



فصلنامه هایا || متعلق به مؤسسه رحمان
شماره چهارم: خودی، معلق، بیگانه || زمستان ۱۴۰۲



فصلنامه هایا

(متعلق به مؤسسه رحمان) زمستان ۱۴۰۲

شماره چهارم: خودی، معلق، بیگانه

سردبیر: فردوس شیخ الاسلام
بازبین ترجمه: مهدی نوریان
ویراستار: حورا نیک بخت
طراح گرافیک: مریم آقامیری



rahman.org.ir



@rahmaninstitute



@rahman.institute



@rahman.inst



@rahmaninstitute



@rahmaninstitute



radio raha / رادیو رحا

هایا یعنی آگاه

فهرست مطالب

دیباچه

فردوس شیخ الاسلام

۴

مهاجرانِ سودازده

سارا احمد
مأده سبط نبی

۷

زیستن در حالت تعلیق

معصومه حسینی

۱۹

بازپس‌گیری انسانیت در موقعیتی بی‌اندازه غیرانسانی

مصاحبه با شهید ابوسلمه
آتنا کامل

۲۴

کم باش و کم بمان؛ قوانینی که اقلیت‌های مذهبی را از اکثریت دور می‌کند

نرگس کارخانه‌ای

۳۸

نژادپرستی و روایتِ ناگزیریِ زیست‌شناختی

رُذلفو مندُزا - دنتون و آرماندا دانیله پِرز
مهدی نوریان

۵۴

خبرنامه

۶۷

دیباچه

فردوس شیخ الاسلام

نه استبداد این دیوار این مکان نفرت‌انگیز را فراموش کنید نه عشق به آزادی را که آن را ویران کرد.
(نوشته‌ای بر دیوار برلین، پس از تخریبش)

اصطلاح جهانی شدن بسیار به گوشمان می‌خورد، ولی آنچه هنوز خیلی راه دارد تا جهانی شود سهم برابر از صلح، عدالت، رهایی و شادی است؛ واژگانی که چنان از بعضی آدم‌ها دورند که حتی نمی‌توانند آن‌ها را تخیل کنند. انگار لطیفه‌ای تلخ‌اند. کشته شدن هزاران تن در فلسطین به دست دولت اسرائیل و سکوت و خونسردی عجیب نهادهای بین‌المللی، که در عین حال به طرز دردناکی باورپذیر است، به علاوه تداوم گفتمان نژادپرستانه و ضدافغانستانی در ایران، ما را وا داشت که در این شماره به موضوع «دیگری‌سازی» پردازیم. می‌دانیم که مرزهای جغرافیایی روی زمین صرفاً قراردادی‌اند، فرازمانی فرامکانی نیستند و هیچ ارزش ذاتی‌ای ندارند؛ با این حال، راهشان را به تفکر و قلب ما باز می‌کنند و در وجودمان تداوم می‌یابند. نتیجه این می‌شود که براساس ملیت و رنگ پوست و مذهب و محل تولد، انسان‌هایی نه تنها مستحق مرگ به حساب می‌آیند، که سرکوب و کشتنشان حتی وظیفه‌ای ملی یا یک تکلیف دینی تلقی می‌شود.

در این شماره، تلاش کرده‌ایم به ابعاد مختلف دیگری‌سازی پردازیم و به این پرسش پاسخ دهیم که چگونه حق حیات از بعضی انسان‌ها، صرفاً به علت ویژگی‌های انتسابی‌شان، گرفته می‌شود. سارا احمد، در مهاجران سودازده، با زبانی جذاب و اثرگذار حضور مداوم نژادپرستی در بریتانیا را کنکاش کرده است. از نگاه او، به محض اینکه شخصی مثلاً، به عنوان مهاجر یا دورگه، وجود نژادپرستی را نشان بدهد، به احتمال زیاد با واکنش‌هایی مبنی بر اینکه او خیلی افراطی است روبه‌رو خواهد شد. احمد نتیجه می‌گیرد که چنین عکس‌العمل‌هایی، در بهترین حالت، وجود نژادپرستی را تصدیق می‌کنند و در بدترین حالت، اثبات می‌کنند که اعتراض به نژادپرستی باعث می‌شود مخاطبان صحبت‌های دیگر گوینده را نشنوند و تلنگرهای او را همچون نوعی ضدحال به لحظه‌های خوش‌جامعه‌ای که پذیرای تفاوت‌ها و تکرهاست ببینند و این یعنی شاید تکر باشد، اما نه به عنوان چیزی طبیعی، که لطفی از سوی جامعه

میزبانِ اغلب سفیداروپیایی.

معصومه حسینی جزء نسل دوم مهاجران افغانستانی در ایران است. از او خواستیم، به عنوان فردی از جمعیتی که در ایران خاطرات فراوانی از «کنار گذاشته شدن» دارد، از خودش بنویسد، اما نه به گونه‌ای که فقط نوعی عذاب وجدان و احساس دلسوزی گذرا به مخاطب بدهد، بلکه هم از سازوکارهای طرد و حمایت بگوید هم از مقاومت‌ها و تلاش‌های خودش برای دیگری نبودن.

چهارماه از حمله گسترده اسرائیل به نوار غزه می‌گذرد؛ حمله‌ای که در آن تاکنون بیش از ۲۷ هزار فلسطینی کشته، و بالغ بر ۶۶ هزار تن زخمی شده‌اند، اما در این موقعیت بی‌اندازه غیرانسانی و حرکت بی‌وقفه ماشین کشتار، آیا می‌توان از امید صحبت کرد؟ آیا می‌توان به بازپس‌گیری انسانیت امید داشت؟ می‌شود روزگاری را تخیل کرد که سایه جنگ بر تک‌تک لحظات مردم ساکن در سرزمین فلسطین سنگینی نکند؟

بازپس‌گیری انسانیت در موقعیتی بی‌اندازه غیرانسانی عنوان انتخابی هایاست برای گفت‌وگو با شهید ابوسلمه، دختری ۲۹ ساله، متولد غزه و ساکن بریتانیا. این گفت‌وگو در کتابی قرار دارد که مجموعه مصاحبه‌هایی با زنان فلسطینی رادیکال را دربرگرفته است. مصاحبه با شهید ابوسلمه، در سال ۲۰۲۱ و در دوره همه‌گیری کرونا صورت گرفته است و فرایند دیگری سازی را از فلسطین تا اروپا روایت می‌کند. شهید به زیبایی برایمان شرح می‌دهد که برای زنانی همچون او چطور فمینیست بودن با کنشگری برای رهایی فلسطین از چنگال جنگ و استعمار گره خورده است.

مطلبی دیگر در این شماره از هایدگزارشی است از نرگس کارخانه‌ای که سهم مهم و شاید اصلی قانون در شکلی از دیگری سازی را بررسی کرده است: دیگری سازی اقلیت‌های مذهبی. کم باش و کم بمان عنوان گزارشی است که در تحقیق و گفت‌وگو با چند جوان مسیحی و یهودی ساکن ایران، رئیس انجمن کلیمیان و عمادالدین باقی، پژوهشگر حوزه دین و حقوق بشر، حاصل شده است و یادآوری می‌کند که قانون چطور می‌تواند پادر مسیری بگذارد که حقی نادیده گرفته شود و انسانی در وطن خود صورت‌هایی از بیگانگی و کمتری را تجربه کند. امید است در فرصتی دیگر بیش از این‌ها به تجربه زرتشتیان، دیگر اقلیت‌های مذهبی و حتی مسلمانان اهل سنت، از شکاف و تبعیض میان اکثریت و اقلیت در ایران و در نتیجه قوانین دیگری ساز، پرداخته شود.

نژادپرستی را شاید بتوان از خطرناک‌ترین مناسباتی دانست که در تاریخ بشر ظاهر شده است؛ مناسباتی که ذیل آن عده‌ای از افراد به این باور می‌رسند که از دیگران برترند و بر این اساس اجازه دارند در دسترسی به منابع یا در حقوق انسانی نسبت به آن‌ها در اولویت باشند. هرچند ظاهراً نژادپرستی به طور رسمی از صحنه جهان رخت برپسته است، وجود جنبش‌هایی مانند جنبش «جان سیاهان مهم است» در آمریکا دال بر این است که نژادپرستی به شکلی نامرئی هنوز تداوم دارد. از پرسش‌هایی که همیشه هنگام اندیشیدن درباره نژادپرستی مطرح بوده، این است: آیا نژادپرستی مقوله‌ای زیست‌شناختی است؟ به عبارت دیگر، آیا نژادپرست به دنیا می‌آییم؟ این عنوان کتابی است از رُدفو مِندُزادِنتون. او به همراه آرماندا دانیله پِرز، در مقاله‌ای تحت عنوان «نژادپرستی و روایتِ ناگزیریِ زیست‌شناختی»، که در این شماره از هیا خواهیم خواند، با پیش‌کشیدن مفهوم غرض‌ورزیِ ضمنی، سعی می‌کند نسبت رفتارهای غیرارادی نژادپرستانه ما را با مفهوم گریزناپذیری زیست‌شناختی روشن کند و نشان دهد که چطور می‌توان از نژادپرستی به عنوان یک ناگزیری و ناچارِ زیست‌شناختی به نژادپرستی به مثابه یک برساخت اجتماعی قابل تغییر حرکت کنیم.

برای پایان بندی دیباچه این شماره، متنی مناسب‌تر از این بند از کتاب جنگ چهره زنانه ندارد به قلم سوتلانا آکسیویچ پیدا نکردیم:

«آه! عزیز من، چهل سال گذشته، اما تو خونه من نمی‌تونی هیچ چیز سرخ‌رنگ پیدا کنی. من بعد جنگ از رنگ قرمز نفرت پیدا کردم... مرور خاطرات و حشتناکه، ولی مرور نکردن خاطرات از اون وحشتناک‌تر... من معلم تاریخ هستم. تا جایی که یادمه، کتاب تاریخ رو سه بار تغییر دادند. من از روی سه کتاب درسی مختلف درس دادم. بعد از ما چی می‌مونه؟ تا وقتی ما زنده‌ایم، از ما بپرسید. بعدش ما رو از خودتون درنیارید و نسازید.»

مهاجران سودازده^۱ آدم‌های ضد حال فمینیست

سارا احمد^۲
مترجم: مائده سبط نبی



سارا احمد

چندی پیش پیامی دریافت کردم. این پیام، درقیاس با پیام‌های دیگری که تا به حال دریافت کرده‌ام، لحن ملایم‌تری داشت. در جایگاه فمینیست هم جنس‌گرای رنگین پوست با پیش‌زمینه‌ای اسلامی، که درباره نژادپرستی و دیگر شکل‌های قدرت و سرکوب می‌نویسد، با اینکه نوشته‌هایم را تا جای ممکن از جریان اصلی رسانه دور نگه می‌دارم، می‌دانم چیزی که دریافت خواهم کرد همان است که رویش کار می‌کنم [خشونت، نژادپرستی و موضوعاتی از این دست]، اما این پیام توجهم را جلب کرد. پیش از مقدمه‌ای طولانی و آکنده از نفرت، نوشته بود: «فقط برای اینکه یک نفرت‌توی دهه ۱۹۸۰ بهت گفت پ...»^۳ اینجا توهینی نژادپرستانه، با بازنقل کردن آن، «تکرار» شده است. این توهین بی‌شک به گذشته تعلق دارد («آن» دهه سپری شده دور) و به فرد دیگری نسبت داده شده است («آن» فرد خاص)؛ درحالی که امروز، در قالب پیامی [دیگر]، به فردی [دیگر] گفته می‌شود.

به معنای ضمنی جمله بندی «فقط برای اینکه» [در این پیام] توجه کنید؛ انگار آنچه الان به آن مشغولید، کاری که دارید می‌کنید، ای بسا انتقاداتی که مطرح می‌کنید، برای این است که «یا فقط بابت این است

۱. سودازده یا ماخولیایی برابر نهادی است برای واژه melancholic. از نظر زیگموند فروید، سوژه ماخولیایی سوژه‌ای است که با ابژه‌های جهان بیرون، با بی میلی مفرط، مواجه می‌شود؛ به عبارت دیگر، سوژه از اختصاص دادن یا معطوف کردن میل خود به ابژه‌ها عاجز می‌ماند...م.

۲. منتشرشده در <https://feministkilljoys.com/2021/04/01/melancholic-migrants/>

۳. ناسزایی جنسی و نژادپرستانه...م.

که «عقدۀ چیزی که فردی در گذشته به شما گفته، [هنوز] در دلتان باقی است؛ همین طور توجه کنید که چطور آنچه گفته شد نه تنها متعلق به گذشته نیست، بلکه واجد ماهیتی تکین می شود؛ انگار که تا حالا فقط یک بار گفته شده باشد.

معمولاً، درباره نژادپرستی که حرف می زنیم، دیگران فکر می کنند موضوع ناچیزی در میان است.

چرا؟ چون که زیرا.

چه بسیار آسیب ها و چه تاریخ درازی این گونه ناچیز شمرده می شود! این ناچیزپنداری تاریخ هم خود تاریخی دارد.

از واژه نژادپرستی استفاده می کنیم تا به ناچیزپنداری این تاریخ تن ندهیم.

وقتی سیاهان و تیره پوستان به ناچیزپنداری نژادپرستی تن ندهند، [آنجا است که] درمی یابیم به پیکر یا فیگوری شبیح مانند تبدیل شده ایم: «مهاجر سودازده». مهاجر فیگوری است که پیشاپیش نژادی شده است: ممکن است سیاه یا تیره پوست باشید و همین جا هم به دنیا آمده باشید، [اما] به شما بگویند بروید همان جا که از آنجا آمده اید یا برگردید خانه. مهاجر سودازده بودن یعنی گفتن آنچه الان گفتم یا انجام دادن آنچه الان انجام دادم؛ یعنی استفاده از ادبیات نژاد،^۴ نژادی سازی^۵ یا نژادپرستی^۶ برای معنادهی به اینکه چه افرادی باید در این سرزمین بمانند و چه افرادی باید بروند؛ چه کسی تصمیم می گیرد که چه کسی بماند. مهاجر سودازده، مانند هر فرد ضد حال دیگری، فیگور مفیدی است که دردناکی را به نقطه خاصی می رساند. فیگور مهاجر سودازده مرتباً به کار گرفته می شود؛ تا از نژادپرستی صحبت می کنیم، سروکله اش پیدا می شود، انگار بخواهد بگوید، «ما»، «فقط برای اینکه» عقدۀ ای از گذشته داریم، درباره نژادپرستی حرف می زنیم و نژادپرستی چیزی است که با آن از جراحت روانی فردی یا اجتماعی خود استفاده ابزاری می کنیم یا حتی از آن سلاح می سازیم.

چرا؟ چون که زیرا.

4. Race

5. Racialization

6. Racism

تعجبی ندارد که بگویند این‌ها فقط حرف‌هایشان را تکرار می‌کنند.

گمان من این است که بیشتر ما اغلب می‌خواهیم مسائل را از سر خود باز کنیم و بیشتر اوقات، چیزی را که کارمان را سخت می‌کند به حاشیه و پس‌زمینه می‌بریم، اما معنی‌اش این نیست که مسئله متوقف و برطرف خواهد شد. گاهی اوقات سرگرم کاری می‌شوی، اما ناگهان همان کار مثل پتکی به فرق سرت کوبیده می‌شود. جلسه‌ای غیررسمی را در خانه همکار فمینیست سفیدپوستی به خاطر دارم. فمینیست سفیدپوست دیگری که همکار یکی از همکارانم بود و در پی کارش در حوزه تفاوت فرهنگی به شهرت بود ناگهان از آن سر میز به سمت من متمایل شد و نگاهش را به من دوخت؛ انگار بخواهد از نزدیک‌تر بررسی‌ام کند.

گفت: «سارا، تا الان متوجه نشده بودم که شرقی‌ای^۷».

حتی اگر به این نظرات خودمانی هم عادت داشته باشید باز ممکن است گاهی با شنیدنشان یکه بخورید.

برداشت‌ها [از این گفته] فضا را می‌شکنند.

یکه می‌خورم، اما چیزی نمی‌گویم.

شاید این یکه خوردنمان برای آن‌ها دردناک است و آن را مانند فریاد می‌شنوند؛ چرا؟ چون پیامی را، که آن‌ها با منظوری دوستانه فرستاده‌اند، با منظوری دوستانه دریافت نکرده‌ایم و نگفته‌ایم «عزیزم، چقدر کنجکاوی! آخی! عزیزم.»

اگر صرفاً متوجه اتفاقاتی که در حال رخ‌دادن است بشوید، این طور شما را می‌بینند که گویی نژادپرستی را بغل کرده‌اید و ره‌ایش هم نمی‌کنید.

این متوجه شدن‌ای بسا در حکم چکش آدمی ضد حال است.

۷. Oriental: این کلمه به مردم شرق اطلاق می‌شود و بار معنایی استعماری دارد...م.

در ابتدا به فیگور مهاجر سودازده فکر کردم؛ یاد فیلم مثل بکهام کات دار بزن^۸ افتادم؛ به نظرم این فیلم مثلاً حال خوب کن، که چشم انداز شاد و خوش حال و همه چیزآرامی از تکثر فرهنگی بریتانیایی ارائه می دهد، مشکلی اساسی دارد؛ این مشکل، فیگور مهاجر سودازده را به یاد می آورد. فیلم داستان زندگی جس^۹ را روایت می کند؛ دختری که می خواهد خانواده اش را خوش حال کند، اما می خواهد فوتبال هم بازی کند، چون فوتبال چیزی است که خودش را خوش حال می کند. اگر آنچه شما را خوش حال می کند دیگرانی را که می خواهید خوش حال کنید خوش حال نکند، آن وقت است که خوش حالی به یک بحران تبدیل می شود.

سروکلۀ نژادپرستی وقتی در داستان فیلم پیدا می شود که پدر جس نژادپرستی را به عنوان توجیهی برای تمایل نداشتنش به فوتبال بازی کردن او مطرح می کند. پدر می گوید: «وقتی که در نوجوانی در نایروبی^{۱۰} زندگی می کردم، بهترین و سریع ترین پرتاب کننده کریکت در مدرسه بودم. تیم ما حتی قهرمان جام ملت های شرق آفریقا شد، اما وقتی به این کشور آمدم، هیچی. این رنگ پریده های لعنتی باشگاه، دستار^{۱۱} م را مسخره کردند و بیرونم کردند.» پدر می گوید که نمی خواهد جس فوتبال بازی کند. نمی خواهد جس هم مانند او رنج بکشد. تلویحاً خاطره ای از نژادپرستی پدر را از بازی بازداشت و حالا ممکن است جس را هم بازدارد.

پدر، در یکی دیگر از صحبت هایش، تصمیم متفاوتی را بیان می کند. این بار، پدر می خواهد که جس فوتبال بازی کند. می گوید: «وقتی آن بازیکن های کریکت انگلیسی لعنتی من را مثل سگ از باشگاهشان بیرون انداختند، هرگز شکایت نکردم؛ برعکس، عهد کردم که دیگر بازی نخواهم کرد. چه کسی رنج کشید؟ من، اما نمی خواهم جس رنج بکشد. نمی خواهم، به اسم پذیرش زندگی و موقعیت ها، اشتباهات پدرش را تکرار کند. می خواهم بجنگد و برنده شود.» سخنان پدر حاکی از این است که سر باز زدن از شکست در این بازی ملی «حقیقتی» است که رنج مهاجر را به همراه دارد: تو رنج می کنی، چون بازی نمی کنی؛ جایی که بازی نکردن نوعی کناره گیری و خود محروم سازی در نظر گرفته می شود. («عهد کردم که هرگز کریکت بازی نکنم.») پدر، برای اینکه جس خوش حال باشد، به او اجازه می دهد بازی کند؛ موضوعی که، در روایت داستان، به نوعی «رها کردن» تعبیر می شود. تلویحاً، پدر نه تنها جس را رها می کند تا کار

8. Bend it Like Beckham

9. Jess

۱۰. Nairobi: پایتخت کنیا..م.

۱۱. Turban: عمامه، دستار یا کلاهی که آفریقایی ها بر سر می گذارند..م.

دلخواهش را انجام دهد، بلکه رنج خود را نیز رها می‌کند؛ رنجی که ناشی از پذیرش نژادپرستی و «نقطه» جدابودن از بقیه بود.

در این دو گفتار متضاد، تشخیصی قدیمی را می‌شنویم که ابداعی نیست، بلکه موروثی است و نژادپرستی را نوعی آگاهی کاذب در نظر می‌گیرد که برخی افراد بر وجود آن اصرار می‌ورزند، با اینکه وجود ندارد یا دیگر مربوط به زمانه نیست. نژادپرستی اگر توضیحی از رنج مهاجر باشد («دستارم را مسخره کردند و بیرونم کردند»)، برای حفظ وابستگی به همان صحنه رنج عمل می‌کند. دغدغه مهاجر سودازده فقط تفاوت‌ها - مانند دستار - نیست، زیرا ملت‌ها طبیعتاً تفاوت‌هایی با هم دارند، بلکه ناخرسندی او از تفاوتی است که در سفر تاریخی‌اش تجربه کرده است. (آن‌ها «دستارم را مسخره کردند.») به عبارت دیگر، نژادپرستی چیزی تصویر می‌شود که مهاجر سودازده به آن وابسته است؛ نوعی وابستگی به آسیب که باعث می‌شود مهاجر بتواند شرکت نکردنش در بازی ملی را توجیه کند («رنگ پریده‌ها در باشگاهشان»). به طور ضمنی، این داستان رنج است که موجب رنج می‌شود؛ اگر مهاجران اصرار داشته باشند که انزوای خود را نشانه‌ای از ماهیت نژادپرستی بدانند، بیشتر و بیشتر طرد می‌شوند. داستان نهفته در برطرف شدن جراحت روانی پدر این نیست که مهاجران برای توضیح آسیب‌ها [و رنج‌هایشان] نژادپرستی را ابداع کردند، بلکه این است که مهاجران چون از نژادپرستی گذر نمی‌کنند، می‌گذارند تسلط آن بر زندگی اجتماعی‌شان به قوت خود باقی بماند.

بنابراین، وظیفه اخلاقی «گذار از آن است»؛ انگار اگر از آن بگذری، نژادپرستی تمام می‌شود و از بین می‌رود.

اصل اخلاقی فرد ضد حال: از چیزی که نگذشته است، نگذر.

وظیفه هم رها کردن و گذار از رنج حاصل از نژادپرستی است هم گذار از خود نژادپرستی است، در حکم شیوه‌ای برای فهم آن رنج. در این وظیفه، هشدار نهان است: اگر گفتن از نژادپرستی را بس نکنید، دست و پایتان بسته می‌شود (در فوتبال بازی کردن، کاری انجام دادن، به جایی رسیدن). شاید باید با خوشحالی و رضایت داستان را بازگو کنیم؛ انگار تنها چیزی که ما را از بازی بازمی‌دارد، خودمانیم.

چرا الان باید فیگور مهاجر سودازده را پیش بکشیم؟ چون این فیگور خودش بار دیگر سروکله اش پیدا شده است.

این فیگور، در گزارشی که اخیراً «کمیسیون نابرابری نژادی و قومیتی»^{۱۲} (در ۳۱ مارس ۲۰۲۱) منتشر کرد، وجود دارد. این گزارش برای حکومت مانند مرجع است؛ حقیقتاً مرجع است. گزارش اذعان داشت («باید اذعان کند») که «علت اصلی» تأسیس کمیسیون اعتراضات «جان سیاهان مهم است»^{۱۳} بود که «سرتاسر دنیا را در بر گرفت.» زبان نیرویی راهبر است. اگر جنبش و اعتراضات چیزی است که پخش می شود، گسترده می شود و سروصدا و آتش به پا می کند، کمیسیون - و گزارشی که سخنش رفت - تلاشی است برای سرپوش گذاشتن بر آن. کمیسیون برای انکار وجود نژادپرستی نهادی و ساختاری تأسیس شده بود و همین کار را هم کرد. می دانیم تأسیس شده بود که این کار را بکند، زیرا آن هایی که برای رهبری کمیسیون انتخاب شدند یا انتخاب کردند از پیش وجود نژادپرستی نهادی و ساختاری را انکار کرده بودند.

سیاهان و تیره پوستانی که نژادپرستی ساختاری را انکار می کنند، در اینکه نفع برندگان از نژادپرستی ساختاری دری به رویشان بگشایند، خوش اقبال ترند؛ در واقع، پژوهش خودم در حوزه شکایات به من یاد داد که انکار موجب ترفیع می شود (یا ترفیع ممکن است پاداش انکار باشد).

هرچه بیشتر وجود ساختارها را انکار کنید، بیشتر همان ساختارها به شما ترفیع می دهند.

کمیسیون دری دیگر است که حالا بسته شده؛ گواه بر چیزی است که می گوید وجود ندارد. کمیسیون به ما یاد می دهد چطور بعضی دیگری ها، بابت کاری که حاضرند بکنند یا نکنند، خودی حساب می شوند. فقط لازم است چیزی را که می خواهند به آن ها بدهی؛ آن ها چه می خواهند؟ داستانی شاد درباره تکثر و تنوع، امتناع از تصدیق نژادپرستی، استعمار، تاریخ اخیر و تاریخ امروزی که بسیاری نهادها را اشغال کرده است.

12. Commission on Race and Ethnic Disparities

13. Black Lives Matter

درها به روی بعضی از ما باز می‌شوند، به شرطی که نشان دهیم حاضریم آن در را به روی برخی دیگر ببندیم. اگر خودتان مرزبان باشید، روشن است که می‌توانید وارد شوید و بعد، در بسته شیئی سودازده انگاشته می‌شود که در دنیای واقعی نیست، بلکه در ذهن کسانی است که اجازه ورود ندارند. صحبت کردن از آن فیگور کهنه و تکراری مهاجر سودازده، همان طور که این گزارش این کار را می‌کند، یعنی بستن در؛ دری که وجودش را انکار کرده‌اید؛ پس نژادپرستی تنها با قرارگرفتن در ذهن افرادی که تاریخ بر آنها سایه انداخته است پیدا می‌شود: «برای بعضی گروه‌ها، تجربه‌های تاریخی نژادپرستی هنوز بر اکنونشان سایه انداخته است و اِکراهی مبنی بر تصدیق اینکه انگلستان، پذیراتر و منصف‌تر شده است وجود دارد.»

نژادپرستی نه تنها به گذشته‌ها سپرده می‌شود، بلکه چیزی تصور می‌شود که ما را از دیدن اکنون باز می‌دارد.

اگر نژادپرستی بر اکنون ما سایه انداخته است، برای این است که نژادپرستی تمام نشده؛ برای این است که نژادپرستی هنوز ادامه دارد.

چیزی که تمام نشده باشد ادامه دارد.

ما نقادان ضد حال یاد گرفته‌ایم شیوه توزیع مثبت‌ها و منفی‌ها را نشان دهیم. در گزارش، مثبت بودن یعنی عقلانی بودن، خنثی بودن و آینده‌نگر بودن. منفی بودن یعنی تفکر شخصی داشتن، جانب‌دار بودن و در گذشته ماندن. در واقع، از نظر گزارش، منفی و مثبت هم طرز فکری‌هایی‌اند که پیامدهایی برای افراد دارند هم قضاوت‌هایی علیه گروه‌های قومیتی مختلف‌اند: «آن گروه‌ها، مخصوصاً گروه‌های قومیتی هندی و چینی که بیشترین موفقیت را در جامعه بریتانیایی دارند، با موانع کمتر و تبعیض کمتری مواجه‌اند و آن گروه‌هایی که موفقیت کمتری دارند، یعنی سیاهان و مسلمانان پاکستانی و بنگلادشی، موانع و تبعیض‌های بیشتری می‌بینند و تجربه می‌کنند؛ اگرچه سیاهان افریقایی به طرز قابل توجهی مثبت‌تر از کارائیبی‌ها هستند.» چیزی که اینجا ضمناً گفته می‌شود این است که اگر مانعی می‌بینید، در حقیقت آن مانع خودتانید.

وقتی به این اقتصاد اخلاقی به غایت ساده‌گرایانه و شنیع فکر می‌کنم، یاد آدر لرد^{۱۴} می‌افتم که به ما آموخت «مثبت بودن» دیدگاهی است که برای پنهان کردن چیزهای زیادی از آن استفاده می‌کنند. لرد می‌نویسد: «نگریستن به نیمهٔ پر لیوان تعبیری است برای پنهان کردن بعضی واقعیت‌های زندگی که آشکارا پرداختن به آن‌ها ممکن است برای وضع موجود تهدیدکننده باشد.» (۱۹۹۷: ۷۶).

چیزی که تهدیدکننده است چیزی است که لازم است، برای موفقیت و عملکرد خوب، از آن بگذرید و نادیده‌اش بگیرید.

گزارش حتی در برده‌داری نیز «نکات مثبت» را می‌بیند، «اینجا داستانی جدید دربارهٔ تجربه کارائیب در دورهٔ برده‌داری است؛ داستانی که فقط از سود و رنج نمی‌گوید، بلکه این راهم بازگو می‌کند که افریقایی‌ها خود را از نظر فرهنگی به افریقایی/بریتانیایی بازسازی شده تبدیل کردند.» آری؛ حتی برده‌داری، که باعث مرگ و سلب مالکیت میلیون‌ها افریقایی شد، نیز می‌تواند به داستانی مثبت، فرهنگ‌ساز و خودتوانمندساز تبدیل شود؛ همان‌طور که تبدیل شده است و همچنان می‌شود.

مثبت بودن به منبع درسی نیز بدل شده است که در تقابل با «مطالبات منفی مبنی بر استعمارزدایی از برنامه درسی» قرار داده می‌شود: «نه تحریم نویسندگان سفیدنه تمجید موفقیت‌های سیاهان هیچ‌کدام تأثیری در دانش‌افزایی دانش‌آموزان ندارد. ما مخالف پایین آوردن مجسمه‌هاییم و به جای آن، می‌خواهیم همهٔ کودکان میراث بریتانیایی خود را احیا کنند. می‌خواهیم منابع درسی‌ای ایجاد کنیم که به تأثیر انگلستان، مخصوصاً دورهٔ امپراتوری، می‌نگرد. می‌خواهیم ببینیم بریتانیایی بودن چگونه عموم مردم و جوامع محلی را تحت تأثیر قرار داد و عموم مردم و جوامع محلی بر چیزی که اکنون به آن بریتانیای مدرن می‌گوییم چه اثری گذاشتند. یکی از مثال‌ها ممکن است فرهنگ یا لغت‌نامه‌ای باشد از واژه‌های معروف انگلیسی بریتانیایی که اصالتاً ریشهٔ هندی دارند.» اینجا، تنوع و تکرار شاد تبدیل می‌شود به دوگانگی و دورگه بودن شاد؛ داستانی از اختلاط و درهم آمیختن.

صرفاً محض یادآوری: شیوهٔ «غالب» بیان داستان امپراتوری بریتانیا در بریتانیا، از همان آغاز، داستانی

شاد بوده است؛ داستانی که امپراتوری را پروژه‌ای اخلاقی یا تمدنی می‌دید و توجیه می‌کرد. امپراتوری هدیه بود، امپراتوری راه‌آهن و شکسپیر را به‌ارمغان آورد، امپراتوری نوشیدن چای با بومیان خندان بود و آوردن نور به سواحل تاریک بود؛ امپریالیست‌های بریتانیایی آقایانی مهربان و خوش‌نیت بودند؛ زنانشان، از آن‌ها هم مهربان‌تر. این دیدگاه شاد غالب از امپراتوری را شهروندی اعمال می‌کند. منظورم این است که شهروند شدن یعنی یادگیری آن دیدگاه مثبت و ملزم شدن به تکرار آن. در «راهنمای وزارت کشور بریتانیا برای آزمون‌های شهروندی»^{۱۵} با عنوان زندگی در بریتانیا: سفری به شهروندی،^{۱۶} که اولین بار در سال ۲۰۰۵ منتشر شد، از امپراتوری چند بار و همواره با عبارات مثبت یا درخشان یاد می‌شود؛ مثلاً امپراتوری چیزی است که «نظام‌های قاعده‌مند، قابل قبول و بی‌طرفانه قانون و نظم» را برای «مردم بومی در آفریقا، شبه‌قاره هند و جاهای دیگر به‌ارمغان می‌آورد.»

خشونت فراموش می‌شود؛ سلب مالکیت مردم از زمین، از زبان، از فرهنگ و سلب مالکیت مردم از مردم فراموش می‌شود.

خشونت تمام شده است یعنی خشونت تمام نشده است.

این داستان شاد امپراتوری مدام همه جا بازتولید می‌شود. رئیس سابق «کمیسون برابری نژادی»^{۱۷} چنین گفت: «و به تاریخ خود نگاهی می‌اندازیم تا نشان دهیم که مردم بریتانیایی ذاتاً خودبترین نیستند. ما چیزی به نام امپراتوری بنا نهادیم و از طریق آن، با مردمی که با ملت این سرزمین تفاوت بسیار داشتند، درآمیختیم.» تجاوز، برده‌داری و بیگاری به اسم حزب، تنوع، تکثر و درآمیختن با مردم دیگر بازنویسی شده‌اند؛ خودبترین نبودن هم مهر و امضای این بازنویسی است. یکی از نخست‌وزیران سابق فهرستی از دستاوردهای انگلستان بزرگ تهیه کرده است و در آن نوشته است که ما «بر برده‌داری در دریاها آزاد پایان دادیم.»

بریتانیای کبیر، به منزله آزادکننده برده‌ها به یاد آورده می‌شود نه یکی از عاملان و ذی‌نفعان اصلی «تجارت برده در اقیانوس اطلس»^{۱۸}.

15. The Home Office guide for citizenship tests

16. A Journey to Citizenship

17. Commission for Racial Equality

18. Atlantic Slave Trade

از وقتی که جنبش جان سیاهان مهم است به انگلستان وارد شد و مسیر دیگر جنبش‌های جهانی ضد نژادپرستی را دنبال کرد، تلاش‌های هماهنگی برای ادامه‌ندادن داستان ایدئال شده امپراتوری صورت گرفته است و همین‌طور تلاش‌های بیشتری برای حذف مجسمه‌های برده‌داران و نام افراد طرفدار اصلاح نژادی از ساختمان‌ها. سانسور تاریخ مهم نیست؛ مخالفت با سانسور تاریخ مهم است؛ روی‌گرداندن از برخورد با خشونت که با آن برخورد نشده، مهم است.

زیرا ما به چیزی که به آن پرداخته نشده است، می‌پردازیم. پژوهش‌م درباره شکایات به من یاد داده است که تجربه نژادپرستی دانشجویان و دانشگاهیان سیاه در دانشگاه‌های انگلستان تقریباً همیشه با انکار مواجه می‌شود. ممکن است دانشگاه‌ها، با اینکه تعهد خود را به جنبش جان سیاهان مهم است اعلام می‌دارند، همچنان برای سیاهان محیطی خشن باقی بمانند. چیزی که انجام می‌دهیم با چیزی که می‌توانیم انجام دهیم فرق دارد. دانشگاه‌ها مورد خاص و منحصر به فردی نیستند؛ آن‌ها هم نهادی عمومی‌اند میان دیگر نهادها عمومی. بسیاری از کلمات نژادپرستانه را مدام، به اسم آزادی بیان، توجیه می‌کنند یا می‌گویند، در بیان پیام، خطا به وجود آمده، و منظور افراد یا نهادهایی که آن را گفته‌اند به درستی مخابره نشده است. متوجه شده‌ام که حتی رفتارهای فیزیکی خشونت‌آمیز نیز توجیه می‌شوند؛ یا آشکال خود ابرازی‌اند یا سوء تفاهم برانگیزند و منظور را درست نمی‌رسانند؛ اگر هم از این راه توجیه پذیر نباشد، می‌گویند علت بروز آن ریشه در رفتار دیگران دارد.

چه خشونت‌ها که با نادیده‌گیری از سر باز می‌شود.

انکار «شیوه» نهادها برای پرداختن به نژادپرستی است.

انکار نژادپرستی «شیوه» بازتولید نژادپرستی است.

انکار «شیوه» عمل نژادپرستی نهادی است.

گزارش کمیسیون وجود نژادپرستی نهادی را انکار می‌کند و به همین علت، گواهی است بر وجود

نژادپرستی نهادی. این گزارش «شیوه» عمل نژادپرستی نهادی را به ما یاد می‌دهد.

متأسفانه، نیاز نیست این درس را یاد بگیریم؛ نکته این درس چیزی است که قبلاً آن را آموخته‌ایم. تأکید بر «مثبت‌گرایی همچون وظیفه» تلاشی هماهنگ و عمدی برای بستن درها، تضعیف روحیه، سست کردن اراده و انکار وقایع زندگی کسانی است که به خشونت نژادپرستی، به ویژه نژادپرستی علیه سیاهان، اعتراض می‌کنند؛ خشونت‌هایی که خشونت بیشتر در پی دارد؛ خشونت‌هایی که افراد زیادی را در برابر انواع خشونت، از جمله خشونت پلیس، خشونت دولتی، خشونت اقتصادی و خشونت بین فردی، آسیب‌پذیرتر می‌کند.

از آن‌ها آبی گرم نمی‌شود. ما کارمان را ادامه خواهیم داد.

منبع

Lorde, Audre (1997). *The Cancer Journals*. Aunt Lute Books: San Francisco.

زیستن در حالت تعلیق

نویسنده: معصومه حسینی

بنابه درخواست سردبیر محترم مجله هایا، در این یادداشت قصد دارم تا با توجه به تجارب زیسته‌ام، به عنوان مهاجری افغانستانی در ایران، از مجموعه تلاش‌ها و اقدامات شخصی‌ام با این هدف که «دیگری» نباشم به اختصار مطالبی بنویسم. قبل از هر چیز، باید یادآوری کنم که من از آن مهاجران نسل دومی به شمار می‌روم که در ایران به دنیا آمده‌اند و همه عمرشان تا این لحظه در همین محیط سپری شده‌است؛ همچنین باید اذعان کنم، از آنجاکه در کل این سال‌ها مجبور بوده‌ام تا هویت «مهاجر افغانستانی بودن» را همواره با خود داشته باشم و از این بابت، نیازمند درک بهتر نسبتم با جامعه میزبان بوده‌ام، مطالعات اندکی در این زمینه داشته‌ام که ممکن است خواه‌ناخواه در شیوه بیان روایتیم از تجارب زیسته‌ام اثرگذار باشد؛ لذا شاید این نوشتار تنها محدود به بیان تلاش‌های شخصی برای انطباق با وضعیت نباشد و در عین حال، به وضعیت کلی مهاجران به خصوص افغانستانی‌ها در ایران ارجاع دهد تا خواننده هم به فهم منسجم‌تری از چگونگی زیست این دسته اجتماعی در ایران برسد.

خانواده ما، اوایل دهه شصت شمسی، از یکی از استان‌های مرکزی افغانستان به نام دایکندی به مشهد مهاجرت کردند. افغانستانی‌هایی که در این دهه به ایران مهاجرت کرده بودند عمدتاً، برای فرار از هجوم نیروهای شوروی و جنگ‌های خانمان‌سوز داخلی، گزینه مهاجرت را انتخاب کرده بودند. به‌گمانم شیعه‌مذهب بودن خانواده ما در اینکه مشهد را، به عنوان مقصد مهاجرتشان، برگزیده بودند نقش تعیین‌کننده‌ای داشته‌است. بعدها پی بردم که در این دهه نیروهای مرزبانی جمهوری اسلامی ایران در خط مرزی خانواده‌هایی مثل ما را که به ایران قصد پناهندگی داشته‌اند نام‌نویسی می‌کرده‌اند و ما به نوعی با اجازه رسمی دولت وارد خاک ایران شده بودیم. مدرک هویتی ما هم کارت‌های آبی‌رنگی بود که در آن به صورت اریب و با خط قرمز روی آن حک شده بود «ویژه آوارگان افغانی». این مدارک هویتی، که زیر نظر سازمان ملل به ما اعطا شده بود، تاریخ انقضای مشخصی نداشت و ما می‌توانستیم قانونی در ایران زندگی کنیم.

من هم، اواخر دهه شصت و در شهر مشهد، به دنیا آمدم و مانند بسیاری از کودکان مهاجری که در

ایران به دنیا می‌آیند، تا هفت سالگی، از دیگری بودن خود، به مثابه مهاجر افغانستانی، مطلع نبودم. اکنون که به آن فکر می‌کنم، به این نتیجه می‌رسم که بخشی از ناآگاهی از دیگری بودن خودم در اشتراکات زبانی و دینی ما با مردم ایران ریشه داشت. فارسی زبان مادری ما بود و شیعه مذهبی بود که خانواده ما به آن اعتقاد داشت. اولین خاطره‌ام از دیگری بودن برمی‌گردد به اولین تعطیلات تابستانی‌ام بعد از پایان کلاس اول؛ وقتی با آسیه، دوستم، در کوچه بازی می‌کردیم و مأمورها به در خانه ما و عمویم آمدند، ترس و اضطراب را در چهره مادرم دیدم و برای همین او را بارها سؤال پیچ کردم که موضوع از چه قرار است. مادرم فقط به من پاسخ داد که ما باید از اینجا برویم. از مادرم پرسیدم کجا برویم؟ چرا برویم؟ گفت باید برگردیم افغانستان، چون ما افغانستانی‌ایم. مأمورها به دنبال بابا و عمو بودند. خوش حال شدم که بابا خانه نبود. شب را با دلشوره خوابیدم؛ درحالی‌که این سوال ذهن مرا به خود مشغول کرده بود: حالا باید کجا برویم؟ نمی‌دانستم افغانستان کجاست. در روزهای بعد، دیگر در کوچه بازی نکردم و سعی می‌کردم خودم را در حیات خانه مان سرگرم کنم، چون در آن دوره مأمورها بچه‌ها را مجبور می‌کردند تا خانه افغانستانی‌ها را به آن‌ها نشان دهند. بعد از آن مأمورها چند بار دیگر به در خانه مان آمدند، اما مادرم در را روی آن‌ها باز نکرد. پس از آن با شنیدن هر ضربه‌ای که کسی به در خانه ما وارد می‌کرد، دچار اضطراب می‌شدم. پنج‌شش ماه زندگی ما به همین منوال سپری شد تا اینکه شبانه و پنهانی و با یک چمدان به تهران کوچ کردیم.

در ایام بزرگ سالی، وقتی که دانش جو بودم و در لابه‌لای قوانین مهاجرتی ایران در جست‌وجوی یافتن پاسخی مناسب برای رخدادهای اضطراب‌آور آن سال بودم، متوجه شدم که دولت ایران اگرچه معاهده ژنو در خصوص حمایت از پناهندگان را امضاء کرده، ما را در حکم پناهندگان بالفعل پذیرفته است؛ به عبارتی ما می‌توانستیم، تا زمانی که در کشورمان جنگ برقرار است، در ایران زندگی کنیم و با برقراری شرایط پایدارتر صلح در کشورمان، باید به آنجا بازمی‌گشتیم. بسیاری از مهاجران افغانستانی در دهه هفتاد، در قالب طرح‌های بازگشتی که داوطلبانه اعلام می‌شد، به این صورت به افغانستان عودت داده شدند، اما پدرم تصمیم گرفته بود به زندگی در ایران ادامه دهد؛ هرچند که خانواده ما دیگر از حق داشتن مدرک هویتی معتبر محروم شده بود. در آن زمان من باید به کلاس دوم می‌رفتم، اما هیچ مدرسه‌ای مرا بدون مدرک قبول نمی‌کرد. بالاخره اواخر آذرماه با پیگیری پدر و مادرم موفق شدم در مدرسه‌ای ثبت‌نام کنم. در آن مدرسه، بیشتر دانش‌آموزان با هم به زبان ترکی صحبت می‌کردند. زنگ‌های تفریح

فقط می‌ایستادم و گوش می‌کردم و تنها با معلم‌ان، که فارسی حرف می‌زد، چند کلمه‌ای صحبت می‌کردم. من باید راهی برای برقراری ارتباط با دیگر هم‌کلاس‌هایم می‌یافتم؛ برای همین به تدریج از هم‌کلاس‌هایم زبان ترکی آموختم و اینکه الان می‌توانم ترکی را بفهمم و یا به ترکی بشمارم مدیون همان سال‌هاست. نکتهٔ دیگری که باعث شد بفهمم دیگری ام این بود که معلم‌ان موقع حضور و غیاب هیچ وقت اسم مرا نمی‌خواند. روزی از معلم‌ان علت آن را جویا شدم و او به من گفت چون نباید بازرس بفهمد تو در مدرسهٔ مایی.

سال بعد به مدرسهٔ دیگری رفتم و به این ترتیب یادگیری زبان ترکی نصفه و نیمه رها شد. تا پایان ابتدایی، بسیاری از روزها را مجبور بودم به مدرسه نروم، چون قرار بود بازرس به مدرسه بیاید و رفتن من به مدرسه خطرناک تلقی می‌شد. در آن دوران، معلم‌ان و مسئولان مدرسه‌ای که در آن درس می‌خواندم، به رغم همهٔ مخاطراتی که ممکن بود برایشان در پی داشته باشد، سعی کرده بودند تا من آن دیگری حذف شده نباشم. من هم، به پاس لطفی که به من شده بود، همیشه سعی می‌کردم شاگرد اول کلاس باشم و به معلم در آموزش بچه‌ها کمک کنم. هرچند فکر می‌کنم نگرانی از اخراج شدن از مدرسه یا کلاً از ایران آن حسی بوده است که در همهٔ آن سال‌ها همواره با آن زندگی کرده‌ام. من در آن سال‌ها همیشه پایه‌پای بابایم اخبار را گوش می‌دادم و روی عبارت کمیساریای عالی پناهندگان حساس شده بودم، چون فکر می‌کردم هر زمان این کلمه را در اخبار می‌شنوم به این معنی است که ما باید به افغانستان برگردیم و ناخودآگاه خاطرات مشهد برایم زنده می‌شد. وقتی وارد دبیرستان شدم، دولت به ما کارت آمایش داد و کابوس بی‌مدرک بودن و مستمع‌آزاد درس خواندن برای من تمام شده به نظر می‌رسید که تصمیم دولت بر این شد که افغانستانی‌ها دیگر در مدرسه ثبت نام نشوند. آن زمان، قم تنها استانی بود که مدارس خودگردان افغانستانی در سطح دبیرستان داشت و از آنجا که خانوادهٔ ما جداً دغدغه‌مند ادامه تحصیل من بودند، این بار به قم کوچ کردیم و من در نهایت توانستم دورهٔ دبیرستان را در قم به پایان برسانم. آن موقع، همین قدر متوجه شده بودم که اگر بخواهم مانند نسل گذشته مهاجران در ایران زندگی نکنم، باید راهی برای ادامه تحصیل پیدا کنم. تصمیمی که در قم گرفتم این بود: به هر نحوی که می‌توانم، به دانشگاه راه پیدا کنم، چون متوجه شده بودم که رفتار جامعهٔ میزبان با تحصیل‌کرده‌های مهاجر در قم بهتر است؛ به عبارتی این دسته از مهاجران برای من حکم سرمشقی داشتند که به من یادآور می‌شد که اگرچه ممکن است راه‌های پیشرفت تحصیلی به همواری شهروند

نوعی ایرانی نباشد، می‌توان با توجه به امکانات حداقلی موجود برای تغییر شرایط ناامید نشد و نباید از هیچ تلاشی در این راه دریغ کرد؛ پس حدود دو سال در این مدارس خودگردان زبان انگلیسی تدریس کردم تا من هم برای بهبود سطح تحصیلی مهاجران دیگر نقش کوچکی ایفا کرده باشم.

در نهایت، موفق شدم تا به دانشگاه راه یابم و تا مقطع کارشناسی ارشد به تحصیلاتم ادامه دهم. اکنون از پایان تحصیلاتم و آغاز به کارم در یک شرکت و در رشته‌ای که نسبتاً با تحصیلاتم مرتبط است نزدیک به هفت سال می‌گذرد. من، متناسب با سال‌هایی که در ایران زیسته‌ام، با انواع متنوعی از آدم‌ها، با توجه به طبقه، جنسیت، قومیت و صنفی که به آن تعلق داشتند، تعامل داشته‌ام، اما نمی‌توانم همین معیارها را با توجه به نوع رویکردی که به من، به منزله مهاجری افغانستانی، داشته‌اند طبقه‌بندی کنم، زیرا مثلاً معلمانی مانند آموزگاران دوره دبستانم بوده‌اند که رویکردشان به من مثبت و هم‌کارانه بوده است و در عین حال کسانی هم در همین صنف بوده‌اند که من رویکردشان را به خودم منفی ارزیابی کرده‌ام. همین را در مورد هم‌کلاس‌های مختلفم در این سال‌ها، همکارانم، استادانم در دانشگاه و افراد مختلفی از جامعه میزبان که روزانه با آن‌ها در خیابان یا در اتوبوس و مترو و یا در هنگام خرید در تعامل بوده‌ام صادق می‌دانم. حتی به صراحت می‌توان گفت در طی این سال‌ها نوع بازنمایی ما در فیلم‌ها و رسانه‌های دولتی همواره به یک شکل نبوده است. بشخصه خانواده‌های مهاجر بسیاری را می‌شناسم که در طی این سال‌ها بارها به امید یافتن زندگی بهتر به افغانستان بازگشته‌اند، اما به ناچار دوباره به ایران برگشته‌اند؛ بنابراین در نگاهی کلی می‌توانم بگویم که زندگی ما، در تمامی سال‌هایی که من در ایران زندگی کرده‌ام، به شکلی استثنایی و اضطراری سپری شد، چه اینکه از همان ابتدا هم دولت جمهوری اسلامی ایران و هم خود مهاجران افغانستانی اقامتشان در ایران را موقتی می‌دانستند؛ به بیانی دیگر هیچ وقت قرار نبوده است که ما در جامعه میزبان ادغام شویم و یا نگاه لااقل درازمدت‌تری به اقامتمان در ایران وجود نداشته است.

همواره از دو سوی ماجرا گمان بر این می‌رفته است که به زودی شرایط زندگی و بازگشت ما، مهاجران، به افغانستان مساعد خواهد شد و ایران را برای همیشه ترک خواهیم کرد، اما متأسفانه این شرایط پس از سپری شدن نزدیک به چهار دهه هنوز مهیا نشده است و ایران کماکان پذیرای دست‌کم پنج میلیون مهاجر افغانستانی است؛ پس در نگاهی اجمالی می‌توانم بگویم قوانین نهادی که برای ما همواره به صورت استثنایی تعریف شده است در زیست ما، در حکم دیگری، عمده‌ترین نقش را بازی کرده است.

مهاجران همیشه و هر ساله، برای اینکه بخشی از سیستم بانکی باشند، دارای کارت هویت معتبر باشند، در مدرسه و دانشگاه ثبت نام شوند، گواهی رانندگی و جواز کار داشته باشند و ...، باید در مقایسه با شهروندان ایرانی به مراتب بیشتر تلاش می‌کردند، چون پرونده‌شان می‌بایست به صورت یک استثناء بر قاعده عمومی بررسی می‌شد. این استثنایی بر قاعده بودن هم بازتولید خود را در سطح تجربه روزمره برای مهاجران ملموس می‌کرد. کودکان افغانستانی همواره با شرایطی ویژه در مدارس ثبت نام می‌شدند. شرایط تحصیل و میران شهری دانشگاه برای مهاجران تفاوت داشت. شرایط کسب مجوز کار، بیمه و گواهینامه رانندگی برای مهاجران متفاوت بود و مواردی از این قبیل. از آنجاکه این استثناء بر قاعده بودن به لحاظ بعد زمانی حالت موقتی داشت و همه این‌ها به کارت اقامتی که معمولاً هر سال و یا هر شش ماه تمدید می‌شد منوط و وابسته بود، بر اضطراری شدن شرایط زندگی مهاجران اثر مضاعف می‌گذاشت، اما گمان می‌کنم - به رغم همه این مسائل - اشتراکات زبانی، فرهنگی و عقیدتی که مهاجران کلاً با جامعه ایرانی داشتند تحمل این وضعیت را برای آن‌ها آسان‌تر می‌کرد، چه اینکه همواره این اشتراکات می‌توانست زنگ آشنایی را ورای قوانین عمدتاً دیگری ساز به صدا درآورد، اما به نظر من، در سطح اقدامات فردی، مهاجران نسل دوم و سوم که مانند من در ایران به دنیا آمده، و بزرگ شده‌اند همه مکانیزم‌های انطباق با محیط را، اعم از تغییر پوشش و لهجه و احترام به فرهنگ و عرف و رسوم هر شهری که در آن مانند مهاجر زندگی کرده‌اند، پذیرفته، و در خود درونی ساخته‌اند؛ بنابراین در نگاهی کلی گمان می‌کنم زندگی در یک وضعیت دائماً استثنایی به این نسل‌های دوم و سوم آموخته باشد که همواره باید صبر و فراست عقلی بسیار بیشتری از دیگران داشته باشند تا لااقل دیگری‌ای تماماً محذوف نباشند.



شهد ابوسلمه

بازپس‌گیری انسانیت در موقعیتی بی‌اندازه غیرانسانی

مصاحبه با شهد ابوسلمه^{۱۹}

مترجم: آتنا کامل

با شهد در سال ۲۰۲۱ و دوران همه‌گیری کرونا مصاحبه کردیم. او ۲۹ ساله، متولد و بزرگ شده فلسطین در اردوگاه پناهجویی جبالییا در شمال غزه است.

شهد از سال ۲۰۱۴ در بریتانیا زندگی کرده‌است. او سه سال در لندن زندگی کرد و بعد به شفیلد^{۲۰} رفت تا در

۱۹. این مصاحبه بخشی از کتاب زیر است:

Interviews with Radical Palestinian Women. Active Distribution 2021.38–53

20. Sheffield Hallam University

دانشگاه شفیلد هالم دکتری‌اش را بگیرد. اکنون در حال نوشتن رساله دکتری‌اش درباره سینمای فلسطین است. شهید از سازمان دهندگان فعال دانشجویی است و با جنبش بی‌دی‌اس (انزوا، سرمایه‌گذاری نکردن و تحریم اسرائیل)^{۲۱} همکاری می‌کند. او همچنین دبکه می‌رقصد، رقص فلکلور فلسطین.

غزه از سال ۲۰۰۷ به محاصره اسرائیل درآمد. باریکه نوار غزه، که خانه بیش از دومیلیون فلسطینی است، به جز مرز باریکش با مصر در تصرف کامل نیروهای اسرائیلی است. ایست‌های بازرسی ایززو و رفح گذرگاه‌ها را به داخل و خارج از غزه تحت کنترل دارند.

آسمان غزه را پهپادهای بدون خلبان و اف‌۱۶ها مدام کنترل می‌کنند. این درحالی است که ساحل غزه نیز تحت نظارت جنگنده‌های اسرائیلی است. اسرائیل از سال ۲۰۰۷ حملات هوایی مستمری به نوار غزه ترتیب داده، و لشکرکشی‌های بزرگی نیز در سال‌های ۲۰۰۹، ۲۰۱۲، ۲۰۱۴ و ۲۰۲۱ (پس از این مصاحبه) علیه غزه رقم زده، که هزاران کشته بر جای گذاشته است. خروج از نوار غزه برای تحصیل در خارج اصلاً کار ساده‌ای نیست، اما یکی از راه‌های تعامل فلسطینی‌های ساکن غزه با [بخش‌های] دیگر جهان است.

- شهید، چرا به انگلیس مهاجرت کردی؟

من بورسیه‌ای برای مقطع فوق لیسانس از دانشگاه سواز (مدرسه مطالعات شرقی و افریقایی) در لندن گرفتم و خوشبختانه توانستم خودم را به آنجا برسانم. از بچگی همیشه رفتن به انگلیس و درس خواندن رؤیایم بود و از مقطع لیسانس بسیار برایش تلاش کردم، اما در دوران لیسانس اوضاع غزه اصلاً خوب نبود و بیرون زدن از آن واقعاً کار شاقی بود. محاصره غزه عرصه را به شدت بر ما تنگ کرده بود. یادم است برای بورسیه درخواست داده بودم و چیزی نمانده بود به هدفم برسم که غزه محاصره شد و مرزها به رویم بسته شدند. من حتی برای دانشگاه بیرزیت، در کرانه باختری، نزدیک رام‌الله، هم درخواست داده بودم که، در پی محاصره، آنجا هم نتوانستم بروم.

- گرفتن ویزا سخت بود؟

ویزا گرفتن کلاً برای مردمان «جنوب جهانی»^{۲۲} کار سختی است، ولی چیزی که خیلی از آدم‌ها درک

21. BDS movement :The Boycott, Divestment, Sanctions

22. The Global South

نمی‌کنند این است که گرفتن ویزا برای غزه و شرایط ویژه‌ای که دارد آسان‌تر از خارج شدن از مرزهای غزه است؛ پس مسئله بر سر رد کردن مرزهاست [نه گرفتن ویزا]. به همین علت، بسیاری از مردم غزه آمال و آرزوهایشان را پشت گذرگاه‌های رفح و ایرز (گذرگاه‌های مرزی با مصر و اسرائیل) خاک می‌کنند و بسیاری نیز، فقط از این بابت که تصمیم به بازگشت به غزه گرفتند، شغلشان را خارج از غزه از دست می‌دهند. آن‌ها ممکن است برای تعطیلات یا ملاقات با خانواده‌هایشان به غزه برگردند، ولی ماه‌ها گیر بیفتند و مجوز کار و درآمدشان را از دست بدهند.

سال ۲۰۱۳ بود که، وقتی می‌خواستیم غزه را ترک کنم، خوشبختانه دو بورسیه تحصیلی داشتم: یکی برای ترکیه و دیگری برای انگلیس. از بورسیه ترکیه برای جابه‌جایی امن به انگلیس استفاده کردم. بالاخره پس از هفته‌ها تلاش موفق شدم از مرز عبور کنم. دانشگاه‌های ترکیه مدارای بیشتری درمورد تأخیر دانشجو داشتند؛ آن‌ها برای فلسطینیان شرایط ویژه‌ای بودند، ولی انگلیس این‌طور نبود و من خوش شانس بودم که توانستم خودم را برسانم.

- اولین بار چطور وارد عرصه کنشگری و سیاست شدم؟

برای من «کنشگری» اصطلاح بامزه‌ای است، چون ما، فلسطینی‌ها، در شرایط پیچیده‌ای زاده می‌شویم و آنچه مردم «کنشگری» می‌نامند برای ما نوعی سبک زندگی است. من در خانواده سیاسی‌ای به دنیا آمدم. پدرم فعال [سیاسی] بود و بابت عضویت در جبهه مردمی برای آزادی فلسطین (حزب سیاسی سوسیالیست انقلابی که به لحاظ تاریخی بخشی از جنبش ناسیونالیسم عرب و بعدتر سازمان آزادی بخش فلسطین بود)، در مجموع ۱۵ سال را در زندان‌های اسرائیل گذارند. همه احزاب سیاسی در حکومت اشغالگر اسرائیلی تروریست محسوب می‌شوند. تمام اعضای خانواده من به معنای دقیق کلمه، چه زن چه مرد، تا حدی فعالانه در حوادثی که رخ می‌داد درگیر می‌شدند، اما این واقعاً سبک زندگی ما بود، شیوه‌ای برای غلبه بر حس درماندگی. والدینم، مثلاً، به تظاهرات هفتگی‌ای که در همبستگی با زندانیان سیاسی فلسطینی هر دوشنبه در محل صلیب سرخ غزه برگزار می‌شد، بسیار حساس و از آن‌ها آگاه بودند. ما هر دوشنبه آنجا حاضر بودیم و هرگز از دستش نمی‌دادیم. ظلم به خانه شما می‌رسد؛ به محله شما می‌رسد. ما با این آگاهی بزرگ شدیم که شرایط بسیار ظالمانه و ناعادلانه است و ظلم مقاومت

آن‌ها آگاه بودند. ما هر دوشنبه آنجا حاضر بودیم و هرگز از دستش نمی‌دادیم. ظلم به خانه شما می‌رسد؛ به محله شما می‌رسد. ما با این آگاهی بزرگ شدیم که شرایط بسیار ظالمانه و ناعادلانه است و ظلم مقاومت می‌آفریند.

- این حس بین بچه‌های هم‌سن و سال تو، که با هم بزرگ شدید، نیز وجود داشت؟

فکر می‌کنم پس‌زدن و به عقب راندن ظلمی که به فلسطینیان می‌شود در روح و روانمان ریشه دوانده است؛ البته نحوه بیان آن از فردی به فرد دیگر متفاوت است، اما من از بچگی با هم‌سن‌وسال‌های خودم به مراکز فرهنگی می‌رفتیم و در انواع و اقسام فعالیت‌هایی که بر مدار فلسطین و تجربه زیسته‌مان می‌چرخید، شرکت می‌کردیم. در بستری که ما در آن زندگی می‌کنیم، بین امر سیاسی و فرهنگی و امر فردی و جمعی، مرز دقیقی کشیده نشده، و از بچگی همه این چیزها به نحوی در واقعیت زندگی‌مان در هم تنیده بوده است.

مثلاً اگر شما از هر بچه‌ای در غزه بپرسید «اهل کجایی؟» جواب نمی‌دهد که «اهل جبالیام» یا «اهل ریمالم» یا «اهل بیت‌لاهیام»؛ محلات غزه را نام بردم. بلکه جواب می‌دهد «اهل بیت جرجام» یا «اهل جفام» یا «اهل اسدودم»؛ مکان‌هایی که در سال ۱۹۴۸ پاکسازی اتنیکی شدند و اکنون درون مرزهای اسرائیل قرار دارند.

این پاسخ بسیار سیاسی است؛ چه آگاهانه باشد چه نباشد چه آن‌ها خودشان تأیید کنند چه نکنند. همچنین به روشنی نشان می‌دهد چطور وضعیت ظالمانه به رشد آگاهی سیاسی میان مردم می‌انجامد. کودکان امروز، نسبت به نسل‌های قبل، زودتر بزرگ می‌شود، برعکس رؤیای والدینشان که دوست داشتند زندگی آرام‌تری را، نسبت به خودشان، تجربه کنند.

من در اردوگاه پناهندگان جبالی «نکبت مستمر»ی را که مردم تجربه کردند پشت سر گذاشتم. سال ۲۰۰۰، وقتی ۹ ساله بودم، انتفاضه دوم اوج گرفت و آگاهی نسل مرا در مورد واقعیت‌های پیرامون، سرزمین و جایگاه ما در آن شکل داد. والدینم تا پیش از این خیزش همیشه سعی می‌کردند، با گفتن

اینکه «اشغالگران کودکان را نمی‌کشند و فقط با بزرگ‌ها کار دارند»، به ما احساس امنیت دهند، اما در ۳۰ سپتامبر ۲۰۰۰، وقتی مدارس در اعتصاب بودند و من همراه پدر و مادرم تلویزیون نگاه می‌کردم، یک دفعه تصویر قتل محمد الدر ۱۲ ساله در تمام بولتن‌های خبری منتشر شد. یادم است مادرم جلو چشمانم را گرفت و پدرم دستپاچه تلاش کرد کانال را عوض کند. مادرم نتوانست حادثه را زیاد از من پنهان نگه دارد، چون محمد و آخرین فریاد پدرش، که می‌گفت پسرم کشته شد، به نماد انتفاضه جدید بدل شدند که پنج سال ادامه داشت.

حملات اسرائیل به فلسطینی‌ها آن قدر تشدید شد که مدارس اونروا^{۲۳} (آژانس امدادرسانی و کاریابی برای آوارگان فلسطینی در خاور نزدیک) بارها برای آمادگی همه کودکان و معلمان اقدام به مانور تخلیه کردند تا در صورت حملات احتمالی به مدارس آماده باشند.

پدر و مادر من هم مانند خیلی‌های دیگر، برای پاسخ به سؤال‌های من و خواهر و برادرهایم در مورد واقعیت ناعادلانه‌ای که در آن متولد شده بودیم و نیز توضیح تجربه زیسته جمعی‌ای که ما را زودتر از آنچه امید داشتند بزرگ و آگاه کرده بود، به زحمت افتاده بودند. نسل من اصول پایه را در سنین پایین فهمید؛ ما مردمی سلب مالکیت شده و بی‌دولتیم که برای آزادی از اشغال اسرائیل می‌جنگیم. این مضمون حاکم بر تمام جشن‌ها و عزاهای ماست.

- آیا هیچ‌وقت در کنار فعالیت حول اشغال‌گری و ظلم به فلسطینیان، تلاش کردی که آن‌ها را به موضوعات و کمپین‌های دیگر نیز هدایت کنی؟

بله قطعاً؛ مثلاً من با مبارزات ایرلندی‌ها، سیاهان، کشمیری‌ها و کردها احساس نزدیکی زیادی می‌کنم. به نظرم برای ما چنین حس همدلی‌ای مسئله بقاست، چراکه یادآوری می‌کند تنها مبارزه نمی‌کنیم؛ همچنین تلاشی است برای بازپس‌گیری انسانیتمان در موقعیتی بی‌اندازه غیرانسانی. بسیاری تلاش می‌کنند انرژی منفی‌ای را که به واسطه مکانیسم‌های ظلم بر ما تحمیل می‌شود به سمت چیزهایی مثبت هدایت کنند. ما به خوبی می‌فهمیم ظلم یعنی چه. می‌دانیم وقتی بابت نژاد، اتنیک یا دینتان تنها می‌مانید یعنی چه. ما خوب می‌فهمیم و این درکی انتزاعی نیست که از کتاب‌ها یاد گرفته باشیم، بلکه تجربه زیسته‌مان است.

چه تفاوت‌هایی میان سازماندهی سیاسی در انگلیس و وقتی در غزه بودی وجود دارد؟

در غزه در چندین جبهه فعال بودم، در مراکز فرهنگی، سازمان‌های مدافع زندانیان سیاسی فلسطینی و نیز در جنبش بی‌دی‌اس. همان‌طور که گفتم تلاش برای تبدیل این تجربه به چیزی مثبت واقعاً مسئله بقاست؛ در نتیجه شما فلسطین را می‌بینید که علی‌رغم تمام مشکلات و صدور هنرمندان - هنرمندان مشهور بین‌المللی، موسیقی‌دانان و نمونه‌هایی دیگر - رهبران ارکستر، نویسندگان، روشنفکران و سایر حرفه‌ها بقا یافته است. به نظرم این به علت درک ما از فوریت و معنای زندگی است.

چیزی که وقتی به انگلیس آمدم احساس کردم، آنچه همیشه مرا به چالش می‌کشد، درک متفاوت ما از فوریت است. انگار مردم متوجه نیستند که کنش آن‌ها می‌تواند موضوع مرگ و زندگی باشد و من همیشه احساس می‌کنم که با سرعت بالاتری نسبت به دیگران کار می‌کنم. این باعث می‌شود گاهی از تنبلی یا کنش غیرموثر آن‌ها ناامید شوم. این من بودم که همیشه در تلاش بود تا تهییج کند، بیانیه بنویسد، اعتراض را سازماندهی کند یا کارهایی از این دست انجام دهد و فکر می‌کنم علتش واقعاً این باشد که دیگران درک نمی‌کنند که چطور ممکن است تقریباً هر دقیقه در فلسطین موضوع مرگ و زندگی مطرح باشد.

وقتی از مرز رفح رد می‌شدم، هرگز به ذهنم خطور نکرد که قرار نیست دیگر برگردم. بعد اما، محاصره ما را حتی از بازگشت به اردوگاه‌های پناهندگان منع کرد. من پناهنده‌ام؛ پناهنده به دنیا آمدم و بعدتر خودم را در محیطی کاملاً متفاوت یافتیم؛ محیطی که از کیلومترها دورتر خانواده‌ام، عزیزانم، دوستان و همه کسانی را که برایم مهم‌اند تماشا می‌کنم که چطور در محاصره، اشغال نظامی، آپارتاید و اشکال روزانه خشونت بقا پیدا می‌کنند. واقعاً اعصاب به هم می‌ریزد. وقتی اخبار را دنبال می‌کنی، حس ناتوانی بیچاره‌ات می‌کند و این وحشتی مداوم است. به‌ویژه در غزه که اسرائیل از آن به عنوان آزمایشگاهی برای توسعه روش‌های جدید کنترل استفاده می‌کند مکانیسم‌هایی که احتمالاً در هیچ‌کجای دیگر در تاریخ بشریت از آن‌ها استفاده نکرده‌اند. واقعاً باورکردنش سخت است که این حجم از بی‌عدالتی چقدر عادی شده است.

شما وقتی واقعیت زندگی کسانی را که آنجا می‌دانید... من، خودم، تا وقتی که آنجا را ترک نکرده بودم، از جنگ‌های بی‌شماری جان سالم به در برده بودم و بنابراین می‌دانم تهدید چقدر واقعی است. شوخی بردار نیست؛ پس وقتی کارزاری راه می‌اندازیم، تمام سعی ما این است که به ظلم و هم‌دستی با آن پایان دهیم؛ واقعاً تلاش می‌کنیم جان‌های بیشتری را نجات دهیم؛ جان‌های بی‌گناهی که طعمه چنین شرایط غیرانسانی‌ای شدند.

- آسایش برای فرد بی‌قراری مانند تو چه معنایی دارد؟

من، با مفهوم خودمراقبتی که در بریتانیا مفهوم رایجی است، درگیرم. نمی‌فهمم، وقتی ظلم تداوم دارد و شما را کلافه و مستأصل کرده‌است، خودمراقبتی و سلامت روان یعنی چه. اگر مراقب خود و البته دیگران نباشید، واقعاً چطور می‌توانید از خودتان مراقبت کنید؟

می‌دانم که هیچ‌کس از چنین موقعیت‌های غیرانسانی‌ای، بدون آنکه زخم و ردی بردارد، جان به در نمی‌برد و من هم آدمی‌ام که تحت‌تأثیر چنین چیزهایی قرار می‌گیرم. ما تسلی خاطر و قدرت را در همبستگی و پرورش امید می‌یابیم و امید به کمک همین کنش‌های جمعی و مقابله با عادی‌سازی شرایط غیرانسانی زنده می‌ماند. من این شیوه را نه تنها مراقبت از خود، که مراقبت از جامعه می‌دانم. گاهی مردم می‌گویند «باید استراحت کنی». آن‌ها البته این را با بیان‌های مختلفی می‌گویند، اما نمی‌دانم چطور باید خودم را از آنچه رخ می‌دهد جدا کنم؟ نمی‌دانم چطور می‌توانید خود را جدا کنید؛ چطور می‌توانید استراحت کنید.

- جایگاه یا نقش خودت را، به عنوان کسی که خارج از فلسطین زندگی می‌کند، چطور می‌بینی؟ آیا امکان سازماندهی با سایر فلسطینیان در بریتانیا مهیا بوده‌است و چه مشکلاتی سر راه فعالیت از خارج وجود دارد؟

بی‌ثباتی و تردیدی که فلسطینیان آن را زندگی می‌کنند شما را آشفته می‌کند و همان‌طور که گفتم، جدا کردن خودت از آنچه در حال وقوع است ناممکن می‌شود، چون حتی اگر خودت را جدا کنی، باز همه جادنبالت می‌کند.

ارتباط با دیگران بر مبنای دفاع از حقوق بشر برای فلسطینیان همیشه زیباست، مخصوصاً با خود فلسطینی‌ها. در بریتانیا برای اولین بار با مردمی از سراسر فلسطین آشنا شدم. وقتی در فلسطین بودم، این رؤیا تقریباً غیرممکن بود، چون فلسطینیان ساکن غزه نمی‌توانند به سایر نقاط فلسطین بروند. تحمیل این تفکیک و پراکندگی لایه دیگری از علاقه و دلبستگی را به گروه‌های فلسطینی در سراسر فلسطین، جهان عرب و حتی در سطح جهانی افزوده‌است. ساختار آپارتاید به دنبال تجزیه ترکیب اجتماعی و جغرافیایی فلسطین است؛ در نتیجه، وقتی با مردم از شهرها و شهرک‌های دیگر ارتباط می‌گیریم و می‌فهمیم چقدر به هم شبیه‌ایم، خیلی دلچسب است، چون نیازی به توضیح خودمان به یکدیگر نداریم و همه چیز قابل فهم است؛ بلکه ما احتمالاً در معرض خشونت‌های افراطی مختلفی بودیم، اما دست‌کم می‌دانیم که رنج، تبعید و میل آتشین به آزادی ما را با هم متحد می‌کند. همین تجربیات مشترک است که ما را بلافاصله به هم متصل می‌کند.

راستش دیدن فلسطینی‌هایی که هرگز فلسطین نبوده‌اند، اما به این موضوع بسیار علاقه‌مندند و عربی را روان و با لهجه فلسطینی‌تری از من حرف می‌زنند برایم خیلی دلگرم‌کننده است. چنین مواجهاتی باعث می‌شود بفهمم ریشه‌ها چقدر عمیق‌اند. همه این‌ها انگار شگفتی‌هایی از جنس امید و زیبایی است و همچنین نشان می‌دهد که پروژه صهیونیسم شکست خورده‌است. من در مورد دوستانی مانند هدی اموری (زنی فلسطینی-بریتانیایی که جزء گروه اقدام فلسطین^{۲۴} است؛ گروهی که از تاکتیک اقدام مستقیم استفاده می‌کنند.) حرف می‌زنم که هرگز فلسطین نبوده‌است. نمونه‌های بسیار زیادی می‌شناسم. آن‌ها ارتباطی واقعی و الهام‌بخش با فلسطین دارند. پروژه صهیونیستی گمان می‌کرد که نسل قبل می‌میرد و جوان‌ها فراموش می‌کنند. آن‌ها به شدت در اشتباه بودند.

-خط‌مشی سیاسی‌ات را چطور توصیف می‌کنی؟ عنوان خاصی را می‌پسندی؟

فمینیست و فلسطینی را می‌پسندم. به نظرم سیاست چپ تا حد زیادی بخشی از تربیت من بوده‌است، حتی قبل از آنکه بفهمم مارکسیسم و کمونیسم چه می‌گویند. این شاید به ارتباط والدینم با پی‌اف‌ال‌پی^{۲۵} (جبهه مردمی برای آزادی فلسطین) برگردد، اما به نظرم برخی اصول و ارزش‌ها هستند که هر انسان شریفی باید آن‌ها را تأیید کند. موضوع چپ و راست نیست.

24. Palestine Action

25. PFLP

وقتی جوان‌تر بودم، فمینیسم را خیلی خوب نمی‌فهمیدم و یک جورهایی... [می‌خندد.] بامزه است که در برابر این واژه مقاومت می‌کردم و آن را وابسته به غرب می‌دیدم. علاقه داشتم علیه هرچیز غربی‌ای عصیان کنم. [می‌خندد.] تا امروز هم اگرچه موسیقی پاپ دائم به گوشمان می‌خورد، وقتی هم سن‌وسال‌های خودم را می‌بینم که هیجان‌زده با هم آواز می‌خوانند با خود فکر می‌کنم «این دیگه چه آهنگیه؟» هنوز، بعد از ۷ سال تبعید، با موسیقی و فیلم غربی آرامش می‌گیرم. نمی‌توانم از نتفلیکس چشم‌پوشی کنم، به‌ویژه در دوران قرنطینه، [می‌خندد.] اما سعی می‌کنم با دید انتقادی تماشايش کنم.

فمینیسم را گفتمانی غربی می‌دانستم که دیدگاه‌هایش را تحمیل می‌کند، آن هم بدون در نظر گرفتن بسترهای اجتماعی-سیاسی خاصی که جنبش‌های زنان در جنوب جهانی با ویژگی‌های منحصر به فردشان با آن درگیرند. شاهد بودیم که در فرانسه، علیه زنانی که می‌خواستند چادر یا نقاب بپوشند، چه اتفاقی افتاد و چطور به نام حمایت از زنان افغانستان به آن کشور حمله شد. همه این استانداردهای دوگانه، با نام فمینیسم، مشروعیت یافته بودند. در آن زمان هنوز درک کافی از این موضوع نداشتیم که قدرت‌های امپریالیستی چطور افکار فمینیستی را برای سرپوش گذاشتن بر تعصبات و جنایاتشان مصادره می‌کنند. اکنون ولی می‌بینیم که این رویکرد را به وضوح دولتی آپارتاید، که مدعی دموکراسی و حتی فمینیسم است، اجرا می‌کند؛ مثلاً چون خدمت سربازی هم برای مردان هم زنان اعمال می‌شود. این پارادوکس در مورد هویت خودخوانده اسرائیل، به منزله «دولتی یهودی و دموکراتیک»، هم مصداق دارد؛ همان‌طور که بسیاری از شهروندان فلسطینی در اسرائیل می‌گویند این دولت فقط برای یهودیان دموکراتیک است. این اصطلاح با خودش تناقض دارد، به‌ویژه وقتی می‌فهمید که چطور برپایه نظامی مبتنی بر «غصب سرزمین»^{۲۶} و آپارتاید بنا شده است؛ ۲۰ درصد شهروندان اسرائیل فلسطینی‌اند و آن‌ها از حقوقی مشابه یهودیان برخوردار نیستند. باقی فلسطینیان، یعنی کسانی که شهروند اسرائیل نیستند، نیز یا تبعید شدند یا در مناطقی مانند بانتوستان^{۲۷} فشرده شدند.

این واقعیت پوچی آن‌ها (صهیونیست‌ها و سیاستمداران اسرائیلی) را، که به نمایندگی از عدالت و حقوق بشر صحبت می‌کنند، آشکار می‌سازد؛ مفاهیمی که به انحصار گروه‌ها و نژادهایی خاص درآمده‌اند. به همین ترتیب فمینیسم و گفتمان حقوق بشر نیز ربوده شدند. همه آن چیزهایی را که به نظر ما زیبا

26. settler colonialism

۲۷. بانتوستان‌ها مناطقی بودند که دولت آپارتاید آفریقای جنوبی با هدف ایزوله و تفکیک کردن سیاهان آن‌ها را ایجاد کرد. انزوای شهرک‌های فلسطینی از یکدیگر، که مسبب دولت اسرائیل است، اغلب با بانتوستان‌ها مقایسه می‌شود. (توضیح از نویسنده)

و نماینده حس انسانیت بودن است قدرت‌ها ر بوده‌اند؛ قدرت‌هایی که تلاش می‌کنند با اصطلاحات توخالی‌ای که صرفاً لقلقه زبان‌شان شده‌است و هرگز اجرا نمی‌شوند برای اعمال‌شان مشروعیت کسب کنند.

- آیا کردارهای خلاقانه و رقصد را با سیاست مرتبط می‌دانی؟

قبلاً گفتم که مرز کشیدن بین چیزها دشوار است؛ مرز بین امر سیاسی و فرهنگی و امر جمعی و شخصی درزمینه فلسطین مبهم است. من واقعاً خوش‌حالم که خانواده‌ام از بچگی ما را با ابزار بیان هنری آشنا کردند. آن وقت هانمی فهمیدم که این‌ها چقدر می‌توانند به بقایم کمک کنند. شوخی رایجی در خانواده‌ام هست که می‌گوید من، قبل از آنکه راه رفتن یاد بگیرم، دبکه می‌رقصیدم. من به همراه خواهر و برادرم و دختر عموهاییم در پاسداشت از فرهنگمان به گروه‌های محلی رقص پیوستیم. قبل‌تر نیز مادرم، در دهه ۱۹۸۰، عضوی از گروه‌های مستقر در اورشلیم بود. دبکه نوعی ابراز هویت، مقاومت، و افتخار به میراث فرهنگی مان است... دبکه معانی مختلفی دارد؛ مثلاً می‌تواند به معنای ارج‌گذاشتن به زندگی، شادی، اجتماع و باهم‌بودن باشد. من از طراحی و آواز هم قدرت می‌گیرم. اوایل، اغلب طرح‌هایی که می‌زدم سیاه‌وسفید بودند، تاحدی از این بابت که به ابزار و منابع هنری دسترسی نداشتم. یادم می‌آید، یک بار وقتی در غزه بودم، یکی از فعالان سیاسی‌ای که از فضای مجازی می‌دانست طراحی دوست دارم از بیرون از غزه برایم هدایایی آورد، از جمله کاغذ مخصوص طراحی که ما نداشتیم و کار روی آن‌ها بسیار روان‌تر و راحت‌تر بود. خیلی خوش‌حال شدم. به گذشته که نگاه می‌کنم، می‌بینم، از مدت‌ها قبل از آنکه بفهمم این هنرها چقدر به عنوان ابزار مداخله و ارتباط قدرتمند و شفاف‌بخش‌اند، به دنبال آن‌ها بودم. آن‌ها قطعاً مفردی بودند برای خلاصی از آن حس ناتوانی‌ای که ما اغلب زیر ظلم اسرائیل احساس می‌کردیم.

امروز، وقتی از کیلومترها دورتر به خودمان فکر می‌کنم، می‌بینم عناصر زیادی در فرهنگ ما فلسطینیان وجود دارد که اساسش بر پایه همبستگی جمعی و اشتراک گذاشته شده‌است و شما این را در چیزهای زیادی می‌بینید، مثلاً در دبکه، رقص محلی فلسطین و نحوه اجرای آن توسط مردم، در تشییع جنازه‌ها و جشن‌های آزادی و چیزهایی از این دست، همچنین در هم‌دلی مردم با یکدیگر. به نظرم سرمایه‌داری،

برای همین تجربه جمعی و حس وحدت، هنوز نتوانسته‌است مردم فلسطین را به خودش مشغول کند؛ همین نکته سرنوشت‌ساز است و امید و تاب‌آوری را تقویت می‌کند. می‌دانم که همبستگی در چنین شرایطی چقدر مهم است و چطور می‌تواند جبهه مقاومتی علیه سازوکارهای ستم بسازد.

وقتی به انگلیس آمدم، بسیاری از وجوه زندگی‌ام را از دست دادم. دلم برای زندگی پرشوری که در خانه داشتم تنگ شد و به آن حس نوستالژیکی پیدا کردم. من اعتقاد راسخی به معنادار و گویا بودن مقاومت و میراث فرهنگی فلسطین دارم. روایت مقاومت‌ها بدن‌مندند؛ در ترانه‌ها، در نحوه حرکت بدن‌ها، در نحوه جمع شدن مردم و دست‌در‌دست یکدیگر رقصیدن، زیبایی زیادی وجود دارد. به محض ورود به لندن، یکی از اولین سؤالاتم این بود: «اینجا گروه دبکه هست؟» خوشبختانه گروهی به نام «زیتونه» وجود داشت. آن‌ها بیش از ۱۰ سال بود که می‌رقصیدند، ولی، بر اثر تنش‌های درونی، در آستانه فروپاشی بودند. من به‌سختی یک سال پیش از انحلال گروه به آن‌ها پیوستم.

از آنجا که مصمم بودم رقص را در زندگی‌ام از دست ندهم، با چند زنی که هنوز می‌خواستند به رقصیدن ادامه دهند گروه زنان خودمان را تشکیل دادیم. آن‌را «هویه» (هویت) نامیدیم و گروه در سال ۲۰۱۷ شکل گرفت. در ابتدا چهار زن بودیم و اکنون هشت تن شده‌ایم. به تدریج، اما پیوسته در حال رشدیم. ما اجراهایمان را طراحی می‌کنیم و با رقص دبکه به سراسر بریتانیا سفر کردیم. همکاری‌های جدیدی با گروه‌های دبکه در فلسطین مانند لاجی (در بیت لحم)، الفنون (در رام‌الله)، و لیالی الفرح (غزه) شکل دادیم. قدرت رقص دبکه باعث می‌شود افرادی با اطلاعات محدود یا کسانی که هیچ اطلاعی از فلسطین ندارند به آن علاقه‌مند شوند. این اجراها کنجکاوی مردم را تحریک می‌کند. به‌نظرم مهم است که به دیگران یادآوری کنیم مردم فلسطین به میراث خود پایبندند و به‌غیر از تصویر کشوری خشونت‌زده، شور و نشاط را هم نشان‌شان دهیم.

– اکنون چه احساسی در مورد وضعیت مردم فلسطین و اوضاع جهان داری؟ امیدت به چیست؟

گاهی فوق‌العاده افسرده می‌شوم. نشانه‌های نگران‌کننده زیادی مانند بیگانه‌هراسی و گسترش راست‌گرایی وجود دارد؛ به‌همین علت هم فکر می‌کنم که دمیدن بر امید موضوع بقاست. تجربه

شخصی‌ام در خارج از فلسطین مرا درمورد شبکه سیاست‌ها و روال ظالمانه آن‌ها هوشیار کرده‌است. بعد از پایان دوره فوق‌لیسانس، از آنجا که درهای غزه همچنان بسته بودند، سروکارم به فرایند غیرانسانی پناهندگی افتاد. اگرچه این فرایند من را دوباره ترومازده کرد، هم‌زمان چشمم را به جامعه بریتانیا و به‌طورکلی جامعه اروپایی باز کرد. من برای حقوق پناهندگان با مشارکت در سازمان‌هایی مانند «زنان برای زنان پناهنده»،^{۲۸} «جنبش برای عدالت»،^{۲۹} «با هر ابزاری که لازم باشد»^{۳۰} و «سواز به کاله می‌رود»^{۳۱} مبارزه می‌کردم. ما با سایر گروه‌هایی که برای حقوق پناهندگان در سراسر اروپا و ترکیه مبارزه می‌کردند ارتباط گرفتیم. با پیشینه پناهندگی‌ای که داشتم و اصلاً پناهنده به دنیا آمده بودم، انگیزه زیادی درباره این مسئله داشتم، به امید آنکه نسل‌های آینده را از این دور باطل خشونت نجات دهیم. استاندارد دوگانه و دورویی باورپذیر نیست و ما این را در اروپا، جایی که شعار «دیگر هرگز»^{۳۲} از آنجا آمده‌است، می‌بینیم. نشانه رفتن سایر گروه‌های در اقلیت، همچون مسلمانان، عرب‌ها و همه کسانی که «دیگری» محسوب می‌شوند، هم‌زمان با گسترش سیاست‌های دست‌راستی، که این جوامع را قربانی می‌کنند، واقعاً نگران‌کننده است و شما را به این فکر می‌اندازد که آیا اصلاً درسی هم آموخته شده؟

این سیستم در تداوم خشونت علیه فلسطینی‌ها و فراهم کردن امکان آپارتاید اسرائیل و جنایت علیه ما هم‌دست است، تا حدی که احساس می‌کنیم هرگز نمی‌توانیم واقعاً از خشونت رهایی بیابیم. هر جا که باشم، سازوکارهای درهم‌تنیده خشونت‌آمیز دست از سرم برنمی‌دارد، چه در فلسطین و چه خارج از آن. من آن را در برنده‌های تجاری، در قفسه سوپرمارکت‌ها و در برنده‌هایی مثل پوما (حامی مالی اتحادیه فوتبال اسرائیل) و بانک ایچ‌اس‌بی‌سی^{۳۳} (سرمایه‌گذار شرکت‌هایی که به اسرائیل سلاح می‌دهند) می‌بینم و البته نیازی به گفتن ندارد که ردش به روشنی، در گفتمان رسانه‌هایی که بی‌شرمانه روایت اسرائیل را بازتولید می‌کنند، مشهود است.

به همین علت هم من مصرانه کمپین‌های مختلف را دنبال می‌کنم، چرا که آن‌ها به چشم من روزه‌های امید و تغییرات بالقوه‌ای اند که اگر انرژی مان را روی هم بگذاریم، دست‌یافتنی‌تر هم می‌شوند؛ در نتیجه بله نشانه‌های امید وجود دارند، اما به نظرم مردم واقعاً باید با توجه به مشکلات گام‌هایی بردارند، چون با شرایط بی‌سابقه‌ای مواجهیم. فکر می‌کنم همه‌گیری کرونا برخی از این نابرابری‌های ساختاری را در

28. Women For Refugee Women

29. Movement for Justice

30. By Any Means Necessary

31. SOAS Goes to Calais

32. never again

33. HSBC

سطح جهانی آشکار کرد و امیدوارم مردم را به درهم‌تنیدگی همه ما با یکدیگر بیشتر حساس کرده باشد یا شاید هم من زیادی خوشبینم. به هر حال امیدوارم در این فکر تنها نباشم.

به نظرم آنچه در حزب کارگر انگلیس اتفاق می‌افتد نگران‌کننده است؛ تلفیق عمدی ضدصهیونیسم و یهودستیزی، یکی گرفتن صهیونیسم و یهودیت واقعاً نگران‌کننده است و اثرات وحشتناکی دارد که نشانگر قدرت لابی‌های صهیونیستی است. حتی یهودیان ضدصهیونیست هم از این تلاش‌ها مستثنی نیستند. جرمی کوربین زمانی این تصور را ایجاد کرد که شکل دیگری از سیاست که به نفع ستم‌دیدگان و فقرا سوگیری دارد امکان‌پذیر است، اما عملیات سازمان یافته صهیونیست‌ها و جایگزینی او با صهیونیستی خودخوانده نشانمان می‌دهد که راه زیادی در پیش داریم.

مردم در حباب‌های امن و راحتشان می‌توانند به سادگی فرض را بر این بگیرند که ما از برابری و آزادی لذت می‌بریم، اما همه این‌ها نمایش‌اند و واقعیت امور را منعکس نمی‌کنند. مردم باید بدانند که بخشی از فعال ماندن این سیستم خود آن‌هاست و امتیازات آن‌ها می‌تواند محرومیت دیگران باشد. وقتی بدانیم پول مالیاتمان در تجارت اسلحه یا تسهیل مکانیسم‌های سرکوب سرمایه‌گذاری می‌شود، دیگر نمی‌توانیم مالیات‌دهندگان را منفعل بدانیم. همین وضعیت در مورد شهروندانی صادق است که از حق رأیشان برای قدرت‌گیری ترامپ و حمایت از رویکردهای ضدپناهجویی و طرفدار اسرائیل یا آپارتاید استفاده می‌کنند. رأی دادن مسئولیت دارد و شهروند مسئول صرفاً به منافع فردی‌اش فکر نمی‌کند. در این عصر و زمانه، باید با چشمانی باز و انتقادی زندگی کنیم، در غیر این صورت از درون خالی و فرسوده می‌شویم. اول کولی‌ها بودند، بعد معلولان، بعد همجنس‌گرایان، سپس یهودیان و سیاه‌پوستان، بعد ارمنی‌ها و بوسنیایی‌ها، فلسطینی‌ها و مسلمانان... تا زمانی که چشمانمان را باز نکنیم و برای ارزش‌های انسانی، آزادی، عدالت اجتماعی و برابری محکم نایستیم، فقط قربانیان تغییر خواهند کرد.

من به قدرت مردم ایمان دارم و امیدوارم فلسطین هم لحظه آفریقای جنوبی خود را داشته باشد. کمپین بی‌دی‌اس بسیار بسیار قدرتمند و در حال گسترش است. اینکه اسرائیل یک وزارتخانه (وزارت امور استراتژیک) را مسئول مبارزه با بی‌دی‌اس می‌کند نشان می‌دهد که چقدر احساس ناامنی و تهدید

می‌کنند. استفاده اسرائیل و سایر کشورها از قدرتِ سخت بیش از پیش نشانگر تهدیدات واقعی‌ای است که چنین جنبش‌های مسالمت‌آمیزی ایجاد می‌کنند. استفاده از «قدرتِ نرم»،^{۳۴} که قبلاً رواج بیشتری داشت، شاید مانع از دیدن حقیقت می‌شد، اما اکنون دیگر پلیس و سرویس‌های اطلاعاتی از قدرتِ سخت استفاده می‌کنند. فعالانِ زندانی می‌شوند، به معترضان با پوکه‌های گاز اشک‌آور آسیب می‌زنند و حتی در خیابان‌ها، جایی که ادعای دموکراسی و حقوق بشر دارند، به آن‌ها شلیک می‌کنند. ما همچنین، با تشدید سیاست‌های بیگانه‌هراسانه، شاهد مرگ پناهجویان از جمله فلسطینی‌ها در سواحل و مرزهای اتحادیه اروپاییم. استفاده از قدرتِ سخت نشانه ضعیف شدن نظام‌های هژمونیک است و البته چشم مردم را به آنچه واقعاً در حال وقوع است باز می‌کند. اگر امروز در امنیت زندگی می‌کنید، ممکن است فردا این‌طور نباشد.

۳۴. قدرتِ سخت معمولاً به معنای استفاده از قدرت زور مانند سرکوب فیزیکی، حمله، دستگیری و زندان است؛ همچنین می‌تواند به استفاده از اهرم اقتصادی مانند تحریم اشاره کند. قدرتِ نرم اشاره به اشکال نامحسوس و زیرکانه‌تری از قدرت دارد که در آن دولت تلاش می‌کند تا با آوردن استدلال و بحث به اهدافش نزدیک شود. استفاده سیاسی دولت اسرائیل از اتهام نادرست یهودستیزی علیه سازمان دهندگان بی‌دی‌اس نمونه‌ای از قدرتِ نرم است. (توضیح از نویسنده)

دیگری سازی قانونی و قوانینی که اقلیت های مذهبی را از اکثریت دور می کند:

کم باش و کم بمان

نویسنده: نرگس کارخانه ای

سال هاست که ادیان به دو دسته رسمی و غیررسمی تقسیم شده اند و بر این اساس، حقوق پیروان آن ها تعیین، و در مواردی محدود می شود. زندگی اجتماعی آن ها به شدت متأثر از این قوانین است. بر اساس اصل ۱۳ قانون اساسی، یهودیت، مسیحیت و آیین زرتشت به عنوان ادیان، و پیروانشان در حکم اقلیت های دینی به رسمیت شناخته می شوند، اما رسمیت این ادیان و مذاهب حقوق کاملاً برابری را با سایر مردم، که دین و مذهب رسمی کشور را دارند، به همراه نیاورده است.

حق داریم به رسمیت نشناسیم؟

در کنار پرداختن به قوانینی که زندگی اجتماعی اقلیت های مذهبی را به شکل تبعیض آمیزی از زندگی اکثریت جامعه جدا کرده اند، صحبت از برخی دیگر ادیان و آیین ها هم به میان می آید که به رسمیت شناخته نمی شوند.

عمادالدین باقی، پژوهشگر در حوزه دین و حقوق بشر، در این باره شرایط قانونی و عملی اقلیت های مذهبی را نیازمند بررسی متفاوت، و نام بردن از برخی اقلیت ها در قانون را دارای ایراد می داند: «از نظر قانونی، اقلیت های مذهبی در اصل قانون اساسی این گونه احصا شده اند که در اصل ۱۳ قانون اساسی می گوید: «ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی تنها اقلیت های دینی شناخته می شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی، بر طبق آیین خود عمل می کنند.» جمله «تنها اقلیت های دینی شناخته می شوند» ایراد دارد، چون اساساً نفس احصا و حصر کردن اقلیت های مذهبی خودش نقض حقوق اقلیت هاست، به دلیل اینکه نمی توان در این امور حصر عقلی قائل شد. ما ده ها اقلیت داریم که هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارند و از سه گروه نام بردن ترجیح بلامرغح است. ما در حال حاضر، به جز اقلیت یهودی، مسیحی و زرتشتی، فرقه یارسان و فرقه

علی‌اللهی را داریم که جمعیتشان از بعضی از آن‌ها بیشتر است. بهاییان را داریم که گرچه می‌گویند ۱۰۰ تا ۱۵۰ هزار بیشتر نیستند، می‌گویند بهائیت دین نیست که پیروانش اقلیت یا فرقه دینی باشند. فارغ از اینکه تعالیم آن‌ها با فرقه‌های دینی فرقی ندارد، اولاً آن‌ها خودشان را یک فرقه مذهبی می‌دانند؛ ثانیاً اگر فرقه مذهبی هم نباشند، یک اقلیت عقیدتی هستند که ولو عقیده آن‌ها را باطل بدانید، اما شهروند به‌شمار می‌روند. معنای شهروندی‌شان این نیست که عقیده آن‌ها را بر حق می‌دانید. اصلاً داشتن حق شهروندی هیچ ربطی به حق و باطل بودن عقیده ندارد. فرقه‌های مختلف در اویش در ایران وجود دارند که اگر از حکومت سوال شود می‌گویند آن‌ها اسلامی هستند، اما بعضی از فقیهان حکومتی آن‌ها را مشرک و نجس می‌دانند و خود حکومت هم در عمل با آن‌ها رفتار حذفی دارد. ده‌ها فرقه مذهبی دیگر هم داریم.»

• مردم پذیراتر شده‌اند

سواک و آگاتا، هر دو، ارمنی‌اند و جوانانی ۲۵ ساله که حالا شرایط اجتماعی ارمنی‌ها را بهتر می‌بینند. آن‌ها مطرح می‌کنند که، با تصویری که مردم از مسیحیان و ارمنی‌ها پیدا کرده‌اند، برخوردها مثبت و پذیراتر شده‌است، به‌ویژه از طرف قشر جوان جامعه. آگاتا دختری است که حالا فارغ‌التحصیل، و وارد بازار کار شده‌است. وقتی از دوران کودکی‌اش می‌گوید، خاطراتی دارد از اجازه‌نداشتن برخی کودکان برای بازی با آن‌ها که ارمنی بودند یا نگرانی همسایه‌ها از اینکه چیزی در خانه آن‌ها بخورند؛ گرچه حالا دیگر این رفتارها را تجربه نمی‌کند.

حتی همایون سامه‌یج، رئیس انجمن کلیمیان و نماینده کلیمیان در مجلس شورای اسلامی، با تأکید بر اهمیت قوانین، شرایط را بهتر از گذشته می‌بیند: «در دوره پهلوی و حکومت شاه، با اینکه حکومت مذهبی نبود، در واقعیت نگرش مردم نسبت به اقلیت‌ها چندان جالب نبود و مشکلاتی وجود داشت، اما زمان گذشته، و فرهنگ مردم تغییر کرده‌است.»

نمی‌توان نادیده گرفت که ارتباط با مردم نیز گاهی به شرایط قانونی و نگاه قانون به این افراد گره می‌خورد و می‌تواند باعث منزوی شدن آن‌ها در میان اکثریت باشد.

• به کودکان نزدیک نشو!

آگاتا با کودکان کار می‌کند و از دغدغه‌های همکاران و مدیرانی می‌گوید که نگران‌اند به علت ارمنی بودن او مشکلاتی برای کل مجموعه ایجاد شود. به گفته شاقیک، گرچه اقلیت‌های مذهبی در سیستم آموزش و در سطوح دانشگاهی شاید قدری راحت‌تر پذیرفته شوند، در کار با کودکان دائماً نگرانی برای تاثیرگذاری آن‌ها از نظر مذهبی بر کودکان وجود دارد. تفاوت در قانون حجاب در دو دین اسلام و مسیحیت نیز نگرانی دیگری برای زنان ارمنی در محیط‌های کاری است. می‌گوید امکان دارد چنین برچسب‌هایی به او بزنند: چون به اسلام معتقد نیست، کودکان را از موازین اسلامی دور کرده‌است.

باقی این محدودیت‌های ضمنی و قراردادن علنی شرط اعتقاد به دین اسلام و حتی در مواردی شیعه بودن، به منزله شرط مهم برای پذیرش افراد در مناصب سیاسی و حتی مشاغل دولتی و برخی دیگر از مشاغل را اعلام رسمی نابرابر بودن اقلیت‌ها می‌داند: «این شرط‌گذاری رسماً دارد به آن اقلیت‌ها می‌گوید شما کمتر هستید. همین‌که یک فرد یا گروهی بدانند که برای پروازشان محدودیت وجود دارد و هیچ‌وقت به دلیل تعلقشان به یک اقلیت قومی یا مذهبی نمی‌توانند در مناصبی راه پیدا کنند احساس بی‌عدالتی و ظلم در آن‌ها به وجود می‌آید. آن‌ها می‌گویند مگر ما با بقیه چه فرقی داریم؟ مگر مالکیت شهروندان مشاع نیست؟»

این پژوهشگر حوزه دین و حقوق بشر می‌گوید این نابرابری گره خورده با ایدئولوژی است: «این شرط‌ها در حکومت‌های ایدئولوژیک رواج دارند. الان شما می‌بینید در کشورهای اروپایی افراد مسلمان مهاجر، که شهروند شده‌اند، در کشوری که اکثریتش مسیحی است به نمایندگی مجلس تا ریاست شهرداری و نخست‌وزیری هم می‌رسند. این نوع از شروط بخش‌هایی از جامعه را همیشه در وضعیت ممنوعیت از رشد و پیشرفت در چارچوب ملی قرار می‌دهد، اما به نظر من این نوع شرط‌گذاری‌ها نه فقط در زندگی اجتماعی این اقلیت‌ها، بلکه در زندگی عمومی همه مردم تاثیر منفی دارد و بنیاد بی‌عدالتی و تبعیض را می‌گذارد، به گونه‌ای که اگر این اقلیت‌ها هم قدرت پیدا کنند مجازند همان بی‌عدالتی را انجام بدهند.» این شرایط برای یهودیان به مراتب سخت‌تر و پیچیده‌تر است. ادوین، پسر ۲۴ ساله یهودی، از تجربه استخدام نشدنش حتی در جایگاه شغلی تایپیست در یکی از ادارات دولتی می‌گوید؛ درحالی‌که به وضوح علت را یهودی بودن او اعلام کرده‌اند. گرچه نمونه‌هایی محدود از حضور مسیحیان و آرامنه در مناصب دولتی خاص وجود دارد، نمونه‌ها برای اشتغال یهودیان در همان مناصب کمیاب‌تر است

و حتی در شغل‌های غیرسیاسی‌تر مثل پزشکی نیز اغلب این افراد محدود به اشتغال در مراکز درمانی مخصوص یهودیان می‌شوند که شمار آن‌ها بسیار اندک است. این محدودیت‌های ضمنی و نگرانی‌ها باعث کم‌شدن امکان اشتغال به‌کار برای جمعیت باقی‌مانده از اقلیت‌های مذهبی است.

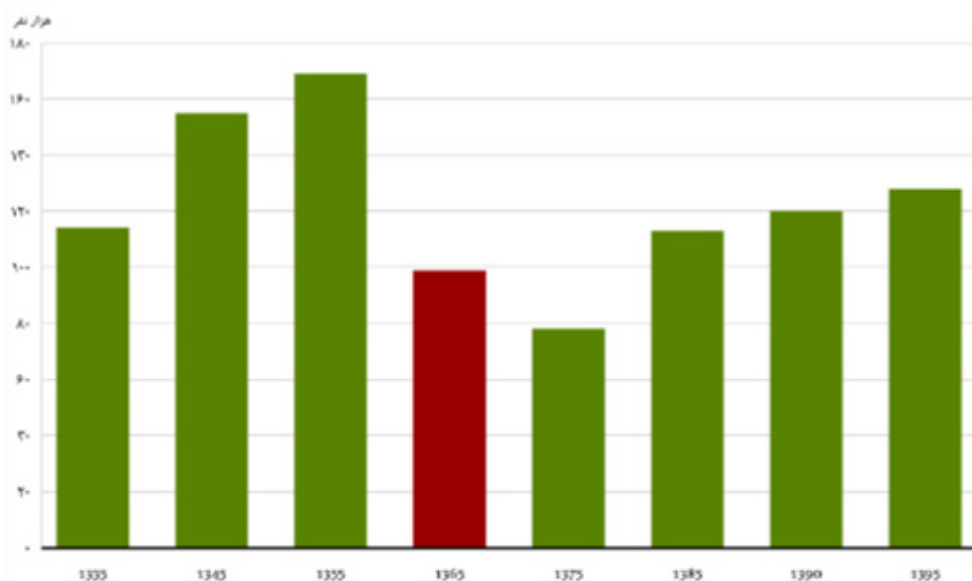
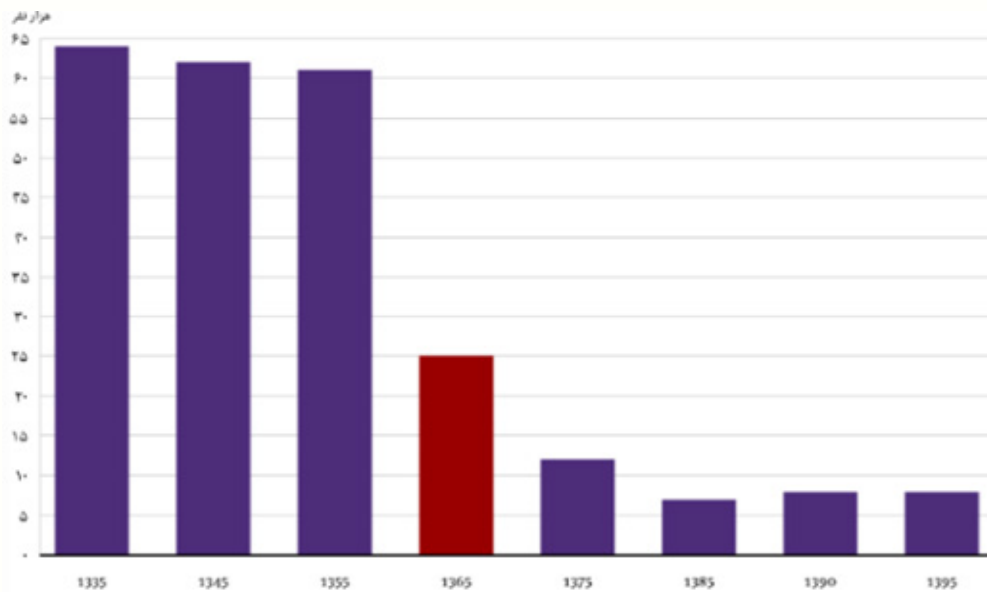
• چرا هنوز نرفته‌ای؟

بسیاری از اقلیت‌های مذهبی، در بزنگاه‌های تاریخی پس از انقلاب اسلامی، با تغییر شرایط داخلی، ترک کشور را به ماندن ترجیح دادند. حالا مسیحیان (آشوریان، کلدانیان، آرامنه، پروتستان) حدود ۱۳۰ هزار تن از جمعیت را تشکیل می‌دهند. این درحالی است که جمعیت مسیحیان در ایران در سال ۵۵ حدود ۱۷۰ هزار تن بوده، و در سال ۶۵ و ۷۵ به ترتیب به کمتر از ۱۰۰ و سپس کمتر از ۸۰ هزار تن رسیده است. یهودیان نیز، که در سال ۵۵ جمعیتی حدود ۶۱ هزار تن داشتند، در سال ۶۵ و ۷۵ به ۲۵، و سپس به حدود ۱۰ هزار تن رسیده‌اند. گرچه این کاهش آمار جمعیت اقلیت‌های مذهبی از آغاز و ادامه جنگ در ایران نیز ناشی می‌شود این روند کاهشی پس از جنگ و تا سال ۷۵ و برای یهودیان تا سال ۸۵ نیز ادامه داشته است.^{۳۵}

این کاهش جمعیت خود باعث فشار دیگری در نتیجه محدود شدن ارتباطات افراد باقی‌مانده و کوچک شدن جمعیت و کم‌شدن گزینه‌های ممکن برای ازدواج، با توجه به محدودیت‌های جدی از سوی تمام ادیان برای ازدواج با هم‌دینان را به دنبال داشته است که در نهایت باقی‌مانده اعضای این اقلیت‌های مذهبی را در شرایط محتمل‌تری برای مهاجرت قرار می‌دهد.

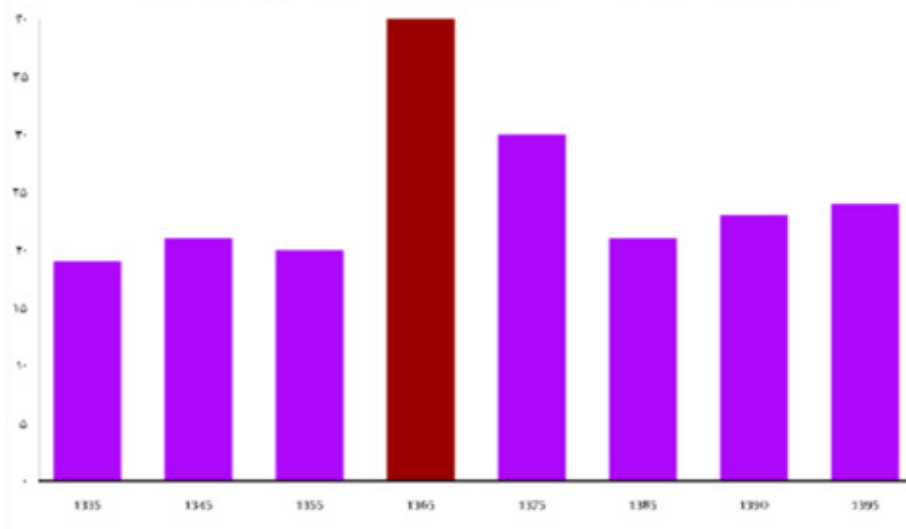
کم‌شدن جمعیت ارمنی‌ها و مسیحیان، در شرایطی که این افراد نمی‌توانند با فردی غیرمسیحی ازدواج کنند و انتخاب‌های بسیار محدودی برای رابطه، دوستی و وصلت دارند، باز هم مهاجرت ترجیح داده می‌شود.

در جدول نخست تغییر جمعیت یهودیان و در جدول دوم روند تغییر جمعیت مسیحیان در ایران دیده می‌شود. بنابر آمار و جدول سوم، جمعیت زرتشتیان پس از انقلاب افزایش یافته است.



جمعیت زرتشتی‌ها

با آنکه تعداد زرتشتیان بعد از انقلاب بیشتر شد اما سهم جمعیتی پیروان این دین نسبت به قبل از انقلاب کمتر از نصف شده است.



سامه یح، راجع به موج مهاجرت‌های یهودیان در اوایل انقلاب و شرایط سختی که ایجاد شد، روایت می‌کند: «در اوایل انقلاب و دوره انقلابی‌گری، قانون چندان کارساز نبود و معمولاً تفسیرهای شخصی افراد تأثیرگذار بود. در این زمان با تفاسیر ذهنی بسیاری از افراد، از سوی جامعه اکثریت، نسبت به جامعه یهودی ایران حسن نیت خاصی وجود نداشت و این امر باعث ایجاد مشکلاتی شد که سیر مهاجرتی یهودیان را ابتدا به سمت اسرائیل و در نهایت به سمت آمریکا به دنبال داشت. فکر می‌کنم مقصر این مشکلات جامعه ما نبود و در نهایت هم با ملاقات رهبران دینی و نمایندگان جامعه کلیمی با حضرت امام، در اردیبهشت ۱۳۵۸، مشکلات و معضلاتی که برای ما بسیار زیاد بود برطرف شد.»

گویا در آن زمان جامعه کلیمیان از نظر اجتماعی نیز به شدت تحت فشار بوده‌اند. رئیس انجمن کلیمیان در این باره ادامه می‌دهد: «برای مثال، ما یهودیان بیمارستان خیریه دکتر سپیر را داریم که حمایت‌های دولت را داشته، و حالا ۳ سال است که به خاطر مشکلات مالی تعطیل شده است. اول انقلاب شایعه شد که در این بیمارستان خون مردم مسلمان را می‌گیرند و به اسرائیل می‌فرستند. مردم هم باور می‌کردند و حتی در آن زمان ممکن بود اگر کار به قاضی شرع هم برسد، او هم این حرف‌ها را باور کند. در نتیجه در آن زمان به این بیمارستان حمله کردند و رئیس بیمارستان را نیز گرفتند. در ملاقاتی که با حضرت امام صورت گرفت، ایشان اعلام کردند «بین صهیونیسم و صهیونیست‌ها با جامعه یهودی تفاوت وجود دارد. آن‌ها اهل خدا نیستند، اما شما اهل شریعت هستید.» این جمله کارساز بود و خیلی از مشکلات ما حل شد.»

سامه یح همچنین گفت: «واقعیت این است که در ابتدای انقلاب شرایط دشوار بود. فقط کافی بود فردی به دادگاه برود و بگوید این فرد صهیونیست است و پول‌ها را می‌خواهد به اسرائیل ببرد؛ بنابراین قاضی تحت تأثیر می‌گرفت، اما حالا به هیچ وجه این حرف‌ها تأثیر ندارد و توجه نمی‌کنند.»

یهودیان در خروج از کشور هم دچار برخی از مشکلات‌اند. به گفته ادوین، اگر پول زیادی همراه یهودیان باشد، ممکن است متهم شوند که قصد رفتن به اسرائیل را دارند. اموال برخی از آن‌ها نیز بعدها مصادره شده است. نماینده کلیمیان در مجلس شورای اسلامی در این باره می‌گوید: «قانون این است که هرکسی که به اسرائیل می‌رود باید املاکش مصادره بشود. ما هم صحبتی در این مورد نداریم، اما افرادی هم بوده‌اند که در آمریکا بوده‌اند و اختلاف نظرانی با ستاد داشته‌اند که در نهایت برخی پرونده قضایی را برنده شده‌اند و ملک خود را پس گرفته‌اند و برخی هم باخته‌اند. قانون جمهوری اسلامی این

است که اگر کسی به مدت مدیدی در ایران زندگی نکند، ستاد اجرایی فرمان امام خمینی می‌تواند ملک او را در اختیار بگیرد و نگهداری کند و بابت هر سال نگهداری، ۲/۵ درصد از مبلغ ملک را، به عنوان حق نگهداری، دریافت کند. به تبع آن، هر ملکی که ۴۰ سال از زمان نگهداری آن گذشته باشد تمام ملک به نام ستاد می‌شود.»

با وجود این، مهاجرت‌ها ادامه دارد و کاهش جمعیت در نتیجه این مهاجرت‌ها خود باعث فشار دیگری در نتیجه محدود شدن ارتباطات افراد باقی مانده و کوچک شدن جمعیت و کم شدن گزینه‌های ممکن برای ازدواج شده است. در نهایت با توجه به این عوامل و محدودیت‌های جدی از سوی تمام ادیان برای ازدواج با هم‌دینان باقی مانده، اعضای این اقلیت‌های مذهبی در شرایطی قرار گرفته‌اند که مهاجرتشان بسیار محتمل‌تر است.

به اعتقاد آگاتا، مهاجرت‌هایی که صورت گرفته عمدتاً ریشه در دلایلی در کشور دارند که باقی مردم هم از آنها ناراضی هستند و بابت آنها مهاجرت می‌کنند اما در میان اقلیت‌های مذهبی این دلایل می‌تواند تا حدی مضاعف شود.

سواک حتی از نگرانی روزمره برای ارتباطاتی می‌گوید که ممکن است به صورت قانونی فرد مسیحی را متهم و مجازات کند. در شرایطی که روز به روز تعداد اقلیت‌های مذهبی در کشور کم‌تر می‌شود، ارتباطات اجتماعی بین اقلیت‌های مذهبی و مسلمانان ممکن است شکل بگیرد؛ او ادامه می‌دهد همیشه نگرانیم در خیابان اگر همراه با فردی غیرهم‌جنس و مسلمان دیده شویم با ما برخورد شود و با اتهاماتی چون برقراری رابطه جنسی مواجه شویم. در این صورت ناچاریم به تغییر دین که عواقب سنگینی دارد. فارغ از اینکه چه تعداد از این موارد برای افراد پیش آمده باشد، به نظر می‌رسد برخی قوانین ترس و دلهره‌ای همیشگی در میان عده‌ای از افراد جامعه ایجاد کرده است و در نهایت، عطای برقراری ارتباطات اجتماعی هر قدر محدود با خارج از گروه اقلیت خود را به لقایش بخشیده‌اند.

گرچه حس ناامنی و تلاش برای حفظ جامعه ارمنی از سوی خود آن‌ها نیز دیده می‌شود. به گفته درو و شاقیک، این حس ناشی از نگرانی برای ازدست رفتن جامعه و هویت است که در نسل‌های قبل حتی شدیدتر بوده؛ بنابراین خود آن‌ها نیز این جدایی بین ارمنی و غیرارمنی را ترجیح می‌دهند و سعی می‌کنند تا حدی آن را حفظ کنند.

در یکی از قسمت‌های پادکست رادیو مرز، به مسائل ارمنی‌ها پرداخته شده است. در بخشی از آن یکی

از جوانان ارمنی، با اشاره به تاریخی بودن این احساس ناامنی، از نابودی همین اندک جایگاه اجتماعی ارمنی‌ها با کم شدن تعدادشان می‌گوید و توضیح می‌دهد: «آن قدر مهاجرت در میان ارمنی‌ها زیاد است که جمعیت به یک پنجم رسیده، و این احتمال وجود دارد که کشور از این اقلیت کهن خالی شود. انگار خاورمیانه کلاً جای امنی برای غیرمسلمانان نیست، به طوری که دائماً باید توضیح دهی چرا نرفته‌ای.»

• انتخاب براساس دانش اسلامی

مسیر رسیدن به مناصب دولتی برای اقلیت‌های دینی محدودیت‌های جدی به همراه دارد، اما در حوزه آموزش و گزینش هیئت علمی برخی دانشگاه‌ها به نظر می‌رسد شرایط قدری متفاوت است و حداقل تعدادی از آرامنه و زرتشتیان به آن راه پیدا کرده‌اند.

در آموزش و پرورش شرایط بسیار متفاوت است. آگاتا، که حالا درگیر وارد شدن به بازار کار است، خوب می‌داند که چندان دری در این قسمت به روی او باز نیست: «در واقع نمی‌توان اصلاً آزمون پذیرش آموزش و پرورش را داد، چون براساس موازین مذهبی است و ما اصلاً اطلاعی از آن‌ها نداریم؛ بنابراین نمی‌توانیم در هیچ پستی در آموزش و پرورش مشغول به کار شویم. تنها می‌توان به صورت غیررسمی یا در مدارس غیرانتفاعی کار کرد. گرچه چند مورد انگشت شمار و استثنا در سیستم آموزش و پرورش هستند که استخدام آن‌ها مربوط به سال‌ها پیش و زمانی است که برای پذیرش در آموزش و پرورش سؤالات مذهبی پرسیده نمی‌شد.»

گرچه پژوهش‌ها و گزارشی این امر را تأیید نکرده‌اند، با تجربیات این جوان ارمنی، حالا به نظر می‌رسد شکل قدرتی که هر یک از این مناصب برای افراد به همراه دارد، یکی از عواملی است که استخدام اقلیت‌های مذهبی را ممکن و یا محال می‌کند. آگاتا به موارد دیگری از این دست اشاره می‌کند: «در برخی ادارات دولتی مثل بانک‌ها، ارمنی‌های زیادی هستند که کار می‌کنند، اما در اداراتی مثل استانداری و شهرداری و بسیاری دیگر از این دست ادارات امکان آن نیست. برای استخدام در این ادارات حتی شیعه بودن هم مهم است چه برسد به اینکه اصلاً مسلمان نباشی. حتی دوستی داشتم که در جشنواره خوارزمی شرکت می‌کرد و از مرحله‌ای به بعد به دلیل پرسیدن سؤالات مذهبی به او گفتند اصلاً امکان پذیرش او را ندارند. گرچه این مسابقات علمی است، اما در مواردی که مراسمی از سوی دولت برگزار می‌شود، علمی است یا به اداره کشور مربوط شود اقلیت‌ها حداقل جز نفرات اصلی و برنده نیستند؛ گرچه ممکن است این موارد

نیز هر ساله و بنا بر فرد برگزارکننده متفاوت تصمیم‌گیری شوند. در هنر این حساسیت‌ها کمتر است.»
 به گفته این جوان ارمنی، در خلاء قوانین در برخی موارد، تصمیم‌گیری‌ها وابسته به افراد می‌شود و فردی ممکن است برخورد خوبی داشته باشد و فرد دیگری در اداره دیگری سخت‌گیرانه‌تر برخورد کند. آگاتا با اشاره یکی از این موارد گفت: «به دلیل ارمنی بودن، هیچ تمایزی برای اجرای قانون حجاب قائل نمی‌شوند و من در برخورد با گشت ارشاد در نهایت تمام کلاس‌های آموزشی را رفتم تا کارت ماشینم را پس گرفتم. حتی در برخی امکان که ورود بدون چادر ممنوع است، از ورود این اقلیت‌ها که قاعدتاً چادری به سر ندارند و نهایتاً براساس قانون حجاب رارعايت می‌کنند، جلوگیری می‌شود.»

باقی در این باره میان شرایط قانونی و وضعیت عینی تفاوت قائل است: «ازلحاظ عینی و عملی برای مثال، اهل سنت را در قانون حتی جزء اقلیت‌ها نیاورده‌اند، چون مسلمان‌اند؛ یعنی آن‌ها حتی از یهودی و زرتشتی و مسیحی محق‌ترند، اما، از لحاظ عملی، یهودی و زرتشتی و مسیحی آتشکده و کلیسا و کنیسه در تهران و شهرهای دیگر دارند و اهل سنت، که جمعیتشان صدها برابر بیشتر از آن‌هاست، اجازه داشتن مسجد ندارند. خود شیعه‌ها هم اقلیت محسوب نمی‌شوند، بلکه به عنوان [صاحبان] دین رسمی به شمار رفته‌اند، اما اگر شیعه‌ای ولایت فقیه را نظراً قبول نداشته باشد ولو اینکه التزام عملی به آن داشته باشد، حق داشتن هیچ منصبی را ندارد و از برخی حقوق محروم می‌شود.»

این پژوهشگر حوزه دین و حقوق بشر حاصل این‌گونه معیارها را تنش، و زیان‌آور برای هم‌زیستی می‌داند: «اینکه هرکسی حق دارد دارای زبان و مذهب و قومیت خاص خود باشد و بعضاً اختیاری هم نیست محل بحث و نزاع نیست. اساساً هویت‌ها و هویت‌سازها دارای زیبایی‌هایی هستند و چسب روابط و تعلقات و پیوندهای زیبا و التیام‌بخش می‌شوند، اما تبدیل آن‌ها به عامل و دست‌مایه غیریت‌سازی و دیوارکشی مذهبی، دیوارکشی قومی و قبیله‌ای و شکل دادن هویت‌های سخت و صلب برپایه ویژگی‌های قومی و زبانی و مذهبی است که سرچشمه تنش و تضادهای بی‌هوده و پوچ و زیان‌آور برای زندگی آرام و هم‌زیستی انسان‌ها می‌شود.»

برخلاف برخی ادعاها، مسلمانان اهل سنت در پایتخت و شهرهای اطراف آن فقط نمازخانه‌هایی دارند که یکی از نمونه‌های آن در فلکه دوم صادقیه است و بدون اینکه ظاهری به شکل مسجد داشته باشند، برای برگزاری نماز مسلمانان اهل سنت اجاره شده‌اند. شرایط در شهرهایی مثل زاهدان، که اکثریت مطلق سنی‌اند، نیز تا حد امکان در ظاهر طور دیگری دیده می‌شود و با نمادهای شادی و عزاداری مسلمانان

شیعه، به ویژه در اعیاد و عزاداری‌ها، به شکل دیگر شهرهای کشور و حتی اغراق آمیزتر در می‌آید.

• قدرت محدود

کلاً به نظر می‌رسد این نگاه که غیرمسلمانی نباید چندان مناصب بالاتری از مسلمان داشته باشد همچنان مبنای تصمیمات مهمی قرار می‌گیرد. نمایندگان مجلس، از میان این اقلیت‌ها، تنها در صورتی می‌توانند به مجلس راه پیدا کنند که نماینده‌ی یکی از اقلیت‌ها باشند و به صورت مستقل و فارغ از دین خود نمی‌توانند نماینده‌ی مردم یک شهر یا هر قسمتی از کشور باشند و بنابراین تعداد نمایندگان از هر اقلیت مذهبی نیز از عددهای محدود و مشخص شده هرگز تجاوز نمی‌کند.

منع فعالیت در پست‌های نظامی و قضایی از دیگر محدودیت‌های شغلی است. این محدودیت چیزی است که همایون سامه‌یح، رئیس انجمن کلیمیان و نماینده‌ی کلیمیان در مجلس شورای اسلامی، از آن با عنوان مقتصد بودن یهودیان و مشغول بودن در بخش خصوصی یاد می‌کند، اما در واقع چشم‌انداز انتخاب شغل و آینده برای بخشی از ایرانیان را محدود، و همراه با موانع بسیار کرده‌است.

• چیزی نباید گفت

با وجود تمام آنچه به مثابه‌ی مزیت یا مشکلات زندگی در ایران برای اقلیت‌های مذهبی ذکر می‌شود، گفت‌وگو با این افراد به سختی می‌تواند هریک از این ابعاد را روشن کند و بیان مشکلات و مطالبه‌چندان برایشان آسان به نظر نمی‌رسد. آگاتا، در تأیید این محافظه‌کاری، از یک نگرانی می‌گوید: «برای مثال در اعتراضات اخیر، که در ایران اتفاق افتاد، خیلی جدی گفته می‌شد که ما اقلیت‌ها نباید شرکت کنیم و ممکن است همه‌ی ما یک سری امتیازات خود را از دست بدهیم. این محافظه‌کاری عمدی نیست و جزئی از سیستم تربیتی ما بوده، چون از نظر تعداد خیلی کوچک هستیم.»

او در مورد مزیت‌های مهم ادامه می‌دهد: «این مسئله هم هست که چندان مشکلات را به خاطر نمی‌آوریم، چون برخی مزیت‌ها را به نسبت اکثریت جامعه داریم که بیشتر مورد توجه هستند، مثل مدارس و باشگاه‌های مختص به خودمان که با قوانین خودمان ادامه می‌شود که در نتیجه، سبک زندگی خودمان را دنبال می‌کنیم. شاید گاهی یادمان می‌رود که ما این‌ها را داریم، اما خیلی چیزهای دیگر را هم باید انجام دهیم که اصلاً جز باورها و اعتقاداتمان نیست.»

به گفته ادوین، در یهودیان این محافظه‌کاری جدی‌تر است و برخی امور این افراد به روابط سیاسی میان ایران و اسرائیل گره خورده‌است که فارغ از قوانین، یهودیان را گاهی از واکنش‌های جامعه نیز نگران می‌کند. پیشتر و در دهه ۸۰، موریس معتمد، نماینده وقت کلیمیان در مجلس شورای اسلامی از «نمایش افکار یهودی‌ستیزانه در پوشش ضدیت با صهیونیسم» در کتب، مقالات و برنامه و سریال‌های تلویزیونی به رئیس‌جمهور گلایه کرده بود.

سامه یح این امر را نتیجه تعداد پایین می‌داند: «هرجایی که شما اقلیت هستید، احتیاط‌هایی وجود دارد. اگر یک فرد عادی گلایه‌ای بکند، آن چنان دیده نمی‌شود تا اینکه یک اقلیت مذهبی بگوید. اگر هم کسی با این انتقاد عصبانی بشود، به تبع جامعه، اقلیت اولین جایی است که صدمه می‌بیند. جامعه یهودی هم یاد گرفته که نه تنها در ایران، بلکه در سراسر دنیا مراتب احتیاط را به کار ببرد. ما یهودیان برای مثال سعی می‌کنیم در کسب‌وکار خیلی افراد خوش‌حسابی باشیم و به این نام و اعتبار معروف هستیم. در واقع، جامعه سعی می‌کند، برای کسب احترام، احترام بگذارد. آنچه برای ما مهم است این است که مردم بتوانند راحت به کسب‌وکار خود برسند، مشکلات امنیتی نداشته باشند و فرایض دینی خود را به‌طور کامل انجام دهند و این سه مورد در ایران انجام می‌شود.»

باقی اما این امر را ناشی از بستری می‌بیند که برای اقلیت‌ها و احقاق حقوقشان فراهم نشده‌است: «بخشی از این محافظه‌کاری به خاطر اولویت بندی آن‌ها در پیگیری حقوقشان است و فکر می‌کنند باید از حقوق دست‌یافتنی شروع کرد. بخشی هم معتقدم در این ساختار امکان دفاع از حقوقشان نیست. فکر می‌کنند؛ مثلاً تغییر یک اصل قانون اساسی مستلزم مقدماتی است که آن را تعلیق به محال می‌برد. برخی هم به دلیل اینکه به عنوان یک فرد متعلق به اقلیت سیستم بر خورده‌اند و از منافع آن بهره‌مند می‌شوند و اگر صفت تعلق به اقلیت را هم از دست بدهند، دیگر دلیلی برای سر سفره نشستن ندارند؛ بنابراین هم از متعلق بودن به اقلیت و هم از تعلق به سیستم بهره‌مند می‌شوند. دلیل دیگرش هم می‌تواند عدم درک درست از حقوق بشر و شهروندی خودشان باشد.»

• حکم اسلامی برای اقلیت‌های غیرمسلمان

قوه قضائیه اسلامی، با مبنا و اساس قراردادن احکام اسلامی برای قضاوت و اجرای احکام، علاوه بر ایجاد محدودیت مجدد شغلی و نبود امکان فعالیت در دستگاه قضا برای اقلیت‌های دینی، به اشکال دیگری

نیز ممکن آن‌ها را متضرر کند. این افراد تنها در مواردی مثل ازدواج و طلاق امکان جاری کردن قوانین خود را دارند و برای نمونه، اگر پرونده‌ای میان مسلمان و فردی از اقلیت‌های مذهبی در جریان باشد، به دادگاه و قاضی اسلامی ارجاع می‌شود.

باقی، در پاسخ سؤالی راجع به تأثیرات این قوه قضائیه اسلامی بر زندگی اقلیت‌های مذهبی، تأکید کرد که تنها احوال شخصیه افراد پیرو آیین و مذهب خودشان است: «در قانون اساسی و قوانین عادی، تصریح شده که در احوالات شخصیه تابع آیین خودشان هستند، اما در قوانین حقوقی و کیفری تابع نظام قانونی رسمی اند و در دیگر کشورها هم چنین است. در سال ۱۳۱۲ هم، که حکومت عرفی و سکولار رضاخان در ایران بود، قانون اجازه رعایت احوال شخصیه ایرانیان غیرشیعه در محاکم تصویب شد. تا اینجای کار، عرفی و عادی است. اصل ۱۲ قانون اساسی هم گفته است: «دین رسمی ایران اسلام، و مذهبش جعفری اثنی عشری است و این اصل الی الابد غیرقابل تعقیب است و مذاهب دیگر اسلام اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل می‌باشند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند.» در اصل ۱۳ هم آمده است که تنها اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته شده «در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند.»

این پژوهشگر دین و حقوق بشر در ادامه به تبعیضات قانونی پرداخت: «مشکلی که وجود دارد و لاینحل است این است که ماهیت قوانین ما ایدئولوژیک است. در جوامعی که قانون ماهیتی عرفی دارد و برمبنای مذهب و آیین اقلیت یا اکثریت تنظیم نشده است، هرکسی، با هر عقیده‌ای، دعوایش به قانون و محکمه عرفی ارجاع داده می‌شود و پیروان هر آیینی در احوالات شخصیه مانند نحوه ازدواج تابع آیین خود هستند، ولی در قوانین حقوقی و جزایی تابع قانون رسمی هستند، اما در قوانین ما تناقض است. از یک طرف عرفی است، از طرف دیگر ایدئولوژیک و حتی درباره پیروان ادیان به رسمیت شناخته شده تبعیض وجود دارد.»

یکی از این تبعیضات نحوه تقسیم ارث است که باقی در این خصوص می‌گوید: «مثلاً قسمت دوم ماده ۸۸۱ مکرر، درباره تقسیم ارث بین مسلمان و غیرمسلمان، می‌گوید: کافر از مسلم ارث نمی‌برد و اگر، در بین ورثه متوفای کافر، مسلم باشد، وراثت کافر ارث نمی‌برند؛ اگرچه از لحاظ طبقه و درجه مقدم

بر مسلم باشند. در دادگاه‌های ایران، اقلیت‌های دینی مصداق این ماده هستند. این قانون فرصت سوءاستفاده‌هایی را برای برخی ایجاد کرد و نتیجه‌اش این بود که یک بار نماینده پیشین آشوریان در مجلس در مصاحبه‌ای گفت: «ما سال‌هاست که شاهد هستیم، در برخی از خانواده‌های اقلیت‌های دینی، یکی از فرزندان اعلام می‌کند مسلمان شده و به این ترتیب، ارثیه پدری را کاملاً تصاحب می‌کند و با استناد به این ماده، هیچ سهمی هم به خواهر و برادر و مادرش داده نمی‌شود.»

به گفته او، حتی شرایط درمورد مجازات جرم قتل نابرابر است: «بر اساس ماده ۳۰۲ قانون مجازات اسلامی، برابری در دین و عقل را شرط قصاص می‌داند و در ماده ۳۱۰ قانون مجازات اسلامی مجازات قاتل، اگر مقتول مسلمان باشد، قصاص می‌شود، اما اگر از اقلیت‌های دینی باشد، مجازاتش دیه است؛ درحالی‌که بعضی از فقها و مذاهب اسلامی مانند مذهب ابوحنیفه قائل به تساوی مسلمان و غیرمسلمان در این مورد هستند. در مسئله شهادت در دادگاه نیز، شهادت غیرمسلمان علیه مسلمان پذیرفته نیست. این‌ها با اصول ۱۴ و ۱۹ و ۲۰ قانون اساسی هم در تضاد است و این نشان‌دهنده سردرگمی قوانین ایران بین عرف و ایدئولوژی است. اصل ۱۹ می‌گوید: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود.» نابرابری مسلمانان و غیرمسلمانان در دیه در قانون ذکر شده بود و در مجلس ششم با استفتاء از مراجع تقلید، با تصویب لایحه الحاق يك تبصره به ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۰، برابری دیه مسلمان و غیرمسلمان را پذیرفت، ولی، با وجود روایاتی دال بر برابری خون‌به‌های اهل کتاب با مسلمانان و فتاوی برخی فقها و مذاهب اسلامی دال بر برابری، شورای نگهبان مصوبه را رد کرد و با اصرار مجلس بر مصوبه خود، مجمع تشخیص مصلحت نظام مصوبه را در ۱۳۸۲ تأیید کرد، ولی در ۸ خرداد ۱۳۸۷ قوه قضائیه، طی بخشنامه‌ای، دیه مسلمان و غیرمسلمان را به طور مطلق صرفاً در تصادفات رانندگی طبق قوانین شرکت‌های بیمه برابر اعلام کرد.»

عمادالدین باقی سلطه ایدئولوژیک بر فصل سوم قانون اساسی را باعث ازکارافتادن برخی قوانین متضمن حقوق بشر می‌داند: «البته، در دوره قاجاریه، ما دو دسته محاکم عرفی و شرعی داشتیم، اما در دوره جمهوری اسلامی ظاهراً محاکم عرفی شده و مبتنی بر قانون مصوب مجلس هستند، اما، با ادغام شرع و قانون، عملاً محکمه و قانون ظاهراً عرفی و باطناً شرعی است. بعضی از قوانین جهان‌شمول در آیین دادرسی یا فصل سوم قانون اساسی، که متضمن اصول حقوق بشری هستند، هم به دلیل سلطه

تفاسیر و قرائت‌های ایدئولوژیک با تبصره‌ها و قوانین عادی عملاً از کار افتاده‌اند و بسیاری از اصول عرفی و جهان‌شمول را، که اتفاقاً پشتوانه‌های دینی محکمی هم دارند، با قوانین عادی ایدئولوژیکی دین دولتی و سیاسی دور می‌زنند.»

• از چه حرف می‌زنیم؟

گرچه از دیگری زایی حرف می‌زنیم، همان‌طور که سطوح متفاوتی برای این دیگری‌سازی ذکر شد، بسترها و علل متفاوتی را نیز می‌توان دید. باقی دیگری‌سازی را پدیده‌ای عام می‌بیند که می‌تواند در دو صورت متجلی شود: «مثل دیگری‌سازی در میان افراد عادی نسبت به هم یا نسبت به گروه‌ها و افراد ناهمسو. اینکه اگر کسی در کاری متضرر شد، بگوییم او ضرر کرده‌است به من چه ربطی دارد، اگر کسی را زندان کردند یا حکم اعدام دادند، بگوییم به من چه ربطی دارد یعنی فقط آنچه مستقیماً به خود ما مربوط می‌شود برای ما موضوعیت و اهمیت دارد نه آنچه به دیگری مربوط می‌شود.»

اما شاید آنچه در خصوص اقلیت‌های دینی در ایران موضوعیت دارد «دیگری‌سازی سیستماتیک» باشد که این پژوهشگر حقوق بشر آن را خطرناک‌تر می‌داند: «این نوع را در رفتار نیروهای امنیتی در جوامع مختلف زیاد می‌توان دید. این نوع دیگری‌سازی می‌تواند شکل قانونی پیدا کند و زیر پوشش قانون به آن مشروعیت بخشیده شود، مثل شرط‌های قانونی برای احراز سمت‌ها و مقامات و یا به رسمیت شناختن حقوق بعضی از گروه‌های مذهبی شبه‌دینی یا غیرمذهبی. تفکیک این دو نوع از این حیث اهمیت دارد که روش‌های مبارزه با آن‌ها متفاوت است. در دیگری‌سازی سیستماتیک، باید برای اصلاح قوانین مبارزه کرد و نیازمند مبارزه حقوقی و روشنگری‌های حقوقی است؛ هرچند که دیگری‌سازی سیستماتیک بدون وجود بسترهای مساعد اجتماعی امکان وقوع ندارد. روش مبارزه با دیگری‌سازی عادی و عمومی بیشتر از طریق نظام آموزشی، رسانه‌ها و روش‌های تربیتی و خانوادگی و تمرین بردباری تحمل و مداراست.»

اما مسئله این است که، برخلاف دهه‌های گذشته، اعضای اقلیت‌های مذهبی به خصوص ارمنی‌ها و زرتشتی‌ها از اقبال و پذیرش مردم درمورد خود می‌گویند؛ در حالی که سال‌هاست همچنان وضعیت از نظر قانون به همان شکل گذشته است. شاید در چنین شرایطی باید به وجود بستر اجتماعی برای قوانین تبعیض‌آمیز و دیگری‌سازی شک کرد. گرچه باقی این پذیرش را امری متفاوت می‌داند: «به نظر من،

مسئله گرایش به دین‌ها و شبه‌دین‌ها را باید ذیل عنوان دیگری و در کانتکسی دیگر مورد بررسی قرار داد که عبارت است از دین‌گزینی هیستریک و دین‌گزیزی هیستریک و نوعی واکنش نسبت به حکومت دینی است. این مسئله غیر از دیگری‌سازی است. بحثی که من عرض کردم این است که حکومت تافته جدا بافته از یک جامعه نیست. آدم‌های حکومت از سیاره دیگری نیامده و از دل همین جامعه برخاسته‌اند؛ البته آن‌ها می‌توانند عامل شتابزایی به سمت قهقرا یا پیشرفت یک جامعه بشوند؛ بنابراین، در یک جامعه‌ای که دیگرخواهی در آن وجود ندارد، به احتمال زیاد حاکمانی از جنس خودش خواهد داشت. مصلحان کسانی هستند که، برخلاف زمینه اجتماعی، خصلت‌های دگرخواهی دارند و آن را در جامعه اشاعه می‌دهند. اگر در جامعه «دیگری‌خواهی» رواج داشته باشد، به احتمال بیشتر حاکمانی از جنس خود خواهد داشت و آنان که خصلت دیگری‌ستیزی داشته باشند دوام نمی‌آورند، تشویق نمی‌شوند، ناکام می‌مانند و سرانجام طرد می‌شوند. بر همین اساس بود که گفتم، وقتی در جامعه‌ای «دیگری‌سازی» هنجارمند شده باشد، بستر مساعدی برای دیگری‌سازی ازسوی ساختار قدرت و با گنجاندن آن در نظام حقوقی است.»

• قانون‌گذاری عرفی یا ایدئولوژیک؟

به نظر می‌رسد آنچه در مورد اقشار مختلف جامعه مطرح می‌شود، از مهاجران تا اقلیت‌های مذهبی، تغییر توازن جمعیتی به منزله یکی از نگرانی‌های جدی حاکمیت است و برای مواجهه و مقابله با آن، از دیگری‌سازی اجتماعی تا روش‌های مختلفی مثل محروم‌سازی از ارائه شناسنامه در مناطقی خاص هم استفاده شده. باقی، در توضیح این سیاست‌ها، بر نبودن شهروندی و اصل تساوی در نگاه به قانونگذاری تأکید می‌کند: «ببینید، هر تصمیمی در زندگی نتایج و الزامات خاص خودش را دارد. نمی‌توانید بذر خیار بکارید و پسته برداشت کنید. وقتی در جاده بر سر دوراهی قرار می‌گیرید که هر کدام به مقصدی منتهی می‌شود، جاده را که انتخاب کردید، دیگر کند یا تند و با هر سرعتی و دیدگاه و تفکری که حرکت کنید به سوی مقصد همین جاده می‌روید. در قانونگذاری هم، شما اگر تصمیم گرفتید در جاده‌ای بیفتید که قانونگذاری عرفی و شهروندمدار را انتخاب کنید یا قانونگذاری ایدئولوژیک و دیگری‌سازی سیستماتیک، این هم الزامات ناگزیر خود را دارد. اگر اولی را انتخاب کردید، دیگر به هم خوردن توازن جمعیتی از نظر مذهبی به یک بحران تبدیل نمی‌شود که دنبال جلوگیری از آن باشید، چون معیار فقط

شهروندی و اصل تساوی حقوقی شهروندان است و مالکیت همه آنها بر کشور مشاع و حق تعیین سرنوشت یک حق ذاتی بشری و عام است، اما اگر دومی را انتخاب کردید و مثلاً شرط مذهبی برای نامزدی مجلس و ریاست جمهوری و شوراها و دیگر مناصب گذاشتید، دومینووار زنجیره‌ای از پیامدها را خواهد داشت و چون میزان جمعیت و مذهب آنها موضوعیت پیدا می‌کند، باید راهی برای مقابله با به هم خوردن توازن جمعیتی پیدا کنید، چون یک مسئله حیاتی ایدئولوژیک است و وقتی اکثریت شیعه بشود اکثریت سنی، دیگر قانون و قدرت شما موضوعیت خود را از دست می‌دهد. از این رو ناچار از انکار آمار و دستکاری آمار هستید.»

او در پایان به یکی از این مناطق و سیاستی برای حل نگرانی تغییر ترکیب جمعیتی به کرمانشاه اشاره کرد: «در سفری که چندسال پیش به کرمانشاه داشتم، مطلع شدم در سرشماری جمعیتی با این مشکل مواجه بوده‌اند و برای اینکه رسمیت دادن به تغییر ترکیب جمعیتی پیامدهای حقوقی و امنیتی و سیاسی دارد، تصمیم گرفته شده آمار رسمی دیگری اعلام شود. ندادن شناسنامه و اقداماتی دیگر هم یکی دیگر از ترفندهاست. این‌ها نتیجه جبری همان دیگری سازی سیستماتیک است و در چارچوب این ساختار حقوقی، کاری درست و مناسب با همان مسیر جاده و مقصدی است که انتخاب شده و آخر آن هم تغلب است؛ تغلب اصطلاحی فقهی است برای شرایطی که جامعه از پذیرش شما امتناع می‌کند و برای بقای خود متوسل به قهر و غلبه می‌شوید. آقای مصباح تغلب را جایز می‌داند، چون صراحتاً ولی فقیه را منصوب خدا می‌داند و می‌گوید مشروعیت حکومت و همه قوای آن به ولی فقیه است نه به رأی مردم و رأی مردم هم فقط جنبه کشف و فعلیت دارد و آیت‌الله منتظری صراحتاً تغلب را خلاف شرع اعلام کرده‌اند.»^{۳۶}

نژادپرستی و روایت ناگزیری زیست‌شناختی

رُدلفو مندزا - دنتون و آرماندا دانیله پریز
تابستان ۲۰۱۶

مترجم: مهدی نوریان

حال که به پایان دوره ریاست جمهوری اوباما نزدیک می‌شویم، چه بسا طعنه‌آمیز به نظر آید اگر آغاز این دوره را با یک روایت نژادی، و انجام آن را نیز با روایت نژادی دیگری در نظر آوریم: دو روایت بسیار متفاوت. روایت آغازین مربوط می‌شود به سال ۲۰۰۸؛ یعنی زمانی که، با انتخاب مردی سیاه‌پوست به سمت رئیس‌جمهوری، زمزمه‌هایی مبنی بر آغاز دوره امریکای «پسانژادی»^{۳۷} به گوش رسید؛ رخدادی که نشان از بهبود روابط نژادی و حرکت به سوی برابری خواهی داشت.

حدود هشت سال بعد، [اما] روایتی که رواج یافت بسیار متفاوت بود؛ روایتی که می‌شد آن را به شکلی تأثرانگیز این‌طور خلاصه کرد: «جان سیاهان مهم است».^{۳۸} این عبارت گویای این بود که حقوق قانونی و صدا البته حقوق بشری هنوز که هنوز است مبتنی بر نژاد افراد و به صورت تبعیض‌آمیز به ایشان داده می‌شود؛ موضوعی که فرهنگ دیگری ساز را تداوم می‌بخشد. در طول این هشت سال، رویدادهایی مستمراً این نکته را به ما یادآوری کردند که دستگاه اعمال قانون [اتفاقاً خود] یکی از حیطه‌های اصلی اجرای بی‌عدالتی نژادی است، از دستگیری هنری لوئیس گیتس جونیور، کشتن تریوان مارتین و مجادلات پیرامون قانون دفاع از خود بگیرد تا تداوم وحشتناک مرگ زنان، جوانان، و مردان سیاه‌پوست به دست پلیس؛ مرگ کسانی چون سندرا بلند، مایک براون، اریک گارنر، فردی گری، ایندیا کیچر و تامیر رایس.

رواداشتن چنین بی‌عدالتی‌هایی علیه امریکایی‌های افریقایی‌تبار، [آن‌هم] در کشوری که مردی سیاه‌پوست را به بالاترین سمت اجرایی می‌نشانند، [تو گویی] نشان از ماهیت به‌ظاهر آشتی‌ناپذیر [و فیصله‌نیافتنی] واقعیت [تبعیض نژادی] دارد؛ موضوعی که بازتاب‌دهنده تناقض مدرنی است بر محوریت این پرسش: آیا نژادپرستی [نوعی] ناگزیری زیست‌شناختی است که، به‌رغم بهترین تلاش‌ها، باز هم مثل همیشه آفتابی خواهد شد. در سال‌های پس از انتشار کتاب آیا نژادپرست به دنیا می‌آییم؟ بینش‌هایی نواز عصب‌شناسی تاروان‌شناسی اثباتی،^{۳۹} در سال ۲۰۱۰، که مندزا دنتون با همکاری دیگران

37. post-racial

38. Black Lives Matter

39. Are We Born Racist? New Insights from Neuroscience and Positive Psychology



تدوین کرد، مفهوم غرض‌ورزی ضمنی^{۴۰} (روابط ذهنی قابل توجه اما غیرارادی افراد با دیگران و رفتارهایی که این روابط ذهنی به طور ناخودآگاه موجب می‌شوند) رفته‌رفته فهم ما را در مورد نژادپرستی مدرن دستخوش تغییر کرده است. از کشیدن ماشه یک سلاح گرفته تا ارزیابی یک رزومه برای سمت آموزگاری کودکان، این واقعیت، که غرض‌ورزی ضمنی بیرون از آگاهی ما رخ می‌دهد، اما بر رفتارهای آشکارمان تأثیر می‌گذارد، ممکن است مفهوم خودپنداره^{۴۱} در انسان را شدیداً تهدید کند. این موضوع به طور خاص در مورد کسانی صادق است که خود را برابری خواه می‌پندارند و پرسش‌هایی شخصی را درباره هویت واقعی فرد بر می‌انگیزاند: «آیا غرض‌ورزی ضمنی من برابری خواهی ام را از اعتبار می‌اندازد؟» «آیا دیگران مرا یک نژادپرست می‌پندارند؟» «آیا، در سطح ناخودآگاه، من به طور تغییرناپذیری یک نژادپرستم؟» یافته‌های جدید در عصب‌شناسی نشان می‌دهد که پاسخ این پرسش‌ها احتمالاً نه است.

نظریات عامیانه نژادپرستی

وقتی به «نژادپرستان» می‌اندیشیم، ذهن ما باریک‌اندیشی‌ها و ظرافت‌ها را پیش چشم نمی‌آورد؛ در عوض، تخیل ما فوراً به سراغ نمونه‌های دم‌دستی از پلیس‌هایی می‌رود که بی‌پرده نژادپرستی می‌کنند، شاید مانند نمونه فیلم تصادف^{۴۲} یا مواردی چون شخصیتی که ادوارد نورتون در فیلم تاریخ مجهول آمریکا^{۴۳} نقش آن را بازی کرد. روان‌شناسان این نوع از نژادپرستی را نژادپرستی ازمدافتاده نامیده‌اند؛ [شکلی از نژادپرستی] که در آن رفتار غرض‌ورزانه فردی بازتاب‌دهنده باورها و نگرش‌های اصلی اوست. این نوع از نژادپرستی ویژگی نگرش بخش عمده‌ای از اعضای گروه‌ها در دهه ۱۹۵۰ بود، اما آنچه مباحثات جاری درباره غرض‌ورزی ضمنی مطرح می‌کند این است: افرادی که نگرش یا تصور کلیشه‌ای منفی‌ای دارند که موردپسند جامعه نیست، ای بسا چون نمی‌خواهند به آن اعتراف کنند یا براساس آن عمل کنند، فشاری را از سوی جامعه تحمل می‌کنند تا «دستشان رو نشود». این موقعیتی است که در آن رفتار بیرونی افراد احتمالاً دیگر با باورهای درونی‌شان جور در نمی‌آید. هرچند این دوگانگی اصطلاح «نزاکت سیاسی»^{۴۴} را به ذهن متبادر می‌کند، اما روان‌شناسان اجتماعی آن را انگیزه‌ای بیرونی برای پاسخی بدون غرض‌ورزی دانسته‌اند. این دوگانگی به این معناست که رفتار برابری‌خواه رفتاری واقعی نیست یا به درستی احساس نمی‌شود، بلکه نوعی ظاهرسازی است برای پوشاندن هیولایی پشت آن. این ایده، با تمثیل ساده لباس مبدل، به ما در توضیح تناقض موجود میان رفتار بیرونی و نگرش درونی

40. implicit bias

۴۱. خودپنداره یا self-concept مفهومی بسیار مهم در روان‌شناسی است و به تمام آن درک و ذهنیت و احساسی اطلاق می‌شود که یک فرد نسبت به خویشتن خویش دارد. م

42. Crash (2004)

43. American History X (1998)

۴۴. نزاکت سیاسی یا political correctness به کرداری اطلاق می‌شود که اقلیت‌ها را نرنجانند. م

یاری می‌رساند. از این منظر، مظاهر رفتاری نژادپرستی نشان از چیزی دارد که زیر پوشش برابری خواهی پنهان شده‌است. در این شکل از مفهوم پردازی، ادله نژادپرستی تمام تلاش‌هایی را که، نه تنها از سوی دیگران بلکه از سوی خودمان، در راستای برابری خواهی انجام شده‌است، به این علت بی‌اعتبار می‌کند که صرفاً ظاهرسازی بوده‌اند.

نوع مشکل‌آفرین‌تری از غرض‌ورزی نژادپرستی منجرکننده است که در آن فرد خالصانه برابری خواهی را ارج می‌نهد، اما به برخی رفتارهایی دست می‌زند که غرض‌ورزی در آن آشکار است: در بغل فشردن کیف دستی به هنگام عبور فردی سیاه‌پوست، خرده‌پرخاشگری یا حتی شلیک غیرارادی گلوله. پیشینه پژوهش پیرامون غرض‌ورزی ضمنی به فهم این تناقض کمک می‌کند، چراکه رفتار غرض‌ورزانه را در چهارچوب پردازش‌هایی غیرارادی توضیح می‌دهد که عمدتاً بیرون از آگاهی فرد رخ می‌دهند. وقتی پژوهش درباره غرض‌ورزی را در قالب روایت پردازش‌های ناخودآگاه در برابر پردازش‌های خودآگاه می‌ریزیم، لاجرم آن را درون سنت طولانی «مدل‌های پردازش دوگانه»^{۴۵} رفتار نیز قرار می‌دهیم که در نتیجه آن، ممکن است سهواً این‌طور به نظر برسد که غرض‌ورزی و نژادپرستی تغییرناپذیرتر و زیست‌شناختی‌تر از واقعیت‌اند.

ناخودآگاه رام‌نشده‌ی - تأثیر زیگموند فروید

میراث زیگموند فروید، بعضاً چون راهی برای توضیح تنش‌ها و تناقض‌های رفتار انسانی پیش‌پایمان می‌گذارد، عمیقاً به فرهنگ عامه رسوخ کرده‌است؛ در واقع، فروید عمدتاً به این علت برای مردم جذاب است که سعی کرد رفتار به ظاهر غیرقابل فهم و توضیح‌ناپذیر انسان را بر مبنای انگیزه‌های ناخودآگاه تبیین کند؛ انگیزه‌هایی که در اعماق دست‌گاه روان ما جا خودش کرده‌اند. خیلی از مردم امروز با [مفاهیم «نهاد»،^{۴۶} «خود»،^{۴۷} و «فراخود»^{۴۸} آشنا نیستند؛ مفاهیمی که فروید به عنوان یک مدل چندمرحله‌ای تنظیم رفتاری پیشنهاد داد.

«نهاد» [در این مدل] نماینده بخش بدوی، خام و غارنشین‌گونه ماست؛ با امیال و خواسته‌های بی‌شرمانه‌ای که باید «خود» و «فراخود» تنظیمشان کنند تا مهبیای عمل در جامعه متمدن شوند. در فرهنگ عامه، «نهاد» به عنوان جایگاه عمیق‌ترین و حیوانی‌ترین امیال ما - در تمنای خور [و خواب] و خشم و شهوت - در نظر گرفته می‌شود و دیگر نظام‌ها به سختی تلاش می‌کنند تا آن امیال بی‌شرمانه را

۴۵. مدل‌های پردازش دوگانه ذیل نظریه‌ای به همین نام جای می‌گیرند؛ نظریه‌ای در روان‌شناسی که براساس آن ذهن انسان از دو سیستم مجزا و متفاوت تشکیل شده‌است. یکی از این سیستم‌ها مربوط به پردازش‌های ناخودآگاه، ضمنی و غیرارادی، و سیستم دیگر مربوط به پردازش‌های خودآگاه و صریح است.

46. Id

47. Ego

48. Superego

پنهان کنند، جابه‌جا کنند یا به اشکال پذیرفته‌شده‌تری مبدل سازند. در دل این روایت، ایده‌ای قرار دارد که برمبنای آن «نهاد»، به لحاظ تکاملی، نماینده عصر نخستین تاریخ انسان است - غارنشین درون ما - و «فراخود» شکل تکامل یافته‌تر و پیچیده‌تر ما را نمایندگی می‌کند. رفتار تناقض‌آمیز را [بر این اساس] می‌توان در قالب آسیب دوسویه مشهودی توضیح داد که محصول نبردهایی است میان «نهاد» و «فراخود». این الگو مدلی است غنی و روشن برای توضیح دربغل فشردن کیف دستی [حین عبور فردی سیاه‌پوست]، خرده‌پر خاشگری یا حتی شلیک گلوله به دست افرادی که نژادپرستی را نمی‌پذیرند.

همان‌طور که ای بسا لغزش زبانی فرویدی را همچون نگاهی زیرچشمی به احساسات «راستین» یک فرد بدانیم یا تفسیر رؤیا را همچون راستین‌ترین مسیر به سوی عمیق‌ترین فانتزی‌هایمان، غرض‌ورزی‌های ناخودآگاه را نیز می‌توان اغلب همچون محصول پرتوافکنی بر روحمان بینداریم؛ [همچون] فشارسنجی که نشان می‌دهد یک فرد چقدر واقعاً و به راستی نژادپرست است. می‌خواهیم غرض‌ورزی ناخودآگاه را به مثابه سازنده راستین‌ترین و عمیق‌ترین انگیزه‌هایمان در نظر بگیریم؛ بدانیم که به راستی، زیر پوشش آن واکنش عمومی کنترل‌شده، چه کسی پنهان شده است؛ به همین ترتیب، آنچه در رابطه با نژادپرست بودن یا نژادپرست نبودن فرد «اهمیت دارد» انگیزه یا رفتار برابری خواهانه او نیست، بلکه غرض‌ورزی پنهان در پس آن است.

ایده انجام دادن یا گفتن چیزی که ممکن است تمایلات نژادپرستانه راستین کسی را فاش کند موجب می‌شود افراد از موقعیت‌هایی که در آن شاید دستشان رو شود گریزان شوند؛ یعنی موقعیتی که در آن فرد ممکن است چیزی بگوید یا کاری کند که نژادپرست تلقی شود. این فرایندی بسیار منجرکننده است که افراد را در موقعیتی تهدیدآمیز قرار می‌دهد؛ موقعیتی که در آن خود ایشان تأیید می‌کنند که در قالب نژادپرست در آمده‌اند. گریز از موقعیت‌هایی که ممکن است کسی حرفی نژادپرستانه بزند و همچنین صرف وقت بیش از اندازه در تعاملات میان نژادی برای نظارت بر رفتار یک فرد را، که نتیجتاً خود تعامل را تحت تأثیر قرار می‌دهد، می‌توان دو پیامد رفتاری چنین فرایندی در نظر گرفت. در نتیجه این فرایند، دست‌آخر افراد را، در تعاملات میان نژادی، عمیقاً آشفته و پریشان خواهیم یافت که در پی ایجاد نوعی «پیش‌گویی معطوف به آرزو»^{۴۹} یند.

۴۹. self-fulfilling prophecy: انتظار یا باوری است که می‌تواند بر رفتار فرد اثر بگذارد و دست‌آخر منجر به تحقق آن باور یا انتظار شود. م.

عصب‌شناسی به این روایتِ دوگانه افزوده می‌شود

در دهه‌های اخیر، نتایج پژوهش‌ها در زمینه عصب‌شناسی به‌طور شگرفی با این روایتِ دوگانه همساز بوده‌است. بر این اساس، بخش بدوی یا نخستین در مغزهای ما - دستگاه لیمبیک^{۵۰} یا کناره‌ای - را نئوکورتکس^{۵۱} یا نوقشر، که در زمانی اخیرتر تکامل یافته، کاملاً پوشانده‌است و تنظیم می‌کند و ما را به‌طور انحصاری بدل به انسان می‌سازد؛ البته، امروز اغلب دربارهٔ دستگاه لیمبیک به‌عنوان «مغز نخستی»^{۵۲} مان می‌شنویم که به نشانه‌های محیطی واکنش نشان می‌دهد؛ درست در همان سطحی از پیچیدگی که ممکن است یک میمون در خود ایجاد کرده باشد. «پاسخ‌های جنگ یا گریز»^{۵۳}، که سریع و البته خارج از ارادهٔ ما رخ می‌دهند، در دستگاه لیمبیک قرار گرفته‌اند؛ پاسخ‌هایی که از قرار معلوم موجب شد، در دوران پیشاتاریخ، اجداد ما جان سالم به‌در برند. بازیگر اصلی این روایتِ نخستی آمیگدال یا بادامهٔ مغز است؛ یک جفت سازه بادم‌شکل که بخشی از دستگاه لیمبیک را می‌سازد. یافته‌های اولیه مبنی بر اینکه آمیگدال^{۵۴} به ایجادِ ترس شدیداً حساس است موجب شد آن را به‌عنوان «اولین ایستگاه» نشانه‌های خطر محیطی در مغز تلقی کنیم؛ سازه‌ای که پاسخ جنگ یا گریز را به جریان می‌اندازد.

فصل مهمی از درک ما از غرض‌ورزیِ ضمنی با یافته‌هایی نوشته شد که بر فعالیت متفاوتِ آمیگدال به‌هنگام رویارویی با چهره‌هایی از نژادهای مختلف دلالت می‌کرد؛ همچنین یافته‌هایی که نشان از وجود رابطه‌ای بین سطوح غرض‌ورزیِ ضمنی و فعالیت آمیگدال داشتند. این یافته‌ها نه تنها بازار ناخودآگاه و غیرارادی بودنِ غرض‌ورزیِ ضمنی را داغ کرد، بلکه آن را همچنین بخشی از میراث پیشاتاریخی مان با تعینی زیست‌شناختی در نظر گرفت که به‌طور تنگاتنگی درون دی‌ان‌ای ما تنیده شده‌است؛ یعنی فقط می‌توانیم امیدوار باشیم که آن را محدود کنیم و هرگز موفق نخواهیم شد به‌طور واقع‌گرایانه‌ای «خدمت‌ش برسیم». تبیین‌های ما از نژادپرستی تا به امروز (بدوی/مدرن، متقدم/متأخر، غیرارادی/ارادی، هیجان/شناخت و نهاد/فراخود) را می‌توان جامه‌ای در نظر گرفت که بر قامتِ روایت‌های دوگانهٔ مستعمل و ناکارآمدی برانزده بوده‌است که ذهن ما با آن‌ها کار می‌کند.

50. limbic system

51. neocortex

52. primate brain

۵۳. پاسخ جنگ یا گریز (fight-or-flight response) واکنشی فیزیولوژیک است که جانوران در پاسخ به ادراکاتشان به موقعیت‌های خطرناک، حمله یا فرار برای نجات خود نشان می‌دهند...م.

54. amygdala



نوع ما مردم | بایته راس اسمیث

به مبارزه طلبیدن این روایت دوگانه

با وجود جذابیت و کشش این روایت دوگانه، پژوهش‌های اخیر فرضیات اساسی آن را به مبارزه طلبیده‌اند و در این راه به ما اجازه می‌دهند تا به نژادپرستی نه به مثابه نوعی تقدیر زیست‌شناختی، بلکه به عنوان برساختی اجتماعی که ممکن است تحول یابد بنگریم.

اینجا نیز بار دیگر آمیگدال نقشی اساسی ایفا می‌کند. پژوهشگران در تلاش‌اند نشان دهند که آمیگدال، به جای اینکه منحصراً به محرک‌های منفی یا محرک‌های القاکننده ترس واکنش دهد و از این طریق پاسخ جنگ یا گریز را سبب شود، در عوض به نظر می‌رسد که [اتفاقاً]، به اطلاعات اثرگذار و مهم محیطی، حساس است، [آن‌هم] حساسیتی باظرافت. این تفاوتی ظریف، اما مهم است و از این موضوع حکایت دارد که واکنش آمیگدال ممکن است به وظیفه یا موقعیت دردسترس بستگی داشته باشد؛ برای نمونه، وقتی در پژوهشی پژوهشگران از شرکت‌کنندگان خواستند که احساس منفی خود را به مجموعه‌ای از چهره‌ها ارزیابی کنند، دریافتند که آمیگدال ارزیابی‌های منفی را به خوبی دنبال می‌کند؛ موضوعی که با یافته‌های پیشین سازگار بود، اما وقتی قرار بود احساس مثبت به همان چهره‌ها ارزیابی شود، آمیگدال بازهم پاسخ‌ها را دنبال کرد. اما در موقعیت سومی که از پاسخ‌دهندگان خواستند که برای ارزیابی از محوری استفاده کنند که هر دو سویه مثبت و منفی را در بر داشت، آنچه آمیگدال دست‌آخر دنبال کرد شدت کلی پاسخ‌ها بود.

در مطالعه‌ای دیگر، پژوهشگران از شرکت‌کنندگان خواسته بودند تا تصاویر مشابهی را مرتب کنند و در دسته‌های جداگانه قرار دهند. یک بار باید چهره‌ها را براساس نژاد مرتب می‌کردند؛ بار دیگر باید آن‌ها را

بر مبنای عضویت در یک گروه دسته‌بندی می‌کردند که به طور تصادفی انتخاب شده بود. دوباره، در هر دو موقعیت، آمیگدال پاسخی را دنبال کرد که به آن وظیفه خاص در عضویت گروهی مربوط می‌شد، نه فقط اطلاعات مربوط به نژاد. این یافته حاکی از آن است که آمیگدال ضرورتاً به نژاد، به مثابه یک ویژگی القاکننده ترس یا خصلت تکاملی مهم انسانی، برتری نمی‌دهد، بلکه از این رو آن را برجسته می‌کند که پایه‌ای به لحاظ اجتماعی مهم برای دسته‌بندی گروهی است. اساساً، دسته‌بندی‌های گروهی به طور اجتماعی برساخته می‌شوند و این یافته‌ها شروعی اند برای ساخت روایتی جدید پیرامون نژادپرستی، خاستگاه‌ها و درمان‌هایش.



نوع ما مردم | بایته راس اسمیث

این یافته‌ها از دو جهت جذاب‌اند: اول اینکه این مفهوم را که آمیگدال فقط محرک‌های مرتبط به ترس را دنبال می‌کند به چالش می‌کشند. دوم و شاید حتی مهم‌تر از مورد اول، اینکه این یافته‌ها آغازی‌اند بر مختل کردن مفهوم نظام دوگانه مرتبط با مغز؛ نظامی که بر آن اساس بخشی (دستگاه لیمبیک) به محرک‌های ابتدایی و سطح پایین پاسخ می‌دهد و بخشی که بعداً تکامل یافته است (نئوکورتکس) وظیفه پرداختن به پردازش‌های سطح بالاتر را، مثل پاسخ به مقیاس‌های متفاوت ارزیابی یا تمایز میان اعضای گروه‌هایی که به لحاظ اجتماعی ایجاد شده‌اند، بر عهده دارد.

بر اساس مدل پردازش دوگانه، ما پردازش ویژگی‌های محیطی مرتبط با دستگاه لیمبیک را، مثل هیجان‌ات ابتدایی، بخشی از میراث مشترک انسانی مان در نظر می‌گرفتیم که در طی میلیون‌ها سال صیقل خورده است. بر اساس شواهد قبلی، نژاد نیز بخشی از آن میراث در نظر گرفته می‌شد، اما حالا

دانشمندان دارند به نتیجه متفاوتی می‌رسند. به جای اینکه مغز به پردازش محرک به طور پیاپی و پشت سرهم در جهان پردازد، به نظر می‌رسد که اطلاعات را به طور موازی پردازش می‌کند، با ویژگی‌های سطح بالایی - مثل عضویت در گروه - که بر پردازش ویژگی‌های سطح پایین - مثل اطلاعات چهره‌ها - اثر می‌گذارند. این تغییر شگرف در شیوه اندیشه ما درباره پردازش اطلاعات و همچنین به طور کلی درباره خود مغز است. این دیدگاه، که بخش‌هایی از مغز مربوط به وظایف خاصی اند، و اینکه برخی از ویژگی‌ها غیرارادی‌تر از بقیه‌اند دیگر دیدگاهی رایج نیست. در عوض، علم مسیری را آغاز کرده‌است که بر مبنای آن مغز واحد ویژگی درهم‌تنیدگی است و اطلاعات را به شکلی موازی پردازش می‌کند. شاید مایل باشید این پردازش را پردازش درکل مغز^{۵۵} بنامید.



نژادپرستی: از ناگزیری زیست‌شناختی تا برساخت اجتماعی قابل‌تغییر

[اما] این شیوه جدید اندیشه‌ورزی و مفهوم‌پردازی پیرامون عملکرد مغز برای درکِ غرض‌ورزی و پرداختن به آن چه پیامدهایی دارد؟ در ابتدایی‌ترین سطح، این درک از مغز که دیگر آن را اندامی شبیه به پیاز، که از لایه‌های تکاملی مان پرده برمی‌دارد، در نظر نمی‌گیرد به ما کمک می‌کند تا درهم‌تنیدگی مغز را بفهمیم. بر این اساس، ساختار مغز احتمالاً [دیگر] بازتاب‌دهنده تمایز سنتی میان پردازش‌های سطح پایین‌گیرارادی و پردازش‌های سطح بالاتر، ارادی‌تر یا «تکامل یافته‌تر» نیست. همان اندازه که پردازش نژاد را به مثابه فرایندی غیرارادی مفهوم‌پردازی کنیم، ممکن است به اشتباه آن را مقوله‌ای ذاتی یا فطری بپنداریم؛ امری که در بهترین حالت می‌تواند پنهان شود.

یافته‌ها نشان می‌دهند که حتی غیرارادی‌ترین پردازش‌ها که پردازش‌های سطح بالا تنظیمشان می‌کنند نیز عمیق‌اند، چراکه مجدداً بر این موضوع تأکید می‌کنند که وقتی می‌بینیم نژاد به طور غیرارادی پردازش می‌شود، [باز هم] به این معنا نیست که نژاد یک ناگزیری زیست‌شناختی است. در عوض، طبق این یافته‌ها مغز خود را طوری منطبق و سازگار می‌کند تا بتواند بی‌درنگ اطلاعاتی را پردازش کند که اجتماعی در نظر گرفته می‌شود، و بر این اساس این در کف قدرت ماست که آنچه را اجتماعی است بازتعریف کنیم. بر این اساس، دیدگاه ما، مبنی بر اینکه باید با تلاشی پرزحمت و بغرنج بر غرض‌ورزی‌های نژادی خود غلبه کنیم، این طور و به امکانی امیدوارانه‌تر تغییر می‌کند: ای بسا روزی محیط اجتماعی خویش را طوری بازتعریف کنیم که در آن تعاملات اجتماعی بر اساس نژاد تعریف نشوند. ما شواهدی دال بر چنین موضوعی را اطراف خود [نیز] مشاهده می‌کنیم، هرچند در محیط‌های اجتماعی زودگذر؛ برای نمونه، وقتی مشغول هواداری از تیم میزبانیم، محیط اجتماعی ما طوری سامان می‌یابد که این شکل از عضویت (تیمی که در خانه بازی می‌کند) برجسته می‌شود و فعالیت مغز ما به شکلی آرایش می‌یابد و نظم می‌پذیرد که بر اساس آن اطلاعات عمل کند. وقتی به کشور دیگری سفر می‌کنیم و همشهری مان را ملاقات می‌کنیم، مغز ما آن هویت اجتماعی مشترک را دنبال می‌کند. روان‌شناسان مدت زیادی است باور دارند که دسته‌بندی‌های اجتماعی ما سیال‌اند، به نحوی که ممکن است فرد یکسانی را عضوی درون گروهی - مثلاً همشهری، هم‌نوع - یا برون گروهی، - تیمی متفاوت، نژادی متفاوت - در نظر بگیریم. بنابر یافته‌ها، این دسته‌بندی‌ها ایند که بر چگونگی رفتار ما با دیگران و اینکه چقدر با آن‌ها اشتراکات داریم اثر می‌گذارند. علم مربوط به مغز [نیز] امروز با اعتباردهی به این

ایده، که تکانه‌های غیرارادی را با الگوهای ذهنی جایگزین نمی‌کنیم، دارد آن را پی می‌گیرد؛ بر این اساس، درعوض، «الگوهای» ذهنی خود بخشی از میراث تکاملی ما را تشکیل می‌دهند و شاید بخشی از سازگاری و انطباق با محیط باشند که موجب موفقیت ما به عنوان یک گونه زیستی شده‌اند. این به این معنی نیست که غرض‌ورزی‌های غیرارادی یا ضمنی وجود ندارند؛ درعوض، این [ایده] شیوه نگرستن ما به آن‌ها را تغییر می‌دهد: به جای پرسیدن این پرسش که آیا فردی نژادپرست است یا خیر، حالا می‌توانیم به شیوه‌هایی بیندیشیم که به واسطه آن‌ها احتمالاً محیط اجتماعی خود را برای مواجهه با نژادپرستی سامان می‌بخشیم، بدون اینکه به آن به عنوان راه‌حلی پوشالی نگاه کنیم؛ راه‌حلی برای امری که نهایتاً به لحاظ زیست‌شناختی گریزی از آن نیست.



تغییر در سطح سیستم‌ها

دستگاه‌های اعمال قانون در ایالات متحده عرصهٔ روشنی را می‌سازند که [گویی] سامان دادن به محیط‌مان را تبدیل به امری ضروری می‌کند. در سال ۲۰۱۵، ۱۱۴۰ تن را مأموران پلیس در ایالات متحده کشتند.^{۵۶} به لحاظ نژادی، در میان کسانی که نیروی پلیس آن را به قتل رسانده‌است، امریکایی‌های افریقایی تبار حضور بی‌تناسب دارند [و تعداد زیادی را تشکیل می‌دهند] و این یافته وقتی چشمگیرتر می‌شود که به تعداد کشته‌شدگان غیر مسلح توجه کنیم.

برای اینکه به طور مؤثری به موضوع سیاست‌گذاریِ غرض‌ورزانهٔ نژادی بپردازیم، ضروری است دو مورد را توضیح دهیم: اول اینکه غرض‌ورزیِ ضمنی محدود به مأموران پلیس نژادپرستی نمی‌شود که سوءنیت دارند؛ در عوض، غرض‌ورزیِ ضمنی موضوعی است که در «وضع بشر»^{۵۷} نفوذ می‌کند و حتی مأموران پلیس با حسن‌نیت نیز همچون هرکس دیگری مستعد آن‌اند. دوم اینکه، برای بهبود مؤثر روابط نژادی میان ادارات پلیس و جامعه، باید به سراغ اصلاح نهادی برویم، نه اینکه تلاش خود را صرف بیرون انداختن چند «سیب‌گندیده» از سبد کنیم. باید خود «سبد سیب‌ها» را واریسی کنیم.

ایجاد سیاستی که به تأثیر غرض‌ورزی‌های ضمنی بر سیاست‌گذاری می‌پردازد مسیری به سوی اصلاح نهادی است؛ برای نمونه، اداره پلیس اوکلند تغییر سیاستی را در قبال گشت‌زنی‌های مأمورانش ناظر به مشکل غرض‌ورزی‌های ضمنی کنترل نشده مؤثر بر عکس‌العمل‌های آنان اعمال کرده‌است. این سیاست مأموران را ملزم می‌دارد که در حین تعقیب یک مظنون به حیات پشتمی، برای اجتناب از درگیری ناشی از هیجان بالا، منتظر نیروی کمکی بمانند.

علاوه بر سیاست‌ها، پرداختن به آموزش ادارهٔ پلیس نیز مهم است؛ موضوعی که به مأموران کمک خواهد کرد تا یاد بگیرند غرض‌ورزی‌های ضمنی خود را شناسایی کنند و بپذیرند. «کنترل منصفانه و بی‌غرض»^{۵۸} یا اف‌آی‌پی یکی از برنامه‌های آموزش مجدد جاری است که روی غلبه بر واکنش‌های دفاعی و خصمانه اولیه‌ای تأکید می‌کند که حول وحوش این موضوع وجود دارد و در صدد است که مأموران را بر آن دارد تا ریشه‌های غرض‌ورزی خویش را شناسایی کنند. یکی از اهداف اصلی این برنامه مجاب‌کردن مأموران پلیس به تصدیق و [سپس] تضعیف نسبتِ ضمنی [مفروض] بین امریکایی‌های افریقایی تبار و جرم است. تا امروز، ۲۵۰ دستگاه [اعمال قانون] به اجرای دوره آموزشی اف‌آی‌پی مبادرت ورزیده‌اند. از اداره پلیس شهر ریچموند در ایالت کالیفرنیا، که این دوره را برگزار کرده‌است، اخیراً به علت

56. "The Counted: people killed by police in the United States" interactive | US news | The Guardian. <http://www.theguardian.com/us-news/ng-interactive/2015/jun/01/the-counted-police-killings-us-database>

57. the human condition

58. Fair and Impartial Policing (FIP)

موفقیت در کنترل اجتماع، در سطح ملی تقدیر کرده‌اند. اداره پلیس ریچموند تکثر در جذب نیروی جدید پلیس را افزایش داده است؛ مأموران پلیس به ندرت در تیراندازی‌های منجر به مرگ دخیل بوده‌اند و روی هم‌رفته، نرخ جرم کاهش یافته است.

این نوع از آموزش وقتی به مؤثرترین شکل ممکن اجرا می‌شود که شهروندان و مأموران پلیس تلاش کنند تا با همکاری یکدیگر درباره کاهش دادن و مدیریت غرض‌ورزی‌هایشان بیاموزند. مهم‌تر آنکه این دوره آموزشی دال بر این است که ایجاد تغییر در رفتار غرض‌ورزانه به واسطه تغییر ساختاری ممکن است. اگر به استعاره «سیب‌های گندیده و سبب‌سیب‌ها» بازگردیم، ضرورتاً باید بدانیم که این تغییرات کی و کجا باید انجام شوند. اگر دوره‌های آموزشی و سیاست‌ها تنها در مناطقی اجرایی شوند که نمونه‌هایی از خشونت نژادپرستانه پلیس وجود دارد، بار دیگر فقط در حال رسیدگی به سیب‌های گندیده خواهیم بود؛ در عوض، برای آنکه به کل سبب‌ها [سیب‌ها] رسیدگی کنیم، باید اصلاحاتی را در سطح کل سیستم اجرا کنیم. چنین اصلاحاتی همچنین پیام روشنی خواهد فرستاد به نهاد اعمال قانون، مبنی بر اینکه این نهاد موظف است در راستای سیاست مبتنی بر قاعده عدل و انصاف تلاش کند.

اشاره به این نکته مهم است که این استدلال رفتارهای خشن و غیرمنصفانه مأموران پلیس را توجیه نمی‌کند؛ رفتارهایی که به نوبه خود منجر به ایجاد زمینه گسترده‌ای از افزایش خصومت بین مأموران پلیس و اجتماعی شده است که به آن خدمت می‌کنند. روابط خصمانه پلیس و جامعه منجر به ایجاد احساس دیگری‌سازی می‌شود و نوعی ذهنیت «ما علیه آن‌ها» را تداوم می‌بخشد. باید، بابت مخاطراتی که زندگی انسانی را تهدید می‌کند، به این روابط خصمانه، که محصول پیامدهای غرض‌ورزی‌های ضمنی است، پردازیم.

ما از عهده انکار یا توجیه غرض‌ورزی ضمنی بر مبنای گریزناپذیری زیست‌شناختی‌اش بر نخواهیم آمد.

خبرنامه

رحا

قسمت سوم از فصل چهارم رادیو رحا، با عنوان «تن در ویتترین»، بهمن ماه منتشر شد. در این فصل پادکست، همراه با پژوهشگران مسائل اجتماعی به مسائل زنان در زندگی پرداخته ایم. تاکنون ۳ شماره از این فصل، که «زن» نام دارد، منتشر شده است. عناوین و کارشناسان هر شماره عبارت‌اند از: سفر مادری، کارشناس مهمان: شیوا علینقیان؛ دانشگاه رویای ناتمام، کارشناس مهمان: خدیجه کشاورز؛ تن در ویتترین، کارشناس مهمان: فردوس شیخ‌الاسلام. این فصل در ماه‌های آینده هم ادامه خواهد داشت.

گفتنی است ۳ فصل گذشته رادیو رحا با موضوعات «نابرابری»، «توسعه انسانی» و «اعتراضات» در اپ‌های پادگیر و کانال تلگرام مؤسسه رحمان بارگذاری شده، و در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته است.

آینده‌پژوهی سالمندی

آینده‌پژوهی سالمندی جمعیت در ایران: پیشران‌ها و سناریوها، جدیدترین کتاب مؤسسه رحمان، دی‌ماه سال جاری منتشر شد. در پیشگفتار کتاب می‌خوانیم: «سالخوردگی جمعیت یکی از مهم‌ترین کلان‌روندهای جهانی در قرن بیست‌ویکم محسوب می‌شود که تبعات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی متعددی برای جوامع درگیر به همراه دارد. در سال ۲۰۱۸، برای اولین بار در طول تاریخ، تعداد افراد بالای ۶۵ سال، بیشتر از کودکان زیر ۵ سال شد و پیش‌بینی می‌شود که، در سال ۲۰۵۰، حدود ۲۰ درصد جمعیت جهان سالمند باشد. در ایران، بیشترین تحولات سالمندی جمعیت از دهه ۱۴۲۰ ش. به بعد به وقوع خواهد پیوست و کشور در میانه این دهه وارد فاز سالخوردگی جمعیت می‌شود. از آنجا که جمعیت ایران در مسیر گذار ساختار سنی از جوانی به سالخوردگی است و با توجه به اهمیت تغییراتی که سالخوردگی جمعیت در سطوح خرد، میانی و کلان جامعه ایجاد خواهد کرد، این حوزه از اهمیت مطالعاتی زیادی برخوردار است. بر این اساس، طرح «آینده‌پژوهی مسائل و چالش‌های سالمندی جمعیت و الزامات سیاستی آن در ایران» در مؤسسه رحمان کلید خورد تا تصویری از وضعیت اقتصادی، اجتماعی، جمعیتی

و سلامت سالمندان طی سی سال آینده در ایران ارائه شود و با به‌کارگیری رویکرد آینده‌پژوهی، مسائل اساسی سالمندان در این زمان شناسایی، و راه‌حل‌هایی برای کاهش آسیب و بهبود وضعیت ارائه شود.» این کتاب را نشر دگر به چاپ رسانده‌است. نسیمه زنجری، سیده زهرا کلانتری بنادکی، رسول صادقی و احمد دلبری نویسندگان کتاب‌اند.

جامعه مدنی در ایران امروز

جامعه مدنی به چه معناست؟ چه ویژگی‌ها و کارکردهایی در ایران امروز دارد؟ در مجموعه نشست‌های جامعه مدنی این پرسش‌ها را به بحث می‌گذاریم و استادان دانشگاه، پژوهشگران و فعالان اجتماعی از مسائل و دغدغه‌های جامعه مدنی ایران می‌گویند. تاکنون ۸ نشست با موضوعات ابعاد نظری، مفهومی و سیاست‌ورزی در جامعه مدنی، نقش زنان، دانشگاه، روزنامه‌نگاران، معلمان و کارگران در جامعه مدنی برگزار شده‌است. نشست‌های ماهانه طی سال آینده نیز به صورت حضوری و برخط برگزار می‌شود. علاقه‌مندان برای شرکت در این برنامه‌ها می‌توانند به دفتر مؤسسه رحمان مراجعه کنند یا به صورت زنده از صفحه اینستاگرام مؤسسه نشست‌ها را مشاهده کنند؛ همچنین ویدئوی جلسات در کانال یوتیوب مؤسسه رحمان بارگذاری می‌شود.

چشم‌انداز آینده ایران

آینده اجتماعی ایران چگونه خواهد بود؟ چه سناریوها و اتفاقاتی احتمال دارد در سال‌های آینده به وقوع بپیوندد؟ در نشست‌های «آینده حیات اجتماعی ایران»، که به صورت میزآینده‌پژوهی با مدیریت علمی دکتر مقصود فراستخواه برگزار می‌شود، به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهیم. تاکنون ۴ جلسه از این جلسات با موضوعات زنان، قومیت، مهاجرت و احتمالات پیش روی دانشگاه و جامعه در مؤسسه رحمان برگزار شده‌است. در هر پنل، متخصصان، پژوهشگران و فعالان هر حوزه گفت‌وگو می‌کنند. فایل صوتی این نشست‌ها در کانال تلگرام مؤسسه رحمان بارگذاری شده‌است.

صلح آه دو عاشق است که تن می شویند

با نور ماه

صلح پوزش طرف نیرومند است از آن که

ضعیف تر است در سلاح و نیرومندتر است در افق.

صلح اعتراف آشکار به حقیقت است:

با خیل گشتگان چه کردید؟

شاعر، در شعرهای دیگر، از دوستی می گوید و عشق:

«یا او، یا من!»

جنگ چنین می شود آغاز.

اما با دیداری نامنتظر به سر می رسد:

«من و او!»

و نیز از قدرت و معجزه عشق می گوید:

بیست سطر درباره عشق سرودم

و به خیالم رسید که این دیوار محاصره

بیست متر عقب نشسته است.

شاعر: محمود درویش