توسعه و تغییر نقش زنان داشته است».

[65] Yusuf M. Sidani, *Muslim Women at Work: Religious Discourses in Arab Society*, Palgrave Macmillan, Cham, 2018, pp. 64–65.

> فقها و متکلمان تا قرن پانزدهم به این نتیجه رسیده بودند که امامت نماز جماعت مختلط نقش مناسبی برای زنان نیست و زنان متقی تقوای خود را به بهترین وجه در محدوده‌ی خانه به کار می‌بندند.[۶۶]

می‌توان گفت که اعمال مرجعیت دینی زنان مورد مخالفت قرار گرفت زیرا این کلیشه‌ی عمومی را که زنان تابع مردان هستند به چالش می‌کشید.[۶۷]

تحولات اخیر شاهد افزایش رهبری دینی زنان بوده است. این رشد، همانطور که هیلاری کالمباخ تأکید می‌کند، «ذاتا با تغییرات اجتماعی، دینی و سیاسی بزرگ‌تری مرتبط است که از اوایل قرن بیستم بر جوامع مسلمان تأثیر گذاشته است».[۶۸] تعداد فزاینده‌ای از کشورهای مسلمان اجازه‌ی آموزش زنان در نقش‌های مختلف مرجعیت دینی را داده‌اند.[۶۹] به عنوان مثال، سال ۲۰۰۶ شاهد اولین کلاس از راهنمایان دینی زن («مرشدات») بود که از برنامه‌ای به میزبانی وزارت امور دینی مراکش فارغ التحصیل شدند.[۷۰] بیشتر کارهای آن‌ها در مساجد به شکل کلاس‌های ساختارمند شامل کلاس‌های سوادآموزی و کلاس‌های قرائت قرآن انجام می‌شد.[۷۱] مرشدات همچنین این اختیار را دارند که جلسات مشاوره با زنان را در مورد نیازهای اجتماعی و روان شناختی یا سایر مسائل دینی برگزار کنند.[۷۲] آن‌ها همچنین بخشی از کمیته‌های اندیشه‌ی دینی («افتا») هستند.[۷۳]

با وجود برخی چالش‌ها، زنان به طور فزاینده‌ای به عنوان فتوا دهنده (مفسران معتبر منابع اسلامی)، مربی دینی و امام پذیرفته می‌شوند.[۷۴] با توجه به موارد فوق، اصطلاح «رهبران دینی

---

66 Asma Afsaruddin, “Literature, Scholarship, and Piety: Negotiating Gender and Authority in the Medieval Muslim World”, in *Religion & Literature*, 2010, vol. 42, nos. 1–2, p. 117.

67 Britta Frede, “Female Islamic Knowledge in Africa: A Forgotten Story”, Fondazione Oasis, 30 November 2020.

68 Hilary Kalmbach, “Introduction: Islamic Authority and the Study of Female Religious Leaders”, in Masooda Bano and Hilary Kalmbach (eds.) *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, Brill, Leiden, 2012, p. 1.

۶۹ اگرچه زنان از همان اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ مجاز به تحصیل در مؤسسات دینی بودند، اما موانعی در نبرد آنان برای تبدیل شدن به عالمان دینی یا اعمال نوعی دیگر از مرجعیت دینی وجود داشت. بنگرید به:
Hilary Kalmbach, “Female Mosque Leadership and Islamic Authority in Syria and Further Afield”, in *Travail, Genre et Sociétés*, 2012, vol. 27, no. 1, p. 77.

70 Brown, 2017, p. 10.

بنگرید به پاورقی ۶۰.

71 Meriem El Haitami, “Restructuring Female Religious Authority: State-Sponsored Women Religious Guides (Murshidat) and Scholars (’Alimat) in Contemporary Morocco”, in *Mediterranean Studies*, 2012, vol. 20, no. 2, p. 229.

72 *Ibid.*, p. 229.

73 *Ibid.*, p. 230.

برای مثال در سایر کشورها، بنگرید به:

the monograph in Bano and Kalmbach, 2012.

بنگرید به پاورقی ۶۸.

۷۴ با این حال، زنان پیشنماز (امام) نادر هستند. بنگرید به:

مسؤول مبارزه با نفرت پراکنی» در این فصل نه تنها رهبران دینی مرد، بلکه رهبران زن را نیز در بر می‌گیرد.

پس از روشن شدن آنچه اصطلاح «رهبران دینی» در این فصل دلالت دارد، و پیش از پرداختن به منابع در اسلام برای توانمندسازی رهبران دینی برای جلوگیری از نفرت پراکنی و همچنین ابزارها و اقداماتی که برای مبارزه با نفرت پراکنی در دسترس آن‌ها است، بخش بعدی مروری بر آزادی بیان در اسلام و محدودیت‌های آن را ارائه می‌دهد.

۳.۲۷. مروری بر آزادی بیان در اسلام و محدودیت‌های آن

در خور توجه است که اسلام آزادی انسان را هم به عنوان یک حق و هم به عنوان یک موهبت تلقی می‌کند. این مفهوم مستلزم حق بهره‌مندی از آزادی بیان است. برخی از صاحب‌نظران مسلمان حتی تا آنجا پیش رفته‌اند که استدلال می‌کنند که فردگرایی و انتخاب آزاد از ارزش‌های بنیادین دیدگاه قرآن درباره‌ی بشریت است.[۷۵] اندیشمندان مسلمان معمولا این آیه‌ی قرآن را به عنوان شاهد می‌آورند: «سرنوشت هر انسانی را بر گردن او بسته ایم: در روز داوری برای او [یا «هر فرد»] طوماری [یا «نبشته‌ای»] بیرون می‌آوریم، که او آن را بگشوده خواهد دید.».[۷۶]

در واقع، بدون این آزادی خاص، انسان‌ها نمی‌توانند بیاموزند، دیدگاه‌های خود را بیان کنند، بدی‌ها یا کارهای نادرست را آشکار کنند، یا دیگران را از خطر آگاه کنند. حتی یک آیه‌ی قرآن، شک کنندگان را فرا می‌خواند که از راه سخنوری متن مقدس را مورد پرسش قرار بدهند: «و اگر در آنچه نازل کرده ایم شک دارید [...] شاهدان یا یاران خود را (اگر وجود دارند) به جز خدا بخوانید اگر (شک‌های) شما راست هستند.».[۷۷]

با این حال آزادی نامحدود می‌تواند به مجوز و حتی گاهی خود یک شر تبدیل شود. تصدیق این حقیقت به انحای مختلف در منابع قرآن، احادیث، سنت، در عمل و در سنت مسلمانان در طی سالیان تکرار شده است.

نفرت پراکنی به منزله‌ی سوء استفاده از آزادی بیان است و به این ترتیب، بر اساس آموزه های هنجاری اسلام محکوم شمرده می‌شود. از منظر اسلام، نفرت پراکنی را می‌توان گفتارهایی دانستَ که هدَف آن فروکاستن کرامت انسان‌های دیگر و تحریف وجهه‌ی آن‌ها است و دریافت کنندگان چنین گفتارهایی را، صرف نظر از روشی که در آن شکل می‌گیرد یا رسانه‌ای که با آن

Rachel Rinaldo, "How a Growing Number of Muslim Women Clerics Are Challenging Traditional Narratives", *The Conversation*, 7 June 2017.

راشل خاطرنشان کرد که «بسیاری از مسلمانان در اندونزی و جاهای دیگر معتقد اند که زنان می‌توانند فقط برای جماعت‌هایی که همه زن هستند پیشنماز باشند. مساجد مختص زنان هنوز غیر عادی هستند، زیرا در اکثر جوامع مسلمان، زنان در خانه یا در بخش خاصی از مسجد نماز می‌خوانند. تنها جایی که با سابقه‌ای دیرینه زنان مسلمان پیشنماز می‌شوند، چین است.

75 Professor Abdul S. Kassem, "The Concept of Freedom in the Quran", in *American Journal of Contemporary Research*, 2012, vol. 2, no. 4, pp. 165–173.

76 *Qur'án*, 17:13–14.

77 *Qur'án*, 2:23.

نمایش داده می‌شود، خواه از طریق تحریک، تلویح، نوشتار، ترسیم یا هر شکل دیگری، به تبعیض علیه آن انسان‌ها و بیزاری یا آسیب اخلاقی یا فیزیکی به آن‌ها بر می‌انگیزد.[۷۸]

واضح است که نفرت پراکنی باعث رنجش می‌شود. با این حال، می‌توان گفت که رنجش به تنهایی دلیل کافی برای درک مفهوم نفرت پراکنی نیست. برخی از دانشمندان مسلمان معاصر این نکته را با این هشدار تشدید می‌کنند که:

> زمینه‌ای که نفرت پراکنی در آن رخ می‌دهد و همچنین پیامدهای آن که می‌تواند به گروه‌ها یا افراد آسیب برساند، در تعیین اینکه آیا نفرت پراکنی باید مشمول مقررات و محدودیت‌های قانونی قرار گیرد یا نه، اهمیت می‌یابد. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که وقتی خطر ناشی از نفرت پراکنی «واضح و حاضر» است، ممکن است برای مقابله با پیامدهای آن دیگر خیلی دیر شده باشد.

همچنین می‌توان استدلال کرد که این مطلب اخیرا در در گیر جنگ‌های فرهنگی شده و رسانه‌های اجتماعی آن را تشدید کرده‌اند.[۷۹] همچنین توران، با استناد به دادخواهی کاتولیک‌ها از کمیسیون اروپایی حقوق بشر، نشان می‌دهد که چگونه اسلام در اینکه احساس می‌کند از نفرت پراکنی دیگران رنج می‌برد تنها نیست. او به خوانندگان یادآوری می‌کند که مرز باریکی بین نفرت پراکنی و آزادی بیان وجود دارد؛ با این حال، اگر کنترل نشود، «نفرت پراکنی می‌تواند منجر به درگیری خشونت‌آمیز شود، و تاریخ نیز نشان داده است که این پدیده توانایی خود را در برانگیختن نسل کشی ثابت کرده است.»[۸۰]

درک کافی از اصول شریعت در مورد آزادی بیان، ناگزیر ما را با شرایط جامعه‌ی بشری و بینش آن به انواع آزادی‌هایی که می‌تواند پیش بینی و قبول کند، مواجه می‌سازد. اگرچه درست است که اسلام توسط الزامات واقعیت اجتماعی شکل نگرفته، با این حال، هم واقعیت و هم پتانسیل جامعه‌ای را که در آن به وجود آمده در نظر گرفته است.[۸۱]

۱.۳.۲۷. درباره‌ی واژگان عربی آزادی بیان

اندیشمندان مسلمان معاصر –همان طور که کمالی اظهار می‌کند– در استفاده از واژگان در رابطه با آزادی بیان متفق القول نیستند. به عنوان مثال، در حالی که برخی از اصطلاحات «حریۀ الرأی»، به معنای «آزادی دیدگاه»، و «حریۀ القول»، به معنای «آزادی بیان» استفاده می‌کنند، نویسندگان دیگر اما از واژگان جایگزین استفاده کرده‌اند، مانند «حریۀ التفکیر»، به معنای «آزادی اندیشه»، «حریۀ التعبیر»، به معنای «آزادی بیان یا تفسیر»، و «حریۀ الرأی» و «حریۀ الرأی والتعبیر»، که

78 Ahmed Y. Al-Karalah, Khitab al-Karahiya, "Hate Speech", *Al-Ghad*, 13 December 2013.

79 Mustafa O. Turan, "Drawing the Line: Blasphemy, Hate Speech and Freedom of Expression", Muslim Political Participation and Human Rights, 17 September 2012.

80 *Ibid.*

81 Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam, Islamic Texts Society*, Cambridge, 2010, p. 15, "Preliminary Remarks".

مشخصا به معنای آزادی دیدگاه و بیان است.[۸۲] کمالی برای جمع بندی نظر خود، در ادامه توضیح می‌دهد که چگونه عبارت اخیر ترجیح داده می‌شود:

> اندیشه یک پدیده‌ی پنهان و یک فعالیت ذهنی است که در کلمات منتقل می‌شود، و تا آن هنگام، اندیشه‌ای که در کلمات بیان نشده، خارج از توجه قانون باقی می‌ماند. این تجلی بیرونیِ اندیشه است که از آن به عنوان رأی (دیدگاه) یاد می‌کنیم. استفاده از عبارَت حریۀ الرأی والتعبیر بنابراین ارجح است، زیرا شکی باقی نمی‌گذارد که اندیشه، ایده یا دیدگاه مورد بحث ابراز و ابلاغ شده است.[۸۳]

علاوه بر این، کمالی چند نمونه از نویسندگان دیگر را ارائه می‌دهد که از اصطلاحات مختلفی برای توضیح این موضوع استفاده می‌کنند. به عنوان مثال، عبدالحمید متولی از حریۀ الرأی و حریۀ الرأی والتعبیر استفاده می‌کند، در حالی که محمد کامل لیله اصطلاح حریۀ الرأی را ترجیح می‌دهد. به علاوه، عبدالواحد وافی از الحریۀ الفکریۀ، به معنای «آزادی اندیشه»، استفاده می‌کند، در حالی که عبدالقادر عُدَه و سید السابق تمایل دارند از اصطلاح حریۀ التفکیر استفاده کنند.[۸۴] برای این نویسندگان معمول است که آزادی بیان را از آزادی دین تمایز دهند. به عبارت دقیق، این‌ها عبارت‌اند از «حریۀ التدین» (به معنای «آزادی دین»)، «حریۀ العقیدۀ» (به معنای «آزادی عقیده»)، و «الحریۀ الدینیۀ» (به طور خاص به معنای «آزادی دینی»). با این حال، عموما پذیرفته شده که آزادی بیان در اسلام عملا مکمل آزادی دین است. از این رو، آن را امتداد و نتیجه‌ی منطقی آزادی وجدان و عقیده می‌دانند که شریعت آن را تأیید و حمایت کرده است.[۸۵]

۲.۳.۲۷. به دنبال تعادل

علمای مسلمان مدت‌ها در مورد چگونگی ایجاد تعادل صحیح بین تضمین حق تکلم آزادانه و وظیفه‌ی توجه به زبان خود و گزند نرساندن بحث کرده‌اند. در این مبحث، گناه «فتنه» («آشوب انگیزی»، «ناآرامی»، «تضعیف حاکمیت قانون») یک عنصر کلیدی در تعیین چگونگی و کجایی اعمال محدودیت‌های حمایتی بر بیان آزاد است. به همین ترتیب، مواقعی وجود دارد که ارزش بیان آزاد با دیگر ارزش‌های اصلی اسلامی در تضاد است. کمالی مدعی است که گاهی اوقات،

> ابراز عقیده‌ی واقعی یا حتی گفتن حقیقت ممکن است نتواند به هدف خوبی دست یابد. بنابراین از گوینده خواسته می‌شود که به نتیجه‌ی نهایی توجه داشته باشد [...]. در رابطه با حقیقت، سنت سکوت را جایز می‌داند یا حتی گفتن دروغ مصلحتی را در صورتی که هدفی والاتر را بر آورد، مانند نجات فردی از خطر قریب الوقوع، اجازه می‌دهد.

82 *Ibid.*, p. 5.
83 *Ibid.*, pp. 5–6.
84 *Ibid.*, p. 6.
85 *Ibid.*, p. 6.

لذا مصلحت بزرگ‌تر حفظ جان و دلیل موجهه‌ای ممکن است بر بایستگی عمومی راستگویی و پنهان نکردن باور واقعی (تقیهٔ) فائق آید.[۸۶] یکی از معتبرترین منابع در فقه شافعی، «عمدهٔ السالک»، فصلی را به اهمیت مهار زبان یا خویشتن داری در گفتار در اسلام اختصاص داده است.[۸۷] بر اساس حدیثی، پیامبر فرموَد: «کسی که به خدا و روز پایانی ایمان دارد، چیزی که خوب است را بگوید یا ساکت بماند».[۸۸] در حدیث دیگری، وقتی از پیامبر پرسیدند: «ای رسول خدا، کدام یک از مسلمانان بهتر است؟»، فرمود: «کسی که مسلمانان از دست و زبان او ایمن باشند.».[۸۹]

هدف این بخش بررسی این است که قوانین اسلامی و اصول اخلاقی، که از قرآن برگرفته شده، در مورد ایجاد تعادل صحیح بین بیان آزاد و محدودیت‌های آن چه می‌گویند؛ و در مورد اعمال محدودیت‌های قانونی برای سوء استفاده از بیان آزاد، فراتر از محدودیت‌های اخلاقی، چَه کاری می‌توان انجام داد.

با توجه به اینکه تمرکز مطالعه‌ی حاضر بر «نفرت پراکنی» است، باید اذعان داشت که این موضوع از دو جهت اصلی به اندیشه‌ی اسلامی مربوط می‌شود. اولا، نفرت پراکنی علیه مسلمانان وجود دارد. ثانیا، ما شاهد نفرت پراکنی مسلمانان (یا افرادی که ادعا می‌کنند به نام مسلمانان صحبت می‌کنند) هستیم که علیه سایر مسلمانان، یا علیه اعضا یا نهادهای غیر مسلمان جوامعی که در آن زندگی می‌کنند، اشاعه می‌شود. تمرکز این بخش عمدتا بر دسته‌ی دوم خواهد بود.

۳.۳.۲۷. دیدگاه حقوقی فراگیر

ابتدا لازم است آنچه را قوانین اسلامی به عنوان سوء استفاده از بیان آزاد شناسایی کرده، از جمله نفرت پراکنی، تعریف کنیم. قانون و اندیشه‌ی اسلامی، همان طور که از منابع اصلی‌اش فهمیده می‌شود، شامل وسایلی است که با آن‌ها می‌توان نفرت پراکنی را هم شناسایی و هم با آن مقابله کرد. این حتی در مواردی که متهم ممکن است ادعا کند «در دفاع از اسلام» صحبت می‌کند نیز صادق است. چنین ادعایی به خودی خود دلالت بر صحت ندارد. در واقع، در صورت اثبات دروغ بودن، «مدعا علیه» می‌تواند مشمول دیگر اتهاماتی به «دروغ گویی» شود – نقض دیگری از بیان آزاد. برای تأیید این اتهام، به این نقل از قرآن توجه کنید: «به راستی که خداوند راه نمی‌نمایاند کسی را که پا فراتر نهد و دروغ بگوید».[۹۰]

به همین ترتیب، می‌توانیم آیه‌ی دیگری از قرآن را بخوانیم: «و حق را با باطل نپوشانید [یا «خلط نکنید»] و حق را کتمان نکنید، در حالی که می‌دانید (که آن چیست).»[۹۱]

---

86 *Ibid.*, p. 68.

87 Naqib al-Misri, 1994, pp. 726–776.

بنگرید به پاورقی ۱۴.

88 al-Bukhárí, Book 73, ḥadíth 70.

89 at-Tirmidhí, Book 37, ḥadíth 90.

90 *Qur'án*, 40:28.

91 *Qur'án*, 2:42.

دروغ، مانند غیبت، گناه کبیره محسوب می‌شود؛ هر دو اتهام اغلب، و نیز به درستی، علیه نفرت پراکنان مطرح می‌شود.

کمالی هفت حوزه‌ی ذیل را شناسایی کرده که مجموعا باعث سوء استفاده از بیان آزاد می‌شوند: به زبان آوردن علنی سخنان گزندآور («الجهر بالسوء من القول»)، تهمت بهتان آمیز («قذف»)، بهتان («افتراء») توهین («سب» یا «شتم»)، نفرین («لعن»)، نسبت دادن کفر به مسلمان («تکفیر المسلم»)، و آشوب انگیزی («فتنة»).[۹۲] قرن‌ها پیش، متکلم، فقیه و عارف بزرگ، غزالی،[۹۳] پنج نوع «مصیبت‌های گفتار» یا «آفات اللسان» را برشمرده؛ این‌ها عبارت‌اند از دروغ گویی، غیبت، نیش داری، تملق و شوخی بی حد و حصر.[۹۴]

با توجه به نفرت پراکنی، به نظر می‌رسد ظاهرا مرتبط‌ترین زمینه‌های موضوعی فتنه و تکفیر باشد که بنابراین بحث مفصل‌تری را ایجاب می‌کند. با این وجود، همه‌ی اشکال دیگر سوء استفاده، بسته به زمینه، بر ملاحظات ما تأثیر دارند.

۴.۳.۲۷. در معنای بدگویی («غیبة») و سخن چینی («نمیمة»)

بدگویی (غیبة) به معنای ذکر هر چیزی درباره‌ی کسی است که او از شنیدنش ناخوشنود گردد، چه درباره‌ی بدن، دین، زندگی روزمره، نفس، منش، مال، پسر، پدر، همسر، دستار، پوشش، راه رفتن، حرکات، لبخند، هرزگی، اخم کردن، نشاطش و چه هر چیز دیگری که با او مرتبط است. ولی نقل قول از یکی برای دیگری به گونه‌ای که روابط بین آن‌ها را بدتر کند، «نمیمة» دانسته می‌شود. تحریم بدگویی و سخن چینی در قرآن و سنت یافت می‌شود. خداوند متعال می‌فرماید: «و پشت سر یکدیگر بدگویی نکنید [یا «از یکدیگر بدگویی نکنید»]» (قرآن ۴۹:۱۲) و پیامبر فرموده: «سخن چین وارد بهشت نمی‌شود». بدگویی، اگرچه حرام است، گاه برای هدفی حلال جایز است. چاره جویی ستمکشی و از بین بردن تبهکاری تنها دو مورد از پنج صورت بدگویی مجاز است.

به نظر می‌رسد که توهین و بدگویی، دو مفهومی که غزالی و کمالی بر شمرده‌اند، از اجزاء لاینفک نفرت پراکنی‌اند. برای نمونه، در نظر بگیرید که نفرت پراکنان متعرض چگونه به حیثیت و آبروی اعضای جامعه را لطمه می‌زنند، شأن آنها را هتک می‌کنند و تلاش می‌کنند همین حس را به دیگران القا کنند. فرضا نفرت پراکنان اسلامی را در این صورت می‌توان به توهین (سب) علیه دیگران متهم کرد. آن‌ها همچنین ممکن است متهم به تهمت بهتان آمیز، یا قذف، شوند، زیرا نام نیک و بسیار مهم قربانی خود را لکه دار می‌کنند. پروفسور کمالی استدلال می‌کند که سب، به یک معنا، مجازات مضاعف به بار دارد: اولا به خودی خود خطا است؛ دوم، می‌تواند موجب سلب صلاحیت فرد گناهکاربرای ادای شهادت در آینده شود.

---

92 Kamali, 1991, pp. 166–67.

بنگرید به پاورقی ۱۳.

93 *Britannica*, "Al-Ghazali" (available on *Britannica*'s web site).

94 Kamali, 2010, p. 122.

بنگرید به پاورقی ۸۱.

به همین ترتیب، تمسخر نیز به عنوان سوء استفاده از بیان آزاد محکوم است، چنانکه به قول قرآن: «ای کسانی که ایمان آورده اید! نگذارید برخی از مردان در میان شما به دیگران بخندند [یا «مسخره کنند» [...]].».[۹۵]

از منظر اخلاقی، بنیانگذاران دو مکتب از چهار مکتب فقهی کلان مسلمان، شافعی و ابن حنبل، توافق دارند که قذف ناقض حق انسان است. بنابراین، وقتی نفرت پراکنان دیگران را، چه مسلمان چه غیر مسلمان، استهزا می‌کنند، به انسانیت آن‌ها توهین می‌کنند. علاوه بر این، به نظر می‌رسد لحن یا شیوه‌ی گفتمان سخنرانان افراطی، واژگان آن‌ها را از بیان آزاد قابل قبول می‌راند. به آیه‌ای از قرآن توجه داشته باشید که مؤمنان را به «سخن زیبا [یا «کلام نیکو»] با مردم» سفارش می‌کند (قرآن، ۲:۸۳).

نفرت پراکنان دائما به دنبال ترویج، یا حداقل سوء استفاده از اختلاف در جامعه هستند. دومی را می‌توان به «فتنهٔ» (که بعدا به آن پرداخته می‌شود) یا تلخی و خصومت (مؤامرهٔ) تعریف کرد، چیزی که غزالی آن را مردود شمرد. در کنار این گناهان، گرایش آن‌ها به حرف زدن پشت سر دیگران (غیبهٔ) است. وانگهی، به نظر می‌رسد که بهتان (افتراء) نیز به نفرت پراکنی مربوط می‌باشد. مفسر بزرگ ابن تیمیه استدلال می‌کند که اتهامات نادرست علیه مرد یا زن پاکدامن می‌تواند به کسی که چنین اتهامی می‌زند بازگردد. همچنین، در صورت گذشت متهم از اتهام زننده، هیچ دادگاهی نمی‌تواند مجازاتی را بار کند. وی بیانی جالب در مورد حقوق بشر یا «حق الآدمی» دارد: «در کلیه‌ی مواردِ قصاص حقوق شخصی مدعا علیه و ولی دم، به ترتیب، (حتی) بر حق الله مقدم است.».[۹۶]

حرمت سخنان گزندآور در ملأ عام (الجهر بالسوء من القول) مستقیما از آیات قرآن 4:۱۴۸-۱۴۹ استنتاج می‌شود و یکی از فراگیرترین احکام در مورد محدودیت‌های بیان آزاد را تشکیل می‌دهد. شایسته است این بخش به‌طور کامل نقل شود تا گستره وسیع نگرانی‌های آن و نیز خرد و درایت نهفته در توصیه‌هایش به‌درستی بازتاب یابد:

> خداوند دوست ندارد در سخن همگانی بانگ بد [یا «گفتن همگانی بانگ بد»] به گوش برسد، مگر جایی که ستم شده باشد [یا «از کسی که به او ستم شده»]؛ که خداوند است شنوا و دانا.
>
> خواه کار نیکی را آشکار کنید خواه پنهان یا بدی را با پوزش بپوشانید [یا «بدی را ببخشایید»] همانا خداوند (گناهان را) می‌پوشاند و (در داوری ارزش‌ها) توانایی دارد [یا «خداوند بخشاینده‌ی همه‌توان است»].[۹۷]

---

95 *Qur'án*, 49:11 – cited in Kamali, 2010, p. 118.

بنگرید به پاورقی ۸۱.

96 Cited in Kamali, 2010, p. 175, footnote 24.

بنگرید به پاورقی ۸۱.

97 *Qur'án*, 4:148–149.

در جمله‌ی اول نقل قول فوق، ما یک نکوهش کلی از سخنان شریرانه‌ی عمومی یا کلمات درشت را می‌یابیم؛ با این قید مهم که چنین گفتاری در زمانی که با هدف رسیدگی به یک ستم یا بی عدالتی باشد سزاوار است.

درباره‌ی نفرت پراکنی در عصر مدرن، شایان ذکر است که کلمه‌ی «الجهر» می‌تواند به عنوان پخش ترجمه شود، که به آسانی با عصر تلویزیون، اینترنت و رسانه‌های جمعی مطابقت می‌کند. سخن گزندآور مورد بحث ممکن است متوجه یک فرد، یک گروه یا یک اجتماع در کل باشد. گفتار گزندآور می‌تواند شامل همه چیز باشد، از قبیل عیب جویی در دیگران، ترویج فحاشی، صحبت‌های مداهنه جویانه در مورد بزهکاری‌ها یا قصورها. هیچ تمایزی بین درست یا نادرست بودن کلمات توهین آمیز، یا هدفی که برای آن قصد شده، متصور نیست.[۹۸]

۵.۳.۲۷. فتنه

اصطلاح عام «فتنه» حداقل شصت بار در قرآن به کار رفته است، و می‌تواند شامل گمراهی، فریب، آشوب، کشمکش، گرفتاری و شکنجه باشد. در اصطلاح حقوقی اسلامی، معمولا حاکی از«سخنان آشوب انگیزی که به مشروعیت یک دولت مشروع می‌تازد» است. همچنین می‌تواند به معنای منع مؤمنان از توانایی عمل به ایمانشان باشد.[۹۹]

برخی ممکن است ادعا کنند که چنین تناقض ظاهریی مشکل ساز است. در مقابل، ممکن است استدلال شود که این نشان دهنده‌ی انعطاف عمل دینی اسلامی است. در وهله‌ی اول، این تفسیر ابزارهایی را برای دفاع در مقابل افراط‌گرایی القاگر فتنه، گاه از جانب مسلمانان بدکردار، به دست می‌دهد؛ و در وهله‌ی دوم، می‌توان از آن برای محافظت از شهروندان مسلمان در برابر نفرت پراکنی متعصبانه و اسلام هراسانه استفاده کرد.

نقطه‌ی مقابل فتنه («گرفتاری») یک جامعه‌ی منظم است. در مورد اینکه چه معنایی می‌تواند داشته باشد، فیلسوف بزرگ مسلمان، غزالی، اظهار داشت که نگرش روانشناختی بسیار مهم است؛ برای ترویج بردباری («حلم») و خوش خویی («حُسن الخُلُق») باید خود را تأدیب کرد.[۱۰۰]

علاوه بر این، معنای فتنه به عنوان یک امتحان الهی و یا محنت ضروری، یا حتی اجتناب ناپذیر در این دنیا، لایه‌ی دیگری از تفاوت ظریف را اضافه می‌کند، که به درکِ درست موضوع کمک

---

[۹۸] یک استثنا وجود دارد: «کسی که به او ستم شده». در چنین حالتی، عدالت حکم می‌کند که، بدون توجه به «جرم» پیش آمده، باید به این شخص رسیدگی شود، زیرا تنها از این طریق است که می‌توان با «ظلم»، یک وضعیت ستمگرانه، مبارزه کرد. ظلم همچنین به سلب ظالمانه‌ی حقوق قانونی و اخلاقی شخصی یا گرفتن از او برای خود یا بخشیدن به دیگری گفته شده است. بنابراین، طبق نقل قول، جایی که ظلم ثابت شده، مسأله‌ی عدالت بر وظیفه‌ی جلوگیری از گفتار بد مقدم است. مرتکبان افراطی نفرت پراکنی اغلب ادعا می‌کنند که در حال مبارزه با ظلم در جامعه هستند، خواه آن جامعه مسلمان باشد، مسیحی، سکولار یا غیره. با این حال، با نپذیرفتن حق همتایان مسلمان برای قضاوت در مورد ادعاهای خود، حتما حق تحقق بخشیدن این ادعا را از دست می‌دهند که دارند «برای عدالت می‌جنگند».

[99] Kamali, 2010, p. 30, footnote 74.

بنگرید به پاورقی ۸۱

[100] Kamali, 2010, p. 123.

بنگرید به پاورقی ۸۱

می‌نماید. همان گونه که قرآن می‌فرماید: «و بدانید که دارایی‌ها و فرزندان شما تنها یک امتحان است؛ و اینکه نزد خداوند است بالاترین پاداش شما».[۱۰۱]

از دیگر ویژگی‌های فتنه «شرک» است،[۱۰۲] یعنی به نادرست شریکانی را به خدا نسبت دادن، یا به قول آلوسی، یورش به دین و ویرانی آن. قرآن با تأکید بر این جنبه‌ی قهر آمیز، که مقابله‌ی با آن بر عهده‌ی همه‌ی بشریت است، می‌فرماید: «چنین ظلمی (فتنه) بدتر از کشتار است». می‌توان پرسید آیا نسبت دادن اقتدار الهی از سوی افراط‌گرایان به رهبران فاقد صلاحیت، به خودی خود شرک به شمارمی‌رود؟ اگرچه این موضوعی است که در جاهای دیگر باید بیشتر به آن پرداخت.

فتنه اغلب در زمان جنگ به اوج خود می‌رسد. دیگر مفسران فتنه را به عنوان فریب دادن مسلمانان ضعیف با یک مسیر آسان سطحی محکوم می‌شمارند. لزوما عاملان فتنه فقط شورشیان نیستند؛ حتی فرمانروایان گمراه نیز می‌توانند با این نشانه گناهکار شناخته شوند. به همین صورت، فساد گسترده‌ای که جامعه و اجتماعات را از درون متزلزل و تضعیف می‌کند، فتنه محسوب می‌شود، همچنین به چالش کشیدن دولت‌های مشروع و نیز اقداماتی که فهم و تشخیص را به حدی مدخوش می‌کند که مردم دیگر قادر به دفاع از حقیقت نباشند.[۱۰۳] در همه‌ی این موارد فزون از شمار، فتنه و نفرت پراکنی به نظر می‌رسد که پیوندی بسیار نزییک با یکدیگر دارند.

مفسر ابوزهره با مراجعه به فتنه در تاریخ، بر این عقیده تاکید کرد که خوارج، چنانکه که ادعا می‌کردند، از آزادی بیان مشروع در طلب حقیقت استفاده نمی‌کردند، بلکه امنیت را به خطر می‌انداختند و جامعه را به نابودی تهدید می‌کردند.[۱۰۴] مفسران بعدی گفتند که خوارج گناه کردند، زیرا آن‌ها تصمیم خلیفه حضرت علی را مبنی بر توسل به داوری در یک اختلاف نپذیرفتند (در نتیجه توصیه به مذاکره و تصمیم مسالمت آمیز را زیر پا گذاشتند). علاوه بر این، آن‌ها به نادرستی ادعا کردند که یک جامعه می‌تواند امور خود را اداره کند؛ مرتکب گناه کبیره را، بنا به تعریف، «کافر» گفتند؛ امامت را منکر شدند؛ و صحابه‌ی پیامبر را به ارتداد متهم کردند.[۱۰۵]

متقابلا، معتزله، عقل گرایان تندرو، در اواخر دوره‌ی عباسی، با سرکوب مراجع و مفسران معتبردینی، شکل خاص خود را از فتنه ایجاد کردند. با خوش نامی یا بد نامی، بر ماهیت مخلوق قرآن تأکید کردند؛ در نگاه بیشتر منتقدان راست کیش، آن‌ها اظهار کردند که ساخته و پرداخته‌ی دست بشر است و از سوی خداوند تشریع یا مقرر نشده است. همچنین در مقایسه با مسلمانان

---

101 *Qur'án*, 8:28 and 64:15.

102 Francis E. Peters, *Islam: A Guide for Muslims and Christians*, Princeton University Press, 2003, p. 205.

103 Kamali, 2010, p. 194, footnote 85.

بنگرید به پاورقی ۸۱.

104 Kamali, 2010, p. 194.

بنگرید به پاورقی ۸۱.

105 *Ibid.*, p. 197.

امروزی، کسانی که باور به اسلام را از منظر سکولار تضعیف می‌کنند هم می‌توان آنان را هم ردیف فتنه‌انگیزان به شمار آورد؛ اگرچه این اتهام نیاز به اثبات محتاطانه‌ی موردبه‌مورد دارد.

گاه مرتکب فتنه‌ی ادعا شده می‌کوشد تا با لایه‌ی ظاهری از اخلاق مداری کردار خود را موجه ارائه دهد. از قرار، ابوذر غفاری به صحیح مردم را ترغیب می‌کرد که بیش از اندازه طلا و نقره نیندوزند، اما فرماندار شام او را برای جلوگیری از شورش اخراج کرد. اکنون محققان بعدی غفاری را حداقل تا حدی محق می‌دانند. مثال بالا را می‌توان نشانه ای از این دانست که چگونه نگرش‌ها و ادراکات در طول زمان تغییر می‌کنند –در این جا، با توجه به اولویت عدالت اجتماعی– در حالی که اصول اساسی اسلام ثابت می‌ماند.

احادیث به نحو حکیمانه تذکار می‌دهند که فتنه دقیقا در زمان جانشینی زمامداری سر بر می‌آورد. زمانی که زمامدار با انتخاب یا اجماع شناسایی شود، اطاعت لازم است؛ در دوران قدیم، سرپیچی مستوجب حکم اعدام بود. واضحا امروزه چنین رویکردهایی برای مسلمانان بد است، چه به عنوان اقلیت در غرب و چه به عنوان شهروند کشورهای دارای اکثریت مسلمان. در موارد اخیر، ما همچنین باید بپذیریم که برخی از زمامداران دیکتاتوری خواستار سرسپردگی کامل هستند، حتی به بهای حقوق بشر. با این حال، این نکته‌ی اخلاقی از هر چیزی مهم‌تر به نظر می‌رسد: که وضعیت نظم و احترام متقابل بر هرج و مرج اجتماعی یا فتنه ارجحیت دارد.

۶.۳.۲۷. تکفیر

«تکفیر» رسته‌ای از سوء رفتار است که نفرت پراکنی با آن مستقیم‌ترین ارتباط را دارد (رسته‌ی دیگر فتنه است). این اصطلاح به معنای انتساب کفر، توهین به مقدسات یا ارتداد به شخص مسلمان است و از کلمه‌ی عربی بی ایمانی (کفر) برگرفته شده. اسلام عرفی اهل سنت، اقدام به عمل طرد («تکفیر») دیگران توسط برخی از مسلمانان را محکوم می‌کند، حقی که آن را منحصر به خداوند می‌دانند.[۱۰۶] در اندیشه‌ی اسلامی، هم قرآن و هم سنت به صراحت این عمل را محکوم کرده و مطرود می‌شمارند، و سه مورد احادیث نشان می‌دهند که پیامبر تلقی چنین حکمی را گناه می‌داند. در یکی از این احادیث، پیامبر به مسلمانان هشدار می‌دهد: «کسی را به خاطر ارتکاب گناه، کافر نشناسند و با یک عمل او را از اسلام نرانند».[۱۰۷] در حدیثی دیگر آمده است: «اگر مردی به برادرش بگوید: «ای لادین»، این بر سر یکی از آن دو می‌آید».[۱۰۸]

با این حال، چندین قرن است که برخی از گروه‌های مسلمان، اتهامات بی ایمانی («کفر») را علیه افراد هم کیش خود مطرح می‌کنند. از خوارج در قرن هفتم میلادی تا غائله‌ی عراق به

---

106 Mohamed Elewa Badar, Masaki Nagata and Tiphanie Tueni "The Radical Application of the Islamic Concept of Takfir", in *Arab Law Quarterly*, 2017, vol. 31, pp. 134–162, pp. 136–139; Ismail ibn Kathir, Tafsir ibn Kathir, vol. 3, 2nd ed., Darussalam, 2003, p. 436.

به گفته‌ی ابن کثیر، آیه‌ی ۶:۱۰۸ قرآن به این معنا است که الله حضرت محمد و پیروانش را از توهین به ادیان دیگر منع کرده، زیرا چنین توهین‌هایی می‌تواند موجب مقابله به مثل پیروان آن‌ها شود.

107 Abu Dawud, English Translation of Sunan Abu Dawud, *Nasiruddin al-Khatab* (trans.), vol. 3, Darussalam, 2008.

108 Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *The Translation of Meanings of Sahih Al-Bukhari*, Dr. Muhammad Muhsin Khan (trans.), vol. 8, no. 6103, Kazi Publications Inc., Chicago, 1997, p. 77.

رهبری ابومصعب زرقاوی، تا به اصطلاح دولت اسلامی عراق و شام («داعش») در قرن بیست و یکم، تکفیریسم سلاح سیاسی منتخب بوده است.[۱۰۹] داعش به میل خود آن را «برای مجوز جنگ داخلی برادرکشانه علیه جامعه‌ی شیعیان عراق» انجام داد.[۱۱۰] به طور آشکار این کار طرد دسته جمعی افراد از کلیسای کاتولیک در قرون وسطا[۱۱۱] را ترسیم می‌کند، که –در معنای مسیحی– به عنوان «نوعی توبیخ کلیسایی که به موجب آن شخص از اجتماع مؤمنان، مناسک یا آیین‌های کلیسا، و امتیازات عضویت آن محروم می‌گردد» تعریف می‌شود.[۱۱۲]

پیامدهای مخرب عمل تکفیر در کشورهای با اکثریت مسلمان محسوس بوده است، چنانکه:

> از اندونزی تا پاکستان، شام، شبه جزیره‌ی عربستان و در سراسر شمال آفریقا، گروه‌های شبه نظامی مکررا از این دکترین برای توجیه حملات پر تلفات علیه مسلمانان معمولی استفاده می‌کنند – از قضا، همان حوزه‌ای که اغلب ادعا می‌کنند اقداماتشان در دفاع از آن است.[۱۱۳]

در سه دهه‌ی گذشته، جهان عرب شاهد کمپین‌ها و محاکمه‌های بی شماری برای تکفیر بوده که بر اساس اتهامات ارتداد، توهین به مقدسات و بی ایمانی، عمدتا لابی‌های اسلام گرا تحریکشان کرده‌اند تا «با خواسته‌ی آن‌ها برای تدوین و اجرای قوانین اسلامی (شریعت) سازگار باشد».[۱۱۴] اتهامات تکفیری را می‌توان متوجه هر فرد، رژیم یا جامعه‌ای، صرف نظر از مشرب اعتقادی‌اش و به خاطر آن اعمالش که ادعا می‌شود غیر اسلامی است، ساخت، که منجر به تبعیض یا حتی قتل مجاز آن‌ها شده.[۱۱۵] سه شکل تکفیر باید در آغاز تعریف شود: (۱) تکفیر افراد توسط اشخاص خصوصی؛ (۲) تکفیر دولت یا دموکراسی توسط اشخاص خصوصی یا احزاب اسلام گرا؛ و (۳) تکفیر افراد توسط دولت یا نهادهای قضایی یا دینی آن.

---

109 Badar, Nagata, and Tueni, 2017, p. 135.

بنگرید به پاورقی ۱۰۶.

110 Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*, Hurst & Co. Publishers, 2016, p. 71.

111 Felicity Hill, "Excommunication and Politics in Thirteenth Century England", unpublished doctoral thesis, University of East Anglia, 2016, p. 12.

112 Britannica, "Excommunication" (available on its web site).

113 Maher, 2016, p. 83 (italic added).

بنگرید به پاورقی ۱۱۰.

114 Roswitha Badry, "On the *Takfîr* of Arab Women's Rights Advocates in Recent Times", in Camilla Adang, Hassan Ansari, Maribel Fierro and Sabine Schmidtke (eds.), *Accusations of Unbelief in Islam*, no. 4, Brill, Leiden, 2016, p. 354.

115 Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Iman and Islam*, Books for Libraries, 1980, p. 11; Ibrahim Karawan, "Takfir", in John Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 5, Oxford University Press, 2009, p. 311.

برای مفهوم تکفیر به صورت کلی، بنگرید به:

Adang *et al.*, 2016, *ibid.*

درباره تکفیر از سوی گروه‌های افراطی مسلح معاصر، بنگرید به:

Badar, Nagata and Tueni, 2017, pp. 134–162.

بنگرید به پاورقی ۱۰۶.

هر شکلی از عمل مبتنی بر ایدئولوژی خودش است. در قلمرو عربی به طور کلی، و در تونس به طور خاص، اشکال متنوع تکفیر را گروه‌های مختلف رادیکال استفاده کرده‌اند. تکفیر جامعه، دولت یا دموکراسی را علی الخصوص جنبش‌های جهادی سلفی انجام می‌دهند، مانند انصار الشریعه در تونس و لیبی و جبهۀ النصره و احرار الشام در سوریه که پیرو ایدئولوژی وهابیت هستند. این گروه‌های جهادی، به اضافه‌ی القاعده، بر اساس اعتقاد راستین خود که قانون گذاری و اعمال قانون به دست انسان، آن گونه که در نظام های دموکراتیک صورت می گیرد، غصبِ نقش خداوند به عنوان منبع نهایی قدرت و اقتدار تلقی می‌شود و نتیجتا به مثابه‌ی کفر («بیَ ایمانی») به شمار می‌آید، دموکراسی را به‌عنوان یک نظام غیر اسلامی مردود می‌شمارند.[۱۱۶]

۷.۳.۲۷. حرمت اعلان تکفیر در قرآن

همان گونه که در بخش آغازین این فصل توضیح داده شد، قرآن به عنوان منبع اصلی و اهم شریعت اسلام در نظر گرفته می‌شود. داعش و سایر گروه‌ها، غالبا قرآن را به صورت گزینشی به عنوان توجیهی برای اعلان تکفیر و صدور مجازات برای کسانی که آن‌ها را بی ایمان می‌دانند، مورد استناد قرار می‌دهند، حتی در مواردی که آن افراد ادعا کنند که از دیانت اسلام پیروی می کنند. با این حال، چنین استناد گزینشی به آیات قرآن، آن را از پیش زمینه‌ی وسیع‌تر خود دور می کند و در نتیجه معنای حقیقی‌اش را غیر قابل درک می‌سازد.

درک موضع قرآن در مورد تکفیر، اصل مسأله است. خود این اصطلاح در قرآن ذکر نشده، اما به طور ضمنی از آن منع شده است. برای مثال، آیه‌ی ۶:۱۰۸ قرآن چنین می‌فرماید:

> کسانی را که جز خدا را می‌خوانند دشنام ندهید [ناباورمندان]، مبادا از روی کینه توزی خدا را در نادانی‌شان دشنام دهند. این چنین برای هر مردمی کارهایشان را آراستیم. سرانجام به سوی پروردگارشان باز می گردند و ما راستیِ هر آنچه را انجام می‌دادند به آن‌ها می گوییم.[۱۱۷]

ابن کثیر آیه‌ی ۶:۱۰۸ را چنین تفسیر می کند که خداوند حضرت محمد و پیروانش را از توهین به ادیان دیگر منع می کند، به این دلیل که چنین توهین‌هایی می‌تواند موجب انتقام جویی مشابه شود.[۱۱۸] این نهی از تکفیر در آیات دیگری نیز تکرار شده است، مانند ۴:۹۴:

> ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که در راه خدا سفر می کنید، خوب رسیدگی کنید و به کسی که به شما درود می گوید، نگویید: «تو باورمند نیستی!» آزمندانه در کالای زودگذر این زندگی: نزد خدا سود و دستاوردهای فراوان است. پیش از این نیز خودتان چنین بودید تا اینکه خداوند دهش‌های خود را به شما بخشید: پس خوب رسیدگی کنید که خداوند به آنچه انجام می‌دهید بی کاستی آگاه است.[۱۱۹]

---

116 Joas Wagemakers, "'The *Kāfir* Religion of the West': Takfir of Democracy and Democrats by Radical Islamists", in Adang *et al.*, 2016, pp. 329–330.

بنگرید به پاورقی ۱۱۴.

117 *Qur'án*, 6:108.

118 Ibn Kathir, 2003, p. 436.

بنگرید به پاورقی ۱۰۶.

119 *Qur'án*, 4:94.

به گفته‌ی عباس، الله آیه‌ی ۴:۹۴ را در پی قتل مرداس بن نُهَیک الفراری به دست أسامهٔ بن زید که هر دو مسلمان بودند نازل کرد.[۱۲۰] این آیه کَشتن هر مسلمانی را که با بر زبان آوردن شهادت (لا إله إلا الله محمد رسول الله) آشکارا به خداوند ایمان آورده و التزام خود را به او اعلام کرده، منع می‌کند.[۱۲۱]

بسیاری از آیات قرآن به غیر مؤمنین اشاره می‌کند، اما ارتداد در قرآن تعریف نشده است؛ به عبارت دیگر، تعریف اسلام از ارتداد حاصل تلاش و اجتهاد انسانی بوده است.[۱۲۲] این در حالی است که، طبق آیات قرآنی مزبور، تنها خدا (و نه انسان) حق تکفیر را دارد، زیرا تنها خدا حق تصمیم گیری درباره‌ی اینکه کسی مؤمن است یا نه را دارد، تصمیمی که تنها در آخرت اتخاذ می‌شود. بنابراین، اعلان تکفیر توسط انسان‌ها به عنوان یک گناه دینی در قوانین شریعت محسوب می‌شود.

بنابراین، می‌توان به طور قطع بیان کرد که حمایت نکردن قرآن از مجازات دنیوی برای ارتداد انسان از اسلام، متفاوت است با گناه‌ها یا جرم‌هایی مانند سرقت یا زنا که مجازات‌های مشخصی دارند.[۱۲۳] از این رو، مجازات اعدام برای ارتداد و روی گردانی از اسلام ناشی از ابتکار و تلاش انسانی برای جرم انگاری گناهی است که طبق تعریف، تنها در آخرت مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد.

۸.۳.۲۷. ممنوعیت اعلان تکفیر در سنت

سنت به عنوان منبع دوم شریعت در نظر گرفته می‌شود. این شامل مجموعه‌ای از روایات است که در قرون پس از دوران پیامبر بسط یافته و به طور کلی به عنوان احادیث (مفرد: حدیث) شناخته می‌شوند و جزئیاتی را درباره‌ی آنچه پیامبر گفته، انجام داده یا تأیید کرده است، بیان می‌کنند.[۱۲۴] پس از درگذشت پیامبر، ایشان دیگر نمی‌توانست به طور مستقیم معنای هر عمل یا سخن خاصی[۱۲۵] را توضیح دهد و به همین دلیل، شریعت از طریق اجتهاد و تفسیر علمی سنت، برای پاسخ گویی به شرایط جدیدی که ناچار پیش می‌آمد، بیشتر توسعه یافت.

---

120 Ibn Abbas, Tafsīr Ibn 'Abbās, Mokrane Guezzou (trans.), *Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought*, Amman, 2007, p. 98.

۱۲۱ شهادت، اعلان اعتقاد به خدای یگانه (توحید) و تصدیق این است که محمد پیام آور او است.

۱۲۲ علمای مختلف به دنبال تعریف ارتداد بوده اند؛ برخی از علمای قرون وسطا «فهرست‌های ارتداد» تهیه کردند. بنگرید به:

Naqib al-Misri, 1994, p. 596.

بنگرید به پاورقی ۱۴؛

Ibn Qudama, *The Mainstay Concerning Jurisprudence (Al-Umda fi l-Fiqh - Handbook of Hanbali Fiqh)*, Muhtar Holland (trans.), Al-Baz Publishing Incorporated, Fort Lauderdale, 2010, p. 309.

۱۲۳ ارتداد را رده و مجازات‌های مشخص شده را حدود می‌نامند. بنگرید به:

Abdullah Saeed and Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Ashgate, Aldershot, 2004, pp. 69–87.

124 Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge University Press, 2009, p. 16.

125 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, Franz Rosenthal (trans.), vol. 3, Princeton University Press, 1980, pp. 23–24.

درباره‌ی تکفیر، پیامبر به مسلمانان هشدار داد که «برای انجام یک گناه، فرد را بی ایمان نشمارند و او را از اسلام به دلیل یک عمل بیرون ندانند».[۱۲۶] پیامبر علاوه بر این بیان کرد که توهین به یک مؤمن «یک عمل گناه آلود» است؛[۱۲۷] برچسب زدن به یک مسلمان دیگر به عنوان بی ایمانی، خودش به معنای بی ایمانی است. آموزه‌های پیامبر در سراسر احادیث قرار دارند، از جمله در کتبی مانند صحیح بخاری،[۱۲۸] صحیح مسلم[۱۲۹] و سنن نسائی.[۱۳۰] آن‌ها نه تنها نهی پیامبر از تکفیر را توضیح می‌دهند، بلکه دیدگاه ایشان مبنی بر گناه بودن چنین اعلان طردی را نَیز بیان می‌کنند.

٤.٢٧. منابع و ابزارهای مبارزه با نفرت پراکنی در اسلام

سنت اسلامی ابزارهایی برای مبارزه با نفرت پراکنی دارد – حتی زمانی که این سخنان از داخل جامعه‌ی خود مسلمانان برخاسته باشد. به جز تدابیر تنبیهی که در جوامع معاصر اغلب قابل اجرا نیستند، مبارزه با نفرت پراکنی به خوبی با اصول «حسبه» (حفظ اخلاق جامعه) و «نصیحت» (معمولا به معنای «پند» یا «مشورت خردمندانه») ارائه می‌شود. «مصلحت»، یا «منفعت عمومی» مفهوم اسلامی سومی است که می‌تواند در این تلاش مورد استفاده قرار گیرد.

١.٤.٢٧. حسبه

آیه‌ی ۳:۱۰۴ به مسلمانان دستور می‌دهد که به خوبی امر و از بدی نهی کنند («الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر») و به عنوان «یک اصل پراهمیت قرآنی که در بنیان بسیاری از قوانین و نهادهای اسلامی قرار دارد» در نظر گرفته می‌شود.[۱۳۱] از این آیه است که مفهوم حسبه بر می‌آید. طبق تعریف غزالی، تعریف خوب («معروف») یا بد («منکر») باید با ارجاع به شریعت تعیین شود، «به ویژه با آن قواعدی که راجع به حفاظت از پنج ارزش است، یعنی حیات، ایمان، عقل، مالکیت

---

126 Dawud, 2008, p. 223.

بنگرید به پاورقی ۱۰۷.

127 Abu A.A.M.H. Ash-Shaibani, Huda Al-Khattab (ed.), English Translation of Musnad Imam Ahmad bin Hanbal, *Nasiruddin Al-Khattab* (trans.), vol. 3, no. 4345, Darussalam, Riyadh, 2012, p. 591.

۱۲۸ «اگر کسی به برادرش بگوید: «ای کافر (بی ایمان)!» پس قطعا یکی از آن‌ها چنین است [که کافر است]»
Al-Bukhari, 1997, p. 77.

بنگرید به پاورقی ۱۰۸.

۱۲۹ «هر کس خود را آگاهانه به غیر پدرش نسبت دهد، گناه بی ایمانی کرده است. هر کس ادعای چیزی را کند که مال او نیست، از ما نیست؛ باید جایگاه خود را در جهنم برگیرد. هر کس مردی را بی ایمان (کافر) خواند یا به او بگوید: «ای دشمن خدا!» وقتی او این طور نباشد، بر خودش باز می‌گردد.»
Imam Muslim, Sahih Muslim, Nasiruddin al-Khattab (trans.), vol. 1, no. 217, Darussalam, Riyadh, 2007, p. 158.

۱۳۰ از عبدالرحمن بن عبدالله از پدرش روایت شده که رسول الله فرمود: «هتک حرمت مسلمان گناه و جنگیدن با او کفر است».
Al-Nasa'i, Sunan An-Nasa'I, Nasiruddin al-Khattab (trans.), vol. 5, no. 4113, Maktaba Dar-us-Salam, Riyadh, 2007, p. 85.

131 Kamali, 2010, p. 28.

بنگرید به پاورقی ۸۱.
The principle of "enjoining what is right and forbidding what is wrong" is reiterated in verse 3:110.

و حفظ نسل».[۱۳۲] فقیه مالکی، قرافی، سه شرط زیر را برای اجرای حسبه تعیین کرده است که رهنمود اساسی را برای فعالیت «محتسب» (کسی که فرمان به خوبی می‌دهد یا از بدی باز می‌دارد) فراهم می‌کند: (i) محتسب باید از روی علم عمل کند، زیرا یک فرد نادان، که به دلایل خود اطمینان ندارد، نه می‌تواند امر به خوبی نماید و نه بدی را نهی کند؛ (ii) محتسب باید به نحو معقولی مطمئن باشد که تلاش‌هایش برای جلوگیری از بدی، باعث بدی بزرگ‌تری نمی‌شود؛ و (iii) محتسب باید بر اساس احتمال قریب به یقین (الظن الغالب) عمل کند تا کوشش برای امر به خوبی یا نهی از بدی، به طور مستقیم نتیجه‌ی مطلوب را به ارمغان آورد.[۱۳۳] عنصر دوم اجرای حسبه را به شرایطی محدود می‌کند که، در مورد رفتار بد (یا جرائم) در حال انجام، «محتسب در موقعیتی باشد که بتواند از آن جلوگیری کند، یا وضعیت جاری را تغییری بدهد».[۱۳۴] به گفته‌ی قرافی، فقدان هر یک از دو شرط اول باعث نامشروع شدن حسبه است. از سوی دیگر، فقدان شرط آخر، وصف حسبه را از الزام («واجب –الزام یا تکلیفی که از دستورات قاطع قرآن و سنت نشأت می‌گیرد) به یک اذن ساده («مباح») کاهش می‌دهد.[۱۳۵] «باید گروهی از شما برخیزد [ولتکن] به همه چیزی که خوب است فراخواند [یا «دیگران را بخواند»] و آنچه را درست [یا «خوب»] است دستور دهد و آنچه را بد [یا «گناه»] است بازداری کند؛ آن‌ها کسانی‌اند که به نیک بختی می‌رسند [مفلحون، یا «کامیابان»]».[۱۳۶]

در تفسیر آیه‌ی فوق، کمالی می‌گوید: «پس [بهتر است] تمام جامعه به حسبه توجه کند، اما ممکن است تنها برخی از اعضا –مردان یا زنان یا هر دو– به آن توجه کنند».[۱۳۷] کمالی برای این تفسیر مؤیدی از آیه‌ی «مؤمنان، مردان و زنان، سرپرستان [أولیاء، یا «سرپرستان و دوستان»] یکدیگر هستند: آن‌ها به آنچه دادگری [یا «خوب»] است فرمان می‌دهند و از آنچه گناه است باز می‌دارند» (قرآن، ۹:۷۱) پیدا می‌کند.

با خواندن این آیه به همراه آیات دیگر قرآن، کمالی نتیجه می‌گیرد:

> اجرای موفق حسبه نیاز به تلاش همگانی تمام جامعه دارد. اگر برخی از جنبه‌های حسبه نیاز به نقش فعالی داشته باشند که تنها بر عهده‌ی زنان بیفتد، یا از طریق همکاری بین مردان و زنان انجام شود، آنگاه قرآن این را اجازه می‌دهد.[۱۳۸]

---

132 *Ibid.*, p. 33, citing Muḥammad A.H. al-Ghazalí, *Iḥya' 'Ulúm al-Dīn*, vol. II, 2nd ed., Dar al-Fikr, Cairo, 1980, p. 324.

133 *Ibid.*, p. 28, citing Shihab al-Dín al-Qáráfí, *Kitab al-Furúq*, vol. IV, Maṭba'at Dar Iḥya' al-Kutub al-'Árábíyyah, Cairo, 1346 A.H., p. 255.

134 *Ibid.*, p. 183.

135 *Ibid.*

136 *Qur'án*, 3:104;

همچنین بنگرید به:

Qur'án, 3:110 and 22:41.

137 Kamali, 2010, p. 30.

بنگرید به پاورقی ۸۱

138 Kamali, 2010, p. 30.

بنگرید به پاورقی ۸۱

فقهای مسلمان متقدم بیشتر به بحث اینکه آیا حسبه یک وظیفه‌ی جمعی («فرض کفایی») است یا یک وظیفه‌ی فردی («فرض عینی») برای هر مسلمان بیشتر توجه داشتند. به گفته‌ی ابن کثیر، آیه‌ی ۳:۱۰۴ بیان می‌کند که اگرچه حسبه بر عهده‌ی هر عضوی از «امت»، یعنی جامعه‌ی مسلمانان یا کل جامعه، است، تا حد توان شخص، اما انجام این وظیفه به یک بخش خاص از امت واگذار می‌شود.[۱۳۹] بحث شده است که حسبه تنها در یک حالت تکلیف فردی می‌شود، که مسؤولیت فردی برای شخص مربوط ایجاد می‌کند: «زمانی که در کل اجتماع فقط یک نفر، یا وقتی که تنها یک شخص هست که شاهد ارتکاب گناه است».[۱۴۰] بنابراین در همه‌ی شرایط دیگر، حسبه همچنان وظیفه‌ی جمعی برای اجتماع به عنوان یک کل باقی می‌ماند.

وصف دوگانه‌ی حسبه به عنوان حق و تکلیف در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر اسلامی ۱۹۸۱، ذیل ماده‌ی ۴ «حق بر عدالت» به رسمیت شناخته شده است.[۱۴۱] بند (ج) این ماده صراحتا حسبه را به عنوان «حق و وظیفه هر فرد برای دفاع از حقوق هر فرد دیگر و جامعه به طور کلی» تعریف می‌کند.

بر اساس حدیث زیر (جمع: حدیث‌ها یا احادیث)، مؤمنان تشویق می‌شوند که حسبه را هم تا حد توان خود و هم آنچه شرایطشان اجازه می‌دهد انجام دهند. این حدیث حتی (حداقل) سه روش برای انجام حسبه را بر می‌شمارد:

> هر کس از شما یک عمل بد ببیند، باید با دست خود (با اقدام عملی) آن را تغییر دهد؛ اگر نتواند، با زبان خود (با صحبت کردن)؛ و اگر نتواند، با قلب خود (با بیزاری جستن ار آن و احساس نادرست بودن آن)، و آن ضعیف‌ترین درجه‌ی ایمان است.[۱۴۲]

به طور واضح، این حدیث دستور اقدام عملی را صادر می‌کند، و تفسیر تحت اللفظی گروه‌هایی مانند داعش از این بخش است که مشکل‌ساز می‌باشد. مسأله در تفسیرِ گسترده و موسع آنچه به عنوان «شر» تلقی می‌شود، تفسیر جهادگرایان نیز بر این امر افزوده استَ، زیرا «به کارگیری دست را به یک ایدئولوژی سختگیرانه از حسبه تبدیل می‌کند که بر تمام حوزه‌های زندگی به ویژه دینداری عمومی،اعمال می‌شود».[۱۴۳] اگر «بد یا شر» مثلا به عنوان حمله به یک نفر بی‌گناه تفسیر می‌شد، آنگاه جلوَگیری عملی از آن مشکلی ایجاد نمی‌کرد. با این وجود، وقتی «بد» به عنوان هر گونه انحراف از موازین اخلاقی تفسیر می‌شود، حتی زمانی که تأثیر چنین

---

139 Kathir, 2003, p. 233.

بنگرید به پاورقی ۱۰۶.

140 Kamali, 2010, p. 29.

بنگرید به پاورقی ۸۱.

141 Islamic Council of Europe, Universal Islamic Declaration of Human Rights, 19 September 1981 (https://www.legal-tools.org/doc/9a9cfe/).

142 Muslim, 2007, pp. 143–44.

بنگرید به پاورقی ۱۲۹.

143 Seth H. George, "Commanding the Right Islamic Morality and Why It Matters Chaplain", in *Military Review*, 2016, vol. 96, no. 5, pp. 60–67, p. 63.

انحرافی فراتر از خود شخص نمی‌رود، از بایسته‌ی قرآنی که خداوند باید تنها داور در چنین مسائلی باشد سرپیچی می‌شود.

بر اساس مباحث مطرح شده، ادعا شده است که اصلاح کردن («تغییر») با دست، حق اختصاصی مقامات سیاسی است که، بر اساس آن مباحث، سخن علما و خواسته‌ی عموم مردم را اجرا می‌کنند.[۱۴۴] «این تفسیر نخبه‌سالارانه»، به گفته‌ی کوک و مایر، «انحصار دولت بر نیرو و ساختار سلسله مراتبی «طبیعی» جامعه را تأیید می‌کند».[۱۴۵]

به عنوان یک عملکرد دولتی، حسبه از اوایل دوران خلافت عباسی تأسیس شد، به طوری که «خلیفه» یا سلطان «محتسب» را منصوب می‌کرد، به عبارت دیگر، رئیس اداره‌ی شهرداری و پلیس با سه وظیفه‌ی اصلی: حفظ نظم و امنیت بازارها؛ نظارت بر وضعیت جاده‌ها و ساختمان‌ها در شهر؛ و اجرای اخلاق حسنه.[۱۴۶] محتسب جایگاهی میان قاضی و پلیس[۱۴۷] داشت و به طور کلی باید «فقیه (فردی با درک فقه (حقوق‌شناسی اسلامی)) بود، از قوانین حقوق اسلامی آگاه بود تا بداند به چه چیزی امر و از چه چیزی نهی کند».[۱۴۸] ایشان قدرت اجرای تعهدات دیون را داشتند و چنین اقداماتی را که نیاز به جلسات یا احکام رسمی نداشتند، می‌توانستند انجام دهند.[۱۴۹]

اصطلاح «حسبه» در قرآن تنها در زمینه‌ی داوطلبانه اشاره شده، بنابراین منصفانه است که بگوییم خلیفه‌ی عباسی با تبدیل آن به یک پست دینی رسمی، این مفهوم را به ابزاری سیاسی برای از بین بردن دشمنان احتمالی و به تصویر کشیدن خود به عنوان مدافع دین تبدیل کرد.[۱۵۰] اجرای حسبه نباید فساد بیشتری از آنچه قرار است جلوگیری شود، ایجاد کند،[۱۵۱] قرآن به وضوح در آیه‌ی ۲:۲۵۶ می‌فرماید که در دین اجباری وجود ندارد، لذا تحمیل اسلام بر مردم به وسیله‌ی ابزار خشونت مستقیما با این در تناقض است.

---

144 Michael Cook, *Forbidding Wrong in Islam*, Cambridge University Press, 2003, pp. 3–4 and pp. 11–12.

145 Roel Meijer, "Commanding Right and Forbidding Wrong as Principle of Social Action: The Case of the Egyptian al-Jama'a al-Islamiyya", in Roel Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Columbia University Press, 2009, p. 191, citing Cook, 2003, *ibid.*

146 Sami Zubaida, *Law and Power in the Islamic World*, I.B. Tauris, London, 2003, p. 59.

147 Knut S. Vikor, *Between God and the Sultan: A Historical Introduction to Islamic Law*, Hurst, London, 2004, p. 197.

148 Abd al-Rahmān b. Nasr al-Shayzarī, *The Book of the Islamic Market Inspector: Nihayat al-Rutba fi Talab al-Hisbah (The Utmost Authority in the Pursuit of Hisbah)*, Ross. P. Buckley (trans. and ed.), Oxford University Press, 1999, p. 28.

149 Khaldun, 1980, p. 463.

بنگرید به پاورقی ۱۲۵.

150 Ahmed Mansour, Ahl AlQuran, "Hisbah: A Historical Overview", International Quranic Center, 7 August 2006.

151 Kamarudin bin Ahmad, "*Wilayat Al-Hisbah*; A Means to Achieve Justice and Maintain High Ethical Standards in Societies", in *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 2015, vol. 6, pp. 201–206, p. 205.

۲.٤.۲۷. سوء استفاده از حسبه

نمونه‌های متعددی از دولت‌ها، گروه‌های افراطی، و دادگاه‌ها وجود دارد که از از حسبه برای صدور حکم ارتداد استفاده کرده‌اند، مانند حکمی که دادگاه عالی شرعی سودان علیه امین داوود محمد طاها صادر کرده است. نکته‌ی جالب توجه در این جا این است که اصحاب دعوا از حسبه به عنوان مستمسک اقدام قانونی خود در برابر طاها استفاده کردند و با موفقیت از دادگاه خواستند که «ردّه‌ی» («ارتداد») طاها را اعلام کند یا او را «مرتد» («از دین برگشته») بداند.[۱۵۲]

یک مثال مشابه از استفاده‌ی حسبه در یک دادگاه، پرونده‌ای در سال ۱۹۹۵ در مصر بود مربوط به نصر حامد ابوزید، استاد ادبیات عرب در دانشگاه قاهره. دکتر عبدالصبور شاهین، عضو کمیته‌ی بررسی، مانع ترفیع ابوزید شد که بر پایه‌ی اینکه کار زید موجب اهانت به اسلام است، بیانیه‌ی ارتداد صادر کرد.[۱۵۳] وکیل دکتر شاهین دعوای خود را علیه ابوزید بر اساس مفهوم حسبه بنا کرد[۱۵۴] و دادگاه پذیرفت و تأیید کرد که جامعه «نفع مستقیم در اقامه‌ی دعوای حسبه» دارد.[۱۵۵]

۳.٤.۲۷. نصیحت

نصیحت یکی از ابزارهای کلیدی است که می‌توان از آن برای مبارزه با نفرت پراکنی استفاده کرد، لذا به نظر می‌رسد مناسب است به بررسی عمیق‌تر معنای این اصطلاح بپردازیم. «نصیحت» معمولا به «توصیه‌ی صادقانه» و «مشاوره‌ی حکیمانه» ترجمه می‌شود. واژه‌نامه این اصطلاح را به «مشاوره‌ی صادقانه، توبیخ دوستانه، و تذکار دوستانه» تعریف می‌کند.[۱۵۶] شیخ ریاض الحق بر اهمیت نیت کریمانه که ناشی از معانی ریشه‌ای اخلاص و خیرخواهی در کلمه نصیحت است تأکید می‌کند: «مبنای نصیحت یا اندرز دادن کسی به دیگری این است که خوشبختی و مصلحتش را را در نظر داشته باشد. او برایش خیر و موفقیت می‌خواهد».[۱۵۷]

کمالی می‌گوید که نصیحت باید را از سرزنش (که به «توبیخ» باز می‌گردد) تمییز داد، تا از هرگونه ابهامی که ممکن است بر اثر همپوشانی احتمالی آن‌ها ناشی شود، جلوگیری کرد. غزالی نشان می‌دهد که تفاوت اصلی بین نصیحت و توبیخ این است که اولی معنای خصوصی‌تر و مؤدبانه‌تری دارد، در حالی که دومی عمومی و بدون ملاحظه است.[۱۵۸] به این ترتیب، امام شافعی به این نتیجه رسید که وقتی یک فرد به صورت سری به برادر خود پند می‌دهد، برای او

---

152 Mohamed A. Mahmoud, *Quest For Divinity: A Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha*, Syracuse University Press, New York, 2006, p. 22.

153 Susanne Olsson, "Apostasy in Egypt: Contemporary Cases of Hisbah", in *The Muslim World*, 2008, vol. 98, pp. 95–115, p. 104.

154 Hussein Ali Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*, University of Chicago Press, 2012, p. 46.

155 Cairo Court of Appeals, Case No. 287 of Judicial Year 11, 14 June 1995 in Agrama, 2012, *ibid.*, p. 49 (https://www.legal-tools.org/doc/dcmm56/).

156 Shaykh R. ul Haq, "The Meaning of 'Nasihah'", in Al Kawthar Academy, 8 December 2017.

157 *Ibid.*

158 Kamali, 2008, p. 34.

بنگرید به پاورقی ۶.

نصیحت فراهم کرده است. اما اگر بخواهد همین کار را به صورت علنی یا آشکار انجام دهد، او را ریشخند و تحقیر کرده و آنگاه توبیخش نموده است. به قول کمالی:

> گوهر نصیحت در اسلام تشویق به نگرش هشیارانه اما مراقبتی از طرف مؤمنان است، که انتظار می‌رود ارزش‌های اخلاقی و دینی اسلام را حفظ و حمایت کنند. از این رو، هر فردی هنگامی که از فایده‌ی عمده‌ی توصیه‌ی خود مطمئن است حق دارد مشورت صادقانه‌ای به دیگران بدهد. نصیحت به طور کلی به عنوان بخشی جدایی ناپذیر از حسبه در نظر گرفته می‌شود، تنها با این تفاوت که تأکید در نصیحت بر روی اولین جنبه‌ی دوگانه‌ی آن است، یعنی، دستور به نیکی (الأمر بالمعروف) و نه نهی از منکر. به این ترتیب، نصیحت حق هر فرد را در اظهار نظر یا توصیه‌ای که در آن فایده‌ای می‌بینند، و حق بیان خصوصی آن به دیگران، چه یک هم‌شهروندی چه یک مقام دولتی، مسلم در نظر می‌گیرد [...]. بر مرکزیت نصیحت در ترویج خیر و جلوگیری از شر باز هم در یک حدیث صحه گذاشته شده که در آن نصیحت به عنوان جوهر دین اعلام شده [...]. نصیحت همچنین راه حل غیبت (پشت سر کسی حرف زدن) است، به این معنا که وقتی یک مسلمان عیبی را در دیگری مشاهده می‌کند، یا منفعتی برای او به نظرش می‌رسد، این مسأله باید بین آن‌ها مطرح شود.[۱۵۹]

در مضمون، اصطلاح نصیحت یک مفهوم قرآنی است که به هدف و کارکرد نبوت اشاره دارد. بنابراین، حضرات نوح، صالح، هود و شعیب که به قوم خود اعلام کردند که باید انذار شوند، کمابیش به عنوان بخشی از مأموریت خود مانند یک مشاور صادق عمل کردند. به علاوه، حدیث فوق می‌گوید که نصیحت حقی مسلم است که هر مسلمان دارد که مثلا در بر گیرنده‌ی پاسخ درود («سلام») است. برای کاربست این حق، آن حدیث می‌گوید «وقتی که از شما برای نصیحت درخواست شود، باید آن را ارائه بدهید». وفق حق مذکور، امام احمد بن حنبل نشان می‌دهد که نصیحت یک وظیفه‌ی جمعی (فرض کفایی) است که باید حتی در مواردی که خواسته یا جسته نشده، امتثال شود.[۱۶۰]

ابتدای هر دو حدیث فوق با عنوان «حق مسلمان» (حق المسلم) آغاز می‌شود و لذا در این زمینه، نصیحت در این حدیث به عنوان حقی که می‌توان مطالبه کرد فهمیده می‌شود، نه الزاما وظیفه‌ای که باید انجام داد. درباره‌ی شمول شریعت در این مفهوم، به دلیل ماهیت آن که مربوط به وجدان سلیم و پاکدلی فرد است، نحوه‌ی اقامه‌ی نصیحت را تنظیم نمی‌کند.[۱۶۱] به جای ارائه‌ی روش خاصی که از نصیحت باید پیروی نمود، سنت راهکاری را پیش می‌نهد که بتوان بهترین وجه نصیحت را دنبال کرد:

---

159 Kamali, 2008, pp. 34–35.

بنگرید به پاورقی ۶.

160 *Ibid.*, p. 34.

161 *Ibid.*, p. 36.

(الف) اینکه نصیحت نباید شامل بر ملا کردن یا تجسس حریم خصوصی و نقاط ضعف شخصی افراد باشد (تتبع العورات)؛
(ب) اینکه باید به بهترین شکل ممکن، با آگاهی از مناسبت موقعیت، زمان و مکان ارائه شود؛
(ج) اینکه باید بر اساس قطعیت و نه بر اساس حدس، تخمین یا گمان ارائه شود؛
(د) اینکه باید به میزان لازم ارائه شود و از افراط خودداری شود؛
(ه) باید با رهنمود قرآن و سنت سازگار باشد.[۱۶۲]

تاریخ صدر اسلام نمونه‌هایی از خطرات «شتاب در قضاوت» در موارد نفرت پراکنی عمومی ارائه می‌دهد. به عنوان مثال، در یک رویکرد آزادمردانه به اتهامات، حضرت علی پذیرفت که کسی با اینکه مرتکب ارتداد شده هنوز کافر نیست؛ بلکه، باید به او توصیه‌ی صمیمانه («نصیحت») کرد تا انحرافش را اصلاح کند. این در پی دعوت قرآن است که گفت‌وگو باید با بردباری و نزاکت انجام شود[۱۶۳] –آموزه‌هایی که می‌تواند به خوبی با مجرمان نفرت پراکنی در این روزگار تقابل کند، زیرا مجازات شدید ممکن است آن‌ها را در طریقه‌ی باطل خود راسخ‌تر کند.

٤.٤.٢٧. مصلحت

دکتر محمد خالد مسعود، مدیر شعبه‌ی تجدیدنظر دادگاه کل شرعی پاکستان، به بررسی مفهوم «مصلحت» و پیامدهای اخلاقی آن در این روزگار پرداخته است. او نتیجه می‌گیرد این مفهوم کاربردهایی فراتر از فتواهای شرعی دارد. به ویژه، او استدلال می‌کند که در مواجهه با تقاضاهای گسترده‌تر جامعه‌ی مدرن، و در مواردی که هیچ رویه‌ی روشنی از گذشته، از جمله سنت و احادیث وجود ندارد، می‌توانیم عقل و قیاسات فراتر از پنج شرط کلیدی (همانطور که کمالی بر شمرده) را به کار بندیم. او می‌گوید باید هدف قانون و روح آن را در نظر گرفت، نه فقط ظاهر منصوص آن را. او در ادامه اظهار می‌دارد که مصلحت و قوانین اسلامی می‌توانند «قابل اجرا و قابل درک نه تنها برای مسلمانان بلکه در دنیای جهانی شده‌ای که امروزه در آن زندگی می‌کنیم، به ویژه درباره‌ی [مسائل] حقوق بشری» باشند.[۱۶۴] در واقع، سنت و احادیث مکررا به مؤمنان سفارش می‌کنند که به برادری و صلح در جامعه کمک کنند. یکی از این متون تأکید می‌کند که این روش تنها منحصر به مسلمانان نیست. باید به دنبال برادری جهان–شمول باشیم که همه احساس امنیت کنند، تحت اصل «ترویج خیر و ممانعت از شر».[۱۶۵]

162 *Ibid.*, p. 37.

163 *Qur'án*, 16:125.

164 "Dr. Muhammad Khalid Masud: The Concept of 'Maṣlaḥah' and its Ethical Implications", Lecture at the Research Centre for Islamic Legislation and Ethics, Doha, 2 December 2015 (available on YouTube).

165 Kamali, 2008, pp. 169–70,

بنگرید به پاورقی ۶.

۵.۴.۲۷. ابزارهایی در قوانین اسلامی برای واکنش به نفرت پراکنی علیه مسلمانان

قرآن خود شامل توصیه‌هایی درباره‌ی نحوه‌ی واکنش به نفرت پراکنی است: «به آزار [یا «سخنان آزار دهنده‌ی»] آن‌ها بها نده»[۱۶۶] و «وقتی نشانه‌های خدا را در کفران و استهزا [یا «مورد بی ایمانی و تمسخر»] می‌شنوید، با آن‌ها ننشینید مگر آنکه به سخن دیگری بپردازند».[۱۶۷]

کمالی خاطرنشان می کند که در میان گزینه‌های برخورد غیرقضایی با گناه، چندین مفسر سنی موضع «انکار قلبی» را پیشنهاد می کنند. به عنوان مثال، فقیه مشهور مسلمان احمد بن حنبل به یک مسلمان که سنت را می‌شناخت، اما با جمعیتی متخاصم و نادان روبه‌رو بود، توصیه کرد که حقانیت خود را بگوید و سپس ساکت بماند، به جای اینکه وارد یک «تعامل خصمانه» شود. برعکس، مفسران دیگر چنین رویکرد منفعلانه‌ای را، مشابه «تقیه»، بالقوه خطرناک می‌پندارند زیرا بدعت و فساد ممکن است غلبه کند؛ در چنین شرایطی، کمتر کسی می‌تواند حقیقت را از کذب تشخیص دهد.[۱۶۸] همان طور که احمد بن حنبل به درستی گفت، وقتی عالمان و صاحبان دانش خود کسانی هستند که مروج چنین آشفتگی و سردرگمی باشند، ناآگاهان چگونه امید به یافتن راه هدایت داشته باشند؟[۱۶۹]

عنصر دیگری که باید در نظر گرفته شود نقش عفو و بخشش در مواجهه با نفرت پراکنی است، و همچنین محدودیت‌های اجرای چنین عفوی. فضیلت بخشایش در آیات ۳:۱۳۴ و ۱۳:۴۳ بیشتر تأکید شده است. علاوه بر این، بخش دوم آیه‌ی مشهور ۴:۱۴۹ رهنمود کارگشایی درباره‌ی این پرسش را در بر دارد. می‌فرماید: «اگر کار نیکویی را آشکار کنید یا آن را پنهان کنید یا بدی را با پوزش بپوشانید [یا «بدی را ببخشایید»] به راستی خداوند (گناهان را) می‌پوشاند و (در ارزیابی ارزش‌ها) توانایی دارد (یا «خداوند بخشاینده و همه‌کارتوان است»)». طبق تفسیر، به نظر می‌رسد که این آیه وظیفه‌ی اخلاقی بزهدیده را بخشودن می‌داند، اما نه لزوما وظیفه‌ای قانونی. این انتظار از داور واپسین، خدا، و رحمتگری او است. این‌ها شاخص‌های تعیین شده‌ی بسیار مهمی برای در نظر گرفتن تعادل بین قانون و اخلاق هستند. چالش مشخص نمودن نقطه‌ای است که بخشودن مداوم به جای آن‌که وسیله ای برای مقابله با شر باشد، به عاملی برای تقویت و تداوم آن تبدیل می‌شود.

۵.۲۷. تدابیر داخلی و تحریم‌های غیررسمی

رهبران دینی، به‌واسطهٔ نقش‌های متعددی که در جوامع خود ایفا می کنند، می‌توانند نقش مهمی در مقابله با نفرت‌پراکنی داشته باشند. نقش رهبران دینی تنها به ارائه‌ی تفسیرها و فتواهای اسلامی محدود نمی‌شود، بلکه نقش‌های دیگری نیز در اداره‌ی اوقاف و خیرات، سامان دادن به مساجد و اقامه‌ی نماز، آموزش مبلغان، نظارت بر آموزش اسلامی، و پیشنهاد قوانین بر عهده دارند. هدف

166 *Qur'án*, 33:48.

167 *Qur'án*, 4:140.

168 Kamali, 2008, p. 159.

بنگرید به پاورقی ۶.

169 *Ibid.*, p. 160.

این بخش شرح تعدادی از تدابیری است که رهبران دینی می‌توانند در آن نقش‌های مختلف برای مبارزه با نفرت پراکنی اجرا کنند.

۱.۵.۲۷. اوقاف و خیرات

اگر بخواهیم با اوقاف آغاز کنیم، ایده‌ی اوقاف اسلامی («الوقف») این است که مالک (عمدتا یک مال غیر منقول) حقوق مالکیت خود را توسط یک عمل قانونی دائمی و غیر قابل فسخ واگذار کند، به طوری که دیگر امکان فروش یا انتقال مالکیت وجود نداشته باشد، بلکه برای اهداف دینی، آموزشی یا هرگونه اهداف خیرخواهانه‌ی دیگر تغییر کاربری دهد. دو نوع وقف اسلامی وجود دارد: وقف خاص، که در آن موقوف له یک شخص خاص یا یک عضو خانواده یا نسل او است؛ و وقف عام، که در آن موقوف له عموم مردم است، مثلا، اختصاص یک قطعه زمین برای ساخت بیمارستان یا مدرسه. اگرچه اوقاف در ابتدا ابتکارهایی شخصی و خصوصی بودند که توسط خود واقف اداره می شد،[۱۷۰] اما امروزه عمدتا وزارت اوقاف کشور اداره‌شان می‌کند. این جا استَ که رهبران دینی، در مقام رؤسای این وزارت‌های اوقاف، ایفای نقش می‌کنند. در این رابطه، رهبران دینی باید اطمینان حاصل کنند که هیچ یک از اعضای وزارت دست به نفرت پراکنی یا حمایت از ایدئولوژی افراط‌گرایانه نزده و نمی‌زنند. رهبران دینی، در نقش خود درون وزارت اوقاف، باید رسیدگی کنند که دارایی‌های یک موقوفه برای تحریک خشونت و نفرت پراکنی استفاده نمی‌شوند و موقوف علیهم نیز در تحریک خشونت و نفرت پراکنی دست داشته یا دچارش بوده‌اند.

اگرچه موقوفات تا حدی به خاطر مدیریت وزارت اوقاف به‌طور متمرکز اداره می‌شوند، خیریه‌ها، به صورت کمک به نیازمندان («زکاة») و کمک‌های داوطلبانه («صدقات»)، غیر متمرکز بوده، و از این رو بیشتر مستعد استفاده برای تأمین مالی افراط‌گرایان هستند.[۱۷۱] با توجه به اینکه رهبران دینی، به دلیل نفوذشان در جامعه، عاملان کلیدی در جمع‌آوری کمک‌ها و سازماندهی خیریه‌ها هستند، از این رو، آنان مسؤولیت دارند تا اطمینان حاصل نمایند که کمک‌های مالی برای اهداف خیریه‌ی مورد نظر مصرف شوند. به این ترتیب، رهبران دینی باید به طور فعال علیه

---

[۱۷۰] بنگرید به:

Jamal Malik, *Islam in South Asia: A Short History*, Brill, Leiden, 2008, p. 234.

[۱۷۱] بر خلاف اوضاع در امارات متحده‌ی عربی، که قانون شماره‌ی ۳ سال ۲۰۲۱ جمع آوری کمک‌های مالی –به هر نحو– را توسط افراد ممنوع کرده و اجازه‌ی جمع آوری آن را فقط به سازمان‌های خاص می‌دهد. برای قانونگذاری (به زبان عربی) بنگرید به:

United Arab Emirates, Federal Law No. 3 of 2021 Concerning the Regulation of Fundraising Activities (authors' translation), 21 April 2021 (https://www.legal-tools.org/doc/l2jlk8/).

با حرکت به سمت متمرکز سازی فرآیند جمع آوری کمک‌های مالی، وزارت اوقاف مصر در سال ۲۰۱۳ تصمیمی برای ممنوعیت جمع آوری کمک‌ها از طریق مساجد اخذ کرد تا استفاده از پول جمع آوری شده در تأمین مالی افراط‌گرایان را مانع شود. بنگرید به:

Hind Mustafa, "Ba'd Qárár al-Áwqáf bi-man ' Jam ' at-Tabáru 'at – Istikhdam al-Masajid fi Jam ' al-Amwal li-Khidmat Fáṣíl Siyasí Intihak li-Ḥormatiha", *Ahram*, 3 September 2013.

با این حال، متمرکز سازی کامل در این زمینه هنوز در مصر به دست نیامده است.

کمک مالی به گروه‌های خاصی که به مشارکت در نفرت پراکنی و تحریک خشونت شناخته می‌شوند، مبارزه کنند.

به عنوان یک تدبیر برای تأکید بر همزیستی مسالمت آمیز تمام ادیان و مبارزه با نفرت پراکنی، رهبران دینی باید اعانه به غیر مسلمانان را هم تشویق کنند. در سال ۲۰۰۹، شیخ محمد طنطاوی، رئیس دانشگاه الازهر، فتوایی صادر کرد که مسلمان مجاز است در ساخت کلیسا شرکت کند، و این اشتباه است که ساخت کلیسا را به عنوان معصیت طبق قوانین اسلامی محسوب نماید.[۱۷۲] طی فراگیری کووید-۱۹، دارالافتای مصر فتوایی صادر کرد که اجازه می‌دهد کمک‌های مالی (صدقات) به غیر مسلمانان اهدا شود.[۱۷۳]

۲.۵.۲۷. مساجد و نمازها

اگر واعظان (امامان جماعت) برگذار کننده‌ی نماز به ایدئولوژی افراط‌گرایانه پایبند باشند، مساجد در حقیقت می‌توانند زمینه‌ی پر استعدادی برای رشد و گسترش نفرت پراکنی ایجاد کنند. بنابراین، یک تمهید مهم که رهبران دینی باید بیندیشند ممانعت از دسترسی آن واعظان به نمازها یا تجمعات عبادی است. با این وجود، اجرای این تدبیر بسته به میزان اختیاراتی است که رهبران دینی در نصب و عزل واعظان در مساجد دارند. در برخی از کشورها –مثلا، مصر،[۱۷۴] تونس[۱۷۵] و مراکش[۱۷۶]– کنترل و نظارت بر مساجد را دولت در دست دارد، و وزارت اوقاف یا وزارت امور دینی دولت نمایندگی‌اش را بر عهده دارد. این امر برکناری امامان با ایدئولوژی افراط‌گرایانه و کسانی را که در گسترش نفرت پراکنی علیه سایر اقلیت‌های دینی دست دارند تسهیل کرده است.[۱۷۷] به علاوه، مثلا در مصر، وزارت اوقاف، با همکاری مؤسسه‌ی الازهر، به عنوان اقدامی جهت جلوگیری از نفرت پراکنی، موضوعات وعظ و خطابه‌های واعظان در نماز جمعه را یکپارچه و هم‌آهنگ کرده است.[۱۷۸] وقتی انتصاب امامان به صورت متمرکز و از سوی دولت

---

172 Issam Saliba, "Egypt: Contribution by Muslims to Build a Church Allowed in Islam", in Library of Congress, 26 August 2009.

173 Egypt Today Staff, "Egypt's Dar al-Iftaa: Alms-Giving Permissible for Non-Muslims to Reduce COVID-19 Economic Impacts", *Egypt Today*, 16 May 2020.

فتوای مشابهی در پاسخ به این استفتا صادر شد که آیا مسلمانان اجازه‌ی اعانه به کمیساریای عالی سازمان ملل متحد برای پناهندگان ('UNHCR') را دارند یا خیر.

174 Mena, "Awqaf Minister in Full Control of All Mosques: Minister", *Egypt Today*, 20 June 2017.

۱۷۵ کنترل دولت بر مساجد و تعیین ائمه محل اختلاف بوده است. بنگرید به:

Teije Hidde Donker and Kasper Netterstrom, "The Tunisian Revolution and Governance of Religion", in *Middle East Critique*, 2017, vol. 26, pp. 137–157.

۱۷۶ کنترل مساجد و تعیین ائمه در سال ۲۰۰۳ پس از حملات تروریستی کازابلانکا آغاز شد.

Brown, 2017, p. 13.

بنگرید به پاورقی ۶۰.

177 Tarek Radwan, "Egypt's Ministry of Endowments and the Fight Against Extremism", Atlantic Council, 23 July 2015.

178 Egypt, Law No. 51 of 2014, 5 June 2014 (https://www.legal-tools.org/doc/lekdze/).

انجام نشود، به عنوان مثال در نیجریه[۱۷۹] یا در جماعت‌های مسلمان اروپا،[۱۸۰] رهبران دینی می‌توانند از نفوذ خود را بر افکار عمومی بهره گیرند و در پی انتصاب امامان غیر افراطی و همچنین برکناری کسانی که ایدئولوژی‌های افراط‌گرایانه بروز داده باشند فعالیت و حمایت کنند.

۳.۵.۲۷. رسانه‌ها

بدون هیچ تردیدی، «سوء استفاده از رسانه‌های سنتی و اجتماعی عامل عظیمی در گسترش نفرت پراکنی است»[۱۸۱] و، به عنوان نتیجه، رهبران دینی باید بکوشند تا با نفرت پراکنی در رسانه‌ها مقابله کنند. اگرچه رهبران دینی کنترل مستقیمی بر محتوا و برنامه‌های رسانه‌ای ندارند، اما هنوز می‌توانند نقش مهمی در مبارزه با نفرت پراکنی در رسانه‌ها ایفا کنند. رهبران دینی با استفاده از تأثیرگذاری‌شان در جوامع خود، می‌توانند به راه اندازی کمپین‌هایی بپردازند که در آن‌ها خواستار تعلیق دسترسی نفرت پراکنان به رسانه‌های جمعی شوند. رهبران دینی مسلمان همچنین می‌توانند از مشاوره دادن به مقامات دولتی در بسیاری از موارد برای تنظیم محتوای رسانه‌ها بهره ببرند. به عنوان مثال، در سال ۲۰۱۷، مؤسسه‌ی الازهر در مصر اختصاصا پنجاه عالم را برای صدور فتاوای دینی در رسانه‌های خبری قرار داد، و نظارت بر چنین انتصاب‌هایی را به شورای عالی رسانه‌ی مصر سپرد، که مسؤول بازبینی محتوای رسانه‌های خبری است. در پاسخ، شورا هشدار داده شبکه‌هایی که به لیست پایبند نیستند، پیگرد خواهند شد. این تدبیر در پاسخ به افزایش تعداد فتاوای صادره که وجهه‌ی اسلام را خدشه دار کرده‌اند، اتخاذ شده. مضاف بر آن، رهبران دینی می‌توانند نقش فعالی در پیگیری دعاوی علیه افرادی که دستی بر آتش نفرت پراکنی و تحریک به خشونت دارند، بی‌آفرینند.

دفتر مفتی دولت مصر («دار الإفتاء المصریة»)[۱۸۲] و الازهر، با تأسیس دیده‌بانی که هدف اصلی آن مبارزه با ایدئولوژی افراط‌گرایانه است، یک قدم فراتر در مبارزه با افراط‌گرایی برداشته‌اند.[۱۸۳] این دیده‌بان، از جمله، نفرت پراکنی و تحریک به خشونت را که در رسانه‌های خبری، خواه رسانه های سنتی و خواه رسانه‌های اجتماعی آنلاین، انجام می‌شود، رصد و پایش

---

179 Ismael Saka Ismael and Abdulmumini A. Oba, "Administration of Mosques and Appointment of Imams in Nigeria: Between Islamic Law, Customs, and State Law", in *Islamabad Law Review*, 2020, vol. 4, iss. 1 and 2.

۱۸۰ برای مفهوم کلی امام در اروپای غربی، بنگرید به:

Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiter and Niels V. Vinding (eds.), *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, Amsterdam University Press, 2018.

181 G20 Interfaith Forum Policy Brief, "A G20 Interfaith Forum Policy Brief, Countering Hate speech: Roles of Religion and Culture", 5 November 2020, p. 5.

۱۸۲ بنگرید به:

Egypt's Dar Al-Ifta web site.

۱۸۳ بنگرید به:

the web sites of the Dar Al-Ifta Observatory and the Al-Azhar Observatory for Combatting Extremism.

می‌کند.[۱۸۴] اعضای این دیده‌بان، سپس، آن اظهارات را محکوم کرده و دلایل مخالفی ارائه می‌دهند، و از آن مسئولان مشروعیت زدایی می‌کنند. این دیده‌بان همچنین برای ثبت مصادیق نفرت پراکنی و تهییج خشونت که می‌تواند در تعقیب کیفری مسئولان آن مفید باشد، کار می‌کند.[۱۸۵] تأسیس دیده‌بان‌ها به عنوان یک تدبیر مهم در مبارزه با افراط‌گرایی تحسین شده،[۱۸۶] مانند دیده‌بان اعتدال سعودی که در سال ۲۰۱۷ تأسیس شد.[۱۸۷] دیده‌بان‌ها تدابیر پیشدستانه‌ای هستند که پاسخ به نفرت پراکنی را تسهیل کرده و می‌توانند از تشدید آن و تبدیل به خشونت جلوگیری کند.

٤.٥.٢٧. تلاش‌های تقنینی

رهبران دینی می‌توانند به طور مستقیم یا غیر مستقیم به نمایندگان قانون گذاری در کشورهای اسلامی دسترسی داشته باشند. از این رو، آن‌ها می‌توانند نقش مهمی در ارائه‌ی لوایح تقنینی یا مشارکت در تدوین طرح‌هایی که هدفشان مبارزه با نفرت پراکنی است، بازی کنند. مثلا، در مصر، الازهر در سال ۲۰۱۷ یک قانون جداگانه برای مبارزه با نفرت پراکنی با انگیزه‌ی دینی پیشنهاد کرد. رهبران دینی همچنین می‌توانند کمپین‌هایی را برای حمایت از پیش‌نویس‌های قانونی که هدفشان مبارزه با نفرت پراکنی دین‌محور است، به راه بیندازند.

٥.٥.٢٧. آموزش

آموزش همچنان یکی از مهم‌ترین تدابیر در مبارزه با نفرت پراکنی است. رهبران دینی نقش کلیدی در این زمینه دارند، به ویژه به دلیل نفوذ آن‌ها در جوامع خود. به علاوه، رهبران دینی متعلق به مؤسسات دینی حکومتی امتیاز دسترسی به سیستم‌های آموزشی را دارند، یا به صورت مستقیم در مورد مدارس دینی یا به صورت غیر مستقیم با دخالت در تصمیم‌گیری‌های مربوط به محتوای قانونی کتاب‌های درسی دینی که در مدارس تحت پوشش وزارت آموزش و پرورش دولتی تدریس می‌شوند. به عنوان مثال، الازهر مصر در سال ۲۰۱۳، برنامه درسی خود را با حذف

---

[۱۸۴] گزارش شده است که دیده‌بان دارالافتا بیش از «۵۵۰۰ فتوا در جهان را پایش کرده که بیشتر آن‌ها به عنوان نظرات نادرست یا گمراه کننده درباره‌ی رابطه‌ی مسلمانان و مسیحیان در اسلام برآورد شده؛ ۷۰ درصد از آن فتواها معامله‌ی مسلمانان با غیر مسلمانان را حرام و ۲۰ درصد مکروه مؤکد دانسته اند». بنگرید به:
Nader A. Foutouh, “The Fight of Egypt’s Dar al-Ifta Against Extremism, Islamophobia”, *The Arab Weekly*, 2 February 2020.

[۱۸۵] برای مثال، بنگرید به:
the report issued by Dr. Sháwqí ‘Allam, *The Grand Mufti of Egypt, The Ideological Battlefield: Egypt’s Dar-al Iftaa Combats Radicalization*, Dar al-Iftaa in Egypt, 2018.

[۱۸۶] بنگرید به:
Dar Al-Ifta, “The UN Praises Dar al-Ifta for Its Efforts in Combating Extremism”; Dar Al-Ifta, “Japanese Ambassador in Cairo Applauds the Efforts of Al-Azhar Observatory”, 14 June 2021;
همچنین بنگرید به:
Press Trust of India, “India to Set up IT Center in Egypt’s Al Azhar University”, Economic Times, 21 December 2017.

[۱۸۷] مرکز جهانی مبارزه با ایدئولوژی‌های افراطی.

محتواهایی که به نظر محرک نفرت و خشونت علیه مسیحیان تلقی می‌شد، بازنگری کرد.[۱۸۸] این بازنگری قرار است هر سه سال یک بار انجام شود. الازهر همچنین بر تربیت اسلامی در «کتاتیب» (مکان‌هایی که کودکان در آن یاد می‌گیرند قرآن را حفظ کنند و بفهمند) تمرکز دارد.[۱۸۹]

علاوه بر این، دانش آموختگان الازهر مجله‌ای برای کودکان به نام «روشنا» («النور») را منتشر کرده‌اند، که هدف اصلی آن گسترش یک خوانش میانه‌رو از اسلام و ارزش‌های اخلاقی آن است.[۱۹۰] وزارت اوقاف مصر، به نوبه‌ی خود، به منظور تربیت ائمه، آکادمی بین‌المللی اوقاف را راه اندازی کرده است.[۱۹۱] یکی دیگر از تدابیر مهمی که رهبران دینی در زمینه‌ی آموزش باید در پیش گیرند اخراج افراد با ایدئولوژی تندرو از دسترسی به مؤسسات آموزشی به عنوان مدرس است.

۶.۲۷. چالش‌های مربوط به اثربخشی تدابیراتخاذ شده از سوی رهبران دینی

با این اوصاف، تأثیر بالقوه قابل توجه تدابیری که رهبران دینی در مبارزه با نفرت پراکنی اخذ می‌کنند به دلیل عوامل متعددی می‌تواند تضعیف شود. غرض از این بخش شناسایی آن چالش‌ها و ارائه‌ی برخی اندیشه‌ها درباره‌ی راه‌های افزایش اثربخشی نقش رهبران دینی در مبارزه با نفرت پراکنی درون جوامع خود است.

یکی از چالش‌های اثربخشی تدابیری که رهبران دینی اخذ می‌کنند چندپارگی مرجعیت دینی در کشورهای مسلمان است. بَه عنوان مثال، در مصر، مرجعیت دینی از طریق دَار الإفتاء المصریة،[۱۹۲] مؤسسه‌ی الازهر، و وزارت اوقاف اعمال می‌شود.[۱۹۳] در عربستان سعودی، کمیته‌ی امر به معروف و نهی از منکر، هیأت علمای کبار،[۱۹۴] و وزارت امور دینی وجود دارد. در حالی که در مراکش، وزارت امور دینی و شورای عالی علما وجود دارد، که دومی را پادشاه ریاست می‌کند. ناگفته نماند که علاوه بر این، رهبران دینی رسمی را رهبران دینی فردی که به هیچ نهادی وابسته نیستند به چالش می‌کشند.

---

188 Hisham A. Hellyer, "Country Report: Egypt, in GREASE Religion, Diversity and Radicalization", in GREASE, November 2019.

189 Reham Mokbel, "Al-Azhar Rethinks Primary School Teaching to Encourage Moderation", Al Monitor, 13 July 2015.

190 The magazine is published under the auspices of Al-Azhar.

۱۹۱ بنگرید به:

Ahmed Aleem, "Egypt Launches International Academy for Preachers, Imams", *Al Monitor*, 24 January 2019.

۱۹۲ دارالافتا در سال ۱۸۹۵ تأسیس شد و در ۲۱ نوامبر ۱۸۹۵ با فرمان شماره‌ی ۱۰ به وزارت دادگستری وابسته شد. برای نقش آن، بنگرید به:

Dar Al-Ifta, "About" (available on its web site).

۱۹۳ بنگرید به:

the web site of the Ministry of Áwqáf of Egypt.

۱۹۴ این هیأت در سال ۱۹۷۲ به فرمان سلطنتی ملک فیصل تأسیس شد و حق صدور احکام دینی رسمی، یا فتاوا، در داخل پادشاهی به آن واگذار گردید.

چندپارگی مرجعیت دینی می‌تواند به اثربخشی اقداماتی که برخی از رهبران دینی بدون همکاری با دیگران اتخاذ می‌کنند، آسیب برساند. برای مثال، در مصر، اقدام الازهر مبنی بر تعیین پنجاه فقیه (که به تصویب شورای عالی تنظیم رسانه‌ی مصر رسیده بود) به عنوان تنها افرادی که حق صدور فتوا دارند، مورد اعتراض وزارت اوقاف قرار گرفت، زیرا هیچ یک از اعضای آن وزارت در آن فهرست قرار نداشت. در پاسخ، وزارت اوقاف فهرست اختصاصی خود از واعاظانی که در نظرش اختیار انحصاری صدور فتاوا دارند را ارائه کرد.[۱۹۵] این می‌تواند موجب شود که اقدامات انجام شده برای مبارزه با افراط‌گرایی در افکار عمومیمشروعیت خود را از دست بدهد، زیرا فهرست‌های ارائه شده احتمالا به عنوان رقابت برای مرجعیت دینی تلقی می‌شوند، در حالی که معیار روشنی برای اینکه کدام افراد باید در فهرست قرار گیرند در کار نیست. به همین شکل، اقدام وحدت بخشی خطبه‌های نماز جمعه –که وزارت اوقاف اجرا کرد– را الازهر مردود شمرد.[۱۹۶] این موضوع باعَث نگرانی مردم شده است. گذشته از این، گزارش شده که تعدادی از رهبران صراحتا واعظانی را که خطبه‌ها را از روی نوشته می‌خواندند با پاره کردن آن کاغذ مردود دانستند،[۱۹۷] و تأثیر منفی همکاری نکردن رهبران دینی در اجرای تمهیدات مبارزه با نفرت پراکنی را نمایان ساختند.

عامل دیگری که اثربخشی اقدامات اتخاذ شده‌ی رهبران دینی را تضعیف می‌کند نگرانی عمومی از این است که آن اقداماتَ به حقوق آن‌ها، به ویژه آزادی بیانشان، لطمه می‌زند. مثلا، در مصر، واکنش الازهر به نظرات اسلام بحیری، مجری تلویزیونی و پژوهشگر، درباره‌ی نیاز به اصلاح گفتمان اسلامی در داخل خود الازهر، و منابعی که بر آن تکیه دارد، به خاطر نقض آزادی بیان او مورد انتقاد قرار گرفت.[۱۹۸] الازهر شکایتی علیه بحیری تنظیم کرد، که سپس او به اتهام توهین به مقدسات به پنج سال زندان محکوم شد (بعدا پس از تجدید نظر به یک سال کاهش یافت). نگرانی فزاینده‌ی مردم از اینکه رهبران دینی به دنبال محدود کردن آزادی بیان آن‌ها هستند منجر به مقاومت در برابر تدبیرات اتخاذ شده برای مبارزه با نفرت پراکنی می‌شود. برای مثال، در مصر، طرح الازهر مبنی بر جرم انگاری نفرت پراکنی علیه ادیان قبول نشد بر این اساس که این پیشنهاد آزادی بیانی را که قانون اساسی مصر و معاهدات بین‌المللی حمایت می‌کنند، بیش از اندازه محدود می‌سازد.[۱۹۹]

---

195 Karim El Taki, "Rivalry for Religious Dominance in Egypt", Carnegie Endowment for International Peace, 21 December 2017.

196" Al-Azhar Rejects Unified Written Friday Sermons", *Daily News*, 27 July 2016.

197 «الخطبة المكتوبة»: أئمة «الأوقاف» يلتزمون و«الأزهريون» يرفضون.. والوزير: لن تفرق وحدتنا» *El Watan News*, 6 August 2016.

198 Egyptian Initiative for Personal Rights, "EIPR Concerned With the Court Verdict Against Islam el-Beheiry, Demands A Suspension of Execution and Warns That the Case is But a Proof of Menace to Freedoms by Agencies Desiring to Act as Guardians to Society", press release, 29 December 2015; Ishak Ibrahim, "Obstacles to Renewing Religious Discourse in Egypt: Reasons and Results", *The Tahir Institute for Middle East Policy*, 31 October 2019.

199 برای بحثی درباره این پیشنهاد با یکی از استادان دانشگاه الازهر، بنگرید به:
Rehab Ismail, "Al-Azhar Proposes Law Against Religious Hatred, Violence", *Egypt Today*, 25 June 2017.

از این منظر، رهبران دینی باید –در وهله‌ی اول– به دنبال آموزش خود در مورد مسائل حقوق بشر باشند.[۲۰۰] آن‌ها همچنین باید تربیت و آموزش حقوق بشری را برای امامان تشویق کنند.[۲۰۱] رهبران دینی همچنین می‌توانند انتصاب امامان به مساجد را مشروط به دریافت آموزش حقوق بشر از سوی آنان کنند. آن‌ها باید مردم را مورد خطاب قرار دهند و توجیهاتی برای محدودیت‌های آزادی بیان ارائه دهند تا مشروعیت اقدامات اتخاذ شده برای مبارزه با نفرت پراکنی را بیفزایند و مقاومت را از درون جوامع خود در برابر چنین اقداماتی بکاهند، و در نتیجه اثربخشی آن‌ها را بالا ببرند.

یکی از چالش‌های اصلی که به طرز قابل توجهی اثربخشی تدابیر اجرایی رهبران دینی برای مبارزه با نفرت پراکنی را تحت تأثیر قرار می‌دهد دخالت دولت –به صورت صریح یا ضمنی– در تحریک نفرت و خشونت علیه اقلیت‌های دینی است. به عنوان مثال، در سال ۲۰۱۳، شیخ شیعه‌ی مصری حسن شحاته و سه نفر از پیروان او در زاویهٔ ابومسلم، استان جیزه به قتل رسیدند. این حادثه‌ی وحشتناک طبق گزارش در پی ماه‌ها تحریک به نفرت و خشونت علیه شیعیان رخ داد.[۲۰۲] همچنین گزارش شده که رئیس جمهور وقت محمد مرسی به طور ضمنی از تحریک علیه شیعیان با محکوم نکردن القای سخنان تحریک‌آمیز علیه آن‌ها در کنفرانسی درباره‌ی «همبستگی مصر و سوریه» حمایت کرد.[۲۰۳] علاوه بر این، نهادهای دولتی در اتخاذ

برای نقد این قانون (به عربی) بنگرید به:

"Al-Wiṣáyah ad-Díníyyah Laysat Ḥallan al-Mubadarah al-Miṣríyyah', Tuḥadhir miin Muqtáráḥ Qánún Khiṭáb al-Káráhíyah al-Muqáddam min Mashyakhat al-Ázhár", 22 August 2022, Egyptian Initiative for Personal Rights, 22 August 2017.

۲۰۰ برخی مطالعات نشان داده است که رهبران دینی در مصر پس از قرار گرفتن در پست‌های مسؤولیتی، هیچ تربیت یا آموزش ادامه داری دریافت نمی‌کنند. بنگرید به:

Brown, 2017, p. 10.

بنگرید به پاورقی ۶۰.

۲۰۱ برنامه‌های آموزشی حقوق بشر برای رهبران دینی طراحی شده است. به عنوان مثال، دفتر نهادهای دموکراتیک و حقوق بشر سازمان امنیت و همکاری اروپا آموزشی برای مربیان ائمه و رهبران جامعه در پاسخ به جرایم نفرت علیه مسلمانان برگذار کرد. بنگرید به:

"Training for Trainers of Imams and Community Leaders on Responding to Hate Crimes Against Muslims", OSCE, 9–11 November 2013.

علاوه بر این، ترکیه از طریق برنامه‌ی اقدام آموزش حقوق گروه‌های دینی و مقامات دینی آموزش داده است. بنگرید به:

Amnesty International, "Human Rights Education Engaging New Target Groups", May 2010; Habib Toumi, "Qatar Imams Undergo Human Rights Training", *Gulf News*, 22 June 2011.

همچنین بنگرید به:

The Imam Training Academy of the Foundation of Bangladesh (Joint Learning Initiative on Faith and Local Communities (JLIFLC), "Imam Training Academy of the Islamic Foundation of Bangladesh"); William Watkinson, "Italy to Train Muslim Imams on Country's Constitution to Improve Integration and Fight Terrorism", *International Business Times*, 1 November 2017

202 Human Rights Watch, "Egypt: Lynching of Shia Follows Months of Hate Speech", 27 June 2013.

203 Ryan J. Suto, "Former President Morsi's Legal Liability for Incitement to Violence", Atlantic Council, 7 October 2013.

اقدامات لازم علیه افرادی که مسؤول تحریک به نفرت علیه شیعیان بودند کوتاهی کردند.[۲۰۴] در این زمینه، اقدامات الازهر –خواه صرف محکوم کردن حادثه‌ی کشتار یا تشکیل کنفرانسی شامل امام‌ها و علمای سنی و شیعه– در کاهش تحریک به نفرت و خشونت علیه شیعیان بی اثر بوده اند، به ویژه اینکه ادعا می‌شود که برخی از افراد آن مؤسسه و سایر اعضای وابسته به نهادهای رسمی دینی –در آن زمان– در تحریک نفرت علیه شیعیان دست داشتند.[۲۰۵]

یکی دیگر از چالش‌های اثربخشی اقداماتی که رهبران دینی اتخاذ می‌کنند، و در این فصل باید مورد تاکید قرار گیرد، محدود بودن دامنه‌ی دسترسی و تاثیرگذاری این اقدامات است. در واقع، تلاش‌های رهبران دینی برای پاسخگویی به افراط‌گرایی و نفرت پراکنی آنلاین با صدور فتاوای الکترونیکی و مقابله با ضدروایت‌های آنلاین به سبب دست یافتن به مخاطبان بیشتر ارج نهاده شده است. با این وجود، حرکت آنلاین ناکافی است، زیرا تفاسیر و ضدروایت‌هایی که رهبران دینی ارائه می‌دهند برای افراد فقیر، که نه به اینترنت دسترسی دارند و نه تجهیزات لازم برای دستیابی به آن تفاسیر، سهل الوصول نیست. با توجه به اینکه افرادی که در فقر زندگی می‌کنند در مقابل افراط‌گرایی آسیب‌پذیرتر هستند،[۲۰۶] تمرکز بر مقابله با ایدئولوژی افراطی به صورت آنلاین کمبود دارد، و اثربخشی کلی تدابیر اتخاذ شده در مبارزه با نفرت پراکنی و تحریک به خشونت را تضعیف می‌کند. بنابراین، رهبران دینی باید بر اشاعه‌ی ضدروایت‌های تفاسیری که افراط‌گرایان از طریق ابزارهای قابل دسترسی برای طبقات مختلف اقتصادی در جوامع خود ارائه می‌دهند کار کنند.[۲۰۷]

ضدتفسیرها و ضدروایت‌هایی که رهبران دینی بر می‌گزینند نیز به دلیل تأثیر محدود بر خود افراط‌گرایان مورد انتقاد قرار گرفته‌اند، که این امر اثربخشی آن تدابیر در کاهش نفرت پراکنی را تضعیف می‌کند. به عنوان مثال، استدلال شده است که گروه تروریستی داعش / دولت اسلامی فتوا و ضدتفسیرهایی که دیده‌بان الازهر برای مبارزه با افراط‌گرایی ارائه می‌دهد را بررسی نمی‌کند.[۲۰۸] و در حالی که اخراج امام های صاحب ایدئولوژی افراطی، یا تعلیق آن‌ها از دسترسی به رسانه‌های خبری، می‌تواند بازدارندگی داشته باشد، باز هم در مبارزه با نفرت پراکنی ممکن است اثر عکس بگذارد. در این راستا، به رهبران دینی توصیه می‌شود که برای اعضای گروه خود که درگیر نفرت پراکنی بوده یا گرایش‌های افراط‌گرایانه نشان داده‌اند برنامه‌های

---

204 Amnesty International, "Egypt: President Morsi Must Send Clear Message Against Attacks on Shí'ah Muslims", 24 June 2013.

۲۰۵ گزارش شده است که معاون وزیر اوقاف مصر به تحریک خشونت علیه شیعیان دامن زده است.

۲۰۶ بنگرید به:

Corinne Graff, "Poverty, Development, and Violent Extremism in Weak States", in Susan E. Rice *et al.* (eds.), *Confronting Poverty: Weak States and U.S. National Security*, Brookings Institution Press, 2010, pp. 42–89.

۲۰۷ مؤسسه‌ی الازهر در مصر، مثلا، «کیوسک‌های فتوا» را در ایستگاه‌های متروی زیرزمینی نصب کرده است تا توصیه‌های دینی به مسافران ارائه دهد. بنگرید به:

"Azhar Opens Fatwá Kiosks in Cairo Metro Station to Counter Terrorism", *Ahram Online*, 20 July 2017.

۲۰۸ بنگرید به:

Reham Mokbel, "Al Azhar Goes Online to Fight Extremism", *Al Monitor*, 26 June 2015.

بازپروری برگذار کنند. اهمیت برنامه‌های بازپروری در زمینه‌ی مبارزه با تروریسم و افراط‌گرایی به طور فزاینده‌ای مورد شناسایی و پذیرش قرار گرفته شده.[۲۰۹] این در قطعنامه‌ی شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد درباره‌ی تأثیرات تروریسم بر بهره مندی از تمامی حقوق بشر منعکس شده است، که در آن، شورا مؤکدا خواستار این شد که:

> کشورها باید راهبردهای بازپروری و ادغام مجدد در جامعه برای بازگرداندن مبارزان تروریست خارجی را پذیرفته و اجرا کنند [...] و رویکرد جامعی را در پیش بگیرند که شامل توسعه‌ی مراکز ملی مشاوره و ضد افراط‌گرایی باشد [...] و در این راستا از نقش مرکز مشاوره و مراقبت محمد بن نایف در مقابله با ایدئولوژی‌ها و فعالیت‌های تروریستی استقبال می‌کند.[۲۱۰]

برنامه‌های بازپروری در زمینه‌ی مبارزه با تروریسم، ابزاری برای افراط‌زدایی تروریست‌ها و افراط‌گرایان است، که به معنای «جدا کردن یک فرد، داوطلبانه یا غیر داوطلبانه، از دیدگاه‌های افراطی‌اش» می‌باشد.[۲۱۱] این امری پذیرفته شده است که رهبران دینی نقش کلیدی در این برنامه‌ها دارند، به ویژه در مشاوره، که یک فرآیند «آموزش مجدد افراط‌گرایان پر خشونت و همدلان افراط‌گرایی از طریق بحث‌های دینی فشرده» است، و با هدف تشویق افراط‌گرایان به «دست کشیدن از «ایدئولوژی‌های تروریستی»، به خصوص آموزه‌ی تکفیر».[۲۱۲] رهبران دینی نقشی کلیدی در جلب حمایت عمومی برای برنامه‌های بازپروری، و به این طریق «به عنوان رابط بین برنامه بازپروری و جامعه‌ی محلی» بر عهده دارند.[۲۱۳] این موضوع از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است برای کمک به جامعه در آشتی با افراد توان‌بخشی شده و جلوگیری از حاشیه‌نشینی و محدود کردن فرصت‌های آن‌ها، که می‌تواند آن‌ها را به افراط‌گرایی برگرداند و آن‌ها را آسیب‌پذیرتر از استقدام توسط تروریست‌ها کند.

این موضوع از اهمیت بسیار بالایی در کمک به جوامع برای آشتی و سازگاری با افراد بازپروری شده برخوردار است، و نیز در کمک برای جلوگیری از انزوا و محدودیت فرصت‌های

---

[۲۰۹] برای مطالعه موردی برنامه‌های بازپروری در کشورهای مختلف، بنگرید به:
the Report of the International Peace Institute: Ellie B. Hearne and Nur Laiq, "A New Approach? Deradicalization Programs and Counterterrorism", International Peace Institute, June 2010, p. 2; Lorenzo Vidino (ed.), *Deradicalization in the Mediterranean: Comparing Challenges and Approaches*, Ledizioni-LediPublishing, Milano, 2018; Angel Rabasa *et al.* (eds.), Deradicalizing Islamist Extremists, RAND Corporation, 2010.

[210] UN Human Rights Council, Effects of Terrorism on the Enjoyment of All Human Rights, A/HRC/31/L.13/Rev.1, 23 March 2016 (https://www.legal-tools.org/doc/cs5gla/).

[۲۱۱] بنگرید به:
Hearne and Laiq, 2010, p. 2.
بنگرید به پاورقی ۲۰۹.

[۲۱۲] بنگرید به:
Christopher Boucek, "Saudi Arabia's 'Soft' Counterterrorism Strategy: Prevention, Rehabilitation, and Aftercare", in *Carnegie Papers*, 2008, no. 97, p.11.

[۲۱۳] بنگرید به:
Andrew Mcdonnel, "A Community Approach to Jihadis' Rehabilitation in Tunisia", Carnegie Endowment for International Peace, 27 September 2018.

آتی آن افراد، که وگرنه می‌تواند آن‌ها را باز به افراط‌گرایی بکشاند و آنان را در برابر به‌کارگیری توسط تروریست‌ها آسیب‌پذیرتر کند.

به طور مشابه، رهبران دینی باید برنامه‌های بازپروری را برای افراط زدایی امامان و دیگرانی که در نفرت پراکنی مبتنی بر دین دخیل هستند برگذار کنند. ایشان همچنین از آن برنامه‌ها حمایت کنند، تا افراد بازپروری شده خود با نفرت پراکنی از درون جوامع خود روبه‌رو نشوند.

۷.۲۷. نتیجه گیری

در حالی که جامعه‌ی بین‌المللی به طور فزاینده‌ای بر نقش رهبران دینی در مبارزه با نفرت پراکنی که به منزله‌ی تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت است تأکید می‌کند، رهبران دینی بر اساس قوانین اسلامی موظف هستند بر ضد نفرت پراکنی عمل کنند. همان طور که قبلا بحث شد، منشأ این تکلیف در مفهوم اسلامی حسبه است. در این باره، حدیث شریف می‌فرماید:

> هر کس از شما بدی ببیند باید با دست خود آن را تغییر دهد. اگر نتواند، پس با زبان خود. و اگر نتواند، با قلبش، و این ضعیف‌ترین صورت ایمان است.[۲۱۴]

این حدیث نه تنها یک راهکار اخلاقی فرازمانی بلکه فراخوانی برای اقدام به نبرد با شر ارائه می‌دهد –در این مورد، علیه نفرت پراکنی.

«با دست خود آن را تغییر دهد [...] پس با زبان خود» مستلزم آن است که رهبران دینی باید از ابزارهای در دسترس خود –از طریق نقش‌های متفاوتی که در جوامع خود به عهده می‌گیرند– برای مبارزه با نفرت پراکنی استفاده کنند. در این فصل سعی شده است تعدادی از اقداماتی را که می‌توان در آن زمینه انجام داد ترسیم شود. غیر از تفاسیر (فتاوا) و افشاگری، این اقدامات ممکن است شامل ممانعت از دسترسی به مساجد باشد؛ محرومیت از خدمت در هیأت‌ها یا در سایر ظرفیت‌ها در مؤسسات بشردوستانه یا آموزشی جامعه؛ محرومیت از پیش‌نماز بودن یا سایر اشکال عبادت جمعی؛ محرومیت از حق کمک مالی به (برخی) صندوق‌ها در جامعه؛ و تعلیق دسترسی به رسانه‌های جمعی.

با این وجود، نفرت پراکنی محدود به جوامع مسلمان نیست، بلکه چالشی مشترک برای همه‌ی جوامع است. همان طور که قبلا تأکید شد، نویسندگان حاضر در این عقیده‌ی راسخ شرکت کنندگان اجلاس بیروت اتفاق دارند که «همه‌ی ادیان و عقاید مربوطه تعهد مشترکی برای حفظ کرامت و ارزش برابر همه‌ی انسان‌ها دارند».[۲۱۵] به همین خاطر، رهبران دینی در جوامع غیر مسلمان مسؤولیت مشابهی در مبارزه با نفرت پراکنی در جوامع خود دارند.

---

[214] "Forty Ḥadíth of an-Nawawi, Ḥadíth 34, 40 Ḥadíth an-Nawawi" (available on the Sunnah.com.fl web site).

[215] OHCHR, 2017.

بنگرید به پاورقی ۳.

با توجه به اینکه نقش رهبران دینی در جوامع غیر مسلمان و مسلمان نسبتا مشابه است – چراکه هر دو در اداره‌ی موقوفات و خیریه،[۲۱۶] تنظیم گری اماکن عبادت، تربیت مبلغان، نظارت بر تعلیمات دینی، پیشنهاد قوانین و انتشار مطالب دینی نقش دارند– با ابراز امیدواری به اینکه اقدامات ترسیم شده‌ی فوق عمومیت یافته و برای پیاده سازی توسط رهبران دینی در جوامع غیر مسلمان نیز تطبیق داده شود، البته با در نظر گرفتن تفاوت‌ها میان ادیان مختلف، این فصل به پایان می‌رسد.

[۲۱۶] بنگرید به:

Gabriel Baer and Miriam Hoexter, "The Muslim Waqf and Similar Institutions in Other Civilizations", in Michael Borgolte (ed.), *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 2009, pp. 257–280; Julia R. Lieberman and Michal Jan Rozbicki (eds.), *Charity in Jewish, Christian, and Islamic Traditions*, Lexington Books, 2017.

۲۸

دین به مثابه منبعی قانونی: رهبران دینی یا رهبران عقیدتی و مقابله با نفرت‌پراکنی

نازیلا قانع*

تجربه طولانیم در ارزیابی روابط موجود بین آزادی دینی یا آزادی عقاید، آزادی بیان و حقوق اقلیت‌ها از دیدگاه قوانین حقوق بشر باعث شد چالش بررسی نقش رهبران دینی یا رهبران عقیدتی در این حوزه برایم بسیار جالب باشد و با آغوش باز از آن استقبال کردم.

۱.۲۸. دین به مثابه «دلیل» و دین به مثابه «پاسخ»

موضوع دین، آموزش و حقوق بشر گستره بسیار وسیعی را در بر می‌گیرد. یکی از مسائل مطرح در این حوزه آموزش حقوق بشر در نظام آموزش رسمی و غیررسمی است. نقش رهبران دینی یا رهبران عقیدتی را می‌توان در هر یک از این دو نظام با توجه به جایگاه ملی شان در نظام آموزشی بررسی کرد. مسأله دیگر، آموزش دینی در مدارس و احترام به حقوق اقلیت‌ها و پیروان سایر ادیان و عقاید است. انصراف از حضور در کلاس‌های آموزش دینی مدارس هم مسأله دیگری است که نیاز به بررسی دارد. در این میان، حق برخورداری از آموزش هم موضوع دیگری است که باید به آن توجه شود.

علاوه براین، در سال‌های اخیر، تلاش‌هایی برای تدوین استانداردهای حقوقی نرم درباره نقش رهبران دینی در تقویت و حفظ قوانین بین‌المللی حقوق بشر انجام شده است. این تلاش‌ها اغلب بر جرایم وحشیانه و درک بین ادیان متمرکز بوده‌اند.

---

* خانم دکتر **نازیلا قانع**، استاد حقوق بین‌الملل بشر در دانشگاه آکسفورد و گزارشگر ویژه سازمان ملل در مورد آزادی دین یا عقیده است. او همچنین مدیر برنامه های حقوق بشر و عضو کالج «کلوگ» میباشد. او نایب رئیس هیئت مدیره گروه حقوق جهانی مستقر در ژنو است و در گروه مشاوران حقوق بشر وزیر خارجه بریتانیا خدمت می‌کند. منشورات او عبارتند از: آزادی دین یا اعتقاد: تفسیر حقوق بین‌الملل و تعدادی تک نگاری دیگر، مجموعه های ویرایش شده، مقالات مجلات و انتشارات سازمان ملل متحد. این فصل از ارائه ؛ در کنفرانس فلورانس با موضوع «نقش آموزش از منظر دین و گروه‌های اعتقادی» سرچشمه می‌گیرد،

(https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-ghanea),

که در بخش داخلی کنفرانس با عنوان «تدابیر در دسترس رهبران دینی» مورد بحث قرار گرفت. این فصل توسط دکتربهزاد رضوی فرد ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

در این فصل، از زاویه‌ای بسیار خاص به این موضوع، یعنی آموزش به مثابه ابزاری در دست رهبران دینی می‌پردازیم. ابزاری که هدف خاصش مداخله برای تضعیف و کاهش نفرت‌پراکنی است.[1]

در واقع، فرضیه‌ای که آموزش را ابزاری درونی در دست رهبران دینی می‌داند، فرضیه‌ای مستدل و محکم است. از آنجا که نفرت‌پراکنی و خشونت و حتی اقدامات تروریستی می‌توانند به واسطه سخنان رهبران دینی یا رهبران عقاید آغاز شوند و آن طور که ادعا می‌شود؛ در بعضی موارد حتی به نام خدا صورت میگیرند، شاید بد نباشد این فرایند را در جهت مخالف و وارونه نیز مرور کنیم. اساساً، آیا رهبران دینی یا رهبران عقاید می‌توانند به جلوگیری از نفرت‌پراکنی یا خشونت از جانب اعضای خود یا کاهش این نوع نفرت‌پراکنی یا خشونت که به نام دین نیز انجام می‌شود، کمک می‌کنند؟

از نقطه‌نظر حقوقی و با توجه به هدف ما از این مقاله، یافتن این که نفرت‌پراکنی و خشونت ریشه در دین دارند یا دین صرفاً عامل استمراربخش‌شان است، مسأله اصلی نیست. در هر دو حالت، دین منبعی است که سبب استمرار نفرت‌پراکنی می‌شود. به همین دلیل است که « اسماء جهانگیر» فقید، گزارشگر ویژه سازمان ملل متحد در زمینه آزادی دین یا عقیده از عبارت «خشونت به نام دین» استفاده می‌کرد.[2] این عبارت ریشه داشتن این نوع خشونت‌ها در دین را مسأله‌ای نامعلوم می‌داند. موضوعی که بیشتر باید از سوی متخصصان علم الهیات مورد توجه و بررسی قرار بگیرد تا حقوق‌دانان. در برخی از نظام‌های حقوقی داخلی شاهد تمهیداتی احتیاطی هستیم که هدفشان دور نگه داشتن دادگاه‌ها از درگیر شدن در مسائل حوزه الهیات است. همین اقدامات محتاطانه می‌توانند سرنخی برای آغاز بررسی‌هایمان باشند. همان‌طور که در حقوق بشر

[1] من این اصطلاح را به طور کامل از مرکز حقوق بین‌الملل و حقوق عمومی دانشگاه برونل و از کتاب الکترونیکی به منظور سازگاری و یکپارچگی در این مطالعه اتخاذ کرده‌ام. استاندارد مورد استفاده در ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ۱۹ دسامبر ۱۹۶۶. (نگارنده)

(https://www.legal-tools.org/doc/2838f3/)

که عبارت از حمایت از نفرت ملی، نژادی یا دینی است که باعث ایجاد تبعیض، خصومت یا خشونت می‌شود. و ناشی از قطعنامه ۱۶/۱۸«مبارزه با عدم تحمل، کلیشه های منفی و انگ و تبعیض، تحریک به خشونت، و خشونت علیه افراد بر اساس دین یا اعتقاد می‌باشد. بنگرید به:

Combating Intolerance, Negative Stereotyping and Stigmatization of, and Discrimination, Incitement to Violence and Violence Against, Persons Based On Religion Or Belief, UN Doc. A/HRC/RES/16/18, 11 April 2011 (‘HRC Resolution 16/18’) (https://www.legal-tools.org/doc/0a86d2/).

همچنین بنگرید به:

Marc Limon, Nazila Ghanea, and Hilary Power, “Combating Global Religious Intolerance: The Implementation of Human Rights Council Resolution 16/18”, in Universal Rights Group, 2014

[2] به عنوان مثال، این زبان را می‌توان در موارد زیر یافت: گزارش گزارشگر ویژه آزادی دین یا اعتقاد.

Asma Jahangir: Addendum, Mission to the Republic of Serbia, Including Visit to Kosovo, UN Doc. A/HRC/13/40/Add.3, 28 December 2009 (https://www.legal-tools.org/doc/sksonf

بین‌المللی به وضوح آمده است، «خشونت به نام دین پذیرفتنی نیست» و مقامات ذی‌ربط باید، برای مبارزه با آن، دست به «همه اقدامات لازم و مناسب»[3] بزنند.

صرف‌نظر از این که دین منبع نفرت‌پراکنی باشد و یا صرفاً از آن به عنوان ابزاری برای استمرار نفرت‌پراکنی استفاده شود، مسأله ما پاسخ به این سؤال است: آیا فقط می‌توان از دین به مثابه «منبع» به گونه‌ای حفاظت کرد که چنین کارکردی نداشته باشد؟ یا می‌توان آن را مبنایی برای مقابله با نفرت‌پراکنی قرار داد؟

۲.۲۸. آموزش و حقوق بشر

در اسناد متعدد حقوق بشری، از جمله میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی[4] بر حق بر آموزش تأکید شده است. در ماده (۱)۱۳ این میثاق، حق بر آموزش حقی «همگانی» معرفی شده است که باید «در جهت توسعه و رشد کامل شخصیت و احساس کرامت» به کار گرفته شود. کاملاً واضح است که نفرت‌پراکنی مانعی بر سر راه رشد و توسعه شخصیت و احساس کرامت قربانی و حتی شخص یا اشخاصی است که خود مرتکب جرم شده‌اند.

البته، ماده (۱)۱۳ پا را از این هم فراتر می‌گذارد. هدف آموزش «تقویت حس احترام به حقوق بشر و آزادی‌ها اساسی» و «فراهم کردن امکان مشارکت اثربخش همه انسان‌ها در جامعه‌ای آزاد، افزایش درک، رواداری و دوستی بین ملت‌ها و همه گروه‌های نژادی، قومیتی یا دینی و ... و حفظ صلح» است. در جریان بررسی نقش آموزش در مقابله با نفرت‌پراکنی، باید به این سه هدف کلی‌تر نیز توجه داشت. در واقع، فقط نباید بر نقش آموزش در توقف نفرت‌پراکنی متمرکز شویم بلکه باید بر نقش مثبت آن در توسعه و رشد کامل شخصیت و کرامت انسان، مشارکت برابر و اثربخش انسان‌ها در جامعه، ترغیب آن‌ها به احترام به حقوق و آزادی‌های دیگران و تقویت صلح نیز، توجه داشت.

این مسأله که آموزش مد نظر ما که رهبران دینی یا رهبران عقیدتی را شامل می‌شود در چارچوب نظام آموزش رسمی قرار دارد یا بخشی از نظام آموزش غیررسمی است، هیچ‌گونه تأثیری بر واقعیت مطرح در ماده (۱)۱۳ ندارد. در تفسیر کلی شماره ۱۳، که بیانیه روشنگرانه نهاد ناظر بر تحقق میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است،این طور آمده است: «کشورهای عضو پذیرفته‌اند که آموزش، چه عمومی و چه خصوصی، چه رسمی و چه غیررسمی، باید در راستای تحقق اهداف کلی و جزئی تعیین‌شده در ماده (۱)۱۳ باشد.»[5] ضرورت تأکید بر اهداف ماده (۱)۱۳ چندین بار دیگر نیز در همین تفسیر کلی مطرح شده است. این مسأله از آنجا مهم است که در اکثر موارد، رهبران دینی یا رهبران عقیدتی بیش از آن که در بخش‌های

[3] *Ibid*., para 62.

[4] ICESCR, UN Doc. A/RES/21/2200, 16 December 1966 (https://www.legal-tools.org/doc/06b87e/

[5] Committee on Economic, Social and Cultural Rights (‘CESCR’), Implementation of the ICESCR, General Comment No. 13 (Twenty-first Session, 1999): The Right to Education (Article 13 of the Covenant), UN Doc. E/C.12/1999/10, 8 December 1999, para. 4 (‘General Comment No. 13’) (https://www.legal-tools.org/doc/918c95/).

آموزش عمومی و رسمی نقش داشته باشند در بخش‌های آموزش خصوصی و غیررسمی نقش ایفا می‌کنند.

تأکید بر عدم تبعیض در آموزش نیز موضوع دیگری است که به دفعات در تفسیر کلی مد نظر قرار گرفته است.[۶] کاملاً واضح است که نفرت‌پراکنی به شکلی تمام‌عیار در نقطه مقابل مسأله «عدم تبعیض در آموزش» قرار دارد. اصل شماره ۱ سند حقوقی نرم دیگری با عنوان «اصول راهنمای ابیجان» به تفصیل به الزام عدم تبعیض در آموزش پرداخته است. در این اصل جامع چنین آمده است: «دولت‌ها باید حق آموزش برای همه را، هم‌راستا با حق برابری و حق عدم تبعیض، در چارچوب اختیارات قانونی خود محترم بدانند و در حفظ و تحقق آن بکوشند.»[۷] تحقق این هدف نیازمند نظارت مستمر بر پیروی نهادهای آموزش عمومی یا خصوصی از همه اصول حقوق بشر است.[۸] همان‌طور که در اصول راهنمای ابیجان آمده است؛ «الزام به ممنوعیت هر شکل از تبعیض شامل تبعیض مستقیم و غیرمستقیم، آزار، محروم کردن از مسکن و انواع تبعیض‌های درهم‌تنیده، تداعی‌گر و ادراکی می‌شود.»[۹]

در کنار این اصول و اهداف، حق والدین و سرپرست‌های قانونی برای «حصول اطمینان از هماهنگی آموزش دینی و اخلاقی فرزندانشان با اعتقادات خود آن‌ها» نیز مطرح است.[۱۰] این حق نه تنها در ماده ۱۳(۳) میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مطرح شده است، بلکه در ماده (۴) ۱۸ همین میثاق و ماده ۱۴(۲) کنوانسیون حقوق کودک (CRC) نیز بر آن تأکید شده است.[۱۱] البته، این موضوع هیچ تغییری در ضرورت توجه به اصول مطرح در ماده ۱۳(۱) ایجاد نمی‌کند. همه نهادهای آموزشی، چه توسط دولت‌ها و چه توسط عوامل دیگر اداره شوند، ملزم به رعایت این اصول هستند.[۱۲]

همه موارد فوق بر این نکته تأکید دارند که نقش آموزشی رهبران دینی باید کاملاً با حقوق بشر هم‌راستا و در نتیجه، غیرتبعیض‌آمیز باشد و اصول و اهداف آموزش را، که فراتر از آموزش محض هستند، تقویت کند. نقش رهبران دینی در مقابله با نفرت‌پراکنی با وظیفه‌شان در خاتمه دادن به تبعیض یا هر عملی مطابقت دارد که کرامت انسان‌ها و حقوق آموزشی‌شان را تضعیف می‌کند. البته، نقش رهبران دینی در این خصوص می‌تواند فراتر از این باشد. این رهبران می‌توانند تلاش‌شان را بر تغییر محیط‌هایی متمرکز کنند که می‌توانند منبعی برای رشد نفرت‌پراکنی باشند.

---

۶ همان، مخصوصا بنگرید به ۶ (i)(b).

7 "The Ten Overarching Principles", in *The Abidjan Principles*, 21 March 2019, Overarching Principle 1.

8 *Ibid.*, p. 10, Overarching Principle 8.

9 *Ibid.*, p. 13, Article 24.

10 ICESCR, para. 13(3).

بنگرید به پاورقی ۴.

11 CRC, UN Doc. A/RES/44/25, 20 November 1989 (https://www.legal-tools.org/doc/f48f9e/).

۱۲ توضیحات کلی شماره ۱۳، مخصوصا بنگرید به ۱۳(۴)، بنگرید به پاورقی ۵.

۳.۲۸. تحول

۱.۳.۲۸. عاملان

رویکرد تمرکز بر عاملان یا منابعی که ممکن است در برخی موارد عامل اصلی چالش‌های حقوق بشری یا مانعی بالقوه برای پیشبرد حقوق بشر باشند در سال‌های اخیر به یکی از رویکردهای اصلی در نظام بین‌المللی حقوق بشر تبدیل شده است و به صورت خاص در یک دهه گذشته توجه‌ها را به خود جلب کرده است.

همان‌طور که پیش از این نیز اشاره کرده‌ام،[۱۳] تا پیش از سال ۲۰۱۴، در هنجارهای حقوق زنان اشاره به دین تا حدود بسیار زیادی نادیده گرفته می‌شد. این موضوع را در سی‌وپنجمین سالگرد کنوانسیون رفع همه اشکال تبعیض علیه زنان (CEDAW) و بیست‌وپنجمین سالگرد کنوانسیون حقوق کودک مطرح کردم. در تفسیر کلی شماره ۳۱ کمیته کنوانسیون رفع همه شکل‌های تبعیض علیه زنان و تفسیر کلی شماره ۱۸ کنوانسیون حقوق کودک درباره رسوم آسیب‌زننده چنین آمده است: رسوم آسیب‌زننده «ریشه‌ای عمیق در نگرش‌هایی اجتماعی دارند که زنان و دختران را پایین‌تر و پست تر از مردان و پسران می‌دانند». این اقدامات ریشه در شورش‌هایی دارند که اغلب «شامل خشونت یا زور می‌شوند» و «اغلب با مطرح کردن رسوم و ارزش‌های اجتماعی، فرهنگی و دینی توجیه می‌شوند». رسوم آسیب‌زننده «اغلب با شکل‌هایی خطرناک از خشونت مرتبط هستند و یا خود شکلی از خشونت علیه زنان و کودکان محسوب می‌شوند.» اگر این سند را با دقت جستجو کنیم، به این بند می‌رسیم:[۱۴]

> یکی از چالش‌های اصلی برای حذف رسوم آسیب‌زننده ناآگاهی یا ناتوانی متخصصان، از جمله متخصصان خط مقدم، برای درک، شناسایی و پاسخ مناسب به رسوم آسیب‌زننده و مخاطرات آن‌هاست. رویکرد جامع، کل‌نگرانه و اثربخش برای ظرفیت‌سازی در این خصوص باید بر مشارکت دادن رهبران بانفوذ، از جمله رهبران سنتی و دینی و همه گروه‌های حرفه‌ای مرتبط ... در همه سطوح متمرکز باشد. این رهبران و متخصصان باید اطلاعاتی دقیق درباره رسوم آسیب‌زننده و هنجارها و استانداردهای حقوق بشری مرتبط داشته باشند و دیدگاه‌شان بر پیشبرد تغییر در نگرش‌ها و رفتارهای گروه‌ها و جامعه متمرکز باشد.[۱۵]

در این متن و پس از چند دهه، رهبران دینی در کنار مجموعه‌ای گسترده از عاملان قرار داده شده‌اند. عاملانی که هر یک می‌توانند راه‌حلی برای عذاب و بلایی باشند که زنان و دختران به واسطه رسوم آسیب‌زننده تحمل می‌کنند. این رهبران دیگر تنها یک نقش خاص ندارند و

---

13 Nazila Ghanea, "Women and Religious Freedom: Synergies and Opportunities", United States Commission on International Religious Freedom, July 2017.

14 Committee on the Rights of the Child, Joint General Recommendation/General Comment No. 31 of the Committee on the Elimination of Discrimination Against Women and No. 18 of the Committee on the Rights of the Child on Harmful Practices, UN Doc. CEDAW/C/GC/31-CRC/C/GC/18, 4 November 2014, paras. 5–6 (https://www.legal-tools.org/doc/f02030/).

15 *Ibid.*, para. 69.

صرفاً در زمینه نقش دیگران در این خصوص مشاوره نمی‌دهند. در واقع، رهبران دینی خود به نیروهای امدادی تبدیل شده‌اند که برای پایان دادن به رسوم آسیب‌زننده می‌کوشند. موضوع مطرح در متن فوق پیشرفتی خیره‌کننده در این حوزه بود. هر چند فقط اشاره‌ای به مواجهه سطحی رهبران دینی و مسائل مرتبط با قانون بین‌المللی حقوق بشر داشت.

تلاش‌ها برای ترغیب رهبران دینی و رهبران عقیدتی و سایر عاملان به مشارکت در مقابله با چالش نفرت‌پراکنی سابقه‌ای طولانی دارد و در سایر فصل‌های این مجموعه بیشتر به این تلاش‌ها می‌پردازیم. البته، از آنجا که این تلاش‌ها نقشی اساسی در موضوع مطرح در این فصل دارند، نگاهی گذار به آن‌ها خواهیم داشت.

در سال ۲۰۱۱، شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد قطع‌نامه ۱۶/۱۸ را تصویب کرد. این قطع‌نامه، که قطع‌نامه‌ای مورد توافق و اجرایی بود بر مبارزه با نابردباری دینی تمرکز داشت.[۱۶] پس از تصویب این قطع‌نامه بود که «پروسه استانبول»[۱۷] شکل گرفت تا «سازوکاری انحصاری برای پیگیری پیاده‌سازی برنامه عملیاتی مطرح در قطع‌نامه ۱۶/۱۸ شورای حقوق بشر باشد.[۱۸] به بیان خلاصه، پروسه استانبول به ارزیابی اقدامات دولت‌ها در پیشبرد برنامه عملیاتی قطع‌نامه می‌پرداخت. مشاور ویژه دبیر کل سازمان ملل متحد در جلوگیری از ژنوسید هدایت برنامه عملیاتی «Fez» را بر عهده داشت که رهبران دینی و عاملان این حوزه را از تحریک به خشونتی منع می‌کرد که می‌توانست به جرایم وحشیانه منتهی شود.[۱۹] هدایت سمپوزیوم سطح بالای پنجمین سالگرد برنامه عملیاتی در سال ۲۰۲۲ نیز به عهده همین مقام مسئول بود. برنامه عملیاتی رباط[۲۰] به مسأله ممنوعیت حمایت از نفرت ملی، نژادی یا دینی می‌پرداخت که از جمله عناصر منجر به شکل‌گیری تبعیض، خصومت یا خشونت هستند. ابتکار عمل «ایمان برای حقوق» نیز با الهام از همین «برنامه عملیاتی الهام» تدوین شده بود. این ابتکار عمل شامل ۱۸ پیمان بود که در مارس سال ۲۰۱۷ تصویب شدند و تکمیل‌کننده تحولات پیشین این حوزه بود. البته، ابتکار عمل «ایمان برای حقوق» بر سهم مهم اظهارات و نقش عاملان دینی در پیشبرد گسترده‌تر حقوق بشر

16 HRC Resolution 16/18.

بنگرید به پاورقی ۱. همچنین بنگرید به مباحثه در:

Limon, Ghanea and Power, 2014.

بنگرید به پاورقی ۱.

۱۷ درباره فرایند استانبول، به وب‌سایت آن مراجعه کنید. برای نشست‌های پیشین فرایند استانبول، بنگرید به. گزارش‌های Universal Rights Group با عنوان «مبارزه با عدم‌مدارا و تعصب دینی (قطعنامه ۱۸/۱۶)» (در دسترس در وب‌سایت این نهاد).

۱۸ همچنین یادآوری شده است که فرایند استانبول پیگیرِ اجرای قطعنامه ۱۸/۱۶ شورای حقوق بشر است. بنگرید به پاورقی ۱.

۱۹ دفتر سازمان ملل برای پیشگیری از نسل‌کشی و مسئولیت حمایت، برنامه اقدام برای رهبران و کنشگران دینی برای پیشگیری از تحریک به خشونتی که می‌تواند به جنایات فاجعه‌بار منجر شود، ۱۴ ژوئیه ۲۰۱۷.(https://www.legal-tools.org/doc/8723g7/)

20 Report of the UN High Commissioner for Human Rights on the Expert Workshops on the Prohibition of Incitement to National, Racial or Religious Hatred, UN Doc. A/HRC/22/17/Add.4, 11 January 2013 (https://www.legal-tools.org/doc/oymwge/).

تأکید داشت. سمپوزیم رباط+۵ در دسامبر سال ۲۰۱۷[۲۱] برگزار شد. این سمپوزیوم بر مسئولیت‌های حقوق بشری بازگیران دینی و به صورت خاص رهبران دینی متمرکز بود.[۲۲] این اسناد نقشی اساسی در بسیاری از طرح‌های آموزشی، فریندها و ابتکارعمل‌های جامعه مدنی در سراسر جهان داشته‌اند.

حال که عنصر رهبران دینی به مثابه عاملان و تعهدات دینی به مثابه اهداف مطرح شدند، باید بر منبعی متمرکز شویم که در دسترس رهبران دینی قرار دارد و می‌توانند از آن برای تأثیرگذاری بر به اصطلاح پیروانشان استفاده کنند و این منبع چیزی نیست جز متون دینی؛ متون دینی به مثابه منبع.

۲.۳.۲۸. منبع

به دلایل مختلف، بار دیگر به رهبران دینی و منابع و اقدامات دینی درونی در دسترس آن‌ها باز می‌گردیم زیرا، از یک سو، به قدرت، توان، انرژی و قاطعیت دین باور داریم و از سوی دیگر، می‌دانیم دین، اگر در مسیر درست قرار نگیرد، ظرفیتی بالقوه برای آسیب‌رسانی دارند و این آسیب می‌تواند به شکل خشونت، نفرت‌پراکنی یا سایر اقداماتی بروز پیدا کند که همگی حقوق بشر را زیر پا می‌گذارند.

بیانیه سازمان ملل متحد درباره حذف همه شکل‌های نابردباری و تبعیض مبتنی بر دین و عقیده در سال ۱۹۸۱، که به بیانیه ۱۹۸۱ معروف است، در مقدمه خود از آسیب‌های بالقوه‌ای می‌گوید که نتیجه سوءاستفاده از دین هستند:

> نادیده گرفتن و نقض حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، و به صورت خاص، حق آزادی اندیشه، عقیده، دین یا هر نوع باور به صورت مستقیم یا غیرمستقیم منجر به شکل‌گیری جنگ شده و درد و رنج بسیاری را برای بشریت به وجود آورده‌اند. به ویژه زمانی که به ابزاری برای مداخله خارجی در امور داخلی سایر کشورها تبدیل شوند و به جایی برسند که آتش نفرت را بین مردم و ملت‌ها برانگیزند.[۲۳]

حتی رهبر یکی از ادیان جهان نیز بر وجود این ظرفیت بالقوه درآسیب‌رسانی صحه گذاشته است و علناً چنین اظهار نظر کرده است:

> متأسفانه، دین سازمان‌یافته، که دلیل اصلی وجودش کمک به تحقق آرمان‌های برادری و صلح است، در اکثر موارد به یکی از موانع بزرگ بر سر راه تحقق این هدف تبدیل شده است [...].[۲۴]

---

21 UN High Commissioner for Human Rights, "The Beirut Declaration and Its 18 Commitments on Faith of Rights: Report and Outlook", 7 March 2022 ('The Beirut Declaration and its 18 Commitments on Faith of Rights, Report').

22 UN High Commissioner for Human Rights, "Concept Note of the Rabat+5 Symposium on the Follow-up to The Rabat Plan of Action", 6 December 2017.

23 1981 Declaration, UN Doc. A/RES/36/55, 25 November 1981, Preambular para. 3 (https://www.legal-tools.org/doc/hexdsg/).

24 Universal House of Justice, "To the World's Religious Leaders", in Bahá'í Library, April 2002.

از سوی دیگر، بیانیه ۱۹۸۱ قدرت و سرزندگی دین و عقیده را به رسمیت می‌شناسد. این مسأله در مقدمه بیانیه ۱۹۸۱ نیز مطرح شده است:

> دین یا عقیده یکی از عناصر بنیادی تشکیل‌دهنده درک پیروان ادیان یا عقاید از زندگی است و آزادی دین یا عقیده باید کاملاً محترم شمرده و تضمین شود.
>
> افزایش درک، تحمل و احترام در مسائل مربوط به آزادی دینی یا آزادی عقیده بسیار ضروری است. باید اطمینان حاصل کنیم که استفاده از دین یا عقیده برای رسیدن به اهدافی که ناقض منشور سازمان ملل متحد و سایر اسناد این سازمان و اهداف و اصول این بیانیه هستند پذیرفتنی نیست.
>
> ما بر این باوریم که آزادی دین یا آزادی عقیده باید به تحقق اهداف صلح جهانی، عدالت اجتماعی، دوستی میان ملت‌ها و حذف ایدئولوژی‌ها یا اقدامات استعمارگرانه و مبتنی بر تبعیض نژادی کمک کند.»[۲۵]

از بیانیه ۱۹۸۱ می‌توان به این نتیجه رسید که وقتی به رهبران دینی امید می‌بندیم هم قدرت دین را در الهام‌بخشی به رسمیت شناخته‌ایم و هم می‌دانیم نفرت‌پراکنی و خشونت تا چه حد می‌توانند به نام دین انجام شوند.

ظرفیت بالقوه دین در الهام‌بخشی به پیشبرد مثبت حقوق بشر نیز ریشه در این واقعیت دارد که هنجارهای دینی یا عقیده اغلب فراتر از استانداردهای حقوقی هستند و با احترام به کرامت انسان‌ها،هم‌دلی و ضرورت دوری از آسیب به دیگران سر و کار دارند. در بهترین حالت، دین گنجینه‌ای از منابع تحول‌آفرین و معنوی درونی هر یک از ما را فعال می‌کند و به ما امکان می‌دهد که به سطوحی بالاتر از تعالی، زیبایی و عشق دست یابیم.

جالب است بدانید که کنوانسیون حقوق کودک بیش از هر سند دیگری به وضوح به اهمیت جوانب معنوی انسان اشاره دارد. ماده ۱۷ این کنوانسیون به «بهزیستی اجتماعی، معنوی و اخلاقی و سلامت جسمانی و روحی»[۲۶] کودک، «رشد فرهنگی و معنوی»[۲۷] او، «حق همه کودکان برای برخورداری از استانداردهای زندگی مناسب برای رشد فیزیکی، ذهنی، معنوی، اخلاقی و اجتماعی»[۲۸] و «حمایت و محافظت از کودکان در برابر بهره‌کشی اقتصادی یا کاری که می‌تواند « به سلامت یا رشد فیزیکی، ذهنی، معنوی، اخلاقی یا اجتماعی آن‌ها لطمه وارد کند» می‌پردازد.[۲۹]

اگر ظرفیت بالقوه دین در فعال‌سازی را ابزاری بدانیم که صرفاً باید در تلاش برای مقابله با نفرت‌پراکنی و دعوت به خاتمه خشونت باشد، باعث تنزل جایگاهش شده‌ایم. در واقع، ظرفیت

---

25 1981 Declaration, Preambular para. 6.

بنگرید به پاورقی ۲۳.

26 CRC, para. 17.

بنگرید به پاورقی ۱۱.

27 *Ibid.*, para. 23.3.

28 *Ibid.*, para. 27.1.

29 *Ibid.*, para. 32.1.

بالقوه دین بسیار فراتر از این‌هاست. ارزش‌های معنوی که کرامت، درک و عشق به همه را، صرف‌نظر از تعلقات یا ویژگی‌های‌شان، تقویت می‌کنند و می‌توانند نگرش‌ها و رفتارها را تغییر دهند و به نوعی خودمراقبتی و توجه اخلاقی منجر شوند، که به نگرش‌های نفرت‌گرایانه و نفرت‌پراکنی پایان می‌دهند. استانداردهای رفتار پذیرفته‌شده به تعهدات یا استانداردهای حقوقی دولت محدود نمی‌شوند و فراتر از آن می‌روند.

کارشناسان سازمان ملل متحد، از جمله «آرکان کریشناسوامی»، در سال ۱۹۶۰ به این واقعیت دست یافته بود:

> ادیان و باورهایی که واقعاً بزرگ هستند بر اصولی اخلاقی بنا شده‌اند. از جمله این اصول می‌توان به مسؤولیت گسترش پیوندهای همسایگی و تعهد به تأمین کلی‌ترین نیازهای انسانی اشاره کرد. مفهومی که بر اساس آن هر شخص باید همسایه‌اش را مانند خودش دوست داشته باشد، بخشی از دین مسیحیت است و حتی قبل از این که این دین به شکل کلیسا سازمان‌یافته شود نیز، وجود داشته است. همین مفهوم در دو دین یهودیت و اسلام و سایر شاخه‌های دینی بوداییسم، کنفسیوسیسم و هندوئیسم نیز نفوذ کرده است و شاید حتی بتوان آن را در آموزه‌های باورهای غیردینی نیز یافت.
>
> در حالی که اکثر ادیان و باورها بر وحدت و یگانگی بشر تأکید دارند، تاریخ سرشار از حوادثی است که نمونه‌هایی از رفتار ضد انسانی بشر علیه بشر هستند. تعداد این نمونه‌ها بیشتر از نمونه‌هایی است که به خوش‌رفتاری همسایه با همسایه و کمک به تأمین نیازهای مستمندان اشاره دارند. تعداد حوادث وحشتناک و تندروی‌هایی که به نام دین یا دین رخ می‌دهند کم نیستند. البته، باید تأکید کرد که این گونه تجلی‌های نابردباری از سوی ادیان یا اعتقادات سازمان‌یافته معمولاً نتیجه سنت‌ها، رسوم و تفاسیری هستند که پیرامونشان شکل گرفته‌اند. پیروان ادیان یا اعتقادات خاص، آن دین یا اعتقادات را تنها منبع موجود از حقیقت می‌دانند و در نتیجه، تصور می‌کنند مبارزه با سایر ادیان و اعتقادات وظیفه‌شان است.[۳۰]

پنجاه و شش سال بعد، همین دیدگاه موجب شکل‌گیری «بیانیه بیروت» شد که با تکیه بر چارچوب «دین در خدمت حقوق» تدوین شده بود. چارچوب «دین در خدمت حقوق» «فضایی را برای تأمل بین‌رشته‌ای درباره پیوندهای عمیق و مکمل موجود بین ادیان و حقوق بشر[۳۱] و اقدام عملی در این خصوص ایجاد می‌کند.» هدف این چارچوب شکل‌گیری جوامعی است که طرفدار صلح هستند و بر مبنای احترام، برابری و تنوع بنا شده‌اند. این چارچوب بر ظرفیت بالقوه و مثبت دین و حقوق تأکید دارد:

---

30 Arcot Krishnaswami, "Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices", UN Doc. E/CN.4/Sub.2/200/Rev.1, 1960, Introduction (https://www.legal-tools.org/doc/fitlrl/)

31 The Beirut Declaration and Its 18 Commitments on Faith of Rights, Report, p. 5,

بنگرید به پاورقی ۲۱.

> بیان‌های فردی و جمعی ادیان در محیط‌هایی رشد می‌کنند و گسترش می‌یابند که حقوق بشر را رعایت می‌کنند. به همین ترتیب، حقوق بشر نیز می‌تواند در محیط‌هایی که مبانی اخلاقی و معنوی برگرفته از ادیان و اعتقادات در آن‌ها ریشه‌ای عمیق یافته‌اند، گسترش یابد. بیانیه بیروت به جای تمرکز بر شکاف‌های کلامی و دکترینی، بر شناسایی نقاط اشتراک بین ادیان و اعتقادات در زمینه حفظ کرامت و برابری همه آحاد بشریت تأکید دارد.[۳۲]

۴.۲۸. منبع آموزشی: جذابیت رهبران دینی برای جوامع دینی و اعتقادی

آیا رهبران دینی می‌توانند بر تلاش‌های مثبت، متمرکز و متحدساز خود در حوزه آموزش برای مقابله با نفرت‌پراکنی تکیه کنند؟ تمرکز بر نقش رهبران دینی در آموزش، بر نقش هدایت‌گر یا حداقل نقش تأثیرگذار آن‌ها در الگوی انتشار و پیروی از هنجارهای دینی و نقش رهبری آن‌ها در افزایش هماهنگی با این استانداردهای معنوی غنی سر و کار دارد. نقش آموزشی رهبران دینی یکی از ابزارهای کلیدی افزایش نفوذ بالقوه آن‌ها در جوامع دینی یا اعتقادی است.

در واقع، ما به این رهبران امید بسته‌ایم تا ابزارهای در اختیارمان را تقویت و تکمیل کنند و گسترش دهند تا بتوانیم از طریق آموزش، که جذابیت، گستره و حتی قدرت بیشتری از قانون و حکومت دارد، به مقابله با نفرت‌پراکنی بپردازیم. امیدواریم بتوانیم با رهبران دینی ارتباط برقرار کنیم تا بر سرعت تأثیرگذاری آن‌ها بر جوامع دینی یا اعتقادی بیافزاییم و نشان دهیم نفوذشان بر «قلب و ذهن» پیروان مؤمن و تأثیر جذابیت تفاسیرشان از متون و هنجارهای دینی یا اعتقادی را به رسمیت شناخته‌ایم. در این میان، به نقش مثبت این رهبران در تبدیل شدن به الگویی نیز تأکید داریم که علیه «نابردباری و نوعی نفرت دینی» صحبت می‌کنند «که خود انگیزه بخش تبعیض، خصومت یا خشونت هستند.»[۳۳]

در قطعنامه ۱۶/۱۸ مجمع عمومی سازمان ملل متحد و شورای حقوق بشر، بر اهمیت این موضوع تأکید شده است. این قطع‌نامه از دولت‌ها می‌خواهد تا اقداماتی را برای تقویت محیطی انجام دهند که بر پایه مفاهیمی همچون بردباری، صلح و احترام بنا شده است:

> حمایت از ایجاد شبکه‌های همکاری با هدف تحقق درک متقابل،تقویت گفت‌وگو و کمک به انجام اقدامات سازنده با هدف رسیدن به اهداف سیاست‌گذاری مشترک و تلاش برای رسیدن به نتایجی ملموس همچون تأمین نیازهای پروژه‌های حوزه‌های آموزش، سلامت، نزاع‌ستیزی، اشتغال، ادغام، آموزش رسانه‌ای و ...[۳۴]

---

32 *Ibid.*, p. 5.

33 Resolution Adopted by the Human Rights Council on 1 April 2022: Combatting Intolerance, Negative Stereotyping and Stigmatization of, and Discrimination, Incitement to Violence and Violence Against, Persons Based on Religion or Belief, UN Doc. A/HRC/RES/49/31, 13 April 2022, para. 7(e) (https://www.legal-tools.org/doc/jbgoyo/)

34 *Ibid.*, para. 7(a).

> حمایت از تلاش‌های رهبران برای اظهارنظر درباره عوامل ایجاد تبعیض در جوامع تحت رهبریشان و تغییر و تحول راهبردهای موجود برای مقابله با این عوامل.[۳۵]

همه این تلاش‌ها مربوط به دوران معاصر است. اما واقعیت این است که این تلاش‌ها پیشینه و مقدمه‌ای نیز دارند. اگر به اظهارات عبدالفتاح آمور، گزارشگر ویژه سابق سازمان ملل در حوزه آزادی دینی یا آزادی عقیده، نگاه کنیم متوجه همین نکته می‌شویم. در بخشی از اظهارات او چنین آمده است: «بسیاری از انسان‌ها هویت خود را بر اساس نژاد و دین تعیین می‌کنند. در بسیاری از موارد، تمایز بین نژاد و دین آنچنان دقیق و مشخص نیست. در واقع، تبعیض اغلب زمانی تشدید می‌شود که هویت‌های موجود تنوع بیشتری پیدا می‌کنند.»[۳۶] قربانیان اصلی افراط‌گرایی بین‌دینی و درون‌دینی گروه‌های اقلیت، از یک سو، و زنان و کودکان، از سوی دیگر، هستند.[۳۷] آمور، گاه از خشونتی که به نام دین انجام می‌شود با عنوان «افراط‌گرایی شبه‌دینی» یاد می‌کند.[۳۸]

آمور معتقد است «آموزش و گفت‌وگوی بین ادیان ارکان اصلی راهبردها برای جلوگیری از افراط‌گرایی دینی و تبعیض شبه‌دینی» هستند[۳۹] و در اشاره به عامل آموزش، توجه‌مان را به برنامه‌های آموزشی و کتاب‌های درسی مدارس، ضرورت تأثیرگذاری از طریق بعضی از دروس از جمله تاریخ و اهمیت بازبینی روش‌های تدریس و بهبود برنامه‌های تربیت معلم جلب می‌کند.[۴۰] به گفته آمور، «مشارکت تعاملی و تلاش مضاعف عاملان دینی لازمه» مقابله با بیگانه‌انگاری است و «نشان از نقش حیاتی گفتمان بین ادیان به عنوان عامل بازدارنده نزاع و درگیری دارد.»[۴۱]

آمور در جایگاه خود هدایت‌گر تلاش‌ها برای تصویب سند نهایی کنفرانس مشورتی بین‌المللی درباره آموزش در مدارس و رابطه آن با آزادی ادیان و اعتقادات، رواداری و عدم تبعیض بود که، هم‌زمان با بیستمین سالگرد بیانیه ۱۹۸۱، از ۲۳ تا ۲۵ نوامبر ۲۰۰۱ در مادرید برگزار شده بود.[۴۲] از این سند با عنوان سند نهایی مادرید نیز یاد می‌کنند. جای خالی رهبران دینی و جوامع تحت رهبری آن‌ها در این سند کاملاً محسوس است. شاید جالب باشد بدانید که این کنفرانس ده روز بعد از حملات یازدهم سپتامبر برگزارش شد. آن زمان دنیا هنوز از شوک این حادثه خارج نشده بود و برگزاری این کنفرانس در آن شرایط نوعی موفقیت به حساب می‌آمد.

---

35 *Ibid.*, para. 7(d).

36 UN Economic and Social Council, Civil and Political Rights, Including Religious Tolerance, UN Doc. E/CN.4/2003/66, 15 January 2003, para. 135 (https://www.legal-tools.org/doc/kf6zal/).

37 *Ibid.*, para. 136.

38 *Ibid.*, para. 138.

39 *Ibid.*, para. 141.

40 *Ibid.*, para. 142

41 *Ibid.*, para. 144.

42 Madrid Final Document, in Civil and Political Rights, Including Religious Tolerance, UN Doc. E/CN.4/2002/73, 14 March 2002, Appendix (https://www.legal-tools.org/doc/o0746a/)

با وجود اشاره نشدن به نقش رهبران دینی در سند نهایی مادرید، در بخشی از این سند چنین آمده است: «در بسیاری از کشورها، دانش‌آموزان از طریق رسانه‌های جمعی خارج از محیط‌های آموزشی درباره موضوعات مختلف، از جمله آزادی دینی یا آزادی عقیده، دانش کسب می‌کنند». بنابراین، این سند خواستار «استفاده مناسب و سازنده از فناوری‌های آموزشی سنتی و جدید، اینترنت و همکاری با نهادهای رسانه‌ای، سازمان‌های مردم‌نهاد و ... برای مقاله با گسترش کلیشه‌های نابردباری و تبعیض» می‌شود.[۴۳] اصول راهنمای «تولدو» درباره تدریس ادیان و اعتقادات در مدارس دولتی،[۴۴] سندی دقیق و غنی است که صرفاً بر آموزش در مدارس تمرکز دارد و درباره نقش رهبران دینی در این خصوص سکوت اختیار کرده است.

در سال ۲۰۱۰، تقریباً ۹ سال پس از اجرایی شدن « ابتکار عمل آمور» در مادرید، هاینر بیلفلد، گزارش‌گر ویژه، گزارشی را تهیه کرد که بر نقش آموزش دینی و اعتقادی در مدارس متمرکز بود. ایده‌های مطرح در این گزارش را می‌توان به رهبران دینی نیز تعمیم داد و رهبران دینی نیز می‌توانند از راهکارهای مطرح در این گزارش بهره ببرند. «بیلفلد» از مسئولان مدارس می‌خواهد «فرصت‌هایی را برای برگزاری جلسات داوطلبانه و تبادل نظر بین پیروان ادیان و اعتقادات متفاوت[۴۵] و گفت‌وگو بین معلمان و دانش‌آموزان فراهم کنند و اقداماتی را برای تسهیل امکان تحصیل در خارج از کشور فراهم سازند.»[۴۶] او خواستار «تقویت دیدگاه غیرتبعیض‌آمیز به آموزش و دانش به مسأله آزادی ادیان یا اعتقادات در سطوح قابل‌قبول»[۴۷] و تمرکز بر حقوق برابر و حفاظت از حقوق زنان، دختران و همه گروه‌های آسیب‌پذیر،[۴۸] ارزیابی برنامه‌های درسی، روش‌های تدریس و برنامه‌های تربیت معلم و انجام اقداماتی برای مقابله با نابردباری و تبعیض است.[۴۹]

۵.۲۸. طرح مسأله بر مبنای درک ما

۱.۵.۲۸. پیوند بین رهبران دینی و آموزش

دانش ما از رویکرد آموزش رهبران دینی ممکن است تا حدودی ناقص و در مواردی فاقد باریک‌بینی و نکته‌سنجی باشد و آن طور که می‌دانیم اختیارات و قدرت نفوذ فقط در دست تعداد محدودی از رهبران دینی است که موافق ایجاد تغییرات تحول‌آفرین و تأثیرگذاری هستند که با نفرت‌پراکنی و خشونت‌طلبی اعضای گروه‌های دینی تحت رهبریشان مقابله می‌کنند و در این راستا دست به عمل نیز می‌زنند.

43 *Ibid.*

44 Organization for Security and Co-operation in Europe, Office for Democratic Institutions and Human Rights, "Toledo Guiding Principles on Teaching About Religions and Beliefs in Public Schools", 2007.

45 Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief, Heiner Bielefeldt, UN Doc. A/HRC/16/53, 15 December 2010, para. 61(a) (https://www.legal-tools.org/doc/pjfrc0/).

46 *Ibid.*, para. 61(b).

47 *Ibid.*, para. 61(c).

48 *Ibid.*, para. 61(d).

49 *Ibid.*, para. 61(a).

در این میان، اقدام مناسبی برای تفکیک دقیق رهبرانی که در تلاش برای تأثیرگذاری در این حوزه هستند، میزان تأثیرگذاری و نفوذشان در میان اعضا و تلاش‌شان برای اقناع سایر اعضای تأثیرگذار حوزه آموزش جوامع تحت رهبریشان انجام نداده‌ایم.

در این بخش به بررسی برخی از مسائل پیچیده‌ای می‌پردازیم که در ارتباط با این رویکرد بررسی نشده‌اند. این رویکرد مواردی را که دین به شکلی عمیق در برنامه آموزشی حکومت‌ها در هم تنیده شده است و خود عامل نفرت‌پراکنی و خشونت است را نادیده گرفته است. همین مسأله باعث می‌شود از خودمان بپرسیم آیا هدف‌مان صرفاً آموزش غیررسمی است یا باید آموزش رسمی را نیز در بررسی‌های‌مان مد نظر قرار بدهیم. در مواردی که آموزش دینی حکومتی در صدد بدنام کردن سایر گروه‌هاست و ماهیتی تبعیض‌آمیز یا گزینشی دارد، چه باید کرد؟ در محیط‌هایی که آموزش مبتنی بر بودجه دولتی با آموزش دینی سرشار از نفرت‌پراکنی گره خورده است تکلیف چیست؟ در شرایطی که حکومت نمی‌تواند بر این نوع آموزش که در برخی از مدارس خصوصی رواج دارد و ناقض استانداردهای بین‌المللی و اصول ابیجان است نظارت داشته باشد، چه می‌توان کرد؟ آیا فقط باید آموزش غیررسمی را مد نظر قرار دهیم؟ در این صورت تکلیف ساختارهایی دینی که کم‌تر ماهیت سلسله مراتبی دارند و بیشتر تمرکززدایی‌شده هستند چه می‌شود؟ آیا به ضرورت و اهمیت این کانال‌ها و ساختارهای دینی واقفیم و تلاش‌هایمان را بر همین اساس تنظیم می‌کنیم؟ اگر پاسخ مثبت است، چگونه؟ آیا از ابعاد جنسیتی این تلاش‌ها و ضرورت مشارکت دادن همه جنسیت‌ها آگاهی کافی داریم؟

به بیان خلاصه، اظهارنظرهایی که درباره ارتباط بین رهبران دینی و آموزش شده‌اند، اغلب سرشار از لفاظی و بیش از اندازه کلی‌نگرانه هستند و به همین دلیل نوعی مانع محسوب می‌شوند. در واقع، نیاز به اجرای پروژه‌هایی پیچیده‌تر و باریک‌بینانه‌تر درباره ریشه‌های این ارتباط داریم که با واقعیت‌های موجود هم‌خوانی داشته باشند و بتوانند پاسخ سؤال‌هایی را که در بالا مطرح شد پیدا کنند.

۲.۵.۲۸. جوامع دینی یا اعتقادی

تا به امروز، درک ما از جوامع دینی یا اعتقادی با قانون بین‌المللی حقوق بشر همخوانی نداشته است. شاید درک ما از این جوامع، جوامعی باثبات، منسجم، دردسترس و یک‌دست باشد که توسط تعداد محدودی از رهبران دینی هدایت می‌شوند یا حداقل تحت تأثیر شدید و بی‌واسطه این تعداد محدود از رهبران دینی هستند. اما آیا واقعیت همین است؟

آیا پیروان جوامع دینی یا اعتقادی واقعاً تا این حد محدود، باثبات و وفادارند؟ فرقی نمی‌کند هدف‌مان مقابله با سنت‌های آسیب‌زننده به زنان و دختران یا نفرت‌پراکنی باشد؛ در هر دو صورت، هدف‌مان بررسی ماهیت عضویت در این جوامع است. پیوندهای اعضا با جوامع دینی یا اعتقادی می‌تواند متزلزل و ضعیف باشد. آیا مهاجم حادثه مه ۲۰۲۲ بوستون مسیحی بود؟ آیا عامل بمب‌گذاری شارلی ابدو در ژانویه ۲۰۱۵ مسلمان بود. مسلماً هر دو شخص مذکور از معتقدان دینشان محسوب نمی‌شوند. چرا که باورهای بنیادی مسیحیت و اسلام را که برادری، شفقت، بخشش و عشق است زیر پا گذاشته‌اند. اما از آنجا که این ما نیستیم که مشخص می‌کنیم چه کسی با ایمان و چه کسی بی‌ایمان است، شاید بهتر باشد از واژه «به اصطلاح پیروان» به جای

«اعضا» استفاده کنیم. اما پارامترهای تعیین‌کننده میزان ایمان چیست؟ آیا فرضیات ما درباره این که گروه‌های مختلف تحت هدایت رهبران دینی خاص با یکدیگر هماهنگ می‌شوند، درست است؟

در مقررات بین‌المللی حقوق بشر، با تعریفی بسیار آزادتر از اشخاصی مواجهیم که به گروه‌های اقلیت دینی یا اعتقادی تعلق دارند. بر اساس این تعریف، اعضای گروه‌های اقلیت دینی یا اعتقادی افرادی هستند که در قالب جوامع دینی یا غیره گرد هم آمده‌اند.

این نوع درک از حقوق اقلیت‌ها[۵۰] بر مبنای تمایل انسان‌ها به استمرار ویژگی‌ها، سطح مشارکت، همکاری و همبستگی‌شان با دیگران شکل گرفته است. در این نوع مباحث، به ضرورت در نظر گرفتن جوامع اعتقادی واقف هستیم و در نتیجه، باید مرزهای آزادی اندیشه، اعتقاد و دین را نیز مد نظر قرار دهیم.

داده‌ها و مطالعات جامعه‌شناختی درباره دین اطلاعات زیادی را درباره چشم‌اندازهای آینده دینی و اعتقادی کشورهای مختلف جهان در اختیارمان می‌گذارند و یا، به عبارت دقیق‌تر، ما را بیشتر با حس تعلق به ادیان یا اعتقادات در سراسر جهان آشنا می‌کنند. در مطالعات مربوط به قانون بین‌المللی حقوق بشر و در جریان تلاش‌های‌مان برای بررسی احتمال تأثیر مستقیم رهبران دینی بر مرتکبان نفرت‌پراکنی و خشونت در جوامع دینی باید، علاوه بر موضوع تعلق، به موضوع اطاعت نیز بپردازیم.

پژوهش‌هایی که درباره موضوعات حوزه دین انجام شده‌اند نشان می‌دهند که دربسیاری از نقاط جهان شاهد کم‌رنگ شدن شکل‌های قدیمی دینداری هستیم و گروه‌های عبادی جدیدی در حال شکل‌گیری هستند که ساختارهایی مسطح‌تر دارند و کم‌تر دارای ماهیت سازمان‌یافته یا نهادگرا هستند. باید با این تحولات و واقعیت‌ها همگام شویم و روش‌های‌مان را نیز با این تغییرات انطباق دهیم.

۳.۵.۲۸. کدام رهبران دینی؟

در راستای مباحث فوق، درک ما از رهبران دینی تا به امروز درکی سلسله‌مراتبی و تا حدودی بسته و محدود بوده است. به بیان دیگر، در بهترین حالت، در برخی موارد، از سنتی‌ترین کانال‌ها برای رسیدن به بلندپروازانه‌ترین اهداف استفاده کرده‌ایم. در واقع، در صدد بوده‌ایم تا با استفاده از سنتی‌ترین روش‌ها به مقابله با نفرت‌پراکنی و چندقطبی‌گری مفرط عصرمان بپردازیم که عامل اصلی نزاع‌ها در سراسر جهان هستند.

مشکل این رویکرد است است که اساساً یا در حال موعظه برای نوکیشان بوده‌ایم و یا با رهبرانی ارتباط گرفته‌ایم که منافع‌شان در استمرار نفرت‌پراکنی و دعوت به خشونت است و، در نتیجه، اهمیتی برای سخنان‌مان قائل نیستند.

---

[۵۰] برای بحث و تحلیل اقلیت‌های دینی یا اعتقادی و هنجارهای حقوق بشر بین‌المللی مربوط به آنها ببینید:
Nazila Ghanea, "Are Religious Minorities Really Minorities?", in *Oxford Journal of Law and Religion*, 2012, vol. 1, no. 1, pp. 57–79.

این نوع رویکرد سلسله‌مراتبی و محافظه‌کارانه بی‌فایده است نه تنها به این دلیل که می‌تواند معکوس عمل کند، بلکه از این لحاظ که در تضاد با دیدگاه‌های حقوق بشری درباره این موضوع نیز قرار دارد.

نقش رهبران دینی در ارتباط با هنجارها و استانداردهای مقررات بین‌المللی حقوق بشر چیست؟ این رهبران، از یک سو، در درک ما از تجلی آزادی دینی یا آزادی اعتقاد حضور دارند و، از سوی دیگر، شاهد اشاره به آن‌ها در مباحث مطرح پیرامون ثبت رسمی جوامع دینی یا اعتقادی و موضوع «استقلال دینی» هستیم. در ماده ۶ بیانیه ۱۹۸۱ حق آزادی اندیشه، اعتقاد، دین یا باور شامل موارد متعددی از جمله آزادی «آموزش دین یا عقیده در مکان‌های مناسب این هدف»[۵۱] و «آموزش، انتصاب، انتخاب یا تعیین رهبران و جانشینان آن‌ها با توجه به الزامات و استانداردهای ادیان و اعتقادات مختلف» می‌شود.[۵۲]

رویکردی که در پیش گرفته‌ایم رویکردی سلسله‌مراتبی و محافظه‌کارانه بوده است زیرا بیش از هر چیز بر دعوت از رهبران بین‌المللی، به کنفرانس‌هایی با حضور نخبگان تمرکز داشته‌ایم که هدف‌شان صدور بیانیه‌های رسمی یا دستیابی به بیانیه‌های مشترک بوده است. از سال ۱۸۹۳ و شکل‌گیری اولین پارلمان جهانی ادیان تلاش‌هایمان بر همین سطح از اقدامات رسمی متمرکز بوده است. اما اکنون تلاش‌هایی از جنسی دیگر در جریانند و آگاهی بیشتری از محدودیت‌های رویکرد قبلی و ضرورت نوآوری داریم. البته، همچنان برای رسیدن به هدف، مسیری طولانی در پیش داریم. ابتکار عمل «ایمان برای حقوق» به دلیل یکی از اهدافی که دنبال می‌کند تا حدودی متفاوت است:

> ایجاد فضایی برای تأمل بین‌رشته‌ای درباره پیوندهای عمیق و مکمل موجود بین ادیان و حقوق بشر و اقدام عملی در این خصوص، هدف شکل‌گیری جوامعی است که طرفدار صلح هستند و بر مبنای احترام و برابری برای همه بنا شده‌اند و تنوع را صرفاً تحمل نمی‌کنند و واقعاً این مفهوم را پذیرفته‌اند و به آن احترام می‌گذارند.[۵۳]

اشخاصی که می‌توانند به تحقق این هدف کمک کنند صرفاً رهبرانی دینی نیستند بلکه، عاملان جامعه دینی و جامعه مدنی هستند که در حوزه حقوق بشر نیز فعالند.[۵۴] در واقع، در این خصوص با شمشیری دولبه مواجهیم که هم می‌تواند آزادی‌ساز و رهایی‌بخش باشد و هم، تا زمانی که وارد جریان اصلی نشده است، خطر به حاشیه رانده شدن را دارد.

عاملان عرصه حقوق بشر و وکلای جنایی دروازه‌بانان مسئول بررسی، ارزیابی و سنجش رهبران و نمایندگان دینی یا اعتقادی نیستند. اگر کسانی را که بیشترین مشکل با نفرت‌پراکنی و خشونت دارند جدا کنیم، گرفتار کلیشه‌سازی و تبعیض می‌شویم. پس، چطور باید مسیر را ادامه

---

[۵۱] اعلامیه ۱۹۸۱، بند ۶(e)، بنگرید به پاورقی ۲۳.

[52] *Ibid.*, para. 6(g).

[53] The Beirut Declaration and Its 18 Commitments on Faith of Rights, Report. بنگرید به پاورقی ۲۱.

[54] *Ibid.*, opening para. 1.

بدهیم؟ آیا باید کورکورانه عمل کنیم یا سیاست «پذیرش همه» را اجرا کنیم و در نتیجه با ریسک جذب هم‌فکران مواجه شویم؟ آن طور که به نظر می‌رسد گرفتار دور باطلی شده‌ایم که هرگز نمی‌تواند ما را به رویکردی هدف‌مندتر هدایت کند. اگر پروژه‌ای تحقیقاتی برای ارزیابی فهرست مدعوان به رویدادهای بزرگ با حضور رهبران یا نمایندگان دینی با موضوع نفرت‌پراکنی و تحریک در ۱۵ سال اخیر را بررسی کنیم و آن را با نتیجه پژوهشی مقایسه کنیم که به بررسی مخاطرات و قدرت تأثیر این رویدادها می‌پردازد، ممکن است به نتایجی برسیم که بی‌فایده نباشند. اما، این نتایج هم بدون شک انتقادهایی را به همراه خواهند داشت.

حداقل باید از دیدگاه‌های سلسله‌مراتبی و محافظه‌کارانه افراطی درباره ماهیت رهبران دینی جوامع دینی یا اعتقادی فاصله بگیریم. زیرا، تکیه بر این دیدگاه‌ها باعث می‌شود صرفاً نوکیشان یا کسانی را مد نظر قرار دهیم که راضی کردن و اقناع‌شان، به دلیل منافعی که در نفرت‌پراکنی و استمرار خشونت دارند، دشوار است.

۴.۵.۲۸. چشم‌اندازهای دینی

در هم تنیده شدن حکومت در دین و دین در حکومت باعث پیچیده‌شدن شرایط شده است. همان‌طور که در نتایج یکی از پیمایش‌های مرکز پژوهشی درباره روش‌شناسی‌شان آمده است؛ تمایز بین محدودیت‌های حکومتی و محدودیت‌های اجتماعی در حوزه آزادی دینی یا آزادی عقیده و سایر حقوق بشر بسیار مهم است.

رهبران دینی می‌توانند در هر دو نوع محدودیت‌ها نقش داشته باشند. این رهبران می‌توانند عضوی از رهبران دولتی و در خدمت دستگاه حکومت باشند، یا در بین گروه‌های مخالف حکومت جا داشته باشند، کارمند و حقوق‌گیر دولت باشند، منصوب حکومت یا مستقل از حکومت باشند. بنابراین، در خصوص نفرت‌پراکنی و دعوت به خشونت، باید مطمئن شویم به چه کسانی عنوان «رهبران دینی» را می‌دهیم. آیا فقط منظورمان گروه آخر، یعنی رهبران دینی کاملاً مستقل از حکومت است؟ اگر پاسخ مثبت است، چرا سایر رهبران دینی را نیز مد نظر قرار می‌دهیم و تکلیف‌مان با خودمان روشن نیست؟ اگر منظورمان از رهبران دینی رهبرانی است که زیاد یا کم در دستگاه حکومت جا دارند، حداقل باید تعهدات حقوقی بین‌المللی خاصی را که حکومت پذیرفته است را، مبداء ارجاعاتمان قرار دهیم.

۶.۲۸. نظریه تغییر

آنچه در استانداردهای مختلفی که تا به امروز داشته‌ایم نامشخص است، نظریه‌مان درباره تغییراست. چگونه می‌توان به تغییر پایدار دست یافت. به منابع آموزشی خاصی باری مقابله با نفرت‌پراکنی و دعوت به خشونت و، در نتیجه، تغییر و تمرکز بر احترام مثبت به همه، صرف‌نظر از تعلقات و ویژگی‌های‌شان نیاز داریم. باید واقعیت موجود درباره جوامع دینی یا اعتقادی را در محیط‌هایی که درصدد بررسی‌شان هستیم مد نظر قرار دهیم. باید به رهبرانی دینی دسترسی پیدا کنیم که تا به امروز از طرفداران ترویج خشونت بوده‌اند و اکنون متقاعد شده‌اند که باید به موج نفرت‌پراکنی پایان دهند. علاوه بر این، نباید به رهبرانی دینی دسترسی پیدا کنیم که مستقل هستند

و عزم خود را جزم کرده‌اند تا هرگونه نابردباری در جوامع تحت رهبریشان را ریشه‌کن کنند و آن را، بدون مداخله حکومت، به رواداری و درک تبدیل سازند.

در رویکردهایی که تاکنون در پیش گرفته‌ایم، بر نقش مثبت دین متمرکز بوده‌ایم. علاوه بر این، به قدرت خودمان برای مداخله و فرصت‌های مقابله بیش از اندازه متکی بوده‌ایم. به احتمال زیاد بیش از اندازه بر تدوین تعهدات بین‌دینی، بیانیه‌ها و اعلامیه‌هایی وابسته بودیه‌ایم که کلامی را ایجاد می‌کنند که به باورمان باعث تغییر و تداوم تغییر در جامعه می‌شوند. اما تاکنون شاهد نفوذ و تأثیر چندان این تلاش‌ها در جوامع مد نظر و حتی جوامعی که خود تدوین‌گر و اصلاح‌گر بیانیه‌ها و اعلامیه‌ها هستند نیز نبوده‌ایم. با وجود این که گفت‌وگوی بین ادیان می‌تواند شبکه‌هایی از انگیزه و مسئولیت‌پذیری ایجاد کند که قادر به پایان دادن به موج نفرت‌پراکنی و دعوت به خشونت هستند، راهکارهای کلامی دوره‌ای که به موافقت‌نامه‌ها و پیمان‌ها ختم می‌شوند خود به تنهایی نمی‌توانند ظرفیت بالقوه موجود را بالفعل سازند. لازم است یک بار دیگر به قدرت دین در الهام‌بخشی اشاره کنیم. نهاد مسئول اداره امور بهاییان جهان، بیت‌العدل اعظم، در این خصوص چنین اظهار نظر کرده است:

> دین، آن گونه که می‌شناسیم، با ریشه انگیزه ما سر و کار دارد. زمانی که به روح و الگوی چهره‌های متعالی خاصی که به نظام باورهای عظیم آن شکل داده‌اند وفادار باشد، ظرفیت عشق‌ورزی، بخشش، خلاقیت، شهامت، غلبه بر تعصبات، فداکاری برای دیگران و مهار غریزه‌های حیوانی در همه جوامع بشری بیدار می‌شود. بدون شک، نقش این نیروی دوران‌ساز در متمدن‌سازی طبیعت بشر تحت تأثیر این تجلی‌های الهی قرار داشته است که تا پایان تاریخ نیز برقرار خواهند بود. سیرتحول تمدن‌ها نشان می‌دهند که دین می‌تواند تأثیری عمیق بر روابط اجتماعی بگذارد ... دین ما را با ظرفیت‌های بالقوه‌ای آشنا کرده است که هنوز بالفعل نشده‌اند.[۵۵]

۷.۲۸. خلاصه

با وجود این که تلاش‌های مطلوبی در این زمینه انجام گرفته و نقش مهم عاملان این حوزه به رسمیت شناخته شده است، همچنان باید دست به اقدامات و تلاش‌های بیشتری بزنیم.

در خصوص قانون بین‌المللی حقوق بشر، باید بپذیریم که عاملان حوزه حقوق بشر با ابزارها، قدرت‌ها و ظرفیت‌های بالقوه دین یا اعتقاد آشنایی کافی ندارند و از آزادی عمل کافی نیز برای آشنایی با آن‌ها برخوردار نیستند. در شش دهه گذشته، جوامع دینی و دین در حوزه مقررات بین‌المللی حقوق بشر مشارکت داده نشده‌اند. صرفاً، در سال‌های اخیر، شاهد تلاش‌هایی برای دخیل کردن آن‌ها در این حوزه بوده‌ایم. تمدن، ۱۶/۱۸، رباط، پروسه استانبول، ربات+۵، بیروت و «دین برای حقوق» از جمله این تلاش‌ها بوده‌اند.

---

55 Universal House of Justice, April 2002.

بنگرید به پاورقی ۲۴.

این ابتکارعمل‌ها باید رویکردی جدی‌تر در حوزه دسترسی داشته باشند و درباره عاملان تأثیرگذاری که در اولویت هستند، گروه‌هایی که از آن‌ها تأثیر می‌پذیرند و نظریه تغییری که دنبال می‌کنند، قاطعانه تصمیم بگیرند.

۲۹

نقش الازهر الشریف در مبارزه با افراط‌گرایی و بیان نفرت‌زا در پرتو اسناد بین‌المللی

عادل ماجد*

> [ای رسول ما خلق را] به حکمت (و برهان) و موعظه نیکو به راه خدایت دعوت کن و با بهترین طریق با اهل جدل مناظره کن (وظیفه تو بیش از این نیست) که البته خدای تو (عاقبت حال) کسانی را که از راه او گمراه شده و آنان را که هدایت یافته‌اند بهتر می‌داند.[1]

۱.۲۹. مقدمه

همانگونه که آیه فوق از قرآن کریم تصریح می‌کند، گفتمان اسلامی مبتنی بر گفت‌وگو و مدارا است. همانطور که در فصل ۱۶ بیان شد، نفرت زایی دینی در اسلام ممنوع شده است. آن فصل، افراط‌گرایی و نفرت زایی را از منظر الهیاتی بررسی می‌کرد. در این فصل، من نقش عالمان رهبران دینی اسلام را در مبارزه با این مفاهیم [افراط‌گرایی و نفرت دینی]، در پرتو استانداردهای بین‌المللی قابل اجرا و با رویکردی نهادی محور بررسی خواهم کرد. در این فصل، تلاش خواهم کرد تا به نقش مهمی که نهادهای دینی در مقابله با اشکال مختلف رفتارهای غیر اخلاقی ایفاء می‌کنند، بپردازم.

---

* **عادل ماجد**، قاضی و معاون رئیس دیوان تمییز مصر (شعب کیفری) است. او در سال ۱۹۸۷ به‌عنوان دادستان منصوب شد و از آن زمان، به‌عنوان قاضی در دادگاه‌های بدوی، دادستان ارشد در شعبه کیفری دیوان تمییز، قاضی در دادگاه تجدیدنظر مصر خدمت کرده و همچنین برای چندین سال به‌عنوان مشاور حقوقی در امور حقوق بین‌الملل و معاهدات به وزارت دادگستری امارات متحده عربی اعزام شده است.او همچنین مدرس در مرکز ملی مطالعات قضایی و دانشکده شریعت و حقوق دانشگاه الازهر شریف در قاهره است و از اعضای بنیان‌گذار گروه پژوهشی «اسلام، حقوق و مدرنیته» در دانشکده حقوق دانشگاه دورهام به‌شمار می‌رود. وی به دفتر دادستان دادگاه کیفری بین‌المللی و اتحادیه کشورهای عربی در مسائل حقوق کیفری بین‌المللی مشاوره داده است.تألیفات او شامل کتاب‌ها و مقالاتی به زبان عربی و انگلیسی در زمینه‌های حقوق کیفری بین‌المللی، حقوق اسلامی، اصلاح نظام قضایی، عدالت انتقالی، مقابله با افراط‌گرایی، تروریسم، و مبارزه با قاچاق مهاجران و قاچاق انسان است. وی دارای مدرک کارشناسی حقوق از دانشگاه اسکندریه، کارشناسی ارشد حقوق (LL.M.) در حوزه بین‌المللی‌شدن جرم و عدالت کیفری از دانشگاه اوترخت، و دیپلم حقوق بین‌الملل و سازمان‌های توسعه از مؤسسه مطالعات اجتماعی در لاهه است.نویسنده از مورتن برگسمو برای مشارکت‌های مفهومی، از خانم مدها دامجیپوراپو برای بازبینی دقیق و نظرات ارزنده‌اش، و از خانم روان ماجد برای کمک‌های پژوهشی‌اش سپاسگزاری می‌کند. برای مشاهده نسخه صوتی‌تصویری از سخنان قاضی ماجد در کنفرانس CILRAP که در آوریل ۲۰۲۲ در فلورانس و در ارتباط با موضوع این مجموعه برگزار شد، به این پیوند مراجعه فرمایید:

https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-maged/.

این فصل توسط کیانا قاسمی و امین میرزایی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

1 The *Qur'án*, 16:125.

بی‌تردید افراط‌گرایی و نفرت زایی از جمله رفتارهای غیر اخلاقی‌ای هستند که تهدیدی جدی برای امنیت و ثبات جامعه (نظم عمومی) به شمار می‌آیند. به همین جهت، نقش حیاتی نهادهای دینی در این زمینه در اسناد بین‌المللی مرتبط با مقابله با افراط‌گرایی و تروریسم مورد تأکید قرار گرفته است. بدیهی است که الزام‌آور بودن اسناد بین‌المللی بسته به ماهیت سند و اینکه آیا این سند قطعنامه ای از شورای امنیت سازمان ملل یا یک معاهده بین‌المللی یا قطعنامه ای از مجمع عمومی سازمان ملل متحد یا نهادی وابسته به آن است، متفاوت است.[۲]

در این فصل، قصد دارم نشان دهم که دین- علیرغم سوء استفاده‌ای که متعصبان و افراطیون از آن می‌کنند- اگر به درستی به کار گرفته و معرفی شود، یکی از مؤثرترین ابزارها برای مقابله با ایدئولوژی افراط‌گرایانه و نفرت‌زا به شمار می‌رود. این رویکرد، که ارتباط تنگاتنگی با ابتکار «نوسازی گفتمان دینی» که از سوی رهبری سیاسی مصر مطرح شده و توسط الازهر الشرف (که ازاین پس «الازهر» نامیده می‌شود)، به عنوان یک نهاد دینی، در راستای نوسازی افکار دینی اتخاذ شده؛ همانطور که شیخ الازهر بارها بر آن تأکید کرده است.این موضوع در ادامه به تفصیل شرح داده خواهد شد.

خواننده درخواهد یافت که اتخاذ رویکردی جامع، ویژگی مشترک نوشته‌های من در زمینه مبارزه با افراط‌گرایی و تروریسم است. هر چند غالباً به دلیل تخصصم، این موضوع را از منظر حقوقی بررسی می‌کنم. بی تردید، من معتقد هستم که مداخله حقوقی-جزایی زمانی در مقابله با تعصب، رادیکالیسم و افراط‌گرایی مؤثر خواهد بود که این پدیده‌ها به شکل رفتاری ضد اجتماعی و مضر به منافع اجتماعی مورد حمایت قانونی درآیند. بنابراین، حقوق کیفری به تنهایی برای مقابله با این رفتارهای مذموم به ویژه افراط‌گرایی، که می‌تواند درجات مختلفی داشته باشد، کافی نیست. حقوق کیفری زمانی کارایی دارد که فرد مرتکب عملی شود که طبق قانون جرم محسوب شده باشد. این مرحله معمولاً زمانی رخ می‌دهد که فرد به مراحل پیشرفته افراط‌گرایی رسیده باشد. اما در مرحله اولیه، بسته به شکل ایدئولوژی افراط‌گرایانه، نهادهای دینی نقش پررنگ و حیاتی‌ای بازی می‌کنند؛ همانگونه که در چندین فصل از این کتاب نیز مورد تأکید قرار گرفته است. به ویژه در مواردی که عوامل افراط‌گرایی بر سوء برداشت‌های دینی استوار باشد، که موضوع اصلی این فصل از پژوهش است، اهمیت موضوع دو چندان می‌شود. از جایی که نگارنده، شخصاً شاهد رخدادهای خشونت‌آمیز ناشی از نفرت دینی در مصر بوده‌است، در این فصل به عوامل افراط‌گرایی خشونت‌بار مورد استفاده گروه‌های تند رو و واکنش نهادهای ملی در قبال آنها خواهد پرداخت.

---

[۲] برای اطلاع از ارزش حقوقی اسناد و قطعنامه‌های بین‌المللی ذکر شده در اینجا، بنگرید به:
Adel Maged,"Mass'úlíyyat ad-Dúwal 'an al-Isa'ah ila al-Adían wal-Rumúz ad-Díníyyah" (The Responsibility of States for Defamation of Religion and Religious Figures), in *Strategic Studies Series* (The Emirates Centre for Strategic Studies and Research), 2007, no. 125, pp.35–46;
همچنین بنگرید به:
Rabab A. Es-Sayíed, "Al-Bina' al-Ma'rifí wal-'Amn al-Fikrí", Ḥurríyyat al-'Áqídah bayn al-Ḥáẓr wal-Ibaḥah fí Dú' Mashrú' Qánún Mukafaḥat al-Karáḥíah wal-'Unff b-Ism ad-Dín al-Muqáddam min Al-Ázhár Ash-Sharíf, 12–13 December 2017, Third International Scientific Conference of the Faculty of Islamic and Arabic Studies for Girls, Cairo, pp. 43–46

بر همین اساس، سازمان ملل متحد در اسناد بین‌المللی متعددی بر نقش نهادهای دینی در مقابله با ایدئولوژی تحریف شده، نفرت زایی و افراط‌گرایی خشونت بار تأکید کرده است. این نقش از طریق تصحیح برداشت‌های نادرست دینی و گسترش [ترویج] فرهنگ تسامح ایفاء می‌گردد.

سازمان ملل نقش محوری عالمان و رهبران دینی را در اجرای این سیاست‌های پیشگیرانه به رسمیت شناخته است. بنابر نظر سازمان ملل، این نقش اساسی عمدتاً مبتنی بر مقابله با اندیشه‌های شرورانه از طریق ارائه آن به عنوان «روایت‌های متقابل» شناخته می‌شود است. این روایت‌های متقابل بخشی از سیاست‌ها و اقدامات پیشگیرانه‌اند و به گفتمان‌هایی اشاره دارند که از سوی نهادهای دینی و نهادهای مرتبط برای رد ایدئولوژی‌های تحریف شده مقابله با نفرت زایی و مبارزه با افراط‌گرایی خشونت بار ارائه می‌شوند.

بی‌تردید تحقق این اهداف در مهار ایدئولوژی‌های تحریف شده و تضعیف گفتمان‌های نفرت پراکن مؤثر بوده که در جهت حمایت از تلاش‌های دولت در برچیدن شبکه‌های افراط‌گرا و برقراری امنیت و ثبات اجتماعی عمل می‌کند.

من معتقدم که مشارکت در تلاش‌ها برای نوسازی گفتمان دینی از طریق فراهم آوردن دانش مرتبط و آگاه‌سازی مردم نسبت به آموزه‌های صحیح اسلام برای عالمان، متخصصان و پژوهشگران، به یک وظیفه ملی تبدیل شده است. این ضرورت به ویژه در مواجهه با پدیده‌هایی که به قربانی شدن غیر نظامیان یا نیروهای نظامی و پلیس انجامیده، یعنی افراط‌گرایی منجر به تروریسم شده، صادق است. برای آنکه این مشارکت اثربخش واقع شود، باید ارزش‌ها و سنت‌های ملی و اصول دینی محترم شمرده شود و این مشارکت باید توسط عالمان آگاه در حوزه تخصصی خودشان صورت پذیرد.

فقه غایتمدار مرتبط با مفهوم «نوسازی گفتمان دینی» از حوزه این فصل خارج است؛ چراکه این موضوع در بستر اسلامی، دانشی بسیار تخصصی محسوب شده، همانطور که شیخ الازهر اذعان نموده، این دانش صرفاً در حیطه دانش‌پژوهان و صاحب نظران واجد صلاحیت در حوزه علوم دینی و فقه قرار دارد،[۳] در رأس آن، عالمان دانشگاه الازهر جای دارند. از این رو، به شکل موردی به اهمیت نوسازی گفتمان دینی و توسعه روش‌ها و فنون پژوهش در مواجهه با افراط‌گرایی و گفتار نفرت‌زا اشاره خواهم کرد؛ به نحوی که با استانداردهای بین‌المللی قابل اعمال هم‌راستا بوده و رویکردی جامع برای مقابله با این پدیده‌ها ارائه دهد.[۴] به منظور پویایی این پژوهش، دیدگاه‌های رهبران دینی مرتبط با مباحث مطرح شده در آن خواهم گنجاند.

---

[۳] «بیانیه نهایی» سخنرانی حضرت آیت‌الله‌العظمی شیخ احمد الطیّب در «کنفرانس بین‌المللی تجدید اندیشه اسلامی» (قاهره، ۲۷—۲۸ ژانویه ۲۰۲۰)

[۴] برای مشاهده رای قضایی درباره اهمیت اجتهاد و نواندیشی در مواجهه با مسائل نوین و تحولات زمانه،بنگرید به:
Egypt, Supreme Constitutional Court, Case No. 29 of Judicial Year 11, Judgment, Technical Office 6, Volume 1, 26 March 1994, p. 231 (‘Case No.29 of Judicial Year 11’) (https://www.legal-tools.org/doc/ufhjfh/).

انتخاب این موضوع برگرفته از باور من به نقش بنیادین نهادهای دینی در نفی ایدئولوژی‌های تحریف شده و مبارزه با گفتارهای نفرت‌زا است. ایفای صحیح این نقش مستلزم اتخاذ رویکردی جامع و میان رشته‌ای است.

هدف اصلی این فصل، یاری رسانی به عالمان الازهر در انجام مأموریتشان برای نوسازی گفتمان دینی است که زمینه ساز مقابله با افراط‌گرایی و گفتار نفرت‌زا خواهد بود. این فصل به طور خاص برای عالمان و رهبران دینی وابسته به نهاد رسمی الازهر (اعم از زن و مرد) تنظیم شده است؛ البته مقاله حاضر ممکن است به کمک دیگر رهبران دینی مستقل بیاید تا درک کنند چگونه می‌توانند در مبارزه با افراط‌گرایی و نفرت زایی نقش ایفاء کنند.

علاوه بر این، فصل حاضر در پی آن است که به عالمان الازهر و پژوهشگران حوزه مطالعات اسلامی که دغدغه مقابله با ایدئولوژی دینی تحریف شده افراط‌گرایی و تروریسم را دارند، کمک کند تا با ابعاد حقوقی این پدیده‌ها و همچنین با استانداردهای بین‌المللی قابل اعمال آشنا شوند. در همین راستا، فصل حاضر به تبیین نحوه برخورد اسناد بین‌المللی با این گونه رفتارها، تعریف اصطلاحات مرتبط و ترسیم چارچوب حقوقی موجود می‌پردازد. هدف نهایی، روشن ساختن تدابیر مقابله‌ای لازم و نقش فعال روحانیت در اجرای آنهاست به گونه ای که همه اشکال و مراحل ایدئولوژی تحریف شده و افراط‌گرایی مورد رسیدگی و مقابله قرار گیرند.

همچنین، این فصل بر نقش پیشگیرانه الازهر در برابر رفتارهایی که زمینه‌ساز افراط‌گرایی‌اند، مانند گفتارهای نفرت پراکن، تأکید دارد؛ و [این نقش] از طریق ارائه توصیه و رهنمودهایی به کسانی ایفا می‌شود که پیش‌تر در دام این ایدئولوژی افتاده‌اند، به آنان یاری می‌رساند. همچنین تحلیل‌هایی از بیانیه‌ها و اعلامیه‌های الازهر ارائه می‌شود که تمرکز آنها بر رد خشونت و دعوت به مدارا بوده‌است. در فصل شانزدهم این مجموعه، به رویکرد اخلاقی شریعت اسلامی در قبال گفتار نفرت پراکن پرداخته ام. در این فصل، به بررسی این موضوع می‌پردازم که چگونه مدارا، به عنوان مؤلفه‌ای از گفتمان دینی مطلوب یکی از ارزش‌های بنیادین اسلام است.

[در ادامه]، نقش نهادهای دینی در مبارزه با افراط‌گرایی و گفتار نفرت پراکن را، آنگونه که در اسناد بین‌المللی مربوطه آمده است، بررسی می‌کنم؛ وظایف و الزامات اصلی نهادهای دینی در پاسخ به ایدئولوژی تحریف شده، افراط‌گرایی و گفتار نفرت پراکن را در پرتو این اسناد، با تمرکز ویژه بر مفهوم «روایت‌های متقابل» مورد تحلیل دقیق قرار خواهم‌داد. در این میان، بر تلاش‌های الازهر در پاسخ به چالش‌های افراط‌گرایی و گفتار نفرت پراکن از طریق گفتمانی معتدل و سنجیده تأکید می‌کنم.

پیش از اینکه به نقش نهادها و رهبران دینی در مبارزه با افراط‌گرایی و مقابله با گفتار نفرت پراکن بپردازم، بررسی نحوه مواجهه اسناد بین‌المللی با این پدیده‌ها ضروری است.

۲.۲۹. مقابله با افراط‌گرایی و نفرت‌زایی در اسناد بین‌المللی

بر اساس ماده ۴ کنوانسیون بین‌المللی رفع هرگونه تبعیض نژادی، کشورهای عضو هرگونه تبلیغات و سازمان‌هایی را که مبتنی بر اندیشه‌ها یا نظریه‌های برتری یک نژاد یا گروهی از افراد با

رنگ یا منشاء قومی خاصی هستند، یا آنها که تلاش می‌کنند نفرت یا تبعیض را به هر شکل توجیه یا ترویج کنند، محکوم می‌کنند و متعهد می‌شوند که اقدامات فوری و مثبتی را برای رفع هرگونه تحریک به تبعیض و یا خود تبعیض اتخاذ کنند.[۵]

ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی دولت‌ها را ملزم می‌سازد تا قوانین لازم برای ممنوعیت هرگونه تبلیغ و دعوت به نفرت ملی، نژادی، یا دینی که متضمن تحریک به تبعیض، دشمنی یا خشونت شود را وضع کنند. همچنین تأکید دارد که چنین تحریک‌هایی، که مفاهیمی چون شهروندی را تضعیف کند، ناقض مفاد ماده ۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر است، خواه این تبعیض مبتنی بر دین باشد یا نژاد.[۶]

رویدادهایی که اخیراً در سراسر جهان رخ داده‌اند، نشان می‌دهند که نفرت زایی مسئله‌ای جدی است و می‌تواند به تراژدی‌ها و کشتارها منجر بشود. یکی از این وقایع در سال ۲۰۱۹ در شهر کراسیت چرچ [Christchurch] نیوزیلند اتفاق افتاد، زمانی که یک فرد مسلح به نمازگزاران در دو مسجد حمله کرد و بیش از پنجاه مسلمان را به قتل رساند. به نظر من، این رویداد نتیجه روایت‌های تبعیض آمیز بود که علیه مسلمانان سال‌هاست که رواج یافته و درذهن جمعی غربی‌ها چهره آنان [مسلمانان] را مخدوش و اهریمنی جلوه می‌دهد. در نتیجه این روایت‌های تبعیض‌آمیز علیه مسلمانان، اظهارات و حملاتی تبعیض آمیز علیه مسلمانان یا نهادهای اسلامی صورت گرفته‌است. به عنوان مثال، تلاش‌هایی برای به آتش کشیدن مساجد، یا آلوده کردن دیوار مساجد با خون یا نقاشی‌های تبعیض‌آمیز را با خون یا نقاشی‌های تبعیض صورت گرفته است. [همچنین] حملاتی در خیابان علیه زنان مسلمانی که حجاب دارند صورت گرفته‌است. این نوع حملات به ویژه پس از وقوع حملات تروریستی و فعالیت‌های قابل توجه احزاب و گروه‌های راست افراطی در شماری از کشورهای غربی رو به افزایش بوده‌اند.[۷]

به طور کلی سازمان ملل متحد با هر گونه نفرت زایی فارغ از اینکه این سخنان چه نوع تحریکاتی را در بر داشته باشند (تبعیض، دشمنی یا خشونت) مخالف است.[۸] بنابراین، جامعه بین‌المللی مشتاق بود که برنامه عملیاتی‌ای برای مقابله با تمامی اشکال و جلوه‌های نفرت زایی تدوین کند. «برنامه رباط برای اقدام در خصوص ممنوعیت تبلیغ نفرت ملی، نژادی یا دینی که

---

5 International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, 21 December 1965 (https://www.legal-tools.org/doc/43a925/)

6 International Covenant on Civil and Political Rights, 16 December 1966 (https://www.legal-tools.org/doc/2838f3/); Universal Declaration of Human Rights, 10 December 1948(https://www.legal-tools.org/doc/de5d83/).

۷ بنگرید به:

Qirá'ah fí at-Tanawúl al-I'lamí li-Bá'ḍat-Taṣríḥát al-'Unṣuríyyah ḍidḍ al-Islám fiÁlmányá, Waḥdat Ráṣd al-Lughah al-Álmáníyyáh, German Language Monitoring Unit, Al-Azhar Observatory, 27 May 2019.

۸ بنگرید به:

Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief, Heiner Bielefeldt, Addendum: Mission to Jordan, UN Doc. A/HRC/25/58/Add.2, 27 January 2014 ('Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief, 27 January 2014') (https://www.legal-tools.org/doc/qniu9w/).

منجر به تحریک به تبعیض، دشمنی یا خشونت می‌شود (طرح رباط).[۹] بنابراین، این طرح با همه اشکال دعوت به نفرت به طور یکسان برخورد می‌کند، فارغ از اینکه این دعوت‌ها چه منشاء نژادی یا دینی‌ای داشته باشند.

علاوه بر این، در تاریخ ۱۸ ژوئن ۲۰۱۹، در واکنش به روند نگران کننده گسترش نفرت زایی در سراسر جهان، سازمان ملل «استراتژی و طرح اقدام خود را در زمینه مقابله با نفرت زایی» راه‌اندازی کرد. این استراتژی، تعهد قاطع سازمان ملل را برای تقویت اقدامات هماهنگ برای مقابله با نفرت زایی در هر دو سطح جهانی و ملی نشان می‌دهد.

خطر نفرت زایی زمانی شدت می‌یابد که این سخنان از سوی رهبران سیاسی یا دینی، یا به طور کلی چهرههای با نفوذ در جامعه مانند افراط مشهور یا ورزشکاران بیان می‌شود. با توجه به شدت تأثیر سخنان نفرت پراکن گفته شده از سوی افرادی که بر گروه‌های هدف تأثیر می‌گذارند، «برنامه رباط» از رهبران سیاسی و دینی می‌خواد که با قاطعیت و فوریت با همه اشکال عدم مدارا، کلیشه‌سازی تبعیض آمیز و نفرت زایی مقابله کنند. از این رو، سازمان ملل در یک بیانیه‌ای مهم توصیه‌های زیر را ارائه کرد:

> سیاستمداران و سایر رهبران جامعه باید از بیان اظهاراتی که موجب تشویق یا ترویج نژادپرستی یا عدم مدارا نسبت به افراد بر اساس ویژگی‌های مورد حمایت واقع شده مانند نژاد، ملیت یا قومیت می‌شود، خودداری کنند.[۱۰]

لازم به ذکر است که قطعنامه ۲۳۵۴ شورای امنیت سازمان ملل در سال ۲۰۱۷ از کشورهای عضو خواست که روایت‌های متقابل را برای مقابله با افراط‌گرایی خشونت‌آمیز و تروریسم اتخاذ کنند و از آن‌ها خواست چندین دستورالعمل را برای دستیابی به این هدف دنبال کنند.[۱۱] سازمان ملل اصطلاح «روایت متقابل» را به روایت‌هایی اطلاق می‌کند که در سطح ملی تهیه شده‌اند و با مشارکت نهادهای ذی‌ربط به منظور مقابله با گفتمان تحریک به ارتکاب اعمال تروریستی ناشی از افراط‌گرایی و عدم مدارا شکل گرفته‌اند و معمولاً به ترویج نفرت و خشونت می‌پردازند. روایت متقابل از سوی سازمان ملل بخشی از رویکردی جامع در نظر گرفته می‌شود که به تعهدات ناشی از تروریسم و افراط‌گرایی خشونت‌آمیز در مواردی که زمینه‌ساز تروریسم باشند پاسخ می‌دهد.[۱۲]

---

9 OHCHR, Rabat Plan, UN Doc. A/HRC/22/17.Add.4, Annex, Appendix, 5 October 2012 (https://www.legal-tools.org/doc/jh1be1/).

۱۰ به توصیه (ح) در «بیانیه مشترک آزادی بیان و مبارزه با افراط‌گرایی خشونت‌آمیز» از سوی گزارشگر ویژه سازمان ملل متحد در امور آزادی عقیده و بیان، نماینده سازمان امنیت و همکاری اروپا در امور آزادی رسانه‌ها، گزارشگر ویژه سازمان کشورهای آمریکایی در امور آزادی بیان و گزارشگر ویژه کمیسیون حقوق بشر و مردم آفریقا در امور آزادی بیان و دسترسی به اطلاعات، «اعلامیه مشترک آزادی بیان و مبارزه با افراط‌گرایی خشونت‌آمیز»، مه ۲۰۱۵ مراجعه کنید.

(https://www.legal-tools.org/doc/ae7oa2/).

11 UNSC Resolution 2354 (2017), UN Doc. S/RES/2354 (2017), 24 May 2017 (https://www.legal-tools.org/doc/9ae36f/).

۱۲ برای مثال بنگرید به:

از دیدگاه دینی، اهداف اصلی«روایت‌های متقابل» عبارت‌اند از:

- مقابله با ایدئولوژی‌های تحریف شده
- افشای واقعیت افراط‌گرایان، آشکار ساختن ضعف‌های نظام ارزشی آن‌ها و رد ادعاها و بیانیه‌هایشان و بر ملا کردن خطاها و توهماتشان.
- اصلاح برداشت‌های نادرست دینی

تدابیر مربوط به روایت متقابل تنها زمانی می‌توانند موفق باشند که توسط نهادهای دینی صلاحیت‌دار اتخاذ شده و توسط رهبران دینی واجد شرایط اجرا گردند.

۳.۲۹. نقش نهادها و رهبران دینی در اسناد بین‌المللی مرتبط

نقش نهادها و رهبران دینی در مقابله با افراط‌گرایی و تروریسم، مبنتی بر موضوع «حمایت و پیش‌گیری» است که پیش‌تر به آن اشاره شد و در این اسناد بین‌المللی منطقه‌ای مربوطه نیز بر آن تأکید شده‌است. این اسناد صریحاً به نقش نهادهای دینی و رهبران دینی در مبارزه با تبعیض، افراط‌گرایی و گفتار نفرت پراکن با تمرکز بر علل ریشه‌ای مؤثر در شکل‌گیری افراط‌گرایی خشونت‌بار و تروریسم اشاره دارد.[۱۳] این نقش در چند سند از جمله «استراتژی جهانی سازمان ملل برای مقابله با تروریسم»، «طرح اقدام سازمان ملل برای پیشگیری از افراط‌گرایی خشونت‌زا» و «چارچوب بین‌المللی جامع برای مقابله با روایت‌های تروریستی» مورد تأکید قرار گرفته است. این اسناد همچنین چندین توصیه جهت پیشگیری از افراط‌گرایی که بالقوه منجر به خشونت و در نتیجه تروریسم می‌شود، ارائه کرده‌اند.

آن‌ها عمدتاً بررسی و رسیدگی به عواملی را توصیه کردند که زمینه‌ساز افراط‌گرایی می‌شوند؛ عواملی که درهم تنیده و متداخل‌اند و از الگوی مشخص و ثابتی پیروی نمی‌کنند. این عوامل از یک گروه تا گروه دیگر، از یک کشور تا کشور دیگر، و حتی احتمالاً از یک فرد تا فرد دیگر متفاوت‌اند. بنابراین، در تدوین راهبردها، برنامه‌های کاری و برنامه‌های مقابله با افراط‌گرایی، باید ویژگی‌های خاص هر کشور مورد توجه قرار گیرد.

نویسنده تلاش دارد تأکید کند هر فردی که در اجرای تدابیر و توصیه‌های مندرج در اسناد فوق الذکر –در خصوص حمایت و پیشگیری در برابر خطرات افراط‌گرایی و تروریسم– دخیل است، باید به سایر اسناد بین المالل مربوط به مبارزه با تبعیض و تحریک به نفرت نیز دسترسی داشته باشد، از جمله:

۱. میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی
۲. میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی
۳. کنوانسیون بین‌المللی رفع هر گونه تبعیض نژادی

Comprehensive International Framework to Counter Terrorist-Narratives, UN Doc. S/2017/375, 28 April 2017, Item 15 (‘Comprehensive International Framework to Counter Terrorist-Narratives’) (https://www.legal-tools.org/doc/43nh0x/).

[۱۳] برای مثال بنگرید به:

Malabo Declaration, Fourth Africa-Arab Summit, Malabo, Equatorial Guinea, AAS/Decl.1(IV) S- 033/ (16/11) /08- D (0523), 23 November 2016, Preambular para. VIII (https://www.legal-tools.org/doc/hj4w3g/).

۴. کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان
۵. کنوانسیون منع شکنجه و سایر رفتارها یا مجازات‌های ظالمانه غیر انسانی یا تهدیدآمیز
۶. کنوانسیون حقوق کودک و دو پروتکل الحاقی آن
۷. کنوانسیون حقوق افراد دارای معلولیت

علاوه بر این باید به گزارش‌های گزارشگر ویژه در مورد اشکال معاصر تبعیض، تبعیض نژادی و بیگانه هراسی و گزارشگر ویژه آزادی دین یا عقیده، همچنین قطعنامه‌ها و برنامه‌های عملی مرتبط سازمان ملل نیز ارجاع داده شود.

علاوه بر این، قطعنامه شماره **۲۳۵۴** شورای امنیت سازمان ملل (مصوب سال ۲۰۱۷) که با حمایت وزارت امور خارجه مصر همراه بوده و شامل چندین اقدام مؤثر برای مقابله با افراط‌گرایی خشونت پراکن منتهی به تروریسم است، باید به عنوان راهنما و مرجع در تدوین هر گونه سیاست، راهبرد، برنامه کاری، ابتکار عمل یا برنامه ملی برای مقابله با افراط‌گرایی و نفرت زایی مد نظر قرار گیرد؛ به ویژه با توجه به ماهیت الزام‌آور قطعنامه‌های شورای امنیت. همچنین، سند سازمان ملل با عنوان «چارچوب جامع بین‌المللی برای مقابله با افراط‌گرایی خشونت‌زا» نیز توصیه‌های مهمی را در این زمینه ارائه می‌دهد.

از جمله مهم ترین این اسناد بین‌المللی که بر نقش نهادها و رهبران دینی در مقابله با افراط‌گرایی و خشونت تأکید دارند «راهنمای طراحی، پالایش و ارزیابی برنامه‌های متمرکز بر پیشگیری از افراط‌گرایی خشونت‌آمیز» منتشر شده توسط برنامه توسعه سازمان ملل در سال **۲۰۱۸** است.

در خصوص مقابله با نفرت زایی دینی، سازمان ملل از دولت‌ها می‌خواهد که هر گاه اقداماتی را برای پیشگیری یا مقابله با نفرت زایی اتخاذ می‌کنند، به طور کامل به آزادی دین یا عقیده، آزادی بیان و سایر حقوق آزادی بخش که یکدیگر را تقویت می‌کنند، احترام بگذارند.[۱۴]

نویسنده دیدگاه شخصی خود را، که عمدتاً برگرفته از اسناد بین‌المللی بررسی شده در اینجا است، چنین بیان می‌کند که هر تلاش جدی برای مبارزه با افراط‌گرایی منجر به خشونت و تروریسم باید در پی موارد زیر باشد:

- حذف تبعیض در تمام اشکال و نمودهای آن
- پرداختن به عوامل ریشه‌ای افراط‌گرایی، مانند محرومیت از اشتغال، فقر ساختاری، به حاشیه رانی، طرد شدگی، فساد و نقض حقوق بشر[۱۵]
- مقابله با ایدئولوژی‌هایی که منجر به عدم تسامح و افراط‌گرایی می‌شود
- توسعه روایت‌هایی برای مقابله با افراط‌گرایی و نفرت زایی
- ترویج مفاهیم شهروندی و دولت ملت

[۱۴] بنگرید به، گزارش گزارشگر ویژه آزادی دین یا باور، ۲۷ ژانویه ۲۰۱۴، بند ۶۱، بنگرید به پاورقی ۸.

[۱۵] برای جزئیات بیشتر درباره جنبه‌های مرتبط با مقابله با عوامل ریشه‌ای منجر به افراط‌گرایی خشونت‌آمیز بنگرید به:
UNDP, "Preventing Violent Extremism through Inclusive Development and the Promotion of Tolerance and Respect for Diversity", 1 July 2016, p. 5 (https://www.legal-tools.org/doc/guylbf/).

- اشاعه فرهنگ تسامح

بدیهی است که نقش نهادهای دینی در مقابله با افراط‌گرایی و نفرت زایی بسیار حیاتی است؛ چراکه این تلاش تنها در صورتی موفق خواهد شد که توسط رهبران دینی شایسته انجام گیرد. در فصل ۲۷ این مجموعه، پرفسور محمد بدر اصطلاح «رهبران دینی» را تعریف کرده و میان رهبران رسمی و غیر رسمی تمایز قائل می‌شود. در این فصل تلاش خواهم کرد تا صلاحیت‌های مورد نیاز رهبران دینی را مشخص کرده و بر نقش افرادی که وابسته به الازهر و نهاهای تابع آن هستند، تأکید کنم.

۴.۲۹. تمرکز اسناد بین‌المللی بر مفهوم «روایت متقابل»

هر مشاهده‌گر اسناد بین‌المللی که به مقابله با افراط‌گرایی و گفتار نفرت‌زا می‌پردازد، متوجه خواهد شد که تمرکز این اسناد بر مفهوم «روایت‌های جایگزین» یا «روایت‌های متقابل» به عنوان اقدامات پیشگیرانه در برابر افراط‌گرایی و گفتار نفرت‌زا است. به طور آشکار جامعه بین‌المللی علاقه‌مند به توسعه اقدامات پیشگیرانه علیه افراط‌گرایی و بیان نفرت‌زا است. نهادهای دینی نقش عمده‌ای در ترویج روایت‌های متقابل ایفا می‌کنند. قطعنامه ۲۱۷۸ شورای امنیت سازمان ملل متحد (۲۰۱۴)[16] بر اهمیت تلاش‌ها برای «توسعه مسیرهای جایگزین غیرخشونت‌آمیز به منظور کاهش خطر افراط‌گرایی منجر به تروریسم» و «ترویج گزینه‌های صلح‌آمیز به جای روایت‌های خشونت‌آمیزی که توسط جنگجویان تروریست خارجی تبلیغ می‌شوند» تأکید کرده است. نقش نهادهای دینی در دستیابی به این اهداف، بی تردید مشهود است.

در همین راستا سازمان ملل اعلام می‌دارد که مبارزه با افراط‌گرایی خشونت‌پراکن نیازمند تلاش‌های جمعی است، از جمله «پیشگیری از افراطی‌گری، جذب و بسیج افراد به گروه‌های تروریستی و تبدیل شدن به جنگجویان تروریست خارجی».[17] این امر مستلزم تهیه برنامه‌های دینی، آموزشی و فرهنگی است که با دقت طراحی شده باشند تا با افراط‌گرایی مقابله کنند. افراط‌گرایی‌ای که ممکن است به افراط‌گرایی خشونت‌زا و در نتیجه تروریسم منجر شود.

شایان ذکر است، چارچوب جامع بین‌المللی برای مقابله با روایت‌های تروریستی از سه عنصر اصلی تشکیل شده است:

۱. اقدامات حقوقی و اجرایی منطبق بر تعهدات قابل اجرا تحت حقوق بین‌الملل، از جمله حقوق بین‌الملل بشر دوستانه و قطعنامه‌های شورای امنیت که با هدف اجرای قطعنامه‌های مجمع عمومی صادر شده‌اند.
۲. ایجاد مشارکت و همکاری بین بخش عمومی و خصوصی؛ و
۳. توسعه روایت‌های متقابل

[16] UNSC Resolution 2178 (2014), UN Doc. S/RES/2178 (2014), 24 September 2014 (https://www.legal-tools.org/doc/009656/).

[17] بنگرید به:
UN Secretary-General, Plan of Action to Prevent Violent Extremism, UN Doc. A/70/674,24 December 2015, para. 5 (https://www.legal-tools.org/doc/ui69e3/).

نقش نهادهای دینی در مقابله با افراط‌گرایی و گفتار نفرت‌زا به ویژه در بخش سوم این چارچوب جامع بین‌المللی، از طریق توسعه روایت‌های متقابل با نفرت زایی و خشونت برجسته شده است.

در این زمینه، بند عملیاتی ۲ از قطعنامه ۲۳۵۴ شورای امنیت سازمان ملل (۲۰۱۷) چنین اقدام کلیدی را برای مقابله با «افراط‌گرایی خشونت پراکن» اتخاذ کرده است که نویسنده معتقد است باید به خواننده معرفی شود. از جمله نکات زیر:

> الف. تلاش‌ها برای مقابله با روایت‌های تروریستی می‌تواند از طریق تعامل با طیف گسترده‌ای از کنشگران، از جمله جوانان خانواده‌ها، زنان، رهبران دینی، فرهنگی و آموزشی و سایر گروه‌های دغدغه مند جامعه مدنی می‌تواند مفید فایده باشد.
>
> ب. دولت‌ها باید حمایت از تلاش‌هایی را مد نظر قرار دهند که با هدف افزایش آگاهی عمومی در مورد مقابله با روایت‌های تروریستی از طریق آموزش و رسانه انجام می‌شوند، از جمله از طریق برنامه‌های آموزشی اختصاصی برای پیشگیری از پذیرش روایت‌های تروریستی توسط جوانان
>
> پ. اهمیت ترویج گفت‌وگوی سازنده و درک گسترده میان جوامع
>
> ت. دولت باید، در صورت اقتضاء، تعامل با مقامات دینی و رهبران جوامع محلی را که دارای تخصص مرتبط در تدوین و ارائه روایت‌های متقابل مؤثر هستند، در مقابله با روایت‌هایی که توسط تروریست‌ها و حامیان آنان استفاده می‌شود، مورد بررسی قرار دهند.
>
> ث. روایت‌های مقابله‌ای باید نه تنها با هدف رد پیام‌های تروریست‌ها بلکه با هدف تقویت روایت‌های مثبت، ارائه جایگزین‌های معتبر، و پرداختن به مسائل مورد نگرانی مخاطبان آسیب پذیری که در معرض روایت‌های تروریستی هستند، تدوین شوند.
>
> ج. روایت‌های متقابل باید ابعاد جنسیتی را نیز در نظر بگیرند و روایت‌هایی توسعه یابند که به نگرانی‌ها و آسیب‌پذیری‌های خاص زنان و مردان بپردازند.
>
> د. ادامه تحقیقات در خصوص عوامل محرک تروریسم و افراط‌گرایی خشونت‌آمیز، برای توسعه برنامه‌های روایت متقابل هدفمندتر، ضروری است[...].[۱۸]

نویسنده بر این باور است که رهبران دینی باید از محتوای این قطعنامه و سایر اسناد بین‌المللی که به مفهوم «روایت متقابل» می‌پردازند، آگاهی داشته باشند. مفهوم «نوسازی گفتمان دینی» که توسط رهبری سیاسی تشویق و توسط نهادهای دینی در مصر توسعه یافت، احتمالاً بامفهوم «روایت متقابل» که مکرراً در اسناد سازمان ملل مورد تأکید قرار گرفته‌است، هم‌راستا

18 UNSC Resolution 2354(2017).

بنگرید به پاورقی ۱۱.

باشد. بر اساس پیشنهاد کمیته مبارزه با تروریسم برای یک چارچوب بین‌المللی جامع به منظور مقابله با روایت‌های تروریستی [بیان شده]:

> کمپین‌های روایت متقابل از نظر مفهومی در چارچوب گسترده‌تری از راهبردهای ضد تحریک و راهبردهای مرتبط با آسیب‌پذیری‌ها و مواجهه‌های مشترک کشورها قرار می‌گیرند که هدف آن‌ها پرداختن به عواملی است که ممکن است به تروریسم و افراط‌گرایی خشونت‌زا، در مواردی که زمینه‌ساز تروریسم هستند، منجر می‌شوند. آن‌ها [کارزارها] به انگیزه‌هایی می‌پردازند که برخی افراد آسیب پذیر را به پیوستن به گروه‌های تروریستی، ترغیب می‌کند، از جمله از طریق پرداختن به مسائلی مانند احساس طردشدگی، تبعیض، نبود فرصت‌های اقتصادی و خشم ناشی ازدرگیری‌های حل نشده.[۱۹]

با برجسته‌سازی اسناد اصلی بین‌المللی که بر اهمیت اقدامات پیشگیرانه از خطر افراط‌گرایی و مقابله با نفرت زایی تأکید دارند، و با تأکید بر نقش حیاتی نهادهای دینی در این زمینه، این فصل اکنون به بررسی نقش اساسی‌ای می‌پردازد که الازهر در تحقق این اهداف ایفاء کرده است.

۵.۲۹. نقش الازهر در مقابله با افراط‌گرایی و گفتار نفرت‌زا

هنگامی که از نقش نهادهای ملی در مقابله با تبعیض، افراط‌گرایی و گفتار نفرت‌پراکن سخن به میان می‌آید، این نهادها به دو گروه اصلی تقسیم می‌شوند: گروه نخست شامل نهادهای ملی‌ای است که به موجب قانون‌گذاری یا مأموریت‌های قانونی مرتبط، مأموریت رسمی برای مقابله با افراط‌گرایی و گفتار نفرت پراکن دارند، مانند شورای عالی مبارزه با تروریسم و افراط‌گرایی (از این به بعد «شورا») و شورای ملی حقوق بشر مصر. گروه دوم شامل نهادها و سازمان‌های ملی‌ای است که از طریق فرآیند تدوین روایت‌های مقابله‌ای با افراط‌گرایی و گفتار نفرت‌پراکن در تحقق این اهداف مشارکت می‌کنند، مانند الازهر.

۱.۵.۲۹. بازخوردها راجع به عملکرد الازهر

الازهر به عنوان مرجع اصلی در آموزه‌های دینی، دکترین و امور دینی در جهان اسلام شناخته می‌شود. از این رو، مسئولیت انتقال پیام اسلام (دعوت)، گسترش آگاهی دینی و آموزش اصول زبان عربی، به عنوان زبان قرآن، را در مصر و سراسر جهان بر عهده دارد.[۲۰] در واقع، وظایفی که بر اساس قانون شماره ۱۰۳ سال ۱۹۶۱ درباره بازسازماندهی نهادهای الازهر به این نهاد و مؤسسات وابسته‌اش واگذار شده، شامل آماده سازی علمای متخصص برای ایفای این نقش حیاتی در مقابله با افراط‌گرایی و نفرت زایی می‌شود. در همین راستا، الازهر مرجع صلاحیت‌دار برای حفظ، مطالعه، تفسیر و گسترش میراث اسلامی برای تبیین ماهیت تعاملی اسلام، تضمین

---

[۱۹] بنگرید به، چارچوب جامع بین‌المللی برای مقابله با روایت‌های تروریستی، بند ۱۷، بنگرید به پاورقی ۱۲.

[۲۰] الازهر یک نهاد علمی اسلامی مستقل است که صلاحیت انحصاری در امور داخلی خود دارد. این نهاد، مرجع اصلی دانش دینی و امور اسلامی به‌شمار می‌رود. این نهاد مسئولیت تبلیغ پیام اسلام (دعوت) و گسترش دانش دینی و زبان عربی در مصر و سراسر جهان را بر عهده دارد. دولت باید اعتبارات مالی کافی را برای تحقق اهداف آن تأمین کند.

امنیت، آرامش و اطمینان خاطر برای همه انسان‌ها در این دنیا و آخرت؛ احیای تمدن و میراث علمی و فکری ملت عرب؛ و خدمت به جامعه در راستای اهداف ملی، انسانی و ارزش‌های معنوی آن به شمار می‌رود. الازهر بالاترین مرجع در تمام امور مربوط به امور دینی، دکترین، میراث اسلامی و فقه اندیشمندانه معاصر است. علمای آن مأمور به ارتقای دانش دینی، ایجاد پیوند میان باور و رفتار، و کمک به فراهم‌سازی همه عوامل مؤثر بر پویایی، تولید، رشد، الگوسازی نیکو و دعوت به راه خداوند با حکمت و اندرز نیک هستند.[۲۱]

این نقش حیاتی با مفاد بند ۴ ماده ۴ از قانون شماره ۲۵ مصوب سال ۲۰۱۸ددرباره تأسیس شورای عالی مبارزه با تروریسم و افراط‌گرایی تثبیت و تقویت شده‌است.[۲۲] بند ۴ ماده ۴ حوزه صلاحیت‌های شورا را بر می‌شمارد و تصریح می‌کند که شورا موظف [به اعمالی است] از جمله: «با نهادهای دینی و نهادهای امنیتی و رسانه‌ای هماهنگی ایجاد کند تا گفتمان دینی میانه رو فعال گردد؛ و مفاهیم صحیح دینی در جامعه در برابر همه اشکال روایت‌های افراطی منتشر شود». بی‌تردید، حضور شیخ الازهر در هیئت مدیره شورا به الازهر کمک می‌کند تا نقشی مؤثر در مقابله با افراط‌گرایی و نفرت زایی ایفا کند.

در بخش‌های بعد، به تبیین نقش الازهر در مقابله با افراط‌گرایی و نفرت زایی بر پایه وظایف قانونی آن خواهم پرداخت و بر اهمیت تقویت این نقش در مبارزه با این پدیده‌ها تأکید خواهم کرد. همچنین به بررسی نقش الازهر در اجرای مفهوم «روایت متقابل» نیز خواهم پرداخت، چرا که نقش آن در مقابله با افراط‌گرایی و نفرت زایی و پیاده‌سازی مفهوم «روایت متقابل» ارتباط تنگاتنگی با ترویج فرهنگ مدارا دارد.

۲.۵.۲۹. بیشینه سازی نقش الازهر در مقابله با افراط‌گرایی و گفتار نفرت‌زا

پیش‌تر اشاره کرده‌ام که مبارزه جامع با تروریسم باید شامل مقابله با ایدئولوژی افراط‌گرایانه نیز باشد تا حذف ریشه‌های تروریسم ممکن شود. از این رو، عالمان دینی متخصص اجماعاً متعاقد شده‌اند که میان افراط‌گرایی، خشونت و تروریسم ارتباط نزدیکی وجود دارد و نقش آنان باید متمرکز بر مقابله با تعصب ورزی، رادیکالیسم و افراط‌گرایی، و به طبع گفتار نفرت پراکن باشد؛ [گفتاری] که ابزاری برای ترویج افراط‌گرایی و ارتکاب خشونت محسوب می‌شود. کسانی که پیش‌تر در دام افراطی‌گری شدن و غلو[۲۳] گرفتار شده‌اند، ممکن است استدلال‌های خود را بر پایه توجیهات قوی برای ارتکاب خشونت بنا کنند.[۲۴] در خصوص پیوند میان افراط‌گرایی و تروریسم،

---

[۲۱] بنگرید به:
Egypt, Law No. 103 of 1961 on the Reorganization of Al-Azhar Institutions, Article (2) as amended by Law No. 13 of 2012 (‘Law No. 103 of 1961’) (https://www.legal-tools.org/doc/k3xsko/).

[22] Egypt, Law No. 25 of 2018 on the Establishment of the Supreme Council for Combating Terrorism and Extremism, 24 April 2018 (‘Law No. 25 of 2018’) (https://www.legal-tools.org/doc/o0x16s/).

[۲۳] «برای درکی تفصیلی از اصطلاح «غلو» فصل ۱۶ همین مجموعه را بنگرید.

[۲۴] بنگرید به:
Moḥíuddín “‘Afífí Aḥmad: fí: al-Ghulú wat-Taṭárruff”, in *Al-Ghulú wat-Taṭárruff*, Islamic Research Academy, Research Academy Series, 47th Year, Book II, 2015, p. 6.

برخلاف برخی ادعاها، بسیاری از اندیشمندان تأکید می‌کنند که نباید افراط‌گرایی را همواره صرفاً دینی یا اسلامی[۲۵] دانست. در واقع، اشکال دیگری از افراط‌گرایی نیز وجود دارد که بالقوه زمینه ساز خشونت و تروریسم هستند، که خطرناک ترین آنها افراط‌گرایی نژادی است. از دیدگاه نویسنده، این دیدگاه یک درک محوری به شمار می‌رود که باید در روایت‌های داخلی و خارجی عالمان مسلمان مورد توجه قرار گیرد.

بر اساس فقه غالب برای موفقیت در مبارزه یا غلو و افراط‌گرایی دینی، باید عواملی که فرد را به پذیرش ایدئولوژی تحریف شده سوق می‌دهند که ممکن است زمینه‌ساز افراط‌گرایی شود را شناسایی کرد.[۲۶] یکی از دلایل اصلی افراط‌گرایی دینی، سوء برداشت از متون به شکلی است که می‌تواند زمینه‌ساز افراطی‌گری شدن باشد؛[۲۷] چرا که پذیرش ایده‌های گمراه کننده و تفسیرهای تحریف شده از دین، به برهم خوردن نظم اجتماعی می‌انجامد[۲۸] و با تعصب‌گرایی همراه است که خود بستر خشونت را فراهم می‌سازد.[۲۹] بر این اساس افراط‌گرایی دینی معمولاً ناشی از تعصب‌گرایی نسبت به ایدئولوژی‌هایی است که ریشه در تفسیرهای نادرست از متون دینی دارند. این تعصب معمولاً از غلو در فهم و تفسیر مفاهیم دینی نشأت می‌گیرد و غالباً با روایت‌های دینی رادیکالی پشتیبانی می‌شود.

خطر افراط‌گرایی دینی زمانی شدیدتر می‌شود که بر پایه تکفیر دیگران بنا شود. یکی از مراجع برجسته فقه اسلامی می‌نویسد:«این ایدئولوژی مغشوش، مشروعیت قتل افراد را بدون هر گونه داوری یا حکم شرعی فراهم می‌آورد».[۳۰] یکی دیگر از مراجع در قبول مطلب فوق می‌نویسد:«کسانی که رویکرد ایدئولوژیک تکفیری را اتخاذ می‌کنند به احتمال زیاد در عمل به خشونت متوسل خواهند شد».[۳۱] از این رو، الازهر بر این باور است که اختلاف مفهومی در امور

---

[۲۵] بنگرید به:
Muḥammad Samak, “Fí at-Taṭárruff wal-Iirhab”, in *ibid.*, p. 36.

[۲۶] بنگرید به:
Aḥmad K. Shárqáwí, “Dáwr Al-Ázhár fí Múajahat al-Ghulú wat-Taṭárruff”, in *ibid.*, pp.57–58.

[۲۷] بنگرید به:
former Grand Imám of Al-Azhar, Jad al-Ḥáq ‘Alí Jad al-Ḥáq, “At-Taṭárruff ad-Díní waAb‘aduh: Amníyyann ... wa-Siyasíyyann ... wa-Jtima‘íyyann”, in *Jama‘at Anṣár al-Sunnahal-Muḥammaddiyyah (Religious Extremism and Its Dimensions)*, no. 8, pp. 33–34.

[۲۸] بنگرید به، همان، صص۵۳.

[۲۹] «برای تحلیلی ژرف از پدیده افراط‌گرایی دینی:
former Grand Imám of Al-Azhar Jad al-Ḥáq ‘Alí Jad al-Ḥáq, *Bayan Lil-Nas min Al-Ázhár Ash-Sharíf (A Statement by Al-Azhar to the People)*, Part One, Al-Márṣád Al-Sharíf Press, 1988, pp. 23–28.»

[۳۰] بر اساس فقه غالب، تنها نهاد قضایی می‌تواند فردی را «کافر» بنامد؛ داوری درباره پیامدهای اخروی کفر آن شخص باید به عدالت الهی واگذار شود. برای نمونه بنگرید به:
Muḥammad S.A. al-Musayyár, *Qádíyyat at-Takfír fí al Fikr al-I‘lamí*, 1st ed., Dár aṭ-Ṭibá‘ah Al-Muḥammaddíyyah, 1996, pp. 48–50.

[31] Jalal-ud-Dín M. Ṣáliḥ, *Intellectual Terrorism: Its Forms and Practices*, Centre for Studies and Research, Naif Arab University for Security Sciences, 2008, p. 162.

دینی، اگر با انحراف ایدئولوژیکی و افراط‌گرایی همراه شود، ناگزیر به درگیری و جنگ خواهد انجامید.[۳۲]

شناسایی علل افراط‌گرایی باید با مرحله‌ای از واکنش و مقابله همراه باشد؛ از طریق برچسب زنی و آشکارسازی آموزه‌ها و دکترین مخرب تا مردم نسبت به آن‌ها آگاه شوند، با فهرست کردن شبهاتی که از سوی غلوکنندگان و افراط‌گرایان مطرح می‌شود و ارائه پاسخ‌های قاطع به آن‌ها، زمینه مقابله مؤثر فراهم گردد.[۳۳] از این رو برخی از عالمان دینی به اجماع به موارد زیر تأکید دارند:

> لازم است که با ایدئولوژی‌های مشکوک با اندیشه‌ای مناسب و منضبط مقابله شود؛ [اندیشه‌ای] که از سهل انگاری، تهمت، توهین، جدال، نفرت، دروغ و نزاع پرهیز می‌کند. آن [اندیشه‌ها] ایدئولوژی‌های افراطی و تروریسم فکری و مادی ناشی از آن را نوعی بیماری می‌دانند. به گفته ی برخی از فقیهان معاصر، درمان این بیماری آن است که مردم حقیقت را بیاموزند و در آن تعمق کرده و به آن گرایش پیدا کنند تا حقیقت برای آنان دلپذیرتر و مرجح گردد؛ با عدالت آشنا شوند تا از آن تبعیت کنند؛ دروغ را در معانی زشتی، ظلم و تباهی باطل را آشکار سازند؛ و نشان دهند که چگونه موجب بدبختی مردم و ویرانی جوامع شده است.[۳۴]

برای آن که الازهر بتواند به بهترین شکل ممکن نقش مورد نظر خود را ایفاء کند مفتی اوکراین معتقد است که:

> نقش الازهر باید فعال باشد و توسعه یابد؛ ساز و کارهای کاری آن باید مدرنیزه گردد، ظرفیت آن افزایش یابد و گفتمان آن عقلانی گردد. با این [اقدامات]، الازهر به سکویی فراگیر و مرجعی واحد برای ادیان فقهی اهل سنت و جماعت (آنان که به سنت پایبند هستند و در پیروی از آن متحدند، به صورت کلی سنی‌ها) تبدیل خواهد شد، همچنین به مرجعی برای هماهنگی علمی میان نهادهای فتوا بدل خواهد گشت، این امر تأثیر زیادی بر روابط میان ملت‌های کشورهای اسلامی از یک سو، و رابطه آن‌ها با سایر فرهنگ‌ها و کشورها از سوی دیگر خواهد داشت. چنین نقشی کمک خواهد کرد تا از ظهور سازمان‌ها و جنبش‌هایی که دین را سیاسی کرده و با جسارت، خود را

---

32 بنگرید به:
Al-Ḥáq, 1988, p. 28.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

33 Ibráhím Ráshid al-Muraíkhí, "Dawr al-'ulama' wal-Mú'asasat ad-Díníyyah fí Múajahat al-Ghulú wat-Taṭárruff", in *Múajahat al-Ghulú wat-Taṭárruff*, Islamic Research Academy, 2015,p. 81.

34 "Dawr Al-Ázhár fí Múajahat al-Ghulú wat-Taṭárruff", p. 56.

بنگرید به پاورقی ۲۶.

به نادرست به عنوان مرجع جهانی یا منطقه‌ای و سخنگوی ملت‌های مسلمان معرفی می‌کنند، کاسته شود.[۳۵]

ناظری که تلاش‌های الازهر را در این حوزه دنبال می‌کند، درخواهد یافت که این نهاد همواره با جدیت در پی حفظ بافت ملی در برابر فتنه‌های فرقه‌ای -چه ساختگی و چه واقعی- و نیز در برابر تمام اشکال و جلوه‌های دعوت‌های نژادپرستانه و به طور کلی در برابر هر تهدیدی نسبت به تمامیت کشور، همبستگی مردم آن و وحدت سرزمینی‌اش بوده‌است.[۳۶] بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که نقش الازهر و دارالافتاء[۳۷] در مبارزه با افراط‌گرایی و گفتمان نفرت‌زا، در سال‌های اخیر اهمیت بیشتری یافته است.

نویسنده بر این باور است که الازهر هم اکنون در حال انجام نقشی است که مفتی اوکراین در نظر دارد برای پیشینه‌سازی تأثیر این نقش، در زمینه مقابله با افراط‌گرایی و نفرت زایی، ضروری است که راهبردها و برنامه‌های روشنی در این زمینه تدوین شود؛ راهبردهایی که اهداف راهبردی مشخصی را دنبال می‌کنند و از طریق طرح‌های عملیاتی دقیق و ابتکارات مؤثر که تحت نظارت علمای ارجمند الازهر و در چارچوب رویکردی اصلاحی، توسعه‌ای و نوسازانه به اجرا در می‌آیند، تحقق می‌یابند

الازهر این نقش را از طریق علمای برجسته‌ی خود ایفا می‌کند؛ علمایی که آگاه‌اند مورد احترام هستند، مردمی که به دانش آنان اعتماد دارند، گفتارشان را دنبال می‌کنند و تعالیمشان را به کار می‌گیرند.[۳۸] مردم آنان را نگهبانان پیام‌ها و روش‌های میانه‌روانه‌ی اسلام می‌دانند؛ پیامی که از آموزه‌های شریعت سرچشمه می‌گیرد. آنان، به باور مفتی اوکراین، «در خط مقدم و نیرومندترین خط دفاعی هستند؛ اگر فرو بریزند، راه برای افراط‌گرایان هموار خواهد شد و اهداف آنان به راحتی محقق خواهد گردید.»[۳۹]

علمای الازهر و دیگر پژوهشگران متخصص باید اهداف بلند مدت خود را در مقابله با ایدئولوژی‌های افراط‌گرایانه و گفتار نفرت‌زا، با راهنمایی مقررات بین‌المللی نوین و استانداردهای ذکر شده در این نوشتار، محقق سازند. در این راستا، آنان باید احکام شریعت را برجسته سازند

---

[۳۵] بنگرید به:

Aḥmad Tamím, the Mufti of Ukraine, "Makhátir at-Taṭárruff wa-Dawr al-Márji'íyyat ad-Díníyyah fí Múajahatih", in *Al-Ghulú wat-Taṭárruff*, by a Group of Scholars, Islamic Research Academy, Research Academy Series, 47th Year, Book II, 2015, p. 111 (footnote omitted).

[۳۶] برای مثال، بنگرید به:

"Al-Azhar Document to Renounce Violence", February 2013, para. 9.

[۳۷] دارالإفتاء المصریة (مصر) از نهادهای پیشگام در عرصه صدور فتوا در جهان اسلام به‌شمار می‌رود. اطلاعات بیشتر در مورد کارکرد آن در وبسایت رسمی آن قابل دسترس است.

[38] "Dawr Al-Ázhár fí Múajahat al-Ghulú wat-Taṭárruff", p. 56.

بنگرید به پاورقی ۲۶.

[۳۹] بنگرید به:

"Makhátir at-Taṭárruff wa-Dawr al-Márji'íyyat ad-Díníyyah fí Múajahatih", 2015, pp.111–112.

بنگرید به پاورقی ۳۵.

تا گفتمان دینی کلاسیک را نوسازی کرده و روایت متقابلی در برابر افراگرایی و گفتار نفرت پراکن ارائه دهند و به مسائل نو پدید ناشی از این پدیده‌ها پاسخ دهند. این فرآیند باید در درون چارچوب کلی اصول شریعت و نه فراتر از آن انجام گیرد، به گونه‌ای که با مقررات تثبیت شده‌ی آن هم راستا باشد، بر روش‌های استنباط احکام عملی مبتنی باشد و به قواعد حاکم بر شاخه‌های آن پایبند بماند. این روند باید به گونه‌ای صورت پذیرد که تحقق مقاصد کلان شریعت را تضمین کند؛ مقاصدی همچون پاسداری از دین اسلام، جان، عقل، نسل و مال.[۴۰]

علمایی که مسئول اجرای راهبردهای روایت متقابل هستند، باید الزامات زیر را برآورده سازند:

- صلاحیت عملی
- تقوا و پرهیزگاری
- میانه روی و حکمت در پرداختن به مسائل دینی؛
- شکیبایی در گفت‌وگو و مناظره
- انصاف
- تجربه در تحقیقات عمیق
- آگاهی از واقعیات، شرایط و موقعیت‌های مردم، و شناخت نوازل (مسائل نو پدید و چالش برانگیز دینی)
- نوسازی دانش؛ و
- پرهیز از هر گونه رویکرد مبتنی بر غلو و افراط‌گرایی،[۴۱] در حالی که پایبند به رویکرد میانه رو الازهر در عرصه دانش و رفتار باشد؛ رویکردی که بازتاب دهنده روش اهل سنت و جماعت است، از سوی امت اسلامی هم در اصول دین و هم در فروع چهار دین فقهی پذیرفته شده است.[۴۲]

این ویژگی‌های لازم به علمای الازهر و رهبران دینی آن توانایی می‌دهد تا نقش حیاتی خود را در راهنمایی مردم به سوی مسیری عقلانی در دین با استحکام بخشی به تفکر دینی صحیح و محافظت آها در برابر ایده‌های گمراه کننده و ویرانگر، و آموزش اینکه بتوانند خود معنای «خیر» را در یابند ایفا کنند. این تلاش باید به تقویت بنیان‌های تفکر میانه رو و مبارزه با ایدئولوژی‌های منحرفانه کمک کند. الزامات یاد شده باید از سوی کسانی که این نقش مهم را بر عهده دارند، تحقق یابد.

در این زمینه، یکی از روانشناسان تربیتی دیدگاهی ارائه داد و اظهار داشت که با توجه به اهمیت دعوت در بریتانیا، نقش مبلغین دینی دیگر صرفاً پیشوایی مسلمانان در نماز و مناسک

---

[۴۰] بنگرید به، پرونده شماره ۲۹ در سال ۱۱ قضائی، ص۲۳۱، بنگرید به پاورقی ۴.

[۴۱] بنگرید به:

"Dawr al-'Ulama' wal-Mú'asasat ad-Díníyyah", p. 78.

بنگرید به پاورقی ۳۳.

[۴۲] بنگرید به:

Law No. 103 of 1961, Article 32 *bis*(b), para. 7.

بنگرید به پاورقی ۲۱.

دینی محدود نمی‌شود. بلکه این تلقی، تحول یافته و اکنون شامل حوزه عمومی نیز می‌شود. از این رو، امام جامع الشرایط در بریتانیا کسی است که توانایی ادغام در جامعه را دارد، در توسعه فعالیت‌های داوطلبانه مشارکت می‌کند و در انجام فعالیت‌ها و خدمات به پیروان دیگر ادیان سهیم می‌شود.[۴۳]

این امر، همانطور که پیش‌تر توضیح داده شد، نیازمند علمای دینی شایسته‌ای است که توانایی انجام دعوت و تبلیغ اسلامی را با رویکردی میانه رو و حکیمانه در مواجهه با مسائل دینی داشته باشد.

امام ابن کثیر، در تفسیر مشهور خود از قرآن، در خصوص آیه ۱۲۵ سوره نحل، که پیش‌تر به آن اشاره شد، نکاتی بیان کرده است. او ادعا می‌کند که خداوند به پیامبرش فرمان می‌دهد که مردم را تنها با حکمت و پند نیکو به راه خود دعوت کند و با آنان به گفت‌وگو بپردازد (از این به بعد موعظه نیکو).[۴۴] این دستور برای علما و رهبران دینی‌ای که در ترویج تعالیم اسلامی و دفاع از اصول آن فعال‌اند، اهمیت بسیاری دارد. آن‌ها مکلف‌اند همواره وظایف خود را با ویژگی‌هایی چون حکمت و موعظه نیکو انجام دهند. حکمت به معنای آن است که فرد باید در آموزش و تبلیغ سنت‌های اسلامی با تدبیر عمل کند [بر اساس صلاحدید مصلحت دینی]. موعظه نیکو نیز دلالت دارد بر این که عالمان دینی نباید صرفاً به استدلال‌های محکوم کننده در برابر شر و انحراف بسنده کنند، بلکه باید بکوشند مخاطب را نسبت به زشتی‌های اعمالش، که [زشتی آن] در ذات انسانی نهفته است، قانع سازد. این روش، به طور طبیعی، از تلاش‌های آنان در مبارزه با افراط‌گرایی و نفرت دینی حمایت می‌کند. موعظه باید به گونه‌ای باشد که دلسوزی صادقانه نسبت به خیر و صلاح مخاطب را نشان دهد. بهترین شیوه، به معنای استفاده از سخنان و روش‌های مهربانانه در دعوت و تبلیغ، بروز منش نیکو، ارائه استدلال‌های معقول و جذاب، و پرهیز از جدل و بحث‌های تنش‌آمیز است.[۴۵]

همانگونه که توضیح داده شد، مقابله‌ای همه جانبه با ایدئولوژی‌های تحریف شده، افراط‌گرایی و تروریسم نیازمند ابتکارات دینی، آموزشی و فرهنگی با برنامه‌ریزی دقیق است؛ تا با افراط‌گرایی‌ای که بالقوه زمینه‌ساز افراط‌گرایی خشونت‌آمیز و تروریسم است، مقابله کنند. تصمیم به تشکیل این شورا، بازتاب دهنده ارکان اصلی مرتبط با مقابله با افراط‌گرایی است (ارکانی که شورا و نهادهای دینی به صورت مشترک در اجرای آن نقش دارند)، از جمله:

---

43 Muḥammad I. Muḥammad, "Al-Ma'aíyyr al-Biríṭáníyyah li-Jawdit A'immat al-Masajid li-Múajahat al-Taṭárruff wal-Irhab", in *Shabakat Día' lil-Mú'tamarát wad-Dirásat*, 27 May2017.

44 Imám Ibn Kathir, *Tafsír al-Qur'án al-'Aẓím (Interpretation of the Noble Qur'án)*, Al-Maktabah Al-'Áṣríyyah, Beirut, 2006, p. 721.

45 Imám al-Qurṭubí, *Al-Jami' li-Aḥkam, al-Qur'án*, vol. 5, Dar al-Ḥadíth, Cairo, 2007, p. 543;*Ibid.*, p. 44; Abú-al-A'la al-Mawdúdí, "The Meaning of the *Qur'án* in English" (available on the *English Tafsir* web site); Saheeh International, *The Qur'án: English Meanings*, Abul-Qasim Publishing House, 1997; "Sayyid Abú-al-A'lá al-Maúdúdiyy – Tafhiyym al-Qur'án – The Meaning of the Qur'án" (available on the *English Tafsir* web site); Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali and Muhammad Muhsin Khan, *The Noble Qur'an: The English Translation of the Meanings and Commentary (Arabic)*, King Fahd Complex For the Printing of the Holy Qur'an, Medina, 1998.

- هماهنگی با نهادهای دینی و دستگاه‌های امنیتی برای ایجاد امکان گفتمان دینی میانه رو و متوازن، و نشر مفاهیم صحیح دینی در جامعه در برابر تمام اشکال افراط‌گرایی؛
- تعیین عناصر کلیدی بهبود، که باید در تمامی سطوح آموزشی، با هدف تقویت مدارا، پذیرش دیگران و رد خشونت و رد افراط‌گرایی گنجانده شوند.

شایان ذکر است که رکن نخست کاملاً منطبق با استانداردهای بین‌المللی در زمینه مبارزه با افراط‌گرایی، افراط‌گرایی خشونت‌آمیز و نفرت زایی دینی است؛ چرا که به نقش نهادهای دینی در تدوین گفتمان دینی متوازن و میانه رو، در غالب روایت متقابل، توجه شایسته‌ای دارد.

۳.۵.۲۹. نقش الازهر در اجرای «روایت متقابل»

همانطور که پیش‌تر ذکر شد، اسناد بین‌المللی در زمینه مقابله با افراط‌گرایی خشونت‌زا و تروریسم بر اهمیت تدوین یک روایت متقابل در پاسخ به روایت افراط‌گرایانه‌ای که تروریست‌ها برای جذب پیروان و حامیان خود به کار می‌برند، تأکید دارند. از این رو، ضروری است که رهبران دینی که دارای تجربه لازم در تدوین و ارائه یک روایت متقابل مؤثر در برابر روایت‌های رادیکالی و تروریستی هستند، در این زمینه مشارکت داده شوند. «برنامه رباط» درباره ممنوعیت تبلیغ نفرت زایی ملی، نژادی یا دینی که منجر به تحریک تبعیض، خصومت یا خشونت می‌شود، پیش‌تر بر ضرورت وجود یک «روایت جایگزین» در پاسخ به اشکال افراطی گفتار نفرت پراکن، تأکید کرده است.[۴۶]

با توجه به اسناد بین‌المللی مربوطه، اهداف اساسی «روایت متقابل» را می‌توان به شرح زیر بیان کرد: (۱) مقابله با ایدئولوژی‌های تحریف شده؛ (۲) مقابله با روایت‌های نفرت‌زا و تروریستی؛ و (۳) گسترش فرهنگ مدارا و پذیرش دیگری. نویسنده، بر این باور است که تدوین چنین روایتی کار آسانی نیست، چرا که مستلزم دانش گسترده‌ای از پدیده‌های مورد نظر است؛ [دانشی] که از طریق انجام پژوهش‌ها و مطالعات به دست می‌آید تا ماهیت و ابعاد روایت‌های افراطی، نفرت پراکن و تروریستی، و همچنین ماهیت روایت‌های متقابلی که در پاسخ به آن‌ها مورد نیاز است، مشخص شود. افزون بر این، فرآیند مذکور شامل شناسایی مخاطبان و محتوای این روایت نیز می‌شود؛ فرآیندی که باید با راهنمایی ویژگی‌های خاص ملی صورت گیرد که بازتاب دهنده منافع اساسی کشور بوده و با ارزش‌ها و سنت‌های رایج سازگار باشند. مقابله با ایدئولوژی‌های تحریف شده و گفتار نفرت‌زا باید در مرکز روایت متقابل قرار گیرد. از این رو، روایت متقابل حاصل، با واقعیت هماهنگ خواهد بود، نسبت به رویدادها و شرایط حساس خواهد ماند و درک درستی از نوازل (جمع نازله، به معنای رخداد یا مسئله جدیدی است که نیازمند حکم جدید شرعی است) خواهد داشت.

روایت متقابل مطلوب باید با زمینه اجتماعی و سیاسی در سطح ملی و با معیارهای بین‌المللی رایج تعامل داشته باشد. همچنین، این روایت باید ویژگی‌های روان‌شناختی و فکری افراد هدف را مد نظر قرار دهد و در شکل‌گیری ساختار دینی شهروندان نقش آفرینی کند؛ به

[46] Rabat Plan.

بنگرید به پاورقی ۹.

گونه‌ای که به عنصری برای اصلاح و بهبود تبدیل شود، نه ابزار تخریب و ویرانی؛ به سوی اعتدال سوق دهد، نه غلو؛ و بردباری را ترویج دهد، نه شتابزدگی.[۴۷]

با توجه به این‌که منطقه عربی از گسترش گروه‌های تروریستی تکفیری رنج می‌برد، روایت متقابل مطلوب باید شرایط داخلی را مد نظر قرار دهد و به چالش‌های موجود پاسخ دهد. از این رو، ضروری است که ساختار و ماهیت گروه‌های افراط‌گرا و سازمان‌های تروریستی‌ای[۴۸] که روایت‌های افراط‌گرایانه، نفرت پراکن و تروریستی را ترویج می‌کنند، به ویژه آنهایی که برای دستیابی به اهداف خود از خشونت شدید استفاده می‌کنند، مورد بررسی قرار گیرد؛ صرف نظر از برچسب‌هایی که به آنها نسبت داده می‌شود، خواه «گروه‌های تکفیری» باشند یا «گروه‌های تروریستی مسلح».[۴۹]

بی‌تردید الازهر جایگاهی پیشرو در میان نهادهای دینی دارد که توانایی تدوین چنین «روایت متقابل» را دارند، به ویژه هنگامی که افراط‌گرایی به انحراف ایدئولوژیک یا نقص در ایمان نسبت داده می‌شود، که این‌ها ناشی از روایت‌های افراطی‌گری و نفرت هستند.

نقش الازهر در مقابله با افراط‌گرایی و سخنان نفرت پراکن از طریق پیام حیاتی آن یعنی «توسعه اندیشه اسلامی میانه رو خوب» در پاسخ به بحران‌های موجود در عرصه اسلامی انجام می‌شود.[۵۰] از همین رو، شیخ الازهر بار دیگر بر ضرورت اتخاذ این رویکرد میانه روانه در اندیشه، اعتقاد و عمل، و در اجرای احکام قرآن و سنت پیامبر تأکید کرده است.[۵۱] افزون بر اصول تثبیت شده در قرآن، علمای الازهر بر این باورند که رهنمودهای مشخصی برای مقابله با افراط‌گرایی و افراطی‌گری شدن در گفتمان نبوی وجود دارد. آنان این گفتمان را مهم‌ترین رکن تربیت افراد بر اساس اعتدال در اسلام می‌دانند؛ به دلیل ارزش‌های اصیل، معانی بلند و دستورهای الهی در

---

۴۷ بنگرید به:

Ṣaliḥ bin Ghanim al-Sudlan, *Asbab al-Irhab wal-'Unff wat-Taṭárruff*, Majallat al-'Amnwal-Ḥayah, no. 286, Naif Arab University for Security Sciences (NAUSS), 2006, p. 57.

۴۸ این معمولاً از طریق آشنایی با معماری، انسجام، و انواع ارتباطات داخلی و خارجی این گروه‌ها، همچنین نقش‌های اجتماعی و رفتاری درون یک گروه واحد صورت می‌گیرد.

۴۹ بنگرید به:

Adel Majed and Rawan Majed, "Huqúq al-Insan wa-Múajabahat al-Jama'at al-Irhabíyyahal-Musallaḥah" (Human Rights and Confronting Armed Terrorist Groups), in *Journal of Studies in Human Rights*, May 2018, no. 1, p. 21.

50 Na'ím Ḥassan, "Dáwr al-'Ulama' wal-Mú'asasat ad-Díníyyah", in *Múajahat al-Ghulú wat-Taṭárruff*, p. 103.

بنگرید به پاورقی ۳۳.

51 Grand Imám of Al-Azhar, Professor Ahmed Al-Ṭayyeb, Al-Azhar International Conference on Confronting Extremism and Terrorism, *Khutúrat at-Takfir (Danger of Takfir), Taṣḥíḥ al-Mafahím (Correcting Concepts)*, vol. 1, Islámic Research Academy Publications, Cairo, 2017, p. 110.

آن نهفته است.[۵۲] این امر ناشی از رویکرد مشفقانه و مهربانانه گفتمان نبوی است که روح آن را می‌توان در ویژگی‌های شخصیتی پیامبر اسلام یافت.[۵۳]

برای فعال‌سازی وظایف الازهر طبق قانون اساسی مصر و قانون شماره ۱۰۳ سال ۱۹۶۱ و با در نظر گرفتن اسناد بین‌المللی ذکر شده در اینجا، نویسنده بر این باور است که روایت متقابلی که الازهر و نهادهای وابسته‌اش از طریق گفتمان معتدل خود بر عهده گرفته‌اند، باید دارای معیارهای زیر باشد:

- مقابله با روایت‌های تحریف شده، رویه‌های مخرب،[۵۴] ایدئولوژی‌هایی که زمینه ساز عدم مدارا، تعصب‌گرایی و رادیکالیسم ایدئولوژیکی هستند.
- تحلیل ایدئولوژی‌های تحریف شده و تبیین سطوح و ابعاد آنها
- رد اظهارات و ادعاها و دعواهایی که از سوی گروه‌های تروریستی و افراط‌گرا مطرح می‌شود و افشای نقاب‌ها و پوشش آن‌ها
- اصلاح برداشت‌های نادرست دینی
- تقویت جامعه از طریق ترویج درک صحیح از اسلام میانه رو و متوازن
- اشاعه فرهنگ مدارا و پذیرش دیگری

مطالعات و بیانه‌های متعددی تا کنون از سوی الازهر و نهادهای وابسته به آن صادر شده است که در آن‌ها، منابع و اصول زیربنایی رویه‌های مخرب شناسایی و ادعاهای مطرح شده از سوی افراط‌گرایان و تروریست‌ها رد شده‌اند. علاوه بر این، آن‌ها تحلیل‌هایی از استدلال‌های مرتبط فکری و ایدئولوژیکی که از سوی افراط‌گرایان ترویج می‌شود، ارائه داده و این استدلال‌ها را بر مبنای شریعت، اصول عملی و علمی تجزیه و تحلیل کرده‌اند تا گمراه کننده بودن آن‌ها را آشکار سازند و با تکیه بر درک صحیح از دین به آن‌ها پاسخ دهند.[۵۵]

شایان توجه است که مطابق اسناد بین‌المللی، «رصدخانه الازهر برای مقابله با افراط‌گرایی» (از این به بعد رصدخانه) نقش مهمی در مبارزه با افراط‌گرایی، تروریسم و نفرت زایی دارد. این [رصدخانه] پیام‌ها، ایدئولوژی‌ها و گفتارهای نفرت پراکن منتشر شده از سوی گروه‌های افراط‌گرا در اینترنت و شبکه‌های اجتماعی را رصد، گردآوری، تحلیل و اصلاح می‌کند. در این راستا، رصدخانه مذکور از یک روایت متقابل میانه رو و متوازن بهره می‌گیرد که به

---

۵۲ بنگرید به:

Heba Ibrahim, "Al-Khitáb al-Nabawí fí Múajahat al-Ghulú wat-Taṭárruff" (The Prophetic Discourse in the Face of al-Ghulú and Extremism), in *The Scientific Journal*, Faculty of Fundamentals of Religion and Da'wah in Zagazig-Al-Azhar University, 1st ed., vol. 33, no. 1,2021, p. 911.

53 *Ibid.*, p. 916.

۵۴ برای آگاهی از مقصود از «رویکردهای ویرانگر»:

"Dawr al-'Ulama' wal-Mú'sasat ad-Díníyyah", p. 79.

بنگرید به پاورقی ۳۳.

55 Muḥammad S. al-Ḥaddad, "Mú'alajat aṣ-Ṣuḥuff al-Islamíyyah al-Miṣríyyah li-Qáḍáya al-Irhab", Ph.D. thesis in Media, Department of Journalism, Faculty of Media. Islamic Universityof North America, 2019, p. 168.

ایدئولوژی‌های منحرفانه پاسخ داده و آن‌ها را رد می‌کند. بر همین اساس موفق شده است استدلال‌های ایدئولوژیکی مطرح شده از سوی گروه‌های افراط‌گرا مبتنی بر شریعت را ساختارشکنی کند. همچنین، این نهاد با بهره‌گیری از تفکر انتقادی و دانش، مفاهیم علمی و عملی را نیز تبیین کرده است. از این رو، رصدخانه توانسته است خطرات ارجاعات ایدئولوژیکی گروه‌های افراطی، فساد مبانی آن‌ها، و نقش مخربشان در آسیب زدن به بافت اجتماعی و بی‌ثبات سازی آن به وسیله روش‌های مخربشان را آشکار سازد.[۵۶]

در خصوص نقش اساسی اصلاح برداشت‌های نادرست دینی، الازهر و علمای آن همواره در حال نشر دانش دقیق مبتنی بر ادله قطعی شرعی و متون اثباتی روشن بوده‌اند.[۵۷] این کار آسانی نیست، چرا که نیازمند درک عمیق از فقه و آگاهی از مسائل و دغدغه‌های جامعه است؛ از جمله شناخت علل این مسائل و شیوه‌های درمان آن‌هاست. علاوه بر این، اصلاح برداشت‌های نادرست مستلزم آن است که علما در تبیین مسائل مورد نظر، کاملاً بی‌طرفانه عمل کنند، تا [این تبیین‌ها] با منطق سازگار و بر مبنای علمی، عینی و معتبر استوار باشد. تا برای ذهن و دل مخاطب پذیرفتنی باشد؛[۵۸] با در نظر داشتن این که الازهر پناهگاهی برای اصلاح برداشت‌های نادرست، و پاسداری فرهنگ، میراث و میانه روی شریعت است.

بدیهی است که تدوین چارچوبی جامع برای مقابله با ایدئولوژی‌های افراطی دینی و نفرت زایی، در حال حاضر یکی از اولویت‌های دولت مصر است که از طریق سازوکار «نوسازی گفتمان دینی» دنبال می‌شود. در این راستا، دولت می کوشد گفتمان دینی را در مشورت با رهبران دینی پالایش کرده و آن را در جهت تقویت روح گفت‌وگو، مدارا و پرهیز از افراط‌گرایی هدایت کند.

به گفته متخصصان شورای ملی حقوق بشر مصر،

> گفتمان دینی بی‌تردید نیازمند توسعه و نوسازی در پی قرن‌ها تحول در کشورهای اسلامی، می‌باشد که در آن دوران، نقض‌های احکام اغلب توجیه می‌شد، روابط میان پیروان ادیان توحیدی گسترش یافت، اندیشه سیاسی رشد

---

56 Muḥammad J. Aḥmad, “Sardiyyat at-Tamkín fí Khitáb al-Jama‘at al-Mutaṭárrifah” (Empowerment Narrative in Speech of Extremist Groups), in *Islamic Military Coalition to Combat Terrorism*, 23 January 2020 (available on the Coalition’s web site).

۵۷ بنگرید به:

Muḥammad Yússif (General Secretary of the Supreme Scientific Council in the Kingdomof Morocco), “Muhimmat al-‘Ulama’ fí Mukafaḥat al-Ghulú wal-Irhab”, in *Al-Ghulú wat-Taṭárruff*, p. 121.

بنگرید به پاورقی ۲۴.

۵۸ بنگرید به:

al-Ḥaddad, 2019, pp. 77–78.

بنگرید به پاورقی ۵۵.

کرد و مفاهیم شهروندی دولت ملی وهمکاری‌های بین المللی به خوبی تثبیت شد.[۵۹]

الازهر و نهادهای وابسته به آن، به بهره‌گیری از فقه و اندیشه روزآمد خود، در راستای نوسازی دین تلاش می‌کنند؛ همانگونه که در قانون ۱۰۳ سال ۱۹۶۱ نیز به آن تأکید شده است، شناسایی این سازوکارها برای نوسازی گفتمان دینی، هرگز نمی‌توانند در تعارض با اصول قطعی اسلام یا امور دینی غیر قابل تردید، تلقی شوند.

گفتمان دینی اتخاذ شده از سوی الازهر، ساده، میانه روانه و متوازن است؛ که همگی از خصایص شریعت به شمار می‌روند. شیخ الازهر در برشمردن ویژگی‌های گفتمان میانه‌روانه الازهر اظهار می‌دارد: «الازهر تلاشی مداوم را آغاز کرده و ادامه خواهد داد تا گفتمان دینی، آگاهانه و عقلانی را بر پایه قرآن، سنت پیامبر و فقه مورد پذیرش امت (اسلامی)، تدوین کند».[۶۰] این امر تأیید می‌کند که الازهر، روایت متقابل پیش‌بینی شده در اسناد بین‌المللی را از طرق گفتمان دیرپای میانه‌رو خود، که هم اکنون در حال نوسازی است، اجرا می‌کند.

برای تحقق اهداف بلند الازهر، علمایی که با ایدئولوژی‌های تحریف شده و افراط‌گرایی مقابله می‌کنند باید با ماهیت ذهنیت‌های تحریف شده که با آن‌ها مواجه‌اند آشنا باشند؛ فرایندی که برخی از پژوهشگران و متخصصان از آن با عنوان «کالبد شناسی فکری ذهنیت افراط‌گرا» یاد می‌کنند.[۶۱] در این فرایند باید میان ماهیت و جوهره ایدئولوژی‌های تحریف شده که منشاء مشکل‌اند، و وضعیت روانی‌ای که فرد را به پذیرش آن ایدئولوژی‌ها سوق می‌دهد، تمایز قائل شد.

نویسنده با تکیه بر دیدگاه شخصی خود که برگرفته از مطالعاتش در حوزه‌های گوناگون (امنیتی، سیاسی، حقوقی، اجتماعی، روان‌شناختی و دینی) است، بر این باور است که علما برای موفقیت در مقابله با افراط‌گرایی و نفرت زایی باید گام‌های زیر را دنبال کنند.

گام نخست: نوع و شکل افراط‌گرایی‌ای که با آن مواجه هستند باید شناسایی شود؛ اینکه آیا ریشه در عوامل دینی، نژادی، قومی، نژادپرستی، اجتماعی یا سیاسی دارد، یا ترکیبی از آن‌هاست. در صورت افراط‌گرایی دین-محور، باید ارزش‌ها و باورهای بنیادینی که آن دین بر آن‌ها استوار است، به درستی فهمیده شود.

گام دوم: محتوا و ماهیت ایدئولوژی‌های تحریف شده که برای تأثیرگذاری بر افراد مورد نظر به کار می‌روند، باید شناسایی گردد.

---

59 Cairo Declaration on "The Role of Awareness Institutions in Confronting Violent Extremismand Incitement to Hate", 17 July 2017, Item (III) on the role and responsibility of "the clergy"against violent extremism.

60 Grand Imám of Al-Azhar, Professor Ahmed Al-Ṭayyeb, *Al-Azhar International Conference on Confronting Extremism and Terrorism*, 2017, p. 110.

بنگرید به پاورقی ۵۱.

61 "Al-Tashríḥ al-Thaqáfí li-'Áqlíyyat al-Mutaṭárriff" (The Intellectual Anatomy of the Extremist Mindset), 11th Cultural Salon, Ṭabah Research and Development Consulting Foundation (available on Tabah Foundation's web site).

گام سوم: شیوه و ابزارهایی که برای جذب افراد برای اتخاذ این ایدئولوژی‌های تحریف شده به کار می‌روند، ازجمله به طور طبیعی، گفتارهای نفرت پراکن، باید شناسایی شوند.

گام چهارم: عوامل جاذبه، دافعه، شخصی و روان‌شناختی‌ای که به پذیرش این گونه ایدئولوژی‌ها منتهی می‌شوند، شناسایی شوند.

گام پنجم: شناسایی مرحله‌ای که فرد در آن قرار دارد از حیث پذیرش ایدئولوژی‌های تحریف شده مشخص شود - اینکه آیا در مراحل آغازین جذب آن‌هاست، یا وارد مرحله تعصب‌گرایی و افراطی‌گری شده، و یا اینکه کاملاً به بیماری افراط‌گرایی مبتلا شده است.

گام ششم: نظام ارزش‌ها، باورها و ادراکاتی که در مرحله مورد نظر ذهنیت فرد را تحت کنترل دارد، شناسایی شود.

گام هفتم: از یک سو باید ماهیت گفتمان دینی‌ای که برای مقابله با ماهیت ایدئولوژی‌های تحریف شده و ارزش‌های نادرست آن‌ها ضروری است، بررسی شود، و از سوی دیگر، تدابیر ضروری برای پرداختن به وضعیت افراط‌گرایی که فرد یا گروه مورد نظر را گرفتار کرده، انتخاب گردد. هدف از این اقدامات رد ایدئولوژی‌های تحریف شده، آشکارسازی ضعف‌های نظام ارزشی آن‌ها و سپس مقابله و نقض ادعاهایی است که توسط افراد یا گروه‌های مروج این افکار مطرح می‌شوند؛ و در نهایت اصلاح برداشت‌های نادرست در میان پذیرندگان و متخذین این ایدئولوژی‌ها و عموم مردم به عنوان اقدامی پیش‌گیرانه از طریق تبیین ماهیت مداراگرایانه اسلام و ترویج فرهنگ هم‌زیستی است.

۴.۵.۲۹. اهمیت نقش الازهر در ترویج فرهنگ تسامح

تسامح یکی از اصول اساسی اسلام و سنگ‌بنای آیات متعددی از قرآن است. این امر[تسامح] یک وظیفه دینی و اخلاقی محسوب می‌شود و شرط لازم برای همزیستی در نظر گرفته می‌شود. به صراحت از تسامح در منابع اصلی شریعت اسلامی آمده است.[۶۲] خداوند در آیات متعددی از قرآن، مؤمنان را به صلح دعوت می‌کند.[۶۳] برای قرآن هدف نهایی، صلح است و اگر قرار باشد صلح برقرار شود، ابتدا باید تسامح وجود داشته باشد.[۶۴] بر اساس این مفهوم، بسیاری از آیات قرآن، تنوع و تفاوت‌ها را به رسمیت می‌شناسند. بر این اساس این ویژگی‌ها نه تنها باید مورد انتظار باشند، بلکه باید تحمل شوند. سنت پیامبر میراث اسلامی نیز سرشار از نمونه‌های متعددی است که مدارای اسلام نسبت به دیگران، و تلاش فعال پیامبر اسلام (صلی الله علیه وسلم) در جهت صلح، تسامح و دلسوزی نسبت به اقلیت‌های دینی را نشان می‌دهد. احادیث معتبر نقل شده تأیید می‌کنند که تسامح یکی از ارزش‌های مهم اسلام است. روایت شده که مقیل بن یسار از

---

[۶۲] «برای دیدگاهی جامع درباره منابع شریعت اسلامی:
Adel Maged, "*Sharí'ah* Sources and Reflections on Integrity", in Morten Bergsmo and Viviane E. Dittrich (eds.), Integrity in International Justice, Torkel Opsahl Academic EPublisher, Brussels, 2020, pp. 93–150 (https://www.toaep.org/nas-pdf/4-bergsmo-dittrich/).

[۶۳] برای مثال، بنگرید به:
the *Qur'án*, 2:204.

[64] Mustafa Köylü, "Peace Education: An Islámic Approach", in *Journal of Peace Education*,2004, vol. 1, no. 1, pp. 59–76.

پیامبر نقل کرده است که: «بهترین ایمان، صبر و تحمل است».[۶۵] برای تأکید بر اینکه روابط متقابل میان مردم باید بر پایه تسامح باشد ابن عباس (از یاران پیامبر) نقل می‌کند که حضرت محمد (صلی الله علیه وسلم) فرمود: «بردبار باش تا دیگران نیز با تو بردبار باشند».[۶۶]

یک عالم برجسته سعودی پدیده افراط‌گرایی را ناشی از فقدان الگوهایی می‌داند که راهنمایی‌های صحیح ارائه دهند و همچنین نبود آموزش صحیحی که افراد را به پیروی از اخلاق نیکو و دوری از رفتارهای ناپسند هدایت کند.[۶۷] نهادهای دینی در آموزش جوانان، ارائه الگوهای مناسب، گسترش اصول محبت و تسامح، و رد خشونت و افراط‌گرایی نقش دارند. از این رو، «برنامه اقدام برای پیشگیری از افراط‌گرایی خشونت‌آمیز» خواستار مشارکت رهبران دینی در فراهم آوردن بستری برای بحث و گفت‌وگوهای درون‌دینی و بین‌ادیانی است تا تسامح و تفاهم میان جوامع محلی ترویج شود و مخالفت با آموزه‌های خشونت‌آمیز با تأکید بر ارزش‌های صلح‌طلبانه و انسانی که در تعالیم دینی آن‌ها نهفته است، بیان گردد.[۶۸] همچنین طبق آنچه در «راهبرد و برنامه اقدام سازمان ملل درباره نفرت زایی» تأیید شده است، رهبران دینی که مسئول تدوین و اجرای راهبردهای مقابله با نفرت زایی هستند، باید نسبت به استانداردها و ارزش‌های بین‌المللی که گفت‌وگوی میان‌فرهنگی، میان‌دینی و درون‌دینی و همچنین تفاهم متقابل را ترویج می‌کنند، آگاه باشند.

قابل توجه است که مؤسسه الازهر اخیراً تلاش‌های خود را معطوف به تحکیم آموزه‌های مربوط به سنت نبوی کرده است، از طریق حمایت از ارزش‌هایی چون برادری، تسامح، کثرت‌گرایی، شهروندی، برابری و پذیرش دیگران. این رویکرد با بیانیه‌ای که از سوی شیخ اعظم الازهر و پاپ فرانسیس مقدس در «سند برادری انسانی برای صلح جهانی و همزیستی» ارائه شده، هم‌راستا است.

این سند به‌عنوان یک بیانیه تاریخی برجسته صادر شد که در آن الازهر و کلیسای کاتولیک تأکید کردند که:

> ادیان هرگز نباید به جنگ، رفتارهای نفرت‌زا، دشمنی و افراط‌گرایی دامن بزنند، و همچنین نباید مردم را به خشونت یا خونریزی ترغیب کنند. این واقعیت‌های تلخ، نتیجه انحراف از آموزه‌های دینی هستند. این پدیده‌ها ناشی از سوءاستفاده سیاسی از ادیان و تفسیرهایی است که گروه‌های دینی ارائه داده‌اند؛ گروه‌هایی که در طول تاریخ از قدرت احساسات دینی در دل‌های

---

65 Imám al-Ṭábáráni, *Makarim al-Akhláq (Noble Morals)*, Muhammad Abd Elkader Ahmad Atta(ed.), 1st edition, Dar al-Kutub al- 'Ilmíyyah, Beirut, 1989, "Section on Patience", pp. 322–323.

66 Imám al-Albaní, *Al-Jami'al-Ṣághír*, ḥadíth no. 981, vol. 1, Alpha Publishing and Art Production House, 2008; Zohair Al-Shaweesh (ed.), 1st ed., Islámic Office Publisher, Beirut, 1988,vol. 16, p. 229.

۶۷ بنگرید به:

al-Sudlan, 2006, p. 57.

بنگرید به پاورقی ۴۷.

۶۸ برنامه کنش برای پیش‌گیری از افراط‌گرایی خشونت‌آمیز، بند ۴۹(e)، بنگرید به پاورقی ۱۷.

> مردان و زنان بهره‌برداری کرده‌اند تا آنان را به رفتارهایی وادارند که هیچ ارتباطی با حقیقت دین ندارد. این اقدامات با هدف دستیابی به مقاصد سیاسی، اقتصادی، دنیوی و کوتاه‌نگرانه صورت می‌گیرد.[۶۹]

بنابراین، اسلام خواستار همزیستی میان مسلمانان و غیرمسلمانان است. در همین راستا، شیخ الازهر اظهار می‌دارد که:

> بر اساس قرآن کریم، سه حقیقت به‌هم‌پیوسته در نگاه اسلام به بشریت وجود دارد: حقیقت نخست آن است که تفاوت انسان‌ها در دین، عقیده، رنگ، زبان و جنسیت، ناشی از اراده الهی است. این تفاوت‌ها هرگز دگرگون نمی‌شوند و از بین نمی‌روند. حقیقت دوم، نتیجه‌ای از حقیقت اول است، و آن اینکه روابط میان [گروه‌ها] و ملت‌های مختلف، ناگزیر باید بر پایه «تعارف» (همکاری متقابل) بنا شود. قرآن کریم این اصل را به‌روشنی در سوره حجرات بیان کرده است.حقیقت سوم که این دو حقیقت را به‌هم پیوند می‌دهد، حق آزادی عقیده است که اسلام آن را تضمین می‌کند. بر این اساس، اسلام قواعد و ضوابطی را برای تعامل مسلمانان با غیرمسلمانان تعیین کرده است تا روابط متقابل و احترام میان پیروان ادیان الهی، ادیان غیرالهی، و حتی تمام انسان‌ها، حتی کسانی که به هیچ دینی باور ندارند، حفظ شود، به‌شرط آن‌که به ادیان توهین نکنند.[۷۰]

آنچه تاکنون بیان شد، نشان می‌دهد که تسامح یکی از اصول بنیادی اسلام است و شریعت اسلامی بر اصول همزیستی تأکید دارد. به‌منظور تحقق عملی این آموزه‌ها، مؤسسه الازهر مأموریت حیاتی خود را در جهت تثبیت فلسفه همزیستی، گسترش فقه همزیستی مسالمت‌آمیز میان ملت‌ها، احیای رویکرد گفت‌وگو و احترام به باورهای دیگران به‌کار می‌گیرد. هدف نهایی، تقویت و تحکیم برداشت میانه‌رو از تعالیم اسلامی در عصر معاصر است. بی‌تردید، این اهداف والا به تضعیف سیاست‌های تبعیض‌آمیز و نفرت زایی کمک شایانی می‌کنند.

الازهر همواره در رد خشونت و حفاظت از بافت ملی در مصر و سایر کشورهای اسلامی در برابر تمامی اشکال دعوت‌های تبعیض‌گرایانه، و به‌طور کلی در برابر تمامی تهدیدهایی که وحدت ملی، همبستگی مردمی و یکپارچگی سرزمینی را به خطر می‌اندازند، اهتمام ورزیده است. الازهر اسناد و بیانیه‌های متعددی منتشر کرده که در آن‌ها به بررسی علل افراط‌گرایی پرداخته و ابعاد گوناگون آن را آشکار ساخته است. در «سند برادری انسانی»، الازهر و کلیسای کاتولیک بر نکات زیر تأکید کردند:

> تاریخ نشان می‌دهد که افراط‌گرایی دینی، افراط‌گرایی ملی‌گرایانه و نیز عدم تسامح، چه در شرق و چه در غرب، در جهان پیامدهایی به بار آورده‌اند که

---

[۶۹] بنگرید به:

His Holiness Pope Francis and the Grand Imám of Al-Azhar Ahmad Al-Ṭayyeb, "A Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together", Apostolic Journey of His Holiness Pope Francis to the United Arab Emirates (3–5 February 2019), 4 February 2019 ('Document on Human Fraternity') (https://www.legal-tools.org/doc/dxyrbx/).

[70] Ahmad Al-Ṭayyeb, *Islam First*, 1st ed., Dar al-Quds al-ʿ Árábí, Cairo, 2019, pp. 10–11.

> می‌توان از آن‌ها به‌عنوان نشانه‌هایی از «جنگ جهانی سومی که به‌صورت تکه‌تکه در حال وقوع است» یاد کرد. این نشانه‌ها در بخش‌های مختلفی از جهان و در شرایطی تراژیک به‌طور دردناکی آشکار شده‌اند؛ به‌ویژه در آن مواردی که حتی شمار دقیق قربانیان، بیوه‌ها و یتیمان مشخص نیست.[۷۱]

این سند مهم تصریح می‌کند که سیاست‌های مبتنی بر افراط‌گرایی و تفرقه‌افکنی و گرایش‌های ایدئولوژیک نفرت‌آمیز، برای مفهوم برادری انسانی خطرناک هستند. این [سند] همه اشخاص ذی‌ربط را فرا می‌خواند تا از بهره‌برداری از ادیان برای تحریک به نفرت، خشونت، افراط‌گرایی و تعصبات کورکورانه خودداری کنند و همچنین از به‌کار بردن نام خداوند برای توجیه اقدامات قتل، تبعید، تروریسم و ظلم پرهیز نمایند.

شیخ الازهر در مصاحبه‌های متعدد بارها بر اهمیت گسترش فقه همزیستی مسالمت‌آمیز میان ملت‌ها، احیای روش گفت‌وگو و احترام به باورهای دیگران تأکید کرده است. این اقدامات با هدف تثبیت و تقویت فهم میانه‌رو از تعالیم اسلام در عصر حاضر انجام می‌شود. در واقع، این رویکرد بازتاب‌دهنده تدابیر پیشگیرانه‌ای است که سازمان ملل متحد در پاسخ به تهدید نفرت زایی، افراط‌گرایی و تروریسم اتخاذ کرده است.

۶.۲۹. نتیجه‌گیری

تجربه نشان داده است، همان‌گونه که در اسناد بین‌المللی مختلف آمده، که مقابله با ایدئولوژی‌های تحریف شده، افراط‌گرایی و نفرت زایی نیازمند متحد شدن تمامی نهادهای دولتی و تحلیل و بررسی این پدیده‌ها توسط عالمان، کارشناسان و پژوهشگران در رشته‌های مرتبط است؛ به‌ویژه در زمینه الگوهای فکری و اشکال رفتاری، تا عوامل محرک و زمینه‌هایی که ممکن است فردی را به سمت افراط‌گرایی سوق دهد، شناسایی شوند. به‌طور کلی، اقدامات مؤثر برای مقابله با افراط‌گرایی و مقابله با نفرت زایی، مستلزم شناسایی ریشه‌ای علل، عوامل محرک و شرایطی است که زمینه‌ساز نفرت زایی می‌شوند.

گام بعدی، پرداختن به این عوامل محرک و زمینه‌ساز از طریق تدوین سیاست‌های کلی در خصوص روش‌های پیشگیری و تدابیر کنترلی است؛ که معمولاً به تدوین راهبردها و برنامه‌های عملی منجر می‌شود که در آن وظایف و مسئولیت‌ها مشخص شده جایی که برای نهادهای دینی نقش حیاتی در نظر گرفته می‌شود. ابتکاراتی که با هدف پیشگیری و مقابله با افراط‌گرایی دینی طراحی می‌شوند، باید با نظارت و ارزیابی ساختار ارزش‌ها، افکار و ادراکاتی که نگرش‌ها و رفتارهای فرد را شکل می‌دهند، به ایدئولوژی‌هایی بپردازند که فرد را به سمت افراط‌گرایی سوق می‌دهند؛ همزمان، باید مداخلات اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و حقوقی علیه ایدئولوژی‌های تحریف شده یا افراط‌گرایانه نیز پیش‌بینی و اجرا شود.

این فصل همچنین تأکید می‌کند که تفسیر میانه‌رو از متون دینی، موجب کاهش همه اشکال افراط‌گرایی و نژادپرستی خواهد شد. در این زمینه، نقش نهادهای دینی و رهبران آن‌ها بسیار حائز اهمیت است؛ از جمله در گسترش اندیشه دینی میانه‌رو از طریق توسعه روایت‌های

[۷۱] سند برادری انسانی پاورقی بالا شماره ۶۹ را بنگرید.

مقابله‌ای معتدل در پاسخ به روایت‌های افراطی‌گری و نفرت‌آمیز، مقابله با ایدئولوژی‌های تحریف شده با بهره‌گیری از حکمت و پند نیکو، درمان ذهنیت افراط‌گرا و تلاش برای اصلاح تصورات نادرست.

ضروری است که گفتمان دینی پیشنهادی به صورت موردی [کیس به کیس] تنظیم شود. به عنوان مثال، روایتی که برای پیشگیری از افراط‌گرایی یا مواجهه با فردی که در معرض افراط‌گرایی قرار دارد مورد نیاز است، از نظر محتوا و اهداف با روایتی که برای اصلاح فردی که پیش‌تر به افراط‌گرایی رسیده متفاوت خواهد بود.

از طریق اسناد بین‌المللی مورد بررسی در این فصل، اثبات شده است، که جامعه بین‌المللی دریافته است مقابله مؤثر با افراط‌گرایی خشونت‌آمیز نباید صرفاً بر پایه عنصر«امنیت» استوار باشد. بلکه نیازمند روایت مقابله‌ای است که پاسخگوی زبان و گفتار نفرت زایی و افراط‌گرایی به‌کار رفته توسط گروه‌های افراطی و سازمان‌های تروریستی باشد. علاوه بر این، جامعه بین‌المللی خواهان ترویج مفهوم تسامح برای مقابله با ایدئولوژی افراطی است. این نقش مهمی است که الازهر با استفاده از پیام بلندپایه خود با تثبیت فلسفه همزیستی، گسترش فقه همزیستی مسالمت‌آمیز میان ملت‌ها، احیای رویکرد گفت‌وگو و تضمین احترام به باورهای دیگران به آن پرداخته است.

این فصل نقش مهم رهبران دینی را در مقابله با ایدئولوژی‌های تحریف شده، افراط‌گرایی و نفرت زایی به دلیل جایگاه ویژه آن‌ها در قدرت، اعتبار، منابع نهادی و ارتباط با جوامع نشان داده است. در این زمینه، فصل بر نقش حیاتی الازهر و شخصیت‌های دینی آن در این روند تأکید می‌کند.

نویسنده تأکید کرده است که الازهر هست و باید همچنان حافظی باشد که اندیشه ملت را از افراط‌گرایی و رادیکالیسم محافظت می‌کند. مأموریت آن در قانون شماره ۱۰۳ سال ۱۹۶۱ و قانون شماره ۲۵ سال ۲۰۱۸ مشخص شده است. بر این اساس، الازهر و علمای متخصص آن به‌خوبی واجد شرایط انجام این نقش حیاتی هستند. در این زمینه، الازهر عامل تسهیل‌کننده گفتمان دینی معتدل است، مفاهیم دینی معقول را در جامعه ترویج می‌دهد و علیه همه اشکال روایت‌های افراطی می‌ستیزد. این مأموریت توسط علمای محترم آن انجام می‌شود که بر اساس شریعت مسئولیت دارند احکام دینی را حفظ کرده و از ارزش‌های ملت دفاع کنند.

این فصل نشان داده است که رهبران الازهر در چندین کنفرانس و مجامع علمی توصیه کرده‌اند که لازم است قانونی جامع برای مقابله با ایدئولوژی‌های تحریف شده، افراط‌گرایی و نفرت زایی تدوین شود. با حمایت متخصصان، برخی از علمای الازهر تلاش کرده‌اند پیش‌نویس قانونی با عنوان «مبارزه با نفرت و خشونت به نام دین» را تهیه کنند. هدف این قانون کاهش ظهور نفرت و عدم تحملی است که توسط گروه‌ها و جریان‌های افراطی ترویج می‌شود و تأکید بر ارزش‌های شهروندی و همزیستی میان مردم کشور است. نویسنده معتقد است که این پیش‌نویس باید در سمینارها و مجامع بیشتری مورد بحث قرار گیرد تا اطمینان حاصل شود که استانداردهای بین‌المللی رعایت شده و قانون نهایی با اصول مندرج در قانون اساسی مصر و حاکمیت قانون همخوانی دارد.

در خصوص جنبه‌های کیفری این پدیده‌ها، این فصل نشان داده است که قانون کیفری نمی‌تواند زمانی اعمال شود که ایدئولوژی‌های تحریف شده هنوز در مرحله پیدایش بوده و در حال تبدیل شدن به افراط‌گرایی هستند. قانون کیفری تنها زمانی قابل اجرا است که فرد افراط‌گرا رفتار گفتاری یا عملی خارجی‌ای از خود نشان دهد که به‌صورت قانونی جرم‌انگاری شده باشد. بنابراین، هر قانونی که در زمینه مقابله با افراط‌گرایی و نفرت زایی تدوین می‌گردد، باید علاوه بر تدابیر کیفری برای رفتارهای جرم‌انگاری‌شده، به اقدامات حفاظتی و پیشگیرانه نیز توجه کند.

امید است که فصل حاضر به‌عنوان منبع و راهنمای مرجع برای روحانیون و پژوهشگران حوزه مقابله با افراط‌گرایی و نفرت مورد استفاده قرار گیرد تا نقش آن‌ها را در پرداختن به روایت‌های نفرت زایی تقویت کرده و ارزش‌های تسامح، عدم تبعیض و کثرت‌گرایی را ترویج دهد. امیدواریم که این فصل به آن‌ها در تدوین روایت مقابله‌ای که مورد تأکید اسناد بین‌المللی است و توسط الازهر در قالب «روایت معتدل» به‌کار گرفته شده، کمک کند. در نهایت، امید است که ایده‌ها و روش‌های ارائه شده در این فصل، به علمای دینی و رهبران دینی در تلاش‌هایشان برای نوآوری در گفتمان دینی، با ادغام مفاهیم و اصول مندرج در کنوانسیون‌های بین‌المللی در زمینه مقابله با افراط‌گرایی و نفرت زایی، یاری رساند.

۱.۶.۲۹. توصیه‌ها

۱. مبارزه با افراط‌گرایی و گفتارهای نفرت پراکن به ویژه در مواردی که افراط‌گرایی مبتنی بر مبانی دینی است، باید از منظری جامع و تخصصی دنبال شود که نهادهای ذی‌ربط، به ویژه الازهر، را دربرمی‌گیرد.

۲. رهبران دینی باید از همان ابتدا در شناسایی مشکلات و ارائه راه‌حل‌ها مشارکت داده شوند، نه آنکه تنها در مرحله اجرای راه‌حل‌های از پیش طراحی شده توسط دیگران دخالت داده شوند؛ به گونه‌ای که این احساس را در آن‌ها ایجاد کند که به جای مشورت، مورد بهره‌برداری قرار گرفته‌اند. این کار به آن‌ها فرصت مداخله در مراحل اولیه افراطی‌گری را می‌دهد.

۳. برای تعیین محتوای مورد نیاز گفتمان دینی جهت مقابله با ایدئولوژی‌های تحریف شده و افراط‌گرایی، باید شرایط مؤثر اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی در کنار ماهیت ایدئولوژی‌هایی که در شکل‌گیری ذهنیت افراط‌گرایانه نقش دارند و ساختار فکری فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهند، شناخته شوند. درک این روند حائز اهمیت است که با پذیرش ایدئولوژی‌های تحریف شده آغاز می‌گردد، به سمت تعصب‌گرایی در این ایدئولوژی‌ها پیشرفت می‌کند، و در نهایت به رادیکالی منجر به افراط‌گرایی و سپس به افراط‌گرایی خشونت‌آمیز و سرانجام به زمینه‌سازی برای تروریسم منتهی می‌گردد.

۴. گفتمان دینی مطلوب باید بر فقه و روش‌شناسی علمی و تخصصی استوار باشد که میان مقابله با یک ایدئولوژی و پرداختن به شرایط روانی افراد هدف، تمایز قائل شود. این فرایند باید بر نظارت، تحلیل و رد ایدئولوژی‌های افراطی و گفتارهای نفرت پراکن متمرکز باشد، و نیز افشاگری نسبت به اظهارات، ادعاها، استدلال‌ها و نقاب‌های گروه‌های

تروریستی و افراط‌گرا را شامل شود. به موازات آن برداشت‌های نادرست دینی باید اصلاح و درک صحیحی از اسلام میانه‌رو ترویج گردد.

۵. برای تسهیل گفتمان دینی مطلوب باید بر سازوکارهای بین‌المللی در زمینه مقابله با انحراف ایدئولوژیک، افراط‌گرایی و گفتار نفرت پراکن تسلط یافت. به این منظور، باید استانداردهای تعیین شده در اسناد بین‌المللی بررسی و اصطلاحات و مفاهیم مندرج در آن‌ها مانند، افراط‌گرایی خشونت‌آمیز و روایت متقابل مورد واکاوی قرار گیرند. این امر به نوسازی گفتمان دینی در راستای تحولات و استانداردهای روز بین‌المللی کمک خواهد کرد.

۶. افرادی که مأموریت مقابله با افراط‌گرایی و گفتارهای نفرت‌زا را بر عهده دارند، بایدآگاهی بیشتری نسبت به چارچوب‌های حقوقی موجود که بر رفتارهای مرتبط با افراط‌گرایی، خشونت و تروریسم حاکم است، پیدا کنند.

۷. ضروریست که گفتمان دینی متنوعی برای مقابله با افراط‌گرایی و گفتار نفرت پراکن در نظر گرفته شود؛ گفتمانی که جنبه‌های پیشگیرانه، درمانی و بازپرورانه را در بر گیرد و با تنوع گروه‌های هدف هماهنگ باشد.

۸. پیشنهاد می‌شود که مطالعه‌ای علمی و تخصصی به صورت مشترک میان الازهر و مرکز ملی تحقیقات اجتماعی و کیفری مصر، به منظور شناسایی علل و عوامل محرک افراط‌گرایی دینی در جامعه، انجام شود. این مطالعات باید به بررسی ایدئولوژی‌های تحریف شده زیربنایی و ماهیت گفتارهای نفرت‌پراکن بپردازد که گروه‌های افراطگرا برای جذب جوانان و سایر اقشار آسیب‌پذیر به کار می‌گیرند. همچنین باید تاثیر ناشی از این فرایند بر حرکت افراد به سوی افراطگری و افراط‌گرایی را مشخص کرده و بهترین روش‌های علمی و تلفیقی را برای مقابله با این پدیده‌های مخرب ارائه دهد.

۹. لازم است به تصویب قانونی جامع برای مقابله با افراط‌گرایی و گفتار نفرت‌پراکن در مصر اندیشیده شود. مشابه آنچه در شماری از کشورهای عربی و غربی صورت گرفته است. این قانون باید با راهنمایی و بهره‌گیری از پیش‌نویس قانون «مقابله با نفرت و خشونت به نام دین» که از سوی الازهر پیشنهاد شده، تدوین گردد. قانونی که در نهایت ابلاغ می‌شود باید کلی و بی‌طرفانه باشد تا با اصول بنیادینی که در قانون اساسی مصر تصریح شده‌اند در تعارض نباشد.

۳۰

ظرفیت رسانه‌های اجتماعی برای کمک به کنشگران دینی فعال در زمینه پیشگیری یا کاهش بیان نفرت‌زا

پیتر جی استرن*

۱.۳۰. مقدمه

از فرصت فراهم شده برای حضور و مشارکت اینجانب در کنفرانس «دین، بیان نفرت‌انگیز و خشونت» سپاسگزارم. مطالب ارائه شده در این کنفرانس که به همت مرکز تحقیقات و سیاست حقوق بین‌الملل از هشتم تا نهم آوریل ۲۰۲۲ در شهر فلورانس برگزار می‌شود بسیار غنی و تشویق کننده بوده‌اند.[۱]

من به عنوان یک وکیل دانش آموخته، حدود ۹ سال پیش به فیس بوک، که اکنون به متا تغییر نام داده است، پیوستم و هدف من از اینکار یافتن فرصتی برای درگیر شدن مستقیم با مسائل مربوط به مسئولیت اجتماعی شرکت و اعتماد کاربران بود. در فیس بوک، من بخشی از تیم سیاست محتوایی هستم که وظیفه آن تدوین استانداردهای مجموعه و قوانینی است که محدوده اجازه و اختیار افراد برای استفاده از بستر فناورانه ما بویژه در فیس بوک و اینستاگرام برای اشتراک گذاری مطالب را تعیین می‌کنند.[۲] تیم سیاست محتوایی همچنین وظیفه تدوین و توسعه استانداردهای لازم برای اموری مانند تبلیغات، الگوریتم‌های تامین مواد،[۳] محصولات تجاری و حتی تامین مالی را بر عهده دارد.[۴] علاوه بر موارد فوق، من در ایجاد هیئت نظارت فیس

---

* **پیتر جی. استرن** مدیر مشارکت ذینفعان در سیاست محتوایی در شرکت متا واقع در پارک منلو کالیفرنیا است. او یک تیم تعامل با ذینفعان را رهبری می‌کند که از طریق برقراری روابط با سازمان‌های غیردولتی، دانشگاهیان و سایر رهبران فکری، تلاش دارد بازخوردهای بیرونی را در فرآیند توسعه سیاست محتوایی متا ادغام نماید. وی پیش از پیوستن به فیس بوک در سال ۲۰۱۴، یکی از شرکای موریسون و فورستر در سانفرانسیسکو بود که یکی از شرکت های حقوقی متخصص در زمینه دعاوی بین‌المللی است. پیتر جی. استرن ۱۱ سال در دفتر شرکت مزبور در توکیو فعالیت داشت. او یکی از دانش آموختگان ممتاز کالج آمهرست می‌باشد که کارشناسی ارشد و دکتری خود را نیز در رشته های تاریخ و حقوق از دانشگاه برکلی کالیفرنیا دریافت کرده است. او مدتی نیز دستیار قاضی جان تی. نونان در دادگاه تجدیدنظر ایالات متحده برای بخش نهم (۱۹۹۳-۱۹۹۴) بود. برای مشاهده فیلم سخنرانی پیتر جی. استرن در کنفرانس مرکز تحقیقات و سیاست حقوق بین‌الملل در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ با عنوان مقاله حاضر، به این نشانی اینترنتی مراجعه نمایید:

https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-stern/.

این فصل توسط دکتر حسن طغرانگار ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

۱ مطالب ارائه شده در کنفرانس در نشانی اینترنتی زیر قابل دسترس می‌باشند:
https://www.cilrap.org/events/220408-09-florence/.

2 Meta, “Facebook Community Standards – Transparency Center”

3 Meta, “Types of Content We Demote”, 17 June 2022 (available on its web site).

4 Meta, “Advertising Policies”

بوک[5] نیز مشارکت داشتم، که نمونه ای از یک تلاش موفق برای ایجاد شفافیت و پاسخگویی به فناوری بود.

در تیم سیاست محتوایی، نقش من تحقق عملی مشارکت ذینفعان است که مبتنی بر توسعه روابط با سازمان‌های غیردولتی، دانشگاهیان و سایر رهبران فکری در سراسر جهان به منظور گردآوری اطلاعات در مورد سیاست‌های محتوایی ما در شرکت و همچنین بازخوردها و انتظارات افراد از ما برای تغییر در سیاست‌هاست.[6] تعامل با ذینفعان مفهوم کاملا جدیدی است، اما ما فکر می‌کنیم این موضوع که یک شرکت فناورانه بزرگ به دنبال ایجاد مشارکت در فرآیند سیاست‌گذاری خود باشد، امری مهم و نوآورانه است.

هر زمان که تغییری در خط‌مشی‌ها مورد توجه قرار گیرد، تیم سیاست محتوایی یک راهبرد تعامل با ذینفعان را تدوین می‌کند. سپس تیم برای اخذ نظرات ده‌ها و اغلب صدها متخصص و همچنین سایر افراد متاثر از تغییرات بالقوه و بویژه آسیب‌پذیرترین آنها تمرکز می‌کند. اعضای تیم سیاست محتوایی به طور مکرر با اعضای جوامع دینی (و نیز خداناباوران) صحبت می‌کنند. این نظرات به شکل‌گیری سیاست‌های ما کمک می‌کند.

فصل حاضر با چنین پیش‌زمینه ای، بر ظرفیت‌های رسانه‌های اجتماعی برای یاری رساندن به آن دسته از عاملان دینی فعال در زمینه پیشگیری یا کاهش بیان نفرت‌زا متمرمز خواهد بود. من با فراخ نگری در خصوص مزایا و معایب یا فواید و مضرات رسانه‌های اجتماعی، در سه محور متفاوت به این موضوع خواهم پرداخت:

i) نخستین محور این است که کنشگران دینی باید جهت جلوگیری یا کاهش سخنان نفرت‌زا، اعضای جوامع خود را به گزارش کردن اینگونه سخنان تشویق کنند زیرا در اینصورت رسانه‌های اجتماعی مانند فیس بوک می‌توانند به آنها رسیدگی کنند. این را می‌توان نوعی استراتژی دفاعی، یعنی مواجهه با زشتی‌ها نامید. من قوانین شرکت در مورد سخنان مشوق تنفر و نحوه اجرای آنها را در ادامه توضیح خواهم داد.

i) در محور دوم، من یک استراتژی توهین آمیز را تجزیه و تحلیل خواهم کرد و توضیح خواهم داد که چگونه کنشگران دینی می‌توانند با توسعه سخنان و گفتارهای مثبت در مورد دین و تساهل، نفرت را به عقب برانند و و آتش نابردباری را فروبنشانند. از سخنان تنفرآمیز جلوگیری یا کاهش دهند. این محور، موضوع نیکوگفتاری را نیز در بر می‌گیرد؛

ii) در محور سوم، من به یک موضوع جاه طلبانه و بسیار مهم خواهم پرداخت؛ این که چگونه عاملان دینی می‌توانند از رسانه‌های اجتماعی برای ایجاد تفاهم و مدارا بین ادیان استفاده کنند؟ فیس بوک به این موضوع اندیشیده است و من قصد دارم برخی تاملات آغازین را در این خصوص ارائه دهم.

5 Facebook Oversight Board

6 Meta, “The Principles That Guide Meta’s Stakeholder Engagement”, 26 January 2022 (available on its web site).

۲.۳۰. کمک به رهبران دینی در زمینه پیشگیری یا کاهش بیان نفرت‌زا

۱.۲.۳۰. حذف بیان نفرت‌زا در فیسبوک

فیس بوک معتقد است مردم زمانی که احساس کنند بر اساس شخصیت خود مورد هجمه نیستند، آزادانه تر با دیگران ارتباط برقرار می‌کنند و به گفت‌وگو می‌پردازند. به همین دلیل است که ما در بستر فناورانه خود از جمله فیس‌بوک و اینستاگرام، بیان نفرت‌زا را مجاز نمی‌دانیم. بیان نفرت‌زا محیطی از ارعاب و طرد را ایجاد می‌کند و در برخی موارد ممکن است زمینه ساز ترویج خشونت آفلاین گردد.

هیچ تعریف پذیرفته شده جهانی از «سخنان نفرت‌زا» وجود ندارد. با این وجود، فیس‌بوک پس از بررسی نظام‌های حقوقی مختلف و بر اساس مشورت با کارشناسان (از جمله کارشناسان حقوق بشر)، سیاست ممنوعیت بیان نفرت‌زا را توسعه داده و اجرا می‌کند. من به طور خلاصه توضیح خواهم داد که «سخنان نفرت‌زا» از نظرگاه فیس بوک به چه معناست و چگونه قوانین و مقررات خود را علیه سخنان مشوق عداوت و تنفر اجرا می‌کنیم.[۷]

تعریف ما از کلام مشوق نفرت، هجمه مستقیم علیه مردم به سبب آنچیزی است که ما ویژگی‌های محافظت شده می‌نامیم. در چارچوب سیاست‌های فیس‌بوک، منظور از ویژگی‌های محافظت شده مواردی مانند نژاد، قومیت، وابستگی دینی و طبقاتی است و هجمه نیز به‌عنوان سخنان خشونت‌آمیز یا غیرانسانی، کلیشه‌های آسیب رسان، اظهارات حقارت آمیز، ابراز تحقیر، انزجار یا اخراج، نفرین، و دعوت به طرد در نظر گرفته می‌شود. فیس‌بوک استفاده از کلیشه‌های آسیب رسان را نیز در دایره ممنوعیت‌های خود قرار داده است و آنها را به‌عنوان مقایسه‌های غیرانسانی در نظر می‌گیرد که به‌طور تاریخی برای حمله به گروه‌های خاص اجتماعی یا ارعاب یا حذف آنها مورد استفاده قرار گرفته‌اند و اغلب نیز با خشونت آفلاین مرتبط هستند.

تقریباً هر محتوایی که در فیس‌بوک یا اینستاگرام ظاهر می‌شود – هر پست، نظر، صفحه، گروه و رویداد – می‌تواند به ما گزارش شود تا بر اساس سیاست‌های ما بررسی شود. ما مجموعه ای از بازبینان (در حال حاضر حدود ۱۵۰۰۰ نفر) داریم که در خصوص سیاست‌های ما آموزش دیده‌اند. یکی از این سیاست‌ها، موضوع بیان نفرت‌زا است. در عین حال ما از سیستم‌های اتوماسیون نیز برای نشان کردن سخنان مشوق عداوت و تنفر و ارسال آن به بازبین‌ها به شکل گسترده‌ای استفاده می‌کنیم. در حال حاضر، بیش از ۹۵ درصد بیان نفرت‌زا که منجر به اقدام عملی در خصوص آنها شده است، پیش از گزارش شدن توسط اشخاص با سیستم‌های هوشمند ما شناسایی شده‌اند.[۸]

با این حال، باید به این نکته توجه داشت که تحمل صفر به معنای صفر نیست و همیشه مواردی وجود دارد که به احتمال از چشمان نظام بازبینی ما دور مانده‌اند و به همین ترتیب ممکن است مواردی هم وجود داشته باشد که به اشتباه توسط نظام بازبینی حذف شده باشند. فیس بوک

---

7 Meta, "Facebook Community Standards – Hate Speech" (available on its website).

۸ برای داده‌های مربوط به دوره گزارش‌دهی اخیر (یعنی سه‌ماهه نخست سال ۲۰۲۳)، بنگرید به:
Meta Transparency Center, "Community Standards Enforcement Report – Hate Speech" (available on its web site.)

به طور مستمر در تلاش برای تحت پوشش قراردادن زبان‌های لازم و درک روندها و الگوهای در حال تغییری است که مردم از طریق آنها خود و افکار و سخنانشان را در فضای آنلاین عرضه می‌کنند که این بیان گاهی با عداوت و نفرت‌انگیزی نیز همراه است.

در هر حال ما در این زمینه در حال پیشرفت مستمر هستیم. آخرین آمار منتشر شده توسط فیس بوک نشان می‌دهد که میزان سخنان نفرت پراکن مشاهده شده در فیس بوک - چیزی که «شیوع» نامیده می‌شود — در مقایسه با چند سال پیش که ما شروع به انتشار این آمار کردیم، به میزان قابل توجهی کاهش یافته است. اکنون، به ازای هر ۱۰۰۰۰ بازدید محتوا در فیس بوک، فقط دو یا سه مورد حاوی سخنان نفرت زا نقض کننده سیاست‌های ما در این زمینه است.[9]

ما متوجه شده ایم که بسیاری از مردم نمی دانند چگونه محتوا را در پلتفرم‌های ما گزارش دهند. در برخی موارد، آنها حتی نمی دانند که فیس بوک قوانینی برای تنظیم محتوای ارسال شده در سیستم عامل‌های خود دارد. بنابراین، بخشی از کاری که کنشگران دینی می‌توانند برای کمک به مقابله با مشکل سخنان نفرت پراکنی آنلاین انجام دهند، گزارش دادن و تشویق دیگران به گزارش دادن محتوا برای ما است که تحت خط مشی‌های خود بررسی کنیم. در گذشته، فیس بوک با سازمان‌های غیردولتی دینی برای تهیه کتابچه راهنمای نحوه گزارش محتوا همکاری کرده است. ما از تماس با رهبران دینی برای ایجاد چنین رویکردهایی استقبال می‌کنیم.

۲.۲.۳۰. تشویق نیکوگفتاری

همانطور که در ابتدای صحبت‌ها عرض کردم، کنشگران دینی راه‌های مثبت فزاینده ای برای پرداختن به مشکل سخنان تنفرآمیز در اختیار دارند. یکی از این راه حل‌ها تشویق نیکوگفتاری است.[10] حال فهم دقیق معنای اصطلاح « نیکوگفتاری» از اهمیت زیادی برخوردار است. یکی از کارشناسان، نیکوگفتاری را اینگونه تعریف کرده است: «هر گونه پاسخ مستقیم به بیان نفرت‌زا یا آسیب رسان با هدف بی اثر کردن یا کاهش آن».[11]

نادین استروسر، رئیس سابق اتحادیه آزادی‌های مدنی آمریکا، در یکی از اظهارات خود، به صورت ضمنی معنای موسعی از نیکوگفتاری را بیان کرد. وی چنین گفت:

> «در سال‌های اخیر، شاهد فزونی چشمگیر سخنرانی‌ها و تظاهرات مسالمت‌آمیز طرفداران و پیروان هر دو حزب بوده‌ایم که ایدئولوژی‌های نفرت‌انگیز را محکوم کرده‌اند و همزمان به تحسین و احیای تعهد ملی به برابری، فراگیری و وفاق میان گروه‌ها پرداخته‌اند.[12]

نیکوگفتاری به دنبال آن است که از تمام قدرت رسانه‌های اجتماعی - از طریق مشارکت، فراگیری و اقدام جمعی - علیه بیان نفرت‌زا به خوبی استفاده کند؛ آن هم نه از راه

---

9 *Ibid*.

10 Facebook, "Counterspeech" (available on its web site).

11 Cathy Buerger, "The Anti-Hate Brigade: How a Group of Thousands Responds Collectively to Online Vitriol", *Dangerous Speech Project*, 14 December 2020 (available on its web site).

12 Nadine Strossen, "Counterspeech in Response to Changing Notions of Free Speech", in *Human Rights Magazine*, 2018, vol. 43, no. 4.

پاسخ دادن همراه با نفرت به نفرت، بلکه با بالا کشیدن شخصیت افراد، ارائه حمایت، نشان دادن تعادل ورزی، پایبندی به حقیقت و بازنشانی لحن بیان متمدنانه و همراه با مدارا و رواداری. نیکوگفتاری این مزیت را دارد که به قدرت بیان تک تک کاربران تکیه می‌کند و نیازمند مداخله هیچ پلتفرم آنلاین دیگری به جز خود پلتفرم نیست. نیکوگفتاری ممکن است اشکال مختلفی داشته باشد.

در این زمینه یکی از مهم‌ترین موضوعات، تلاش‌های جمعی هماهنگ شده توسط سازمان‌های محلی برای شناسایی سخنان نفرت‌آمیز و تشویق مردم به صحبت علیه اینگونه سخنان از طریق ارسال نظرات مثبت و پرداختن به مباحث و موضوعات مثبت و امیدبخش است. در ادامه بحث به نمونه هایی از این موضوع اشاره خواهد شد.

مطالعه جدی نیکوگفتاری، مانند بسیاری از جنبه‌های دیگر رفتار در فضای آنلاین، در حال توسعه است. مطالب ارائه شده توسط من در این خصوص، نه تنها به کار انجام شده در فیس بوک، بلکه بر تحقیقات یک سازمان غیردولتی با نفوذ در ایالات متحده به نام «پروژه گفتار خطرناک» نیز متکی است.[۱۳] نیکوگفتاری اغلب به دنبال تغییر افکار کسانی که نظرات نفرت‌انگیز ابراز می‌کنند، نیست. این کار بسیار دشوار است. نیکوگفتاری بیشتر پرداختن به چیزی است که برخی آن را «وسط متحرک» می‌نامند و منظور از آن، سوق دادن گفتمان عمومی به مسیر درست تر و مثبت تر و ایجاد احساس تنها نبودن در میان قربانیان سخنان تنفرآمیز و همچنین توانمندتر کردن اشخاصی است که علیه سخنان تنفرآمیز صحبت می‌کنند. کاربران اینترنت با یکدیگر تراز می‌شوند. حضور همسالان حامی، مردم را تشویق می‌کند که علیه نفرت صحبت کنند.

تحقیقات و تجربه ویژگی‌های مهم نیکوگفتاری آنلاین موفق را شناسایی کرده است، از جمله لحن (لحن مثبت بهتر از منفی است)، قالب (تصاویر و طنز کمک کننده است) و همچنین منبع (نیکوگفتاری معتبرتر و در نتیجه موثرتر است بویژه در صورتی که نشات گرفته از منابع شناخته شده و مقبول جامعه و برخوردار از جایگاه اجتماعی و اقتدار اخلاقی باشد). برای مثال، در مورد نیکوگفتاری علیه افراط‌گرایی رادیکال، طرفداران سابق ایدئولوژی‌های رادیکال اعتبار قابل توجهی دارند.

نکته مهمی که در این خصوص باید مورد توجه قرار گیرد این است که هرچند نیکوگفتاری ممکن است ساده به نظر برسد، اما در واقع اینطور نیست. با این وجود و علیرغم این دشواری، در سال‌های گذشته، نمونه‌های موفقی از نیکوگفتاری وجود داشته است. فیس‌بوک امیدوار است با نمونه‌های مثبت دیگری از این امر مواجه شود.

موفقیت نیکوگفتاری از راه تامل در مواردی که در آنها نیکوگفتاری به عنوان راهبردی برای مبارزه با بیان نفرت‌زا استفاده شده است، قابل تشخیص می‌باشد. شاید بهترین سازمان در زمینه نیکوگفتاری، گروهی به نام «من اینجا هستم» باشد که در سوئد مستقر است.[۱۴] این سازمان مردمی بیش از ۷۰۰۰۰ عضو در سوئد و ۱۵۰۰۰۰ عضو دیگر در سراسر جهان دارد. اعضای این

13 Cathy Buerger, "Counterspeech: A Literature Review", *Dangerous Speech Project*, 16 June 2021 (available on its web site).

14 Information on the organization 'I Am Here' is available on its web site.

سازمان در گروه‌های فیس‌بوک فعالیت می‌کنند و لینک مطالب مرتبط با بیان نفرت‌زا (برای مثال در بخش نظرات و دیدگاه‌های روزنامه‌ها) را در مورد موضوعاتی مانند مهاجرت به اشتراک می‌گذارند و یکدیگر را به ارسال نظرات مثبت تشویق می‌کنند. از آنجایی که تعداد اعضاء سازمان پرشمار است، این نظرات مثبت، نظرات منفی را به محاق می‌برد و به جای نظرات نفرت‌انگیز قابل مشاهده می‌شود. برخی ناظران نقش «من اینجا هستم» را در بهتر شدن گفتمان عمومی ناظر بر مهاجرت را در سوئد، موثر می‌دانند.[15] نمونه دیگر در اروپا، ابتکار شجاعت مدنی آنلاین (OCCI) است.[16] OCCI یک ابتکار عمل سراسری در اروپا است که در سال ۲۰۱۶ توسط موسسه گفت‌وگوی استراتژیک با مشارکت فیس بوک ایجاد شده است. تجربیات و دستاوردهای OCCI در زمینه نیکوگفتاری به سازمان‌های غیردولتی کمک میکند تا کمپین‌های خاص خود را طراحی و ارائه کنند. این سازمان گروه‌های فعال منطقه‌ای را گرد هم می‌آورد و آنها را با تولیدکنندگان محتوا و بنگاه‌های بازاریابی همراه می‌کند تا به تسهیل کار فعالان اجتماعی در زمینه نیکوگفتاری کمک کنند. OCCI با بیش از ۱۰۰ سازمان ضد نفرت و ضد افراط‌گرایی در ارتباط است و شمار مراجعه کنندگان صفحه فیس بوک آن به بیش از ۳.۵ میلیون نفر رسیده است. برنامه ریزی یک کمپین نیکوگفتاری نیازمند یک استراتژی است: مخاطب کیست؟ پیام اصلی کمپین چیست؟ پیام رسان یا صدای کمپین چه کسی خواهد بود؟ OCCI به دنبال کمک به گروه‌های محلی است تا راهبردهای مؤثری را دنبال کنند.

در پایان، نمونه‌ای از جنوب شرق آسیا قابل ذکر است با عنوان ابتکار تاب‌آوری[17] که نوعی همکاری بین فیس‌بوک و بنیاد آسیا است که هدف آن ارتقای مدارا، تقویت تفاهم بین‌ادیانی و قومیتی و مقابله با افراط‌گرایی خشونت‌آمیز و در نهایت کمک به ایجاد جوامع انعطاف پذیر در سراسر آسیا است. ابتکار تاب آوری به سازمان‌های جامعه مدنی کمک می‌کند تا کمپین‌های روایت مثبت محلی را به صورت آنلاین توسعه دهند. هدف این کمپین‌ها مقابله با عدم مدارا و تبعیض است و عمدتاً، اما نه منحصراً، بر مناطق یا گروه‌های تحت تأثیر درگیری‌های خشونت‌آمیز، تمرکز می‌کنند. ابتکار تاب آوری در سال ۲۰۲۰، به طیفی از فعالان مرتبط با جوامع به حاشیه رانده شده از بیش از ۶۰ سازمان در ۱۰ کشور آسیا (اندونزی، تایلند، فیلیپین، مالزی، پاکستان، سریلانکا، مالدیو، بنگلادش، نپال و هند) بالغ گردید. با توسعه پروژه، قلمرو جغرافیایی آن نیز افزایش خواهد یافت.

نیکوگفتاری هر جا که ظهور یابد با موانعی نیز روبرو خواهد شد. با این حال، پذیرش نیکوگفتاری یکی از سازوکارهای واکنشی مهمی است که کنش‌گران دینی از طریق آن می‌توانند از بیان نفرت‌زا جلوگیری کنند یا منجر به کاهش آن شوند.

---

15 Buerger, 14 December 2020.

بنگرید به پاورقی ۱۱.

16 Facebook, “Counterspeech: The Online Civil Courage Initiative” (available on its web site).

17 Facebook, “Counterspeech: Resiliency Initiative” (available on its web site).

۳.۲.۳۰. تشویق گفت‌وگوی بین ادیان

سرانجام، من مایلم به موضوعی بپردازم که به نظر می‌رسد بلندپروازانه ترین هدف در زمینه استفاده از رسانه‌های اجتماعی برای جلوگیری یا کاهش بیان نفرت‌زا است یعنی گفت‌وگوی بین ادیان.

من در چنین گفت‌وگویی متخصص نیستم. با این حال، فیس‌بوک گروهی را به این امر اختصاص داده است که به عنوان «مشارکت‌های ایمانی»[18] شناخته می‌شود. این گروه به دنبال پیشبرد این هدف فیس‌بوک است که پلتفرم‌هایش را به عنوان فضاهای قابل اعتماد برای جوامع، آفرینشگران و افراد دارای ایمان و معنویت معرفی نماید تا از ظرفیت‌های این پلتفرم‌ها برای کسب تجربه و همچنین تقویت ارتباطات، اهداف و ابتکارات اشان بهره بگیرند. این بهره برداری نیز باید مبتنی بر ارزش‌های اساسی ما باشد که عبارتند از: (۱) تأثیر اجتماعی: ما مردم، عبادتگاه‌ها و جوامع مبتنی بر ایمان را قادر می‌سازیم تا حضور آنلاین خود را افزایش دهند و به ماموریت‌ها و اهداف جامعه خود دست یابند. (۲) تنوع: ما منابعی را توسعه می‌دهیم که می‌تواند توسط افراد هر جامعه دینی برای توسعه حضور آنلاین و تقویت ارتباطات معنادار با جامعه استفاده شود. (۳) مسئولیت: ما به دنبال این هستیم که فیس بوک را به مکانی امن و توانایی بخش برای افراد دارای هر نوع دین و معنویت تبدیل کنیم. (۴) نوآوری: ما ابزارها و ویژگی‌هایی را توسعه می‌دهیم تا از نیازهای ویژه مومنان و عبادتگاه‌های آنها و جوامع مبتنی بر ایمان در زمینه توسعه و تقویت اجتماعات آنلاین آنها پشتیبانی مناسب صورت گیرد. (در دوره پاندمی کووید ۱۹ این امر یکی ازمهم ترین دغدغه‌های ما بود).

من بر اساس گفت‌وگوهایی که با همکارانم در تیم مشارکت‌های ایمانی داشته ام و همچنین نقطه نظرات ذیقیمتی که از برخی افراد در جوامع دینی به دست آورده ام، قصد دارم مطالبی را در مورد رسانه‌های اجتماعی و گفت‌وگوی بین ادیان ارائه کنم. اما قبل از آن مایل هستم دو نکته را در میان بگذارم. نخست این که ترویج گفت‌وگوی بین ادیان به صورت آنلاین با ترویج چنین گفت‌وگوهایی در فضای آفلاین تفاوت چندانی ندارد. ارکان چنین گفت‌وگوهایی در محیط‌های سنتی (معرفی و شناخت دیگران، سواد دینی، مدارا و کثرت گرایی) در فضای مجازی نیز وجود دارد. بنابراین، زمانی که از ترویج گفت‌وگوی بین ادیان به صورت آنلاین صحبت می‌کنیم، منظور ما پرداختن به قدرت رسانه‌های اجتماعی است که در صورت استفاده مناسب، می‌توانند در جهت بهبود و ارتقای مسیرهای لازم برای تغییر، انسان سازی و ایجاد همدلی بین مردم تاثیر چشمگیری داشته باشند.

دوم این که همانطور که بسیاری از افراد اذعان دارند، دین، خواه در سطوح محلی و خواه در سطح جهانی، مهم ترین روشی است که مردم زندگی خود را بر پایه آن سازماندهی می‌کنند، نقش رسانه‌های اجتماعی در تحقق وحدت محلی و جهانی بسیار مؤثر است. به نظر من در بستر اندیشیدن به ظرفیت رسانه‌های اجتماعی برای ترویج گفت‌وگوی دینی، باید به این بینش قدرتمند توجه داشت.

[18] Meta, “Faith” (available on its website.)

در پرتو این نکات، تأمل در مورد نقش کنشگران دینی در پیشبرد چنین گفت وگویی از اهمیت قابل توجهی برخوردار است. به نظر من رسانه‌های اجتماعی می‌توانند اعضای سازمان‌یافته ادیان را در به اشتراک گذاشتن درک ایمانی خود با دیگران ترغیب کنند. در واقع یکی از راه‌های استفاده از رسانه‌های اجتماعی برای تقویت گفت‌وگو، استفاده از قدرت فوق‌العاده آنها برای کمک به کشف، ارتباط و یادگیری بین ادیان است. یکی از ارزش‌های اصلی فیس بوک «صدا» است. ما به خود می‌بالیم که این امکان را برای مردم فراهم می‌کنیم تا صدای خود را به اشتراک بگذارند و همچنین صداهای دیگران را بشنوند که بدون این بستر آنلاین قادر به شنیدنشان نبودند. این امر در یک بستر دینی اهمیت ویژه ای دارد. برای مثال بنیاد هندو آمریکا در ایالات متحده دریافت که در مورد هندوئیسم، اطلاعات نادرستی در کتاب‌های درسی وجود دارد و از فیس‌بوک برای روشنگری در این خصوص استفاده کرد. این بنیاد محتواهای آموزشی دیداری شنیداری جذابی را تهیه کرد و آنها به‌صورت آنلاین به اشتراک گذاشت. مطالب آموزشی مزبور شامل اطلاعاتی در مورد مفاهیم هندوئیسم، فلسفه و شخصیت‌های الهام بخش آن بودند.[19]

ما همچنین شاهد هستیم که گروه‌های بودایی اطلاعاتی را در مورد اعمال بودایی مانند مراقبه منتشر می‌کنند. یکی از این گروه‌ها به نام «بوداگنگ» در ایالات متحده، با بیش از ۱۴۰۰۰ دنبال کننده در صفحه فیس بوک خود، به دنبال ارائه نوعی ایمان در دسترس و از نظر فرهنگی مدرن است. این گروه در دوران همه‌گیری کووید-۱۹، مخاطبان زیادی را در فیسبوک پیدا کرد.[20]

کمیته یهودیان آمریکا (AJC)[21] یک صفحه فیس بوک به زبان عربی به نام «AJC Arabic» با بیش از ۶۵۰۰۰۰ دنبال کننده دارد. AJC از طریق این صفحه اطلاعاتی در مورد دین، تعطیلات دینی و همچنین تحولات مثبت در رابطه با روابط مسلمانان و یهودیان ارائه می‌دهد.

برخی از این تلاش‌ها آشکارا بین‌دینی هستند، مانند «خواهران سلام شالوم» که صفحه‌ای در فیسبوک با بیش از ۹۰۰۰ دنبال کننده دارد و از آن برای ایجاد اعتماد، احترام و روابط بین زنان و دختران نوجوان مسلمان و یهودی استفاده می‌کند. در وب سایت این گروه آمده است:

> «ما همگی متعهد می‌شویم که از یکدیگر دفاع کنیم، ایمان و اعمال فرهنگی خود را به همدیگر آموزش دهیم، در کنش‌های اجتماعی شرکت کنیم و برای پایان دادن به اعمال نفرت‌انگیز برای همه انسان‌ها تلاش کنیم».[22]

ما همچنین با ابتکار «ایمان برای واکسن» نیز همکاری نزدیکی داشته‌ایم؛ ابتکاری که به دنبال افزایش فرصت‌ها برای مؤسسات دینی بویژه عبادتگاه‌ها، برای مشارکت و حمایت از

19 Meta, "Building Cultural Literacy Through Social Media: Dr. Shireen Bhalla, Hindu American Foundation" (available on its web site).

20 Meta, "Modern Faith: Steven Barker, Leader, BuddhaGang" (available on its web site).

21 Information on the Arabic Jewish Committee is available on its Facebook page.

22 Information on the Sisterhood of Salaam Shalom is available on its Facebook page.

تلاش‌های دولت ایالات متحده در زمینه مبارزه با تردید در تزریق واکسن و افزایش نرخ واکسیناسیون از طریق پیشبرد توزیع عادلانه واکسن است.[۲۳]

در هر یک از این موارد، رسانه‌های اجتماعی با انجام دادن بهتر کارهایی که گروه‌های بین‌ادیانی پیشتر نیز به دنبال انجام آنها بوده‌اند، باعث افزایش و تعمیق فرصت‌های تفاهم میان ادیان شده‌اند.

در نهایت، من بر این باور هستم که رسانه‌های اجتماعی از این ظرفیت برخوردار هستند که به کنشگران دینی کمک نمایند تا در مواقع بحرانی از یکدیگر حمایت کنند و بر همدلی و انسانیت مشترک ما مهر تأیید بزنند. چنین مواقعی، تاثیرگزار و دارای ظرفیت‌های ایجاد ارتباطات مهم هستند. نمونه‌های متعددی در این خصوص قابل ذکر هستند. برای مثال، فیس بوک روابط نزدیکی با مؤسسه بین ادیان الیجا[۲۴] دارد که یک سازمان چند ملیتی است با هدف تقویت صلح بین جوامع دینی مختلف از طریق گفت‌وگو، آموزش، تحقیق و انتشارات بین ادیان. این مؤسسه در دوران همه گیری کووید-۱۹ از فیس‌بوک برای تبلیغ برنامه «Coronaspection» استفاده کرد که مجموعه‌ای از مصاحبه‌های ویدیویی با رهبران دینی در سرتاسر جهان بود و حکمت‌ها و توصیه‌های معنوی را در مواجهه با یک بحران جهانی به اشتراک می‌گذاشت. پس از تیراندازی دسته جمعی در کنیسه درخت زندگی در پیتسبورگ پنسیلوانیا در سال ۲۰۱۸، کمیته یهودیان آمریکا (AJC) هشتک «#showupforshabat» را راه اندازی کرد که به گفته کمیته یهودیان آمریکا به بزرگترین ابراز همبستگی با جامعه یهودیان آمریکا بدل شد. این تلاش به دلیل تعامل گسترده در رسانه‌های اجتماعی انجام شد و بیش از ۲۵۰ میلیون نفر با این هشتک درگیر شدند.

۳.۳۰. نتیجه گیری

چنانچه از دفاتر فیس بوک بازدید کنید، ممکن است تابلوهایی را روی دیوار ببینید که روی آن نوشته شده است: «تاریخچه رسانه‌های اجتماعی هنوز نوشته نشده است». یکی از برداشت‌های ممکن از این عبارت نوعی نصیحت و راهنمایی برای آن دسته از افراد، از جمله خود ما، است که سودای استفاده حداکثری از ظرفیت رسانه‌های اجتماعی را در جهت خیر در سر دارند.

امروزه دنیای آنلاین و آفلاین به طور فزاینده ای وابسته و مکمل یکدیگر شده‌اند. من امیدوارم از طریق آنچه که خدمت شما عرض کردم، توانسته باشم نشان دهم اولا چگونه رسانه‌های اجتماعی می‌توانند ابزاری آنلاین برای ارتباط بهتر ما در دنیای واقعی باشند و ثانیا چگونه رسانه‌های اجتماعی می‌توانند امور خوب و نیکویی را که در جهان آفلاین اتفاق می‌افتند منعکس و بازآفرینی کنند تا میلیون‌ها نفر دیگر بتوانند آنها را با همدیگر به اشتراک بگذارند و تجربه کنند.

23 Information on Faiths4Vaccines is available on its web site.

24 Information on the Elijah Faith Institute is available on its web site.

۳۱

ایجاد حساسیت در ترجمه و واژه‌شناسی رهبران دینی مسلمان الازهر در مبارزه با سخنان نفرت‌آمیز

فتحی م. ع. احمد*

۱.۳۱. مقدمه

نه سال از شکل‌گیری «داعش» که پیشتر دولت اسلامی عراق و سوریه (به انگلیسی ISIS)، دولت اسلامی عراق و شام (ISIL) و دولت اسلامی (IS) نیز، در کنار دیگر اسم‌ها، نامیده شده بود گذشته است. اگرچه ادعا شده است که داعش از نظر نظامی شکست خورده است اما بنا به گزارش‌ها ایدئولوژی افراط‌گرایانه‌ی آن هنوز به شکل ویروسی، نه فقط در جهان عرب بلکه در تمام جهان، در حال گسترش است. داعش، که گفتمان آن مورد تمرکز این فصل است، تعداد قابل توجهی از نیروهای خود را نیز از طریق محتواهای پروپاگاندایی برخط از قبیل ویدئوها و مجلاتی که به انگلیسی، فرانسوی، آلمانی، اسپانیولی، ترکی، سواحلی و تعدادی از زبان‌های دیگر تولید و ترجمه شده بودند فریب داد. این گروه ایدئولوژی خود را در قالب‌های زبانی مشخصی ارائه داده و از واژگان معینی استفاده می‌کند. این گروه برای این مقصود یا آیه‌های خاصی از قرآن مقدس و حدیث‌های (یعنی گفته‌های) حضرت محمد را ترجمه می‌کند یا این‌که از

* **فتحی م. ع. احمد**، یکی از مترجمان پیشتاز عربی به انگلیسی/انگلیسی به عربی در حوزه‌ی حقوق بین‌الملل و سازمان‌ها است. او، در میان دیگر کارها، کتاب‌های متعددی از محمود شریف بسیونی فقید به عربی ترجمه کرده است و مکتوبات متعددی درباره‌ی موضوعات مرتبط با ترجمه دارد. او کارشناسی ارشد مطالعات ترجمه از دانشگاه لندن دارد و دوره‌ی کارشناسی‌اش را در دانشگاه حلوان (با درجه‌ی ممتاز در هر دو مقطع) گذرانده است. سپس مدرک مطالعات ترجمه را از دانشگاه آمریکایی قاهره که او را برای تدریس ترجمه‌ی حقوقی و متون سازمان ملل متحد استخدام کرده بودند دریافت کرد. او همچنین در دانشگاه عین شمس قاهره تدریس کرده است. او در این دانشگاه با مشارکت همکاران دوره‌های ترجمه‌ی متون حقوقی، متون سازمان ملل متحد و نیز دوره‌های دیگری را ایجاد کرد. او بعد از قبولی در چندین آزمون زبان رقابتی بین‌المللی، به ارائه‌ی خدمات ترجمه، واژه‌شناسی و ویراستاری برای دبیرخانه‌ی سازمان ملل متحد (در نیویورک، ژنو، وین و نایروبی)، چندین نهاد تخصصی سازمان ملل متحد (از جمله سازمان بهداشت جهانی، آژانس بین‌المللی انرژی هسته‌ای و برنامه‌ی محیط زیست سازمان ملل متحد)، دفتر دادستانی دیوان کیفری بین‌المللی، کمیته‌ی بین‌المللی صلیب سرخ، مرکز بین‌المللی استرداد اموال موسسه‌ی حکمرانی بازل، کمیسیون تحقیق مستقل بَحرانی و موسسه‌ی بین‌المللی عدالت کیفری و حقوق بشر سیراکیوز پرداخت. او سرگروه تیم ترجمه‌ی عربی مرکز سیاست و تحقیقات حقوق بین‌الملل است که، در میان کارهای دیگر، مدیریت پروژه و بازنگری ترجمه‌ی عربی «تفسیر لکسیتوس درباره‌ی حقوق دیوان کیفری بین‌المللی» را که شامل اساسنامه‌ی دیوان و قواعد شکلی و ادله می‌شود انجام داده است. برای دیدن فیلم بیانات او در کنفرانس سیلراپ در فلورانس در آوریل ۲۰۲۲ درباره‌ی موضوع این مجموعه لطفا بنگرید به:
https://www.cilrap.org/cilrap-film/220409-ahmed/.
این فصل توسط رضا مشتاقی ترجمه شده است. دیدگاه‌های بیان شده در این فصل متعلق به نویسنده است و ترجمه متن لزوما به معنای تأیید این دیدگاه‌ها از سوی مترجم نیست.

ترجمه‌های موجود آن‌چه را که به بهترین شکل تفسیر نامتعارف این گروه از قانون شریعت را انعکاس می‌دهد انتخاب می‌کند.

اگرچه علل ریشه‌ای افراطی‌گری پیچیده، چندوجهی و درهم‌تنیده‌اند اما استراتژی‌های مبارزه با سخنان نفرت‌آمیز به عنوان یک محرک افراطی‌گری بر محتوا بیشتر از زبان تمرکز می‌کنند. زبان ابزاری است که از طریق آن سخن نفرت‌آمیز اظهار شده و مورد مواجهه قرار می‌گیرد.

طبق چارچوب مفهومی پیشگیری از افراطی‌گری خشونت‌بار برنامه‌ی توسعه‌ی سازمان ملل متحد، استراتژی‌های پیش‌گیری از افراطی‌گری خشونت‌بار باید شامل «همکاری با سازمان‌های دین‌بنیاد و رهبران دینی برای مواجهه با سوءاستفاده از دین از سوی افراط‌گرایان خشن» بشود.[1]

در نوامبر ۲۰۲۰، نگارنده در الازهر الشریف (الازهر)[2]، به طور دقیق‌تر «رصدخانه‌ی مبارزه با افراطی‌گری الازهر (رصدخانه)»، که یکی از برجسته‌ترین موجودیت‌های درگیر مبارزه با گفتمان افراطی‌گری به ۱۳ زبان است، سخنرانی‌ای درباره‌ی این‌که چگونه از ترجمه و واژه‌شناسی به بهترین شکل ممکن برای برای طراحی ضدروایت‌ها استفاده کنیم داشت.[3] این سخنرانی به منظور کمک به رصدخانه برای به بهترین شکل درآوردن تلاش‌های ستودنی‌شان در این حوزه‌ی بحرانی ارائه شد. توصیه‌ها و بهترین رویه‌هایی که به اشتراک گذاشته شده شامل این موارد می‌شد: تالیف را نسبت به ترجمه در اولویت قرار دادن، ترجیح دادن شکل‌های زبانی ایجابی به شکل‌های زبانی منفی، موجز نوشتن، استفاده از اسامی به‌چالش‌کشنده‌ی سازمان‌های افراط‌گرا به جای اسامی خودخوانده‌ی آن‌ها، اجتناب از به‌گویی در نقل قول کردن از سخنان نفرت‌آمیز یا واکنش به آن‌ها، استفاده از واژگان مورد اتفاق بین‌المللی و زبان از نظر جنسیتی خنثی برای یک پاسخ هماهنگ جهانی، استفاده از زبان محتاط چنان‌چه مقتضی باشد، استفاده از زبان مبتنی بر دلیل به جای زبان خطابی، نشان دادن ترجمه‌های اشتباه واژگان قرآن یا شریعت، و همکاری با سکوهای رسانه‌های اجتماعی و ارائه‌ی کلیدواژگان به‌روز، هوشمندانه انتخاب‌شده و مناسب برای شناسایی، بازبینی و در صورت اقتضا حذف محتواهای حاوی سخنان نفرت‌آمیز بدون آن‌که به آزادی بیان لطمه بزنند.

درس‌هایی که از این تجربه آموخته شده این است که: مشاوره‌ها را بیشتر مسئله‌محور کنیم تا محتوامحور، توصیه‌ها را بیشتر به شکل به اشتراک گذاشتن یک تجربه دربیاوریم تا

---

1 UN Development Programme, “Preventing Violent Extremism Through Promoting Inclusive Development, Tolerance and Respect for Diversity: A Development Response to Addressing Radicalization and Violent Extremism”, 1 July 2016, pp. 30–31 (‘Preventing Violent Extremism Through Promoting Inclusive Development, Tolerance and Respect for Diversity’) (https://www.legal-tools.org/doc/guylbf/).

۲ معمولا به صورت رسمی به شکل الازهر الشریف نوشته می‌شود.

۳ «رصدخانه‌ی مبارزه با افراطی‌گری الازهر یک سخنرانی درباره‌ی اثر دقت ترجمه‌ای و واژه‌شناختی در ترویج فعالیت‌های ضد افراطی‌گری برگزار می‌کند» (به عربی)، رصدخانه‌ی مبارزه با افراطی‌گری الازهر، ۲۲ نوامبر ۲۰۲۰. برای مباحث ارزشمند و اطلاعات بیشتر درباره‌ی نقش الازهر الشریف در مبارزه با افراطی‌گری و سخنان نفرت‌آمیز در پرتو اسناد بین‌المللی ن.ک به فصل ۲۹ این مجموعه.

آموزش یک درس، رهبران دینی را در بحث مشارکت دهیم، این احساس را در رهبران دینی ایجاد کنیم که آن‌ها بحث را رهبری می‌کنند، و توصیه‌های حساس را به شکل یک فکر که می‌خواهیم در موردش تامل کنیم یا سوالی که می‌خواهیم به آن پاسخ دهیم مطرح کنیم.

این فصل به چگونگی طراحی ضدسخنرانی قوی‌تر، مناسب‌تر و موثرتر و چگونگی نزدیک شدن به رهبران دینی می‌پردازد. این فصل قصد ارائه دادن مجموعه‌ای از معیارها را از منظر ترجمه‌ای، واژه‌شناختی و به صورت کلی‌تر زبان‌شناختی برای استفاده در طراحی یک ضدسخنرانی دارد. این فصل مثال‌های ملموسی از زبان موثرتری که باید در مبارزه با افراطی‌گری استفاده شود ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که این زبان چطور می‌تواند باعث پیش‌برد یک پاسخ هماهنگ جهانی شود. این فصل همچنین درس‌آموخته‌های تجربه‌ی فوق‌الذکر را نشان می‌دهد.

۲.۳۱. تعاریف

در این فصل، واژگانی که در ادامه می‌آیند به شرح ذیل تعریف شده‌اند:

- سخن نفرت‌آمیز:

  هرگونه انتقال پیامی در قالب سخن، نوشتار یا رفتار است که با اشاره به یک شخص یا یک گروه بر مبنای آن‌چه که هستند، یا به عبارت دیگر، بر اساس دین، قومیت، ملیت، نژاد، رنگ، جنسیت، یا دیگر عوامل هویتی، حمله می‌کند یا از زبان تحقیرآمیز یا تبعیض‌آمیز استفاده می‌کند.[۴]

- ضدسخنرانی هرگونه انتقال پیامی در قالب سخن، نوشتار یا رفتار است که جایگزینی را برای سخنان نفرت‌آمیز ارائه می‌دهد و با رد کردن روایت‌های آن به آن واکنش نشان می‌دهد.
- سازمان‌های دین‌بنیاد:

  سازمانی که الهام و رهنمود فعالیت خود را از آموزه‌ها و اصول یک دین یا تفسیری خاص یا یک مکتب فکری درون آن دین می‌گیرد.[۵]

- رهبر دینی مرد یا زنی است که به صورت رسمی یا غیررسمی با یک سازمان دین‌بنیاد مرتبط است و نقشی تاثیرگذار بر باهمستانش، پیروانش و/یا هوادارانش و/یا جامعه‌ای گسترده‌تر ایفا می‌کند.

---

[4] UN Office on Genocide Prevention and the Responsibility to Protect, United Nations Strategy and Plan of Action on Hate Speech, 31 May 2019, p. 2 (https://www.legal-tools.org/doc/5rrb5b/).

اگرچه سازمان ملل تصدیق می‌کند که هیچ گونه تعریف حقوقی بین‌المللی از سخنان نفرت‌آمیز وجود ندارد، اما این سخنان را به شکل فوق‌الذکر تعریف می‌کند.

[5] Gerard Clarke and Michael Jennings (eds.), *Development, Civil Society and Faith-Based Organizations: Bridging the Sacred and the Secular*, Palgrave Macmillan, London, 2008, p. 107

۳.۳۱. همکاری با رهبران دینی برای مقابله با سخنان نفرت‌آمیز

در طول دو دهه‌ی گذشته، جامعه‌ی بین‌الملل کوشیده است به افراط‌گرایی خشونت‌بار در درجه‌ی اول در زمینه‌ی اقدامات ضدتروریستی امنیت‌بنیادی که در واکنش به تهدیدهای القاعده و گروه‌های مرتبطش انجام شده‌اند بپردازد. با این حال، با ظهور نسل جدیدی از گروه‌ها، یک اجماع بین‌المللی روبه‌رشد وجود دارد که چنین اقدامات ضدتروریستی‌ای برای پیشگیری از گسترش افراط‌گرایی خشونت‌بار کافی نبوده‌اند. افراط‌گرایی خشونت‌بار شامل دسته‌ی گسترده‌تری از مصادیق می‌شود و این خطر وجود دارد که تورم این واژه ممکن است منجر به توجیه اعمال بیش از حد گسترده‌ی اقدامات ضدتروریستی، از جمله علیه رفتارهایی که نباید اقدام ترَوریستی محسوب شوند، بشود.[۶]

دبیرکل سازمان ملل متحد در «برنامه‌ی اقدام برای پیشگیری از افراط‌گرایی خشونت‌بار» خود متذکر شد که:

> رهبران ادیان و باهمستان‌ها در ارشاد پیروان آسیب‌پذیر به منظور توانمند ساختن آن‌ها برای رد کردن ایدئولوژی‌های خشونت‌بار و در فراهم ساختن فرصت‌های بحث و گفت‌وگوی درون‌دینی و بین دینی به عنوان روش‌های ترویج تسامح، درک و مصالحه بین باهمستان‌ها نقشی حیاتی دارند.[۷]

او اضافه کرد که:

> نیاز است رویکرد جامع‌تری داشته باشیم که نه تنها شامل اقدامات ضدتروریستی امنیت‌بنیاد ضروری جاری بشود بلکه همچنین دربرگیرنده‌ی اقدامات پیشگیرانه‌ی نظام‌مندی که مستقیما به محرک‌های افراط‌گرایی خشونت‌باری که منجر به ظهور این گروه‌های جدید و بدخیم‌تر شده‌اند می‌پردازند باشد.[۸]

طبق چارچوب مفهومی پیشگیری از افراط‌گرایی خشونت‌بار از طریق توسعه‌ی فراگیر، تسامح و احترام به تنوع برنامه‌ی توسعه‌ی سازمان ملل متحد، استراتژی‌های جهانی، منطقه‌ای و ملی برای پیشگیری از افراط‌گرایی خشونت‌بار باید، در میان دیگر چیزها، شامل «همکاری با سازمان‌های دین‌بنیاد و رهبران دینی به منظور مواجهه با سوءاستفاده از دین از سوی افراطیان خشن بشود».[۹]

در ۱۲ اکتبر ۲۰۱۵ شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد تاکید کرد:

> که پیشگیری از افراط‌گرایی خشونت‌بار و مواجهه با آن مستلزم یک رویکرد دربرگیرنده‌ی تمام جامعه است که شامل حکومت، جامعه‌ی مدنی، رهبران

---

6 UN Secretary-General, Plan of Action to Prevent Violent Extremism, UN Doc. A/70/674, 24 December 2015, para. 4 (https://www.legal-tools.org/doc/ui69e3/).

7 *Ibid.*, para. 36.

8 *Ibid.*

۹ پیشگیری از افراط‌گرایی خشونت‌آمیز از طریق ترویج توسعه فراگیر، مدارا و احترام به تنوع، ۲۰۱۶، بنگرید به پاورقی ۱.

> محلی و دینی و بخش خصوصی و به رسمیت شناختن این‌که مشارکت فعال جامعه‌ی مدنی یک عامل کلیدی در تلاش‌های حکومتی برای حفاظت از حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین حین پیشگیری از افراط‌گرایی خشونت‌بار و مواجهه با آن است می‌شود.[۱۰]

دین برای مردم مهم است. ایمان روحانی محرک اقدام بسیاری از مردم است. در بخش‌های بسیاری از جهان، سازمان‌های دین‌بنیاد و رهبران دینی هم در سپهر اجتماعی و هم در سپهر سیاسی تاثیر گذارند و پیروان گسترده‌ای در جوامع‌شان دارند. حضور آن‌ها در باهمستان‌های محلی همراه با ظرفیت آن‌ها برای ارائه‌ی خدمات حیاتی، به آن‌ها این امکان را می‌دهد تا حمایت مردمی را به حرکت درآورده، اعتماد گروه‌های آسیب‌پذیر را به دست بیاورند و بر هنجارهای فرهنگی تاثیر بگذارند. تمام این موارد آن‌ها را به سهامداران حیاتی در توسعه بدل می‌کند. بسیاری از سازمان‌های دین‌بنیاد و رهبران دینی با مشارکت‌شان در باهمستان‌های محلی و جایگاه‌شان به عنوان رهبران اخلاقی، حائز احترام مقامات ملی و محلی هستند که این موضوع می‌تواند آن‌ها را به میانجی‌گران ارزشمند صلح در محیط‌های پرتنش بدل کند.[۱۱]

دین یک منبع انگیزه و الهام برای اکثریت بزرگی از مردم در سراسر جهان که با روحیه‌ی سخاوت و مهربانی عمل می‌کنند است. استراتژی‌های مبارزه با افراط‌گرایی خشونت‌بار باید در یک فهم ظریف از نقش دین، ایدئولوژی و هویت و اثر آن‌ها روی افراد، باهمستان‌ها و نهادها ریشه داشته باشد. همچنین مهم است که با این روایت رو به گسترش که «این دین است که به خودی خود سبب خشونت است» مقابله شود؛ دستکاری در سیاسیات دینی و ایده‌های متعصبانه است که چالش ما است. بنابراین رهبران دینی مسئولیت خاصی برای کمک به پیشگیری از افراط‌گرایی خشونت‌بار دارند. گفت‌وگوهای «درون‌دینی» و «بین‌دینی» در سطوح منطقه‌ای و جهانی می‌تواند موجب ترویج یک ضدروایت برای افراط‌گرایی خشونت‌بار شود و نیز می‌تواند موجب ایجاد اقدامات منسجم‌تری در سطح محلی و در سطح باهمستان‌ها شود که می‌توانند از طریق شبکه‌ای از سازمان‌ها و نهادهای دینی اجرایی شوند. زمینه‌ی منطقه‌ای باید در نظر گرفته شود.[۱۲]

در دوم ژوئیه‌ی ۲۰۲۱ شورای امنیت سازمان ملل متحد تاکید کرد:

> تمام دولت‌های عضو و ملل متحد باید علیه تروریسم و افراط‌گرایی خشونت‌بار چنان‌که و زمانی که منجر به تروریسم می‌شود متحد شوند. تلاش‌های عاملان مرتبط، از جمله رهبران دینی تمام ادیان، برای به بحث گذاشتن محرک‌های تروریسم و افراط‌گرایی خشونت‌بار منجر به تروریسم در باهمستان‌های‌شان و

---

10 UNHRC, Resolution 30/15 on Human Rights and Preventing and Countering Violent Extremism, UN Doc. A/HRC/RES/30/15, 12 October 2015 (https://www.legal-tools.org/doc/bf95de/).

11 UN Development Programme, "Guidelines on Engaging with Faith-Based Organizations and Religious Leaders", October 2014.

12 Preventing Violent Extremism Through Promoting Inclusive Development, Tolerance and Respect for Diversity, 2016, pp. 31–32.

بنگرید به پاورقی ۱.

> تکمیل استراتژی‌های لازم برای پرداختن به این مسائل تشویق شده و تاکید می‌شود که دولت‌های عضو، سازمان‌های منطقه‌ای، سازمان‌های غیردولتی، نهادهای دینی و رسانه‌ها نقشی مهم در ترویج تسامح و تسهیل درک، گفت‌وگوی فراگیر و احترام به تنوع فرهنگی و دینی و حقوق بشر دارند.[۱۳]

همکاری با رهبران دینی می‌تواند به دلایل بسیاری از جمله این واقعیت که بسیاری از آن‌ها زاویه‌دید فراگیری ندارند پیچیده باشد. علاوه بر این، تفسیرهای متفاوت از منابع دین می‌تواند می‌تواند همکاری با آن رهبران را پیچیده‌تر نیز کند. عاملان دینی در هیچ باهمستان محلی‌ای مشابه هم نیستند. تمام رهبران دینی باید در گفت‌وگو درباره‌ی مواجهه با سخنان نفرت‌آمیز به عنوان یک محرک افراطی‌گری شرکت داده شوند. رهبران دینی که بیرون گذاشته می‌شوند می‌توانند یک منبع نارضایتی باشند که ممکن است جرقه‌ی سخنان نفرت‌آمیز را بزنند.[۱۴]

۴.۳۱. مطالعه‌ی موردی

در نوامبر ۲۰۲۰، نگارنده[۱۵] در الازهر[۱۶] یا رصدخانه[۱۷] درباره‌ی این‌که چگونه از ترجمه و واژه‌شناسی به بهترین شکل ممکن برای طراحی ضدروایت‌ها استفاده کنیم سخنرانی‌ای را ارائه کرد. سخنرانی به قصد کمک به رصدخانه برای پرورش و به بهترین شکل درآوردن تلاش‌های ستودنی‌اش در این حوزه‌ی بحرانی انجام شد. آن‌چه در ادامه می‌آید توصیه‌های ارائه شده و بهترین رویه‌های به اشتراک گذاشته شده‌اند. این موارد باید در تمام موقعیت‌هایی که مشاوره‌ی تخصصی به رهبران دینی داده می‌شود قابل اعمال باشند. در مواردی که تغییراتی ضرورت داشته باشد، بدون آسیب به مفهوم اصلی این نکات، انجام تغییر بلااشکال است.

۱.۴.۳۱. ترجیح تالیف به ترجمه

ترجمه یک بازتاب ناقص از هر متن اصیلی است. به منظور اجتناب از مشکلات و خطرات پنهان ترجمه و برای این‌که چیزی را در ترجمه از دست ندهیم، اگر ممکن و مناسب باشد، تالیف باید نسبت به ترجمه ترجیح داده شود. موثرتر و مناسبت‌تر خواهد بود که به ۱۳ زبان مختلف تالیف شده و خصوصیات هر فرهنگ که با زبانش بازتاب می‌یابد لحاظ شود تا این‌که یک متن اصلی عربی، به عنوان مثال، نوشته شده و سپس به آن زبان‌ها ترجمه شود. همچنان می‌توان از یک طرح کلی که نشان‌دهنده‌ی رئوس مطالب و ایده‌ی کلی مجموعه‌ی پاسخ‌دهندگان است استفاده کرد. سپس پاسخ‌دهندگان باید در متن اصلی پاسخ‌شان که با زبان خودشان نوشته می‌شود از آن طرح

---

13 UNHRC, Resolution No. 75/291 on the United Nations Global Counter-Terrorism Strategy: Seventh Review, UN Doc. A/RES/75/291, 2 July 2021, para. 13 (https://www.legal-tools.org/doc/ww6q5g/).

۱۴ برای یک بحث آگاه‌کننده و عمیق درباره‌ی این‌که رهبران دینی مسئولیت‌پذیر چگونه باید به سخن نفرت‌آمیز در جوامع‌شان واکنش نشان دهند، ن.ک. فصل ۲۷ این مجموعه.

15 Al-Azhar Observatory for Combating Extremism Organizes a Lecture, 2020.

بنگرید به پاورقی ۳.

۱۶ برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی الازهر، وب‌سایتش را ببینید (به عربی است اما بخش‌هایی از آن به دیگر زبان‌ها نیز در دسترس است).

۱۷ برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی رصدخانه، وب‌سایتش را ببینید.

کلی اقتباس کنند. یک پیام دارای سخنان نفرت‌آمیز که، به عنوان مثال، از آفریقا نشات گرفته است باید با شیوه‌ای که منحصر بفرد زمینه‌ی آفریقایی است پاسخ داده شود.

۲.۴.۳۱. ترجیح شکل‌های زبانی ایجابی به شکل‌های زبانی منفی

زبان ایجابی قوی‌تر و محکم‌تر از زبان منفی به نظر می‌آید. تدافعی به نظر آمدن همواره یک شکل ضعیف‌تر بیان است. به عنوان مثال، وقتی یک رهبر دینی می‌گوید «اسلام تنفر از غیرمسلمانان را ترویج نمی‌کند» صرفا این معنا را دارد که او این ایده را در پس ذهنش دارد و اکنون دارد تلاش می‌کند تا آن را رد کند. هرچند ممکن است این گزاره در بَعضی از مواقع صادق باشد اما نباید به رویه‌ی کلی در نوشتن یا سخن گفتن در زمینه‌ی ضدسخنرانی بدل شود.

۳.۴.۳۱. موجز نوشتن و سخن گفتن

علاوه بر شفافیت و انسجام، و بر خلاف بحث موعظه کردن، ایجاز باید در ضدسخنرانی به طور ویژه رعایت شود. ایجاز علامت ایده‌های محکم و باورهای قوی‌تر است در حالی که زبان طولانی نشانه‌ی استدلال ضعیف و نیاز گوینده یا نویسنده به پوشاندن استدلال ضعیفش است. طبق گفته‌ی جوزف ام. ویلیامز، یک روش خوب این است: حذف کردن (۱) صفت‌ها و قیدهای بی‌فایده و (۲) کلماتی که معنای کمی دارند یا اصلا معنایی ندارند و معنای کلمات دیگر را تکرار می‌کنند یا معنای‌شان به صورت ضمنی در دیگر الفاظ نهفته است، و (۳) کلمات را جایگزین عبارت‌ها کردن.[۱۸]

۴.۴.۳۱. استفاده از اسامی به‌چالش‌کشنده‌ی سازمان‌های افراط‌گرا به جای اسامی خودخوانده‌ی آن‌ها

داعش بعد از وارد شدن به سوریه در سال ۲۰۱۳ نام (الدوله الاسلامیه فی العراق و الشام) را برای خود برگزید. ترجمه‌ی نام این گروه «دولت اسلامی در عراق و سوریه» و «دولت اسلامی در عراق و الشام» (که مخفف هر دوی آن‌ها ISIS است) یا «دولت اسلامی در عراق و شام» (ISIL) است.[۱۹] در ژوئن ۲۰۱۴، این گروه تاسیس یک اصطلاحا «خلافت» را اعلام کرد و نام خود را به دولت اسلامی (IS) تغییر داد تا بازتاب‌دهنده‌ی جاه‌طلبی‌های گسترش‌طلبانه‌اش باشد. با این حال لفظ «داعش» به نحو گسترده‌ای توسط مخالفان عرب‌زبان این گروه در هنگام اشاره کردن به آن استفاده می‌شود زیرا این نام تحقیرکننده تلقی می‌شود. داعش شبیه کلمه‌ی عربی «داعس» است که به معنای کسی که له می‌کند یا چیزی را پایمال می‌کند است. در نتیجه «داعش»، به خاطر دلالت‌های منفی آن کلمه در زبان عربی، به عنوان روشی برای به چالش کشیدن مشروعیت این گروه مورد استفاده قرار می‌گیرد. هواداران این گروه به استفاده از این لفظ معترضند.[۲۰] در مناطق

---

18 Joseph M. Williams, *Style: Ten Lessons in Clarity and Grace*, 8th ed., Longman, London, 2005, p. 122.

۱۹ «الشام» نام عربی شام (Levant) یا سوریه‌ی بزرگ است.

20 Faisal Irshaid, "Isis, Isil, IS or Daesh? One Group, Many Names", *BBC News*, 2 December 2015.

تحت سیطره‌ی این گروه، داعش استفاده از این لفظ را با شلاق[۲۱] یا بریدن زبان[۲۲] کیفر می‌دهد. در دسامبر ۲۰۱۵، نخست‌وزیر بریتانیا، دیوید کمرون، در پارلمان بریتانیا سخنرانی کرد و متذکر شد که «این فرقه‌ی شیطانی مرگ نه یک نماینده‌ی حقیقی اسلام است نه یک دولت» و اعلام کرد «زمان پیوستن به متحد کلیدی‌مان فرانسه، اتحادیه‌ی عرب، و دیگر اعضای جامعه‌ی بین‌الملل در تکرار در استفاده‌ی از لفظ داعش به جای ISIL تا آن اندازه که ممکن باشد است.»[۲۳]

داعش امروزه در سازمان ملل متحد به عنوان یک نام مرجح در اشاره به این گروه استفاده می‌شود. دبیرخانه‌ی سازمان ملل متحد در یک بخشنامه‌ی داخلی اشاره کرد که، در ژوئیه ۲۰۲۱، داعش به ISIL ترجیح داده خواهد شد و باید در تمام مدارکی که در این دبیرخانه شکل می‌گیرند استفاده شود.[۲۴]

پیروی از نام‌های خودخوانده‌ی سازمان‌های تروریستی یک نوع به رسمیت شناختن ادعاهای آن‌ها است. بنابراین، توصیه‌ی مولف این است که از نام‌هایی که به بهترین شکل مشروعیت و جاه‌طلبی‌های چنین سازمان‌هایی را به چالش می‌کشند استفاده شود. داعش باید نامی‌باشد که به این گروه اختصاص داده می‌شود تا از لحاظ واژه‌شناختی تثبیت شود که چیزی بیش از یک سازمان تروریستی نیست. علاوه بر این، این کار همساز با توصیه‌ی مولف در بخش ۳۱.۴.۶ خواهد بود.

۵.۴.۳۱. اجتناب از به‌گویی در نقل کردن سخن نفرت‌آمیز و واکنش نشان دادن به آن

طبق لغت‌نامه‌ی برخط مریام وبستر، به‌گویی «جایگزین کردن اظهارات قابل قبول یا غیربرخورنده به جای اظهاراتی که ممکن است موجب آزردن شوند یا اشاره به امری ناخوشایند داشته باشند» است.[۲۵] به‌گویی می‌تواند برای پوشاندن بی‌حرمتی یا اشاره‌ی مودبانه به موضوعاتی مثل معلولیت، امر جنسی، مدفوع یا مرگ که از نظر برخی تابو تلقی می‌شوند استفاده شود.[۲۶] استفاده از به‌گویی و رعایت نزاکت یک قاعده‌ی کلی است. با این حال، محتوای سخن نفرت‌آمیز باید آشکارا و مستقیما رد شود. به عنوان مثال، وقتی یک پست یا توییت روی رسانه‌ی اجتماعی به رهبر مسلمان میانه‌رویی مثل امام بزرگ الازهر[۲۷] با لفظ توهین‌آمیزی مثل گوسفند اشاره می‌کند –که در عربی اشاره‌ی توهین‌آمیزی است– توصیه می‌شود که آن بیان توهین‌آمیز را همان‌گونه که هست نقل کرده و صریحا نشانش بدهیم.

---

21 Rania Abouzeid, “Syria’s Uprising Within an Uprising, European Council on Foreign Relations”, *European Council on Foreign Affairs*, 16 January 2014.

22 Maria Vultaggio, “ISIL, ISIS, Islamic State, Daesh: What's The Difference?”, *International Business Times*, 16 November 2015.

23 Office of the Prime Minister of the United Kingdom, “PM’s Opening Statement to Commons Debate on Military Action in Syria”, 2 December 2015.

24 UN Secretariat, “Internal Circular to UN Language Staff dated 2 July 2021”, 2 July 2021 (on file with the author).

25 “Euphemism”, in *Merriam-Webster’s Dictionary*.

26 “Euphemism”, in *Online Etymology Dictionary*.

۲۷ برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی امام بزرگ فعلی الازهر ن.ک. به وبسایت الامام الطیب (به عربی).

۶.۴.۳۱. استفاده از واژگان مورد اتفاق بین‌المللی و زبان از نظر جنسیتی خنثی برای یک پاسخ هماهنگ جهانی

به رهبران دینی توصیه شده است که از واژگان مورد اتفاق بین‌المللی آگاه بوده و از آن‌ها استفاده کنند؛ واژگانی مثل سخنان نفرت‌آمیز، ایدئولوژی‌های افراط‌گرایانه، روایت‌های افراط‌گرایانه و امثال آن‌ها. یک پاسخ هماهنگ جهانی مستلزم یک قاموس هماهنگ است. همچنین از ایشان دعوت شده است که به این قاموس بیافزایند.

علاوه بر این، توصیه شد که این واژگان را با استفاده از معادل‌های بیشتر کاربردی تا صرفا زبان‌شناختی ترجمه کنند. این توصیه در مورد واژگان حقوق کیفری بین‌المللی و حقوق بشردوستانه‌ی بین‌المللی نیز حاکم است. به عنوان مثال، جرم تجاوز را در نظر بگیرید. این جرم صریحا در قرآن مورد اشاره قرار گرفته است. در سوره‌ی دوم قرآن، خداوند به مسلمانان به شرح ذیل فرمان می‌دهد:

وَقَاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ الَّذِینَ یقَاتِلُونَکمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا یحِبُّ الْمُعْتَدِینَ {البقره:۱۹۰}

ترجَمه‌ی انگلیسی پیکتال از این آیه این‌گونه است:

> در راه الله با کسانی که با شما می‌جنگند بجنگید اما خصومت‌ها را شروع نکنید. همانا الله متجاوزان را دوست ندارد.[۲۸]

ترجمه‌ی انگلیسی آربری از این آیه این‌گونه است:

> و بجنگید در راه خدا با آن‌ها که با شما می‌جنگند، اما تجاوز نکنید: خدا متجاوزان را دوست ندارد.[۲۹،۳۰]

در مورد زبان از نظر جنسیتی خنثی، توجهات به این واقعیت که عربی در سرشت خود یک زبان از نظر جنسیتی خنثی است جلب شد. با این حال، این زبان یک سیستم منحصربه‌فرد جنسیت دارد. عربی زمانی که منظورش زبان از نظر جنسیتی خنثی است از شکلی که به نظر می‌آید مذکر است استفاده می‌کند.[۳۱] به این دلیل است که این زبان اغلب دچار سوءبرداشت می‌شود. ترجمه‌های نامناسب قرآن از زبان عربی به زبان‌های دیگر نیز می‌تواند این برداشت اشتباه را ترویج کند و منجر به طرد شدن زنان و احتمالا سوءگیری نسبت به آن‌ها شود. هر آیه‌ای از قرآن درباره‌ی مردان، درباره‌ی مردان و زنان است مگر این‌که به طور خاص درباره‌ی زنان یا درباره‌ی مردان باشد.

---

28 Mohammed M. Pickthall, *The Meaning of The Glorious Koran: An Explanatory Translation*, 2nd ed., George Allen & Unwin, London, 1948, p. 48.

29 Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted: A Translation*, Oxford University Press, London, 1964, p. 1.

۳۰ برای یک بحث عمیق درباره‌ی جرم تجاوز در قرآن نگاه کنید به:
Tallyn Gray (ed.), *Islam and International Criminal Law and Justice*, Torkel Opsahl Academic EPublisher (‘TOAEP’), Brussels, 2018, pp. 87–99 (https://www.toaep.org/nas-pdf/2-gray/).

۳۱ برای مثال نگاه کنید به:
Fatima B. Said, “Masculine and Feminine Words of the Noble Qur’án: A Descriptive Analytical Study”, Master’s dissertation, Al-Haj Al-Khedr University, 2008.

آن‌چه در ادامه می‌آید یک مثال از یک آیه‌ی قران است که در آن از کلمه‌ی «رجال» که معنای لغوی آن مردان است، استفاده شده است. زمینه‌ی آیه شرایط مردم در بهشت است. آیه می‌گوید:

وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ {الاعراف:۴۶}

در تفسیرِ قرآن ابن کثیر،[۳۲] آن‌چه که در لغت به معنای مردان است در واقع اشاره به مردم بهشت دارد. علاوه بر این، دو تفسیر مدرن الازهر[۳۳] و حجازی[۳۴] که توسط امام فعلی الازهر بر آن مقدمه نوشته شده است واژه‌ی «رجال» را به «مردم» تفسیر می‌کنند.

یک ترجمه‌ی مدرن انگلیسی توسط مفتی تقی عثمانی که بازتاب‌دهنده‌ی این برداشت است می‌گوید:

> و بر اعراف (بلندی‌ها) مردمی خواهند بود که هر گروه را از طریق نشانه‌های‌شان می‌شناسند.[۳۵]

ترجمه‌ی دیگری از سرور که بازتاب‌دهنده‌ی این برداشت است می‌گوید:

> مردمی آن‌جا بر بلندی‌ها خواهند بود که همه را با چهره‌های‌شان می‌شناسند و به مردم بهشت می‌گویند «سلام بر شما باد».[۳۶]

متاسفانه، هفت ترجمه از ۱۳ ترجمه‌ی مختلف قرآن که توسط مولف برای نگارش این فصل مورد بررسی قرار گرفت لغتی را که ظاهرا به معنای مردان است ترجمه‌ی تحت‌اللفظی کرده و به «مردان» ترجمه می‌کنند.[۳۷]

علاوه بر این، توصیه شد که از معیارهای پذیرفته‌شده‌ی جهانی برای حرف‌نگاریِنام‌های عربی به انگلیسی و دیگر زبان‌ها، از جمله شکل به کار رفته‌ی اسامی در فهرست تجمیع‌شده‌ی افراد و نهادهای مشمول اقدامات اعمال‌شده توسط شورای امنیت،[۳۸] در کنار دیگر منابع معتبر استفاده شود تا از سردرگمی احتمالی یا مجرم جلوه دادن بی‌گناهان اجتناب شود.

---

32 Ibn Kathír, *Tafsír Al-Qur'án 'Al-'Áẓím (Commentary on the Great Qur'án)*, Ibn Ḥazm Publishing House, Beirut, 2000, p. 315.

33 A Committee of Scholars, *At-Tafsír Al-Wásiṭ Lil-Qur'án Al-Karím (Semi-Abridged Commentary on the Noble Qur'án)*, Islamic Research Academy of Al-Azhar Al-Shareef, Cairo, 1997, pp. 1428–1429.

34 Muḥammad M. Ḥijazí, *At-Tafsír Al-Wáḍiḥ (Self-Explanatory Commentary (on the Qur'án))*, Muslim Council of Elders, Cairo, 2019, pp. 759/1–761/1.

35 Mufti Taqi Usmani, *The Noble Quran*, Maktaba Ma'ariful Quran, Karachi, 2016, p.15.

36 Muhammad Sarwar, *The Holy Quran*, Islamic Seminary, New Jersey, 2001, p. 62.

۳۷ از میان ۱۳ ترجمه‌ی منتشر شده روی وب‌سایت Quran Explorer شش ترجمه صریحا بازتاب‌دهنده‌ی این فهم از نظر جنسیتی خنثی هستند. یک ترجمه از پنج ترجمه‌ی انگلیسی، تنها ترجمه‌ی فرانسه، یک ترجمه از دو ترجمه‌ی اسپانیولی، تنها ترجمه‌ی ترکی، دو ترجمه از سه ترجمه‌ی اردو و تنها ترجمه‌ی آلمانی این‌گونه‌اند. (م: به نظر می‌آید مولف در جمع تعداد ترجمه‌ها دچار اشتباه شده است.)

38 UN Security Council, "United Nations Security Council Consolidated List".

۷.۴.۳۱. استفاده از زبان محتاط در صورت اقتضا

زبان محتاط، که زبان مردد نیز نامیده می‌شود، برای رساندن این‌که شما چقدر درباره‌ی نظرات یا استدلال‌هایی که در نوشته یا سخنان‌تان استفاده می‌کنید مطمئنید، به خصوص در نوشتن یک استدلال، به کار می‌رود. اهمیت دارد که در طرح ادعاهای‌تان محتاط یا مردد باشید مگر این‌که بی‌هیچ شکی اثبات شده باشند. طبق نظر اندی گیلت مصادیق زبان مردد شامل استفاده از این موارد می‌شود: (۱) افعال مقدماتی مثل به نظر رسیدن، گرایش داشتن، ظاهرا این‌طور بودن، باور داشتن، تردید داشتن، اطمینان داشتن، نشان دادن، اشاره کردن، (۲) افعال واژگانی خاصی مثل: باور داشتن، فرض کردن، اشاره کردن، (۳) افعال وجه‌نمای خاصی مثل: خواهد، باید، ممکن است، می‌تواند (۴) قیدهای تکرار مثل: اغلب، گاهی، معمولا (۵) قیدهای وجه‌نما مثل: قطعا، یقینا، واضحا، محتملا، احتمالا، شاید، به نحو قابل تصور (۶) صفت‌های وجه‌نما مثل: به عنوان مثال، قطعی، حتمی، واضح، محتمل، ممکن، (۷) اسامی وجه‌نما مثل: برای مثال، فرض، امکان، احتمال (۸) عبارات «که»دار مثل: «ممکن است این‌طور باشد که» و «ممکن است بتوان گفت که»، «این امید وجود دارد که» (۹) متن‌های «تا/که»دار به‌علاوه‌ی صفت مثل: «شاید ممکن باشد تا به‌دست آوریم» «اهمیت دارد تا ایجاد کنیم»، «مفید است که مطالعه‌کنیم».[۳۹] بنابراین، به عنوان مثال در گزارش‌های خبری تا زمانی که یک نفر به صورت غیرقابل نقض در مورد ارتکاب یک جرم محکوم نشده است، باید به عنوان مرتکب ادعایی، مظنون یا متهم –بسته به وضعیت پرونده– مورد اشاره قرار گیرد نه مرتکب یا مجرم. احترام نشان دادن به واقعیت‌ها یک ارزش افزوده برای ضدسخنرانی است. این‌کار همچنین همواره راهی است برای کسب اعتبار و نشان دادن این‌که پاسخ‌دهندگان تا چه اندازه دقیق، جامع و صادق‌اند.

۸.۴.۳۱. استفاده از زبان مبتنی بر دلیل به جای زبان خطابی

شیوه‌ی خطابی تکنیکی است که مولف یا سخنران مورد استفاده قرار می‌دهد تا به قصد اقناع خوانندگان یا شنوندگانش به درنظرگرفتن موضوعی از یک زاویه‌دید خاص معنایی را انتقال دهد و از زبانی استفاده می‌کند که برای تشویق یا تحریک به نشان دادن یک رفتار یا زاویه‌دید هیجانی طراحی شده است. شیوه‌های خطابی از طریق استفاده از زبان یک واکنش هیجانی را در مخاطبان برمی‌انگیزانند اما این مقصود اولیه‌ی آن‌ها نیست بلکه با انجام این‌کار آن‌ها به دنبال قانع‌کننده‌تر کردن یک استدلال یا موضع از آن‌چه که در حالت عادی خواهد بود هستند.[۴۰] زبان خطابی معمولا توسط رهبرانی دینی در موعظه به کار برده می‌شود. با این حال، وقتی بحث پاسخ دادن به سخنان نفرت‌آمیز و رد ایدئولوژی‌های فاسد است، توصیه می‌شود که بیشتر بر بیانات مبتنی بر دلایل تکیه شود. یک بیانیه‌ی مبتنی بر دلیل به خوبی طراحی‌شده شامل نقل قول‌ها، زمان‌ها، رویدادها و اعداد مشخص و امثال آن‌ها می‌شَود. یک بیانیه‌ی به نحو خطابی طراحی‌شده شامل هیچ یک از موارد ذکرشده نمی‌شود و بر عبارات بسیار کلی متکی خواهد بود. یک مثال یک

---

39 Andy Gillett, “Features of Academic Writing: Hedging” (available on the Using English for Academic Purposes’ web site).

40 Timothy Crews-Anderson, *Critical Thinking and Informal Logic*, Humanities-Ebooks, London, 2010, p. 40.

بیانیه‌ی مبتنی بر دلیل این است: «عادلانه برخورد کردن با غیرمسلمانان دوازده بار در این آیات قرآن آمده است. شان نزول این آیات این‌گونه که در ادامه می‌آید است.» یک مثال یک بیانیه با زبان خطابی این است: «آن‌هایی که حکم عادلانه برخورد کردن با غیرمسلمانان را انکار می‌کنند صرفا دروغگوی‌اند.»

۹.۴.۳۱. نشان دادن و تصحیح ترجمه‌های اشتباه واژگان قرآن و شریعت

صدها ترجمه‌ی متفاوت از قرآن وجود دارد. ترجمه‌ی قرآن به سبب دلایل بسیاری به طور خاص چالش‌برانگیز است. از جمله‌ی این دلایل این واقعیت است که همه‌ی زبان‌ها به شکل خاص خودشان وجود دارند و قابل‌طبقه‌بندی در ارجاع به یک زبان دیگر یا نمونه‌ای از آن زبان دانستن نیستند و هر یک نسخه‌ی جدیدی از زندگی یا دریچه‌ی جدیدی به جهان را ارائه می‌دهند. عربی، زبان اصلی قرآن و شریعت، به طور خاصی منحصربه‌فرد است. این زبان خصایص و ویژگی‌های خودش مثل تجزیه‌شدن، دوگانگی، موصول‌های بین جملات و اعراب‌گذاری‌ها را دارد. این تنها زبانی است که اعتقاد دارند قرآن در آن کاملا فهمیده می‌شود.[۴۱]

الغصین استدلال می‌کند که:

> [از طریق] ترجمه، مترجمان به انتقال‌دهندگان تمدن‌های مختلف بدل می‌شوند. هر قدر هم که قصد بی‌طرفی وجود داشته باشد به طرز اجتناب‌ناپذیری هر ترجمه‌ای تا اندازه‌ای بازتاب‌دهنده‌ی چشم‌انداز ذهنی و فرهنگی مترجم خواهد بود. هر مترجمی باورها، دانش و نگرش‌های خودش را دارد.[۴۲]

سوره‌ی آغازین قرآن (الفاتحه) در یک روز حداقل ۱۷ بار توسط یک مسلمان خوانده می‌شود. این سوره خلاصه‌ای از آموزه‌های قرآن است. بنابراین، ترجمه‌ی این سوره برای پیروی از اسلام و نیز فهم آن ضروری است. آخرین آیات سوره می‌گوید:

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (۶) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (۷)

این آیات اشاره به دو دسته از مردم دارند. طبق ترجمه‌ی تا حد زیادی قابل قبول یوسف علی از قرآن، این آیات می‌گویند:

> راه مستقیم را به ما نشان بده. راه آن‌ها که رحمتت را به آن‌ها اعطا نموده‌ای.
> آن‌ها که (رزق‌شان) خشم نیست و آن‌ها که به بیراهه نمی‌روند.[۴۳]

علاوه بر آن، طبق ترجمه‌ی قرآن آربری، این آیات می‌گویند:

> ما را در مسیر مستقیم هدایت کن،
> مسیر آن‌ها که نعمت‌شان داده‌ای،

41 Muhammad Abdul-Fattah A. Taghian, *Translating Qur'ānic Mutashābihāt: A Linguistic Approach*, LAP Lambert Academic Publishing, London, 2014, p. 10.

42 Reem A.A.L. Al-Ghussain, "Areas of Cultural and Linguistic Difficulty in English-Arabic Translation", unpublished Ph.D. Thesis, University of Durham, 2003, p. 15.

43 Abdullah Y. Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, Tahrike Tarsile Qur'án, 1998, p. 4.

نه مسیر کسانی که بر آن‌ها خشمگینی،
و نه مسیر آن‌ها که گمراهند.[۴۴]

همچنین، طبق ترجمه‌ی اسامی و دیگران، که اغلب به عنوان «صحیح بین‌الملل»[۴۵] به آن اشاره می‌شود، این آیات می‌گویند:

مسیر آن‌ها که به ایشان لطف کرده‌ای، نه مسیر آن‌ها که خشمت را بر آن‌ها برانگیخته‌ای یا مسیر آن‌ها که گمراهند.[۴۶]

با این حال، چندین ترجمه‌ی معدود دیگر با این فهم سنتی که در ترجمه‌های بالا بازتاب یافته اختلاف دارند و دیگر نیازی به گفتن نیست که با عین عبارات متن عربی نیز فاصله دارند. علاوه بر این، بررسی چندین تفسیر قرآن شامل سه تفسیر آکادمی تحقیقات اسلامی الازهر،[۴۷] تفسیر کمیسیون قرآن و سنت نبوی شورای عالی امور اسلامی مصر،[۴۸] تفسیر عیسی[۴۹] که یک عالم الازهر است و از سوی یک عالم برجسته‌ی الازهر، محمد متولی الشعراوی، بر آن مقدمه‌ای نوشته شده است و تفسیر حجازی[۵۰] که امام فعلی الازهر بر آن مقدمه نوشته است، نشان می‌دهد آن دو دسته از مردم این‌ها هستند: کسانی که از راه راست غفلت کرده‌اند و کسانی که همین الان جاهلانه و به سبب سردرگمی ناموجه از راه راست بیرونند. بنابراین، ترجمه‌های بالا بازتاب‌دهنده‌ی برداشت الازهر از این آیات است.

در سوی دیگر، ترجمه‌ی الهلالی و خان، که از جمله مورد استفاده‌ترین ترجمه‌ها در جهان است و اغلب توسط محافظه‌کاران افراطی، افراط‌گرایان و ترویج‌دهندگان سخنان نفرت‌آمیز مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد، می‌گوید:

ما را به راه مستقیم هدایت کن. راه آنان که رحمتت را به آن‌ها عطا کرده‌ای، نه (راه) آن‌ها که مشمول خشمت شده‌اند (مثل یهودی‌ها) و نه راه آن‌ها که به بیراهه رفته‌اند (مثل مسیحیان).[۵۱]

---

44 Arberry, 1964.

بنگرید به پاورقی ۲۹.

۴۵ این ترجمه‌ی انگلیسی مکررا توسط رصدخانه استفاده شده است.

46 Ṣaḥeeḥ International, *The Qur'an: English Meanings*, Emily Assami, Mary Kennedy and Amatullah Bantley (trans.), Abdul-Qasim Publishing House, Jeddah, 1997, p. 1.

47 A Committee of Scholars, 1997, pp. 22–23.

بنگرید به پاورقی 33.

48 Qur'án and Prophetic Tradition Commission of Supreme Council of Islamic Affairs, *Al-Muntakhab fi Tafsír Al-Qur'án Al-Karím (Elected Commentary on the Noble Qur'án)*, 26th ed., Dar Al-Thaqafa, Supreme Council of Islamic Affairs, Cairo, 2018, p. 1.

49 Abdul-Jalíl 'Issa, *Taysír At-Tafasír (An Abridged Commentary [on the Qur'án])*, Muslim Council of Elders, Cairo, 2019, p. 49.

50 Ḥijazí, 2019, p. 84/1.

بنگرید به پاورقی ۳۴.

51 Muhammad T. al-Hilali and Muhammad M. Khan, *Translation of the Meanings of the Noble Qur'an in the English Language*, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'án, Madinah, 1999, pp. 14–15.

یک مثال دیگر تعریف «الکفار» است. این کلمه جمع «کافر» است و ریشه‌ی مشترکی با «تکفیر» به معنای «اخراج از دین/متهم ساختن به ناباوری به اسلام»[۵۲] یک مسلمان توسط یک شخص مسلمان یا یک مجموعه‌ی مسلمان دارد. در گفتمان اسلامی افراط‌گرا در زبان‌های غیرعربی، معمولا برای اشاره به غیرمسلمانان از واژه‌ی عربی «الکفار» استفاده می‌شود.[۵۳] یعنی این واژه به جای آن‌که ترجمه شود حرف‌نگاری می‌شود. این طور، این تاثیر قدرتمند را بر مخاطب می‌گذارد که معنایی خاص عربی دارد و برای‌اش معادلی در انگلیسی نیست. در نتیجه، مسلمانان غیرعرب‌زبان آن را به عنوان لفظی تحقیرکننده که با لحنی سرزنش‌آمیز ادا می‌شود می‌فهمند. از آن‌جا که معنای آن چیزی است که صرفا «دیگری» نیست، این برداشت را ایجاد می‌کند که غیرمسلمانان دشمن مسلمانانند.[۵۴] با این حال، این لفظ به عنوان مثال طبق ترجمه‌ی آربری[۵۵] صرفا معنای ناباوران می‌دهد. در یک زمینه‌ی اسلامی، این لفظ معنای نامسلمانان می‌دهد.[۵۶] علاوه بر این، در سوره‌ی دوم قرآن به مومنان مسلمان به عنوان کسانی که «الکفار» شر هستند، یعنی به شر ایمان ندارند، اشاره شده است.

همین موضوع در مورد واژه‌ی «الطاغوت» که طبق ترجمه‌ی یوسف علی به طور کلی به معنای شر است نیز صادق است. آیه‌ی ۲۵۶ سوره‌ی بقره (به معنای گوساله‌ی ماده) می‌گوید:

---

52 Gray, 2018, p. xii.

بنگرید به پاورقی ۳۰.

۵۳ برای یک توضیح مفید درباره‌ی رویکردهای افراط‌گرایان به شریعت اسلامی که منجر به نفرت دینی می‌شود، فصل ۱۶ این مجموعه را ببینید.

۵۴ طبق محمد رشید رضا، «واژگان استفاده‌شده توسط نویسندگان معاصر»، مجلات المنار، جلد اول، قاهره، ۱۸۹۸، صص ۱۸–۱۷:

> تعریف «الکفار»، آن‌گونه که امروزه معمولا توسط نویسندگان استفاده می‌شود، بر خداناباوران تطبیق پیدا می‌کند. هرگاه ما از این لفظ در نوشته‌ها یا سخنان‌مان استفاده می‌کنیم، منظورمان همان چیزی است که اکنون گفتم. ما معتقدان به دیگر ادیان را الکفار نمی‌نامیم چرا که این تعریف در این معنا بر آن‌ها تطبیق پیدا نمی‌کند. علاوه بر این، من اعلام می‌کنم که در شریعت مجاز نیست که آن‌ها را الکفار بنامیم زیرا این تعریف به یکی از زشت‌ترین توهین‌ها و رنج‌آورترین شیوه‌های تحقیر تبدیل شده است. این رفتار به اجماع علمای اسلام در شریعت ممنوع شده است. این استدلال در تناقض با سنت استفاده از این تعریف حین دوره‌های اولیه‌ی نزول وحی نیست. از این تعریف در زمان تشریع مقدس به این منظور استفاده نمی‌شد بلکه به عنوان یکی از مودبانه‌ترین تعریف‌ها به کار می‌رفت. این لفظ خالی از هرگونه دلالت احترام یا بی‌حرمتی –چه برسد به توهین یا آسیب– نسبت به غیرمسلمانان بود زیرا در غیر این صورت در تضاد با مقاصد و اخلاقیات دین می‌بود. از آن‌جا که وضعیت متفاوت شده و کاربرد زبان تغییر کرده، پیروان یک دین، که به خداوند باور دارند، نباید الکفار نامیده شوند.
>
> Muḥammad Rashíd Reḍa, *Terminologies Used by Contemporary Writers, Majallat al-Manár*, Vol. I, Cairo, 1898, pp. 17–18.

55 Arberry, 1964, p. 664.

۵۶ در یک بیانیه‌ی اخیر امام بزرگ الازهر، او پس از جنجالی که توسط یک رستوران مصری ایجاد شده بود به غیرمسلمانان عینا با لفظ غیرمسلمانان اشاره کرد. این رستوران از ارائه‌ی غذا به یک شخص غیرروزه (غیرمسلمان) در روزی در ماه رمضان خودداری کرده بود. امام بزرگ الازهر اعلام کرد که محدودیت قائل شدن برای غیرمسلمانان در طول ماه رمضان اقدام مزخرفی است. به عنوان مثال نگاه کنید به:

“Restrictions on Non-Muslims During Ramadan ‘Absurd’, Says Al-Azhar Imam”, *Egypt Today*, 19 April 2022 (in English) and Abdulrahman Mohammed, “Sheikh of Al-Azhar: Restricting Non-Muslims in Food and Drink During the Day in Ramadan Is Against Religion”, *El Balad News*, 19 April 2022 (in Arabic).

لَا إِكرَاهَ فی الدِّین قَدْ تَبَینَ الرُّشْدُ منَ الْغَی فَمَنْ یکفُرْ بالطَّاغُوت وَیؤْمنْ باللَّه فَقَد اسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَةَ الْوُثْقَی لَا انْفِصَامَ لَهَا (البقره-۲۵۶)

بگذار که هیچ اجباری در دین نباشد. حقیقت به وضوح از خطا متمایز شده است، هر کس شر را رد کند و به الله باور داشته باشد به مطمئن‌ترین دستگیره چنگ زده است که هرگز نخواهد شکست.[۵۷]

به علاوه، طبق ترجمه‌ی قران آربری، ترجمه‌ی انگلیسی این آیه می‌گوید:

هیچ اجباری در دین نیست. درستی از خطا آشکار شده است. پس هرکس به بت‌ها باور ندارد و به خداوند باور دارد، محکم‌ترین دستگیره را در دست گرفته است، که ناشکستنی است. خدا شنوای همه‌چیز و دانای همه‌چیز است.[۵۸]

با این حال، ترجمه‌ی قران الهلالی و خان می‌گوید:

هیچ اجباری در دین نیست. قطعا، مسیر حق از مسیر باطل متمایز شده است. هرکس که به طاغوت[۵۹] ناباور است و به الله باور دارد پس به مطمئن‌ترین دستگیره که هیچ‌گاه نخواهد شکست چنگ زده است. و الله شنوای همه‌چیز و دانای همه‌چیز است.[۶۰]

در گفتمان محافظه‌کار افراطی، به شر، به خصوص جباران سیاسی و به طور کلی حاکمان، با استفاده از واژه‌ی «طاغوت» اشاره می‌کنند تا سیاستمداران مخالف‌شان را که، از نگاه افراط‌گرایان، به درستی قانون شریعت را اجرا نمی‌کنند توصیف کنند. این‌گونه، این واژه بار دلالت سیاسی‌ای پیدا کرده است که به بهترین شکل در خدمت ایدئولوژی افراط‌گرایان است. با این حال، به عنوان مثال طبق ترجمه‌ی حجازی، «طاغوت» از نظر زبان‌شناختی به معنای تجاوز کردن از حدود است. از نظر فنی، این واژه اشاره به شیطان دارد و به هر شئ یا شخصی غیر از خدا که پرستیده می‌شود نسبت داده می‌شود.[۶۱] حتی در تفاسیر کلاسیک قدیمی مثل تفسیر ابن کثیر[۶۲] «طاغوت» به عنوان شیطان تفسیر شده است.

بنابراین، پاسخ‌دهندگان به سخنان نفرت‌آمیز باید یک روش‌شناسی آگاهانه داشته باشند که برپایه‌ی آن معتبرترین ترجمه‌ای را که به بهترین شکل به استراتژی ضدسخنرانی‌شان کمک می‌کند انتخاب کنند و صد البته زمانی که خودشان قرآن را ترجمه می‌کنند نیز این نکته را مدنظر داشته باشند. محتوای یک ضدسخنرانی که، به عنوان مثال به انگلیسی، بسیار خوب طراحی شده

---

57 *Ibid.*, p. 34.

58 Arberry, 1964, p. 37.

59 در این فصل، مطابق با اسلوب های ویراستاری انتشارات دانشگاهی تورکل اوپسال، از آوانویسی «ṭághút» استفاده شده است.

60 Al-Hilali and Khan, 1999, p. 33.

61 Ḥijazí, 2019, p. 240/1.

بنگرید به پاورقی ۳۴.

62 Ibn Kathír, 2000, p. 322.

بنگرید به پاورقی ۳۲.

است اما از یک ترجمه‌ی انگلیسی که هماهنگ با فهم پاسخ دهندگان از قرآن و شریعت نیست استفاده می‌کند اثر عکس دارد.

الازهر در حال حاضر به وسیله‌ی مرکز ترجمه‌ی خودش دارد اولین ترجمه‌ی خودش از قرآن به زبان‌های انگلیسی، فرانسوی و سواحلی را آماده می‌کند. این مرکز برنامه‌ی ترجمه‌ی قرآن به ۲۷ زبان دیگر را نیز دارد.[۶۳] یک ترجمه از سوی الازهر که بازتاب‌دهنده‌ی درک سنتی آن از قرآن است ارزش افزوده‌ای عالی به فهم جهانی از اسلام و گامی رو به پیش در ارتقای چندزبانی پاسخ الازهر به سخنان نفرت‌آمیز خواهد بود.

۱۰.۴.۳۱. همکاری با سکوهای رسانه‌های اجتماعی و ارائه‌ی آموزش به آن‌ها

به گفته‌ی موسسه‌ی ایتالیایی مطالعات سیاسی بین‌المللی، درگیری‌ها در سوریه و عراق بیش از ۴۰۰۰۰ جنگجوی خارجی را به خود جذب کرده است. این جنگجوها به این دو کشور سفر کرده‌اند تا به داعش و دیگر گروه‌های مسلح بپیوندند.

اگرچه آمارهای دقیق در دست نیست اما تخمین زده می‌شود که حداقل ۵۰۰۰ جنگجوی جهادی خارجی از اروپا آمده‌اند. بیش از ۱۵۰۰ نفر هم‌اکنون به کشورهای‌شان بازگشته‌اند در حالی‌که حداقل ۱۰۰۰ نفر احتمالا هنوز در سوریه و عراقند. این مسافران جهادی شامل نه فقط مردان بزرگسال که اغلب تجربه‌ی نبرد دارند بلکه همچنین زنان و کودکانی با پیش‌زمینه‌ها و انگیزه‌های مختلف می‌شوند.[۶۴]

طبق گزارش «استراتژی داعش برای نیروگیری از بین جوانان» رصدخانه، این گروه به شیوه‌ای کل‌نگرانه و موثر از سکوهای رسانه‌های اجتماعی مثل یوتیوب، فیس‌بوک، توییتر، اینستاگرام و تلگرام در کنار دیگر سکوها برای ارتباط با هوادارانش و نیروگیری از بین آن‌ها به منظور پیوستن به رده‌های نظامی گروه و/یا انتشار پیام‌های این گروه از جمله با توییت یا ریتوییت کردن، جمع‌آوری اطلاعات و هماهنگ کردن پاسخ گروه به صداهایی که در مخالفت با فعالیت‌ها و اهدافش ابراز می‌شوند استفاده می‌کند. رصدخانه بر این نظر است که استفاده از رسانه‌های اجتماعی توسط این گروه به علت محبوبیت این رسانه‌ها بین جوانانی است که وقتی به دنبال آزادی بیشتری از شیوه‌های سنتی تفکرند می‌توانند به سادگی فریب داده شوند. رصدخانه همچنین متذکر می‌شود که این گروه از ویدئوهای بسیار تاثیرگذاری در کنار دیگر ویدئوهایی که نشان می‌دهند داعش چقدر قدرتمند شده است استفاده می‌کند و از طریق این زبان بسیار فصیح تلاش می‌کند تا جوانان را به پیوستن به خود متقاعد کند. این گروه همچنین از نیروی تصویرهایی که شامل احادیث و آیات قرآنی از بافتار خود جداشده‌ی ترجمه‌شده به زبان‌های مختلف می‌شوند در تلاش برای مشروعیت بَخشیدن به کشتارها و دیگر اقدامات شنیع خود استفاده می‌کند. داعش همچنین از اینفوگرافی‌ها برای نشان دادن تعداد عملیات‌های انتحاری و دوره‌های آموزشی‌اش استفاده می‌کند. علاوه بر این، این گروه از پیمایش‌ها برای ارزیابی و

63 Shaima A. Hadi, "Al-Azhar Translation Centre Coordinator: The Centre Plans to Translate the Noble Qur'án into 30 Languages", *Al-Ahram News Portal*, 2 April 2018.

64 Francesco Marone, "Tackling the Foreign Fighter Threat in Europe", Italian Institute for International Political Studies, 9 January 2020.

هدایت افکار عمومی استفاده می‌کند. داعش از چت‌های خصوصی نیز برای جذب نیروی بیشتر استفاده می‌کند. این گروه یک برنامه‌ی آندرویدی برای انتشار اخبارش ساخته است. داعش در تلاش برای ساختن یک نسل جدید که از ایدئولوژی‌اش حمایت می‌کند یک برنامه‌ی تلفن همراه ساخته است که از کودکان می‌پرسد آیا دوست دارند به اماکن جذب‌کننده‌ی توریست‌ها مثل مجسمه‌ی آزادی حمله کنند؟ اگر جواب این کودکان مثبت بود به آن‌ها امتیاز داده می‌شد. در سال ۲۰۱۷ داعش ۳۰ تا ۴۰ کانال تلگرامی داشت. این گروه ویدئوهایی به زبان اشاره نیز تولید کرد. داعش به منظور دست‌یابی به بیشترین تعداد کاربران رسانه‌های اجتماعی به نحو بسیار موثری از هشتگ‌ها استفاده می‌کند و هشتگ‌های غیرمرتبط را نیز به کار می‌گیرد تا قدرت و حضور گسترده‌ی‌شان را به دیگران، از جمله بینندگان اتفاقی، نشان دهد. به عنوان مثال در سال ۲۰۱۴ آن‌ها از هشتگ #Brazil2014 برای بیشتر دیده شدن توییت‌های‌شان استفاده کرده‌اند.[۶۵]

یک مثال از ابتکارات انجام‌شده برای مبارزه با سخنان نفرت‌آمیز برخط، بیانیه‌ی مشترک وزرای کشور و دادگستری اتحادیه اروپا و نمایندگان موسسات اتحادیه اروپا درباره‌ی حملات تروریستی بروکسل در ۲۲ مارس ۲۰۱۶ است که در ۲۴ مارس ۲۰۱۶ صادر شده و تاکید کرد که:

> کمیسیون [اروپایی] به منظور مقابله با پروپاگاندای تروریستی و ایجاد یک دستورالعمل علیه سخنان نفرت‌آمیز برخط تا ژوئن ۲۰۱۶، همکاری با شرکت‌های فناوری اطلاعات را به ویژه در انجمن اینترنت اتحادیه اروپا تشدید خواهد کرد.[۶۶]

طبق دستورالعمل مقابله با سخنان‌نفرت‌آمیز غیرقانونی برخط اتحادیه اروپا:

> شرکت‌های فناوری اطلاعات باید به ارائه‌ی اخطار و پرچم‌گذاری محتواهایی که تحریک به ارتکاب خشونت و رفتار از سر تنفر را ترویج می‌کنند توسط متخصصان و به میزان لازم تشویق کنند. این امر باید به‌ویژه با مشارکت با سازمان‌های جامعه‌ی مدنی از طریق ارائه‌ی اطلاعات شفاف درباره‌ی قواعد و دستورالعمل‌های صنفی هر شرکت و قواعد فرایندهای گزارش‌دهی و اخطار انجام شود. شرکت‌های فناوری اطلاعات باید بکوشند تا همکاری‌های با سازمان‌های جامعه‌ی مدنی را از طریق گسترش دادن دامنه‌ی جغرافیایی چنین همکاری‌هایی تقویت کنند و، در صورت اقتضا، حمایت‌ها و آموزش‌هایی را ارائه دهند تا سازمان‌های جامعه‌ی مدنی همکارشان را برای برآمدن از عهده‌ی نقش‌شان به عنوان یک «گزارشگر مطمئن» یا چیزی معادل آن، ضمن احترام به لزوم حفظ استقلال و اعتبارشان، توانمند سازند. [...]

---

65 Al-Azhar Observatory for Combating Extremism, Da'esh Youth Recruitment Strategy, Cairo, 2017, pp. 30–35.

66 Council of the EU, Joint Statement of EU Ministers for Justice and Home Affairs and Representatives of EU Institutions on the Terrorist Attacks in Brussels on 22 March 2016, 24 March 2016, No. 158/16.

شرکت‌های فناوری اطلاعات باید آموزش‌های منظمی درباره‌ی تحولات اجتماعی جاری به کارمندان‌شان ارائه کنند و درباره‌ی قابلیت بهبود بیشتر تبادل نظر نمایند.[۶۷]

در عمل ثابت شده که الگوریتم‌ها و مداخلات انسانی‌ای که اخیرا توسط سکوهای رسانه‌های اجتماعی برای شناسایی، بازبینی و حذف محتوای دارای سخنان نفرت‌آمیز به کار گرفته شده‌اند ناکافی‌اند. یک دلیل خوب دیگر برای اثبات این امر این است که آن سکوها نیروهای خود را به نحو ناکافی‌ای برای بازبینی محتواهای بالقوه مضر آموزش دادند. اخیرا، سکوهای رسانه‌های اجتماعی بابت قصور در حذف محتواهای آزاردهنده‌ی سخنان نفرت‌آمیز در حالی که به جای‌اش محتواهای عادی روزمره را حذف می‌کنند به شکل گسترده‌ای مورد انتقاد قرار گرفته‌اند.

بنابراین، توصیه شد که با سکوهای رسانه‌های اجتماعی از طریق ارائه‌ی کلیدواژه‌های به‌روز و به شکل هوشمندانه‌ای طراحی‌شده به منظور هشدار دادن به سیستم‌های‌شان همکاری شود. آموزش دادن اشخاص بازبینی‌کننده درباره‌ی این‌که چگونه این کار حساس را بدون لطمه‌زدن به آزادی بیان انجام دهند نیز بسیار توصیه شد. مشارکت‌ها باید شامل تبادل نظر درباره‌ی قابلیت‌های بهبود بیشتر نیز بشود. به عنوان مثال، یک نقل قول صرف از قرآن نباید سانسور شود مگر این‌که همراه با یک تفسیر منحرفانه یا یک محتوای مرتبط با سخنان نفرت‌آمیز که یک دین، قومیت، ملیت، نژاد، رنگ، جنسیت یا هر گونه عامل هویتی دیگر را هدف گرفته است باشد. همچنین اصطلاحات عربی مثل «الله اکبر» که به معنای «خدا بزرگتر است» است، هرچند متاسفانه مورد استفاده‌ی بمب‌گذاران انتحاری و افراط‌گرایان قرار می‌گیرد، نباید به‌خودی خود سانسور شود؛ صرفا به همین دلیل ساده که این اصطلاحی است که به صورت روزمره مورد استفاده‌ی مسلمانان قرار می‌گیرد. این اصطلاح هیچ معنا یا دلالت مرتبط با خشونتی ندارد.

۵.۳۱. درس‌آموخته‌ها

برای این‌که یک توصیه‌ی تخصصی به رهبران دینی‌ای که به سخنان نفرت‌آمیز پاسخ می‌دهند موثر و مفید باشد، باید بسیار با احتیاط و ظرافت به سوی این رهبران رفت. به طور خلاصه، قاعده‌های به شرح ذیل توصیه می‌شوند:

۱. اعتمادسازی و نشان دادن احترام به دین باید اولین گامی‌باشد که برداشته می‌شود.
۲. در ادامه باید یک مبنای مشترک، در این زمینه برای مقابله با سخنان نفرت‌آمیز، یافت.
۳. توصیه باید مرتبط و مسئله‌محور باشد تا محتوامحور. یعنی مثال‌هایی که زده می‌شود باید بازتاب‌دهنده‌ی چالش‌های زندگی واقعی باشد.[۶۸]
۴. توصیه باید بیشتر به شکل به اشتراک گذاشتن یک تجربه ارائه شود تا آموزش یک درس.
۵. رهبران دینی باید در مباحثات مشارکت داده شوند و لازم است این احساس در آن‌ها ایجاد شود که آن‌ها دارند بحث را رهبری می‌کنند و صرفا شنونده یا یادگیرنده نیستند. با این

---

67 European Commission, “Code of Conduct on Countering Illegal Hate Speech Online”, 30 June 2016, pp. 2–3 (https://www.legal-tools.org/doc/i7l80r/).

۶۸ مولف برای آماده‌سازی سخنرانی‌اش که در کنفرانس فلورانس در نهم آوریل ۲۰۲۲ ارائه شد مواردی از وب‌سایت رصدخانه را مثال زد.

وجود توصیه‌کننده باید همچنان روی بحث کنترل داشته باشد. در این مورد، اطلاعات را از زبان حاضران استخراج کردن به عنوان یک تکنیک ارائه می‌تواند استفاده شود.

برخی توصیه‌های حساس باید به عنوان فکری که می‌خواهیم درباره‌اش تامل کنیم یا سوالی که می‌خواهیم به آن پاسخ دهیم به اشتراک گذاشت تا در مباحثه بدون برانگیخته‌شدن یا در حالت دفاعی فرورفتن گشوده شود.[۶۹]

[۶۹] به عنوان مثال، به زبان از نظر جنسیتی خنثی این‌گونه پرداخته شد: یک گرایش جهانی به رهبران دینی نشان داده و از آن‌ها پرسیده شد آیا می‌توان بدون خدشه‌ای به قواعد دینی خود را با این گرایش وفق داد؟ مثال‌هایی از سرشت از نظر جنسیتی خنثای زبان عربی نیز نشان داده شد.

گروه انتشارات الکترونیکی دانشگاهی تورکل اوپسال

ویراستاران

Antonio Angotti, Editor
Olympia Bekou, Editor
Mats Benestad, Editor
Morten Bergsmo, Editor-in-Chief
Alf Butenschøn Skre, Editor
Eleni Chaitidou, Editor
Chan Icarus, Editor
Cheah Wui Ling, Editor
Fan Yuwen, Editor
Manek Minhas, Editor
Nikolaus Scheffel, Editor
Song Tianying, Editor
Moritz Thörner, Editor
Zhang Yueyao, Editor

دستیاران تحریریه

Gabriel Bichet
Medha Damojipurapu
Rohit Gupta
Fadi Khalil
Marquise Lee Houle
Harshit Rai
Efrén Ismael Sifontes Torres
Mansi Srivastava

همکاران تحریریه مجموعه های حقوق آینده

Dr. Alexander Muller
Professor Larry Cata Backer
Professor Stavros Zouridis

ویراستاران آکادمی اصول نورمبرگ

Dr. Viviane E. Dittrich, Deputy Director, International Nuremberg Principles Academy

مشاوران علمی

Professor Danesh Sarooshi, Principal Scientific Adviser for International Law

Professor Andreas Zimmermann, Principal Scientific Adviser for Public International Law
Professor Kai Ambos, Principal Scientific Adviser for International Criminal Law
Dr.h.c. Asbjørn Eide, Principal Scientific Adviser for International Human Rights Law

هیات تحریریه

Mr. Xabier Agirre, International Criminal Court
Dr. Claudia Angermaier, Austrian judiciary
Ms. Neela Badami, Narasappa, Doraswamy and Raja
Dr. Markus Benzing, Freshfields Bruckhaus Deringer, Frankfurt
Professor Margaret deGuzman, Temple University
Dr. Cecilie Hellestveit, Norwegian Academy of International Law
Dr. Pablo Kalmanovitz, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Mexico City
Professor Sangkul Kim, Dankook University
Professor Jann K. Kleffner, Swedish National Defence College
Professor Kjetil Mujezinović Larsen, University of Oslo
Mr. Salím A. Nakhjaváni, Centre for International Law Research and Policy
Professor Hector Olasolo, Universidad del Rosario Assistant
Professor María Paula Saffon, Universidad Torcuato Di Tella
Dr. Torunn Salomonsen, Deputy Director of Public Prosecutions, Norway
Professor Carsten Stahn, Leiden University
Professor Jo Stigen, University of Oslo
Lecturer Philippa Webb, King's College London
Dr. Wei Xiaohong, Renmin University of China

هیات مشاوران

Mr. Hirad Abtahi, International Criminal Court
Justice Silvana Arbia, formerly Registrar of the International Criminal Court
Professor Olympia Bekou, University of Nottingham
Judge Gilbert Bitti, Kosovo Specialist Chambers
Professor J. Peter Burgess, Ecole Normale Supérieure
Former Judge Advocate General Arne Willy Dahl, Norway
Professor Jon Elster, formerly Columbia University and Collège de France
Mr. James A. Goldston, Open Society Institute Justice Initiative
Justice Richard J. Goldstone, formerly Chief Prosecutor, ICTY
Judge Hanne Sophie Greve, formerly Gulating Court of Appeal and the ECtHR
Dr. Fabricio Guariglia, IDLO, The Hague
Professor Franz Günthner, Ludwig-Maximilians-Universität
Mr. Wolfgang Kaleck, General Secretary, European Center for Constitutional and Human Rights Justice Erkki Kourula, formerly International Criminal Court
Professor Claus Kreß, University of Cologne
Professor David J. Luban, Georgetown University
Mr. Juan E. Méndez, former President, ICTJ
Dr. Alexander Muller, formerly Director, The Hague Institute for Innovation of Law
Justice Erik Møse, formerly European Court of Human Rights and ICTR
Dr. Gro Nystuen, Academy of International Law
Mr. William Pace, formerly Convener, Coalition for the International Criminal Court
Ms. Jelena Pejić, formerly Legal Adviser, International Committee of the Red Cross

Mr. Robert Petit, formerly International Co-Prosecutor, ECCC
Dr. Joseph Rikhof, Ottawa University
Maj-Gen (ret'd) Anthony P.V. Rogers, Cambridge University
Professor William A. Schabas, Middlesex University
Professor James Silk, formerly Yale Law School Associate
Professor Yang Lijun, Chinese Academy of Social Science
Professor Marcos Zilli, University of Sao Paulo

سایر آثار منتشره از سری کتابهای ناشر

Morten Bergsmo, Mads Harlem and Nobuo Hayashi (editors):
Importing Core International Crimes into National Law
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Oslo, 2010
FICHL Publication Series No. 1 (Second Edition, 2010)
ISBN: 978-82-93081-00-5

Nobuo Hayashi (editor):
National Military Manuals on the Law of Armed Conflict
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2023
Publication Series No. 2 (Third Edition, 2023)
ISBN print: 978-82-8348-226-3
ISBN e-book: 978-82-8348-225-6

林 伸生 (主编):
国家武装冲突法军事手册研究
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2023
Publication Series No. 2 (Chinese Edition, 2023)
ISBN print: 978-82-8348-119-8
ISBN e-book: 978-82-8348-120-4

Morten Bergsmo, Kjetil Helvig, Ilia Utmelidze and Gorana Žagovec:
The Backlog of Core International Crimes Case Files in Bosnia and Herzegovina
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Oslo, 2010
FICHL Publication Series No. 3 (Second Edition, 2010)
ISBN: 978-82-93081-04-3

Morten Bergsmo (editor):
Criteria for Prioritizing and Selecting Core International Crimes Cases
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2024
Publication Series No. 4 (Third Edition, 2024)
ISBN print: 978-82-8348-238-6
ISBN e-book: 978-82-8348-239-3

Morten Bergsmo and Pablo Kalmanovitz (editors):
Law in Peace Negotiations
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Oslo, 2010
FICHL Publication Series No. 5 (Second Edition, 2010)
ISBN: 978-82-93081-08-1

Morten Bergsmo, César Rodríguez Garavito, Pablo Kalmanovitz and María Paula Saffon (editors):
Distributive Justice in Transitions
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Oslo, 2010
FICHL Publication Series No. 6 (2010)
ISBN: 978-82-93081-12-8

Morten Bergsmo, César Rodriguez-Garavito, Pablo Kalmanovitz and María Paula Saffon (editors):
Justicia Distributiva en Sociedades en Transición
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Oslo, 2012
FICHL Publication Series No. 6 (2012)
ISBN: 978-82-93081-10-4

Morten Bergsmo (editor):
Complementarity and the Exercise of Universal Jurisdiction for Core International Crimes
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Oslo, 2010
FICHL Publication Series No. 7 (2010)
ISBN: 978-82-93081-14-2

Morten Bergsmo (editor):
Active Complementarity: Legal Information Transfer
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Oslo, 2011
FICHL Publication Series No. 8 (2011)
ISBN print: 978-82-93081-56-2
ISBN e-book: 978-82-93081-55-5

Morten Bergsmo (editor):
Abbreviated Criminal Procedures for Core International Crimes
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2017
FICHL Publication Series No. 9 (2017)
ISBN print: 978-82-93081-20-3
ISBN e-book: 978-82-8348-104-4

Sam Muller, Stavros Zouridis, Morly Frishman and Laura Kistemaker (editors):
The Law of the Future and the Future of Law
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Oslo, 2010
FICHL Publication Series No. 11 (2011)
ISBN: 978-82-93081-27-2

Morten Bergsmo, Alf Butenschøn Skre and Elisabeth J. Wood (editors):
Understanding and Proving International Sex Crimes
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Beijing, 2012
FICHL Publication Series No. 12 (2012)
ISBN: 978-82-93081-29-6

Morten Bergsmo (editor):
Thematic Prosecution of International Sex Crimes
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2018
Publication Series No. 13 (Second Edition, 2018)
ISBN print: 978-82-8348-025-2
ISBN e-book: 978-82-8348-024-5

Terje Einarsen:
The Concept of Universal Crimes in International Law
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Oslo, 2012
FICHL Publication Series No. 14 (2012)
ISBN: 978-82-93081-33-3

ترجِ آینارسن
مفهوم جرایم جهانی در حقوق بین‌الملل
برگردان: دکتر فریدون جعفری(دانشیار دانشگاه بوعلی سینا)

Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2023
Publication Series No. 14 (Persian Edition, 2023)
ISBN print: 978-82-8348-202-7
ISBN e-book: 978-82-8348-203-4

莫滕·伯格斯默 凌岩(主编):
国家主权与国际刑法
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Beijing, 2012
FICHL Publication Series No. 15 (2012)
ISBN: 978-82-93081-58-6

Morten Bergsmo and Ling Yan (editors):
State Sovereignty and International Criminal Law
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Beijing, 2012
FICHL Publication Series No. 15 (2012)
ISBN: 978-82-93081-35-7

Morten Bergsmo, Cheah Wui Ling and Antonio Angotti (editors):
Old Evidence and Core International Crimes
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2024
Publication Series No. 16 (Second Edition, 2024)
ISBN print: 978-82-8348-228-7
ISBN e-book: 978-82-8348-229-4

Yi Ping:
戦争と平和の間――発足期日本国際法学における「正しい戦争」の観念とその帰結
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Beijing, 2013
FICHL Publication Series No. 17 (2013)
ISBN: 978-82-93081-66-1

Morten Bergsmo and Song Tianying (editors):
On the Proposed Crimes Against Humanity Convention
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2014
FICHL Publication Series No. 18 (2014)
ISBN: 978-82-93081-96-8

Morten Bergsmo and Carsten Stahn (editors):
Quality Control in Fact-Finding
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2020
Publication Series No. 19 (Second Edition, 2020)
ISBN print: 978-82-8348-135-8
ISBN e-book: 978-82-8348-136-5

Morten Bergsmo, Cheah Wui Ling and Yi Ping (editors):
Historical Origins of International Criminal Law: Volume 1
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2014
FICHL Publication Series No. 20 (2014)
ISBN: 978-82-93081-11-1

Morten Bergsmo, Cheah Wui Ling and Yi Ping (editors):
Historical Origins of International Criminal Law: Volume 2
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2014
FICHL Publication Series No. 21 (2014)
ISBN: 978-82-93081-13-5

Morten Bergsmo, Cheah Wui Ling, Song Tianying and Yi Ping (editors):
Historical Origins of International Criminal Law: Volume 3
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2015
FICHL Publication Series No. 22 (2015)
ISBN print: 978-82-8348-015-3
ISBN e-book: 978-82-8348-014-6

Morten Bergsmo, Cheah Wui Ling, Song Tianying and Yi Ping (editors):
Historical Origins of International Criminal Law: Volume 4
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2015
FICHL Publication Series No. 23 (2015)
ISBN print: 978-82-8348-017-7
ISBN e-book: 978-82-8348-016-0

Morten Bergsmo, Klaus Rackwitz and Song Tianying (editors):
Historical Origins of International Criminal Law: Volume 5
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2017
FICHL Publication Series No. 24 (2017)
ISBN print: 978-82-8348-106-8
ISBN e-book: 978-82-8348-107-5

Morten Bergsmo and Song Tianying (editors):
Military Self-Interest in Accountability for Core International Crimes
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2015
FICHL Publication Series No. 25 (2015)
ISBN print: 978-82-93081-61-6
ISBN e-book: 978-82-93081-81-4

Wolfgang Kaleck:
Double Standards: International Criminal Law and the West
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2015
FICHL Publication Series No. 26 (2015)
ISBN print: 978-82-93081-67-8
ISBN e-book: 978-82-93081-83-8

ولفگانگ کالک
معیارهای دوگانه: حقوق کیفری بین‌المللی و غرب
برگردان: دکتر فریدون جعفری (دانشیار دنشگاه بوعلی سینا) و همکاران

Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2025
Publication Series No. 26 (Persian Edition, 2025)
ISBN print: 978-82-8348-259-1
ISBN e-book: 978-82-8348-260-7

Liu Daqun and Zhang Binxin (editors):
Historical War Crimes Trials in Asia
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2016
FICHL Publication Series No. 27 (2015)
ISBN print: 978-82-8348-055-9
ISBN e-book: 978-82-8348-056-6

Morten Bergsmo, Mark Klamberg, Kjersti Lohne and Christopher B. Mahony (editors):
Power in International Criminal Justice
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2020
Publication Series No. 28 (2020)
ISBN print: 978-82-8348-113-6
ISBN e-book: 978-82-8348-114-3

Stian Nordengen Christensen:
*Counterfactual History and Bosnia-Herzegovin*a
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2018
Publication Series No. 30 (2018)
ISBN print: 978-82-8348-102-0
ISBN e-book: 978-82-8348-103-7

Stian Nordengen Christensen:
Possibilities and Impossibilities in a Contradictory Global Order
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2018
Publication Series No. 31 (2018)
ISBN print: 978-82-8348-104-4
ISBN e-book: 978-82-8348-105-1

Morten Bergsmo and Carsten Stahn (editors):
Quality Control in Preliminary Examination: Volume 1
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2018
Publication Series No. 32 (2018)
ISBN print: 978-82-8348-123-5
ISBN e-book: 978-82-8348-124-2

Morten Bergsmo and Carsten Stahn (editors):
Quality Control in Preliminary Examination: Volume 2
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2018
Publication Series No. 33 (2018)
ISBN print: 978-82-8348-111-2
ISBN e-book: 978-82-8348-112-9

Morten Bergsmo and Emiliano J. Buis (editors):
Philosophical Foundations of International Criminal Law: Correlating Thinkers
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2018
Publication Series No. 34 (2018)
ISBN print: 978-82-8348-117-4
ISBN e-book: 978-82-8348-118-1

Morten Bergsmo and Emiliano J. Buis (editors):
Philosophical Foundations of International Criminal Law: Foundational Concepts
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2019
Publication Series No. 35 (2019)
ISBN print: 978-82-8348-119-8
ISBN e-book: 978-82-8348-120-4

Morten Bergsmo, Emiliano J. Buis and Song Tianying (editors):
Philosophical Foundations of International Criminal Law: Legally-Protected Interests
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2022
Publication Series No. 36 (2022)
ISBN print: 978-82-8348-121-1
ISBN e-book: 978-82-8348-122-8

مورتن برگسمو، امیلیانو جی بویس، سونگ تیانینگ (ویراستاران)
مبانی فلسفی حقوق کیفری بین‌المللی: منافع مورد حمایت قانون
برگردان: دکتر فریدون جعفری (دانشیار دنشگاه بوعلی سینا) و همکاران
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2026
Publication Series No. 36 (Persian Edition, 2026)
ISBN print: 978-82-8348-295-9
ISBN e-book: 978-82-8348-296-6

Terje Einarsen and Joseph Rikhof:
A Theory of Punishable Participation in Universal Crimes
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2018
Publication Series No. 37 (2018)
ISBN print: 978-82-8348-127-3
ISBN e-book: 978-82-8348-128-0

Xabier Agirre Aranburu, Morten Bergsmo, Simon De Smet and Carsten Stahn (editors):
Quality Control in Criminal Investigation
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2020
Publication Series No. 38 (2020)
ISBN print: 978-82-8348-129-7
ISBN e-book: 978-82-8348-130-3

Tom Willems, Carsten Stahn, Darren Frey and Antonio Angotti (editors):
Quality Control in Fraud and Corruption Investigations
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2025
Publication Series No. 39 (2025)
ISBN print: 978-82-8348-281-2
ISBN e-book: 978-82-8348-282-9

Morten Bergsmo, Wolfgang Kaleck and Kyaw Yin Hlaing (editors):
Colonial Wrongs and Access to International Law
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2020
Publication Series No. 40 (2020)
ISBN print: 978-82-8348-133-4
ISBN e-book: 978-82-8348-134-1

Morten Bergsmo and Kishan Manocha (editors):
Religion, Hateful Expression and Violence
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2023
Publication Series No. 41 (2023)
ISBN print: 978-82-8348-141-9
ISBN e-book: 978-82-8348-142-6

مورتن برگسمو و کیشان مانوچا (ویراستاران)
دین، بیان نفرت‌زا و خشونت
برگردان: جمعی از مترجمین و پژوهشگران

Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2026
Publication Series No. 41 (Persian Edition, 2026)
ISBN print: 978-82-8348-305-5
ISBN e-book: 978-82-8348-306-2

Gavin E. Oxburgh, Trond Myklebust, Mark Fallon and Maria Hartwig (editors):
Interviewing and Interrogation: A Review of Research and Practice Since World War II
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2023
Publication Series No. 42 (2023)
ISBN print: 978-82-8348-200-3
ISBN e-book: 978-82-8348-201-0

Mark Klamberg, Jonas Nilsson and Antonio Angotti (editors):
Commentary on the Law of the International Criminal Court: The Statute
Volume 1
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2023
Publication Series No. 43 (Second Edition, 2023)
ISBN print: 978-82-8348-204-1
ISBN e-book: 978-82-8348-205-8

Mark Klamberg, Jonas Nilsson and Antonio Angotti (editors):
Commentary on the Law of the International Criminal Court: The Statute
Volume 2
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2023
Publication Series No. 44 (Second Edition, 2023)
ISBN print: 978-82-8348-206-5
ISBN e-book: 978-82-8348-207-2

Mark Klamberg, Jonas Nilsson and Antonio Angotti (editors):
Commentary on the Law of the International Criminal Court:
The Rules of Procedure and Evidence
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2023
Publication Series No. 45 (2023)
ISBN print: 978-82-8348-208-9
ISBN e-book: 978-82-8348-209-6

Song Tianying:
Legal Construction of Common Humanity: Human Agency in a Cosmopolitan War Crimes Law
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2025
Publication Series No. 46 (2025)
ISBN print: 978-82-8348-255-3
ISBN e-book: 978-82-8348-275-1

Gunnar M. Ekeløve-Slydal:
Norm Efficacy and Justification in International Criminal Law
Torkel Opsahl Academic EPublisher
Brussels, 2025
Publication Series No. 47 (2025)
ISBN print: 978-82-8348-288-1
ISBN e-book: 978-82-8348-289-8

همه کتابهای فوق به صورت برخط و رایگان در آدرس زیر در دسترس هستند:
http://www.toaep.org/ps/.

برای دسترسی به نسخه کاغذی به آدرس زیر مراجعه کنید:
http://www.toaep.org/about/distribution/.

برای دیدن کتابهای قدیمی از همین مجموعه و مجلات علمی و سالنامه ها به آدرس زیر مراجعه کنید:
http://www.toaep.org/reviews/.

مجموعه انتشارات ۴۱ (فارسی) (۲۰۲۶)

دین، بیان نفرت‌زا و خشونت

مورتن برگسمو و کیشان مانوچا (ویراستاران)

محور اصلی این مجموعه‌ی جامع، نفرت‌پراکنی از سوی عاملان دینی یا به نام دین می‌باشد. این نوع نفرت‌پراکنی به شدت در حال افزایش بوده و منجر به وقوع خشونت و اقدامات تروریستی ناگواری شده است. این موضوع به چالش نگران‌کننده ای برای کل جامعه بین‌المللی تبدیل گشته. مجموعه‌ی حاضر، مطالعات موردی ژرفی از نفرت‌پراکنی مبتنی بر دین یا مرتبط با آن (هند، میانمار و یوگسلاوی سابق)؛ شرح و بررسی حقوق بین‌الملل مرتبط، و چارچوب‌های هنجاری فلسفی و دینی؛ تحلیل‌های تخصصی از عواملی که منجر به ایجاد نفرت‌پراکنی به نام دین می‌شوند (از جمله عوامل شخصیتی و موقعیتی، تعصب استعماری، سوءاستفاده از مضامین مذهبی و بهره‌برداری از نفوذ اجتماعی)؛ و ۲۵۰ صفحه تحلیل از اقدامات موجود برای کمک به رهبران دینی برای کاهش یا جلوگیری از نفرت‌پراکنی، که از سوی اعضای جامعه‌ی دینی آنان یا به نام آن جامعه صورت می‌گیرد، را ارائه می‌دهد. این کتاب به شناسایی انواع ضمانت اجراها یا شیوه‌ها و ابزارهای رسمی و غیررسمی نکوهش و تقبیح می پردازد که می‌شود در دسترس رهبران دینی که در صدد کاهش نفرت‌پراکنی هستند، قرار گیرد.

این مجموعه شامل ۳۱ فصل و چندین پیشگفتار است، و دربرگیرنده‌ی مقالات ۴۰ تن از نویسندگان برجسته با پیشینه های گوناگون است که به شرح زیر معرفی می‌شوند: فتحی م. ع. احمد، او. آی لوین، محمد الوا بدر، دوریت بینش، مورتن برگسمو، چارلز ام. بو، ایمیلیانو جی. بویس، وینچنزو بونومو، یوانا چیژماش، مدها داموجیپوراپو، لاورا دلاجاکوما، دیوید دونات کاتین، بانی دوگال، گونار ام. اکلوو اسلایدال، مونا البهتیمی، رعنا مصطفی عیساوی، نازیلا قانع، مایدا حلیلوویچ، هارلین کائور، کلاوس کرس، یو کیاو تین، ژاک پی. لایدر، مادان بی. لوکور، دیوید جی. لوبان، عادل ماجد، شادروان کیشان مانوچا، مایکل مارت-کرازبی، آریئل مراری، سوین مونزلند، شروتی نارایان، ماتیاس نونر، گیلاد نوآم، اوچی مگومی، فانیا اوز-سالزبرگر، الی سالزبرگر، سونگ تیانینگ، الیاهو استرن، پیتر جی. استرن، اوشا تاندون و یوهان وایب.

شابک: 978-82-8348-305-5 (نسخه چاپی) و 978-82-8348-306-2 (نسخه دیجیتال).

TOAEP | Torkel Opsahl Academic EPublisher

Torkel Opsahl Academic EPublisher
Via San Gallo 135r
50129 Florence
European Union
URL: www.toaep.org