

حمایت از آزادی دین: در پرتو تأمین زیست صادقانه و نفی از خودبیگانگی

(نوع مقاله: علمی - پژوهشی)

ممدرضا دانش شهرکی^۱

چکیده

دو رویکرد اصلی و متداول در ارتباط با حمایت از آزادی دین در قوانین و به تبع آن آزادی دین در نظریه سیاسی ارائه شده است. (۱) رویکرد امکان بدیل که استدلال می‌کند، آزادی دین را می‌توان با مفاهیم بدیل به‌طور قابل قبولی تبیین و جایگزین نموده و آزادی دین را ذیل عنوان عمومی‌تر آزادی وجدان حمایت می‌نمایند. (۲) رویکرد امتناع بدیل که استدلال می‌کند، مفهوم دین باید به‌نحو صریح و متمایز در قوانین و مقررات موضوعه به‌معنای خاص حمایت شود. البته این رویکرد ضمن پذیرش دلالت واژگان دین بر طیف وسیعی از مفاهیم مشابه؛ دین را قابل جایگزینی با مفاهیم بدیل مشابه نمی‌داند. در این نوشتار پس از تبیین مدعا و نتایج هر دو رویکرد و استدلال بر عدم کارآمدی و عدم کفایت آن‌ها در نظریه و کاربرد، رویکردی ارائه می‌گردد که می‌تواند در مواجهه با انتقادات موجود، وضعیت نظری استوارتر و کارآمدی عملی مطلوب‌تری را ارائه دهد. رویکردی که با نام رویکرد تلفیقی شناخته شده و این نوشتار با استفاده از مفهوم «صدق مخبری» و رویکرد «بهره‌مندی از ابزار مقتضی» سعی در بهبود و توسعه آن دارد.

کلیدواژه‌ها: آزادی دین، آزادی وجدان، بی‌طرفی، حقوق بشر، حقوق عمومی.

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

در سال‌های اخیر، جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان، حقوق‌دانان، فلاسفه‌ی حقوق، اخلاق و دین و همچنین پژوهشگران مطالعات دینی در معنای خاص آن یعنی متکلمین و فقیهان و نواندیشان؛ مقوله‌ی دین را مورد بررسی انتقادی و بازنگری جدی قرار داده‌اند و به تبع این قسم بررسی‌ها؛ نظریه‌ی سیاسی در ارتباط با آزادی دین و حمایت از آن نیز مورد بازخوانی و بازاندیشی بنیادین قرار گرفته‌است.

لکن علی‌رغم بدهت اولیه مفهوم دین، هم‌چنان میان صاحب‌نظران بر تعریفی خاص از آن، اجماع حاصل نشده تا جایی که برخی، ارائه تعریفی از دین بر اساس وجهی منفرد یا وجوهی منحصر از آن را عقلانی نمی‌دانند. (پترسون و همکاران، ۱۳۷۷: ۱۸) با این حال، فارغ از وجه توصیفی دین که به تبیین ذات و افعال باری تعالی و مجردات می‌پردازد، در حیثیت هنجاری، دین به ابلاغ قواعد و مقرراتی می‌پردازد که تنظیم حیات دنیوی و اخروی بشر و تنسیق زیست اجتماعی او را بر عهده دارد. بنابراین به نظر می‌رسد، دست‌کم، اتفاق نظر وجود دارد که دین، مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که به سبب ماهیت اصولاً التزامی و به‌ندرت الزامی خود، متکفل امور جامعه انسانی و پرورش آن‌ها است؛ لکن در میان اندیشمندان مسلمان، این تعریف نیز بر اساس رویکرد اصولی صحیحی (اطلاق عنوان بر مصادیق صحیح) یا اعمی (اطلاق عنوان بر اعم از مصادیق صحیح یا فاسد)، در دو معنا استخدام شده است؛ در نتیجه برخی آن‌را در مقابل الحاد قلمداد نموده‌اند (مصباح، ۱۳۸۲: درس یکم) و برخی آن‌را اعم از الحادی و الهی دانسته‌اند. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰: ۲۶)

در نوشتار حاضر البته دین در معنای کلامی که محصور در چارچوبی خاص و منحصر به فرد است، مدنظر نگارندگان نیست و هم‌داستان با ارنست شلایرماخر شعور و ادراک به نیاز و طاعت مطلق در برابر قوه‌ای قاهر بر جهان هستی، رکن عمده و اساسی در تحقق ماهیت دین (دراز، ۱۳۷۶: ۵۹) و شناسایی ادیان از غیر آن‌ها، دانسته می‌شود. این شعور و ادراک، به‌مثابه وجه اشتراک ادیان، جنس بعید آن‌هاست لکن جنس قریب و فصل خاص ادیان، نظیر پذیرش یا عدم پذیرش وحدانیت مقام الوهیت یا ماهیت و کیفیت مناسک و اعمال، وجه تمایز آن‌هاست. (سلیمانی، ۱۳۹۶:

۳۹۵) بنابراین دین در این نوشتار در معنایی اعم از ادیان الهی و الحادی و حتی رویکردهای متناقض‌گونه‌ای که ضمن اذعان به ضدیت با هر قسم دین، ذیل تعریف دین اندراج می‌یابند، استعمال شده‌است. با این توضیح، در دوران معاصر دست‌کم، آنچه مستعد مناقشه و مستلزم تمهید حمایت‌های مقتضی‌ست، جنس قریب و فصل ادیانی است که به شعور و ادراکی ماورای طبیعت ارجاع می‌دهند؛ فارغ از آن که به امری الهی ارجاع دهند یا وهمی الحادی.^۱

البته فیلسوفان سیاسی فارغ از مناقشات نظری پیرامون مفهوم، ماهیت، گستره و مصادیق دین، پرسش‌هایی قابل تأمل در مورد حمایت از آن مطرح کرده‌اند؛ که می‌توان آن‌ها را به صورت زیر تنقیح نمود:

۱. مبانی موجهه‌ی برخورداری دین از امتیازات و معافیت‌های حمایتی مختلف به‌ویژه در قوانین و مقررات موضوعه چیست؟

۲. آیا نهادهای قانونی پیش‌بینی شده در این مورد، به اندازه‌ی کافی بی‌طرف هستند و همه‌ی گونه‌های زیست دینی را شامل می‌شوند و به یک میزان از آنها حمایت می‌کنند؟

۳. آیا حمایت ویژه از دین، یک امتیاز ناعادلانه و تبعیض ناروا است که برای دین‌داران پیش‌بینی شده یا می‌توان در مناسبات کنونی، آن را مصداقی از تبعیض جبران‌ساز قلمداد نمود؟ (رک. Schwartzman, 2012 و Taylor, 2011 و Leiter, 2013 و Dworkin, 2013)

۴. حمایت از دین منوط به اثبات صدق خبری است یا احراز صدق مخبری در آن کفایت می‌کند؟ (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۳۲۳/۱۹)

البته باید توجه داشت که فیلسوفان سیاسی متأخر، در پاسخ به این پرسش‌ها، از همان ابتدا مفروض می‌دارند؛ دین، ریشه در تعهدات و تکالیف انسان نسبت به یک موجود متعالی دارد بنابراین انسان بدین جهت سزاوار احترامی ویژه است. (رجبی، ۱۳۷۹: ۱۲۸، جوادی‌آملی، ۱۳۶۶: ۳۲۷ و McConnell, 2013: 773) و همچنین می‌پذیرند که یک نظم سیاسی عادلانه باید پاسخگوی اصول

۱. در باب شرایط برابری کلیه ادیان از حیث وجاهت صدق مخبری و نه صدق خبری، رجوع کنید به درس گفتارهای آیت‌الله العظمی سید کمال حیدری با عنوان «نظریه جواز تعبد به جمیع ادیان و مذاهب الهی و غیر الهی» قابل دسترسی در <http://alhaydari.com/fa>

اخلاقی متکثر و شیوه‌های متنوع و متفاوت زندگی باشد (رالز، ۱۳۹۷: ۵۳) که ناشی از نمودهای متمایز موجود متعالی در تجربه زیسته افراد است.

البته باید به یاد داشت، تعاریف سنتی و متداول از دین، نسبت به شیوه‌های مختلف حیات معنوی کاملاً بی‌طرف نیست و وجاهت و اعتبار زیست صادقانه بر مبنای صدق مخبری در آن‌ها پذیرفته نیست. با این وجود، تلاش‌های تاریخی در راستای استقرار آزادی دینی و حمایت از آن ولو با قرائت‌های متداول سنتی، کاملاً بیهوده و بی‌اثر نبوده (Fish, 1997: 2257)، بلکه همواره تلاش بر آن بوده‌است تا راهکارهای مناسبی برای شناخت، ارزیابی و اصلاح شیوه‌های حمایت از آزادی دین شناسایی و اجرا گردد.

همچنین باید توجه داشت، رویکرد نظریه‌پردازان سیاسی در مقوله حمایت از دین، بیشتر هنجاری است بدین معنا که در پی شناسایی ارزش‌هایی بنیادین هستند که باید توسط قانون حمایت شوند. بنابراین زمانی که از آزادی دین سخن گفته می‌شود، در پی ارائه تعریفی جامع و مانع از دین نیستند (Asad, 2003: 21) بلکه در پی شناسایی ارزش‌هایی بنیادین هستند که ضرورت حمایت و امکان بیان درست و مناسب آن در قوانین وجود داشته باشد. (Macklem, 2000: 6) زیرا مسئله اساسی و زبان اسناد حقوق بشری، نه شناسایی و حمایت از حق بلکه تأسیس و صیانت از صلح است. (موسوی کریمی، ۱۳۹۹: ۸) بنابراین تعریف مفاهیمی نظیر دین نمی‌تواند و یا حتی نباید توسط قوانین بیان شوند. (رک. فنایی، ۱۳۸۵) البته قانون می‌تواند متضمن تبیینی موسع و قابل تفسیر از دین باشد، لکن یک قانون نمی‌تواند یا نباید مدعی صورت‌بندی انحصاری آن‌چه حقیقت دین است، باشد، به عبارت دیگر، دستگاه قدرت در مقوله دین، مکلف به حمایت از آزادی دین است و باید تبیین و تعریف دین را به نهادهای شایسته واگذار کند؛ بنابراین در قوانین، مهم آن است که ارزش‌های اساسی توسط قوانین بیان و حمایت شوند، بدون آن‌که صورت‌های متمایز دین بر یکدیگر ترجیح داده شوند، یا حمایت به صورت‌بندی خاصی انحصار داده شود. در این صورت رویکردهای تفسیری، در تشخیص و ارزیابی معیارهای اساسی و تطبیق آن با قوانین کاربرد خواهند داشت.

البته تمامی رویکردهای متداول ارائه شده در مورد حمایت از آزادی دین در قوانین را می‌توان در دو قسم کلی دسته‌بندی نمود که هر دو رویکرد قابل انتقاد بوده و اعتبار نظری و کارایی عملی آن‌ها مخدوش است.

در رویکرد نخست، که می‌توان آن‌را رویکرد امکان‌بدیل نیز نامید، آزادی دین قابل جایگزینی با مفاهیم مناسب دیگری است تا نتیجه‌ی مطلوب یعنی حمایت از آزادی دین در پرتو مفاهیم بدیل تأمین گردد. در این رویکرد معمولاً به آزادی وجدان به معنای آزادی توانایی ارزیابی خویشتن (رابینسون، ۲۰۱۷) به‌عنوان جایگزین مناسب آزادی دین اشاره می‌شود.

در روش دوم یا رویکرد امتناع‌بدیل، مفهوم دین به‌عنوان یک مفهوم مستقل و متمایز باید در قانون حمایت شود، هرچند به صورت یک مفهوم کلی که مستعد دلالت بر مفاهیم جزئی و مصادیق متعدد است؛ لکن مفاهیم مشابه دین قابلیت آن را ندارند تا به‌مثابه بدل آن ایفای نقش کنند و محمل مناسب برای حمایت‌های ضروری باشند.

البته رویکردهای یاد شده، توسط پاتن^۱ (۲۰۱۴) و همچنین لابورد^۲ (۲۰۱۵) در دو مقاله مستقل مورد نقد و بررسی قرار گرفته است و در نهایت هر دو تلاش کرده‌اند تا قرائت یا رویکرد سومی را صورت‌بندی نمایند که بتواند بر نواقص و ناکارآمدی‌های رویکردهای ارائه شده، فائق آید. لکن به نظر می‌رسد، رویکردهای یاد شده از دو جهت قابل بهبود و بازبینی است؛ (۱) ضرورت توجه به زیست‌صادقانه بر مبنای صدق مخبری (۲) امکان بهره‌مندی از ابزارهای مختلف به مقتضای زمینه حمایت از آزادی دین.

بنابراین در این مقاله پس از آن‌که انتقادات نظری و عملی وارد بر این رویکردهای امکان‌بدیل و امتناع‌بدیل طرح و نقد شد، قرائتی جدید از رویکرد سوم ارائه و اثبات می‌گردد که بتواند در تکمیل رویکردهای یاد شده، مؤثر باشد.

1. Alan Patten
2. Cecile Laborde

۱- معیارهای اصلی ارزیابی قوانین در ارتباط با حمایت از آزادی دین

پیش از تبیین و تشریح رویکردهای مختلف در خصوص حمایت از آزادی دین، ابتدا سه معیار اصلی که به مثابه انتقاد بر قرائت‌های رایج در ارتباط با آزادی دین مطرح شدند، بیان می‌گردند. محورهای سه‌گانه‌ای که می‌توانند معیار کارآمدی عملی و اعتبار نظری هر قرائت ارائه شده پیرامون حمایت از آزادی دین را ارزیابی نمایند.

۱-۱- گستره موسع

قوانین و مقررات متأخر در حمایت از آزادی دین، معمولاً معطوف به جنبه‌های درونی و الزامی ادیان است و گستره حمایت را به حداقل موارد فرو می‌کاهند. در نتیجه، ادیانی که بیشتر مبتنی بر عمل، سنت یا نمودهای آیینی هستند تا صرف اعتقاد و باور قلبی، در قوانین جدید حمایت از آزادی دین، وضعیت مناسبی ندارند؛ برای نمونه مسئله حجاب و پوشش زنان مسلمان در اروپا (Mahmood, 2005, 21) و تشییع جنازه‌ی باروک در آرامستان فلوریدا (Sullivan & others, 2015, 103) یا عبور نیروهای دولتی آمریکا از یک سرزمین که به باور بومیان مقدس بود لکن دادگاه عالی ایالات متحده آن را نقض آزادی دین قلمداد نکرد. (Beaman, 2002, 139) البته این انتقادات مبنایی و مهم در صورت رعایت دو موضوع ذیل، قابل اعتنا و معتبر هستند؛

نخست آن که باید به‌عنوان یک انتقاد تفسیری ارائه شوند نه یک انتقاد معنایی. به عبارت دیگر، ادعا باید بر این امر دلالت نماید که تفسیری از قوانین که مناط عمل کارگزاران حکومت است، نتوانسته اموری که ارزش‌های هنجاری یک دین هستند را پوشش داده و حمایت کند؛ در غیر این صورت، پذیرش عدم دلالت الفاظ قوانین بر دین خاص و انتقاد از این عدم شمول، دست‌کم به لحاظ قانونی نتیجه مطلوب به‌همراه نخواهد داشت و مدعای منتقدین نه مطالبه التزام به مفاد قوانین و مقررات توسط مجریان قانون بلکه جنبشی در راستای اصلاح نظام قانون‌گذاری خواهد بود.

دوم آن که، برخی معتقدند موضوع قوانین و مقررات مرتبط با حمایت از آزادی دین؛ عقاید است نه اعمال و رفتارها. این سوء‌برداشت را می‌توان در آرای دادگاه اروپایی حقوق بشر نیز مشاهده نمود. برای نمونه، این دادگاه با تأکید بیش از اندازه بر تمایز میان جنبه‌های درونی ادیان یعنی باورهای

دینی و بیرونی آنها یعنی آیین‌ها و رفتارهای دینی و انحصار حمایت بر صرف جنبه‌های درونی، در خصوص مظاهر و نمادهای ادیان مانند حجاب و پوشش زنان مسلمان، دچار خطای منطقی شده‌است. (Rorive, 2009, 2673) در این خصوص باید به یاد داشت اگرچه قرائت‌های رایج و متداول پیرامون حمایت از آزادی دین، به‌خصوص پس از جان لاک، با ارائه دلایلی استوار و موجه، میان آزادی اندیشه از یک‌سو و آزادی بیان و انجمن و عمل از سوی دیگر تمایز قائل می‌شوند، لکن این بدان معنی نیست که آزادی‌های ناظر به جنبه‌های بیرونی ادیان، مستلزم حمایت قانونی و مشمول آن نیستند؛ بلکه این تمایز صرفاً ناظر به تفاوت شیوه و ابزارهای حمایت است نه اصل حمایت. بنابراین هرچند آزادی دین و آزادی بیان عقاید دینی، هر دو مستلزم حمایت قانونی در چارچوب‌های بی‌طرفانه و مشخص هستند لکن ابزارها و شیوه‌های حمایتی در این ارتباط منحصر بفرد هستند و قابل تسری متقابل نیستند.

مضاف بر این قرن‌هاست که زیست دینی دارای ابعاد اساسی و محوری درونی و بیرونی است و مسئله حمایت از آزادی دین باید شامل تمام شئون، حیثیت‌ها و جنبه‌های ادیان شود؛ بنابراین حمایت‌های مندرج ذیل عنوان آزادی دین شامل هر دو جنبه‌ی درونی و بیرونی دین می‌گردد. البته برخی با تفکیک مقوله آزادی تفکر و آزادی عقیده و در نتیجه‌ی آن پذیرش حمایت از آزادی تفکر دینی نه عقاید دینی (مطهری، ۱۳۸۷: ۳۸۱)، تلاشی نافرجام در پاسخ به این مسئله داشته‌اند؛ لکن به این مهم توجه کافی نداشته‌اند که تفکر به معنای جریان سیال اندیشه در ذهن بشر قابل محدود کردن توسط دیگری نیست که حمایت از آن موضوعیت یابد؛ بلکه تفکر آن‌گاه که تبدیل به عقیده می‌شود و در نتیجه مبنای اعمال و رفتار قرار می‌گیرد، مستلزم حمایت قانونی است و موضوع حقوق بشر می‌گردد.

همچنین باید توجه داشت، هرچند قوانین و مقررات، به جهت ضرورت رعایت بی‌طرفی ملزم به حمایت مؤثر و جامع از همه جوانب و شئون ادیان هستند لکن همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، خاستگاه قوانین و مقرراتی از این دست، صیانت از صلح است، فلذا هرچند قانون‌گذار نمی‌تواند بر مبنای پندار ویژه خود از حق و حقانیت، حیثیت یا شأن خاصی را از گستره شمول خارج کند اما بدون تردید تعارض حیثیت یا شأن خاصی از ادیان با صلح می‌تواند مستند قاطعی برای خروج موضوعی آن حیثیت یا شأن از گستره حمایت باشد.

علاوه بر مسئله درونی و بیرونی بودن شأن مورد حمایت، آیا می‌توان ادعا کرد که قوانین حمایت از آزادی دین، منحصرًا در ارتباط با اموری که به‌عنوان یک تکلیف واجب و ضروری دینی تلقی می‌شوند، قابل اعمال است؟ به‌عنوان نمونه، یهودیان ترجیح می‌دهند مناسک و آداب روز شبات^۱ را به‌جا آورند؛ و به مناسک دینی اختصاص داده شده به آن بپردازند. در این موارد گزاره‌های مستحب دینی ایشان با قوانین عمومی متعارض می‌شود زیرا ایشان در این روز از ارائه خدمات عمومی اجباری یا استفاده از لباس متحدالشکل در این روز استنکاف می‌ورزند. بنابراین، انتقاد اساسی اما بسیار ظریف این است که وفق قوانین حمایت از آزادی دینی، طیف وسیعی از اعمال ناشی از امر الهی که دلالت بر وجوب ندارند، کمتر تحت حمایت دولت‌ها قرار می‌گیرند. یک نمونه مهم از چنین رویکرد بسیار محدود به گستره اعمال دینی مشمول حمایت، حکم برخی قضات دادگاه‌های اروپایی در موارد حجاب اسلامی زنان، با این استدلال است که حجاب اسلامی زنان یا شکل خاصی از آن، طبق قرائت‌های مختلف اسلامی واجب قلمداد نشده‌است؛ پس مشمول قوانین حمایت از آزادی دین نخواهد بود. (Mahmood, 2005, 34) در این خصوص به‌نظر می‌رسد فروکاستن حمایت از آزادی دینی به مواردی که به‌لحاظ دینی واجب قلمداد می‌شوند و خارج نمودن مواردی که به‌لحاظ دینی اختیار، اراده و انتخاب شخص متدین در باور به یک عقیده یا انجام یک عمل معتبر دانسته شده‌است؛ مغایر با ذات تساهل‌بنیاد و برابری‌خواهانه آزادی دین است. مضاف بر این در بسیاری موارد، اختلافات درون‌دینی در خصوص وجوب یا عدم وجوب حکم یا گزاره‌ای وجود دارد؛ در نتیجه هنگام ارجاع امر به دادگاه خصوصاً در مواردی که قاضی دادگاه دارای تفاوت باور و عقیده با شخص متدین است؛ چالشی جدی در ارتباط با انتخاب قرائت دینی معیار پدید خواهد آمد.

فلذا به نظر می‌رسد یک الگوی مطلوب در خصوص حمایت از آزادی دین در قوانین، علاوه بر توجه به حیثیت‌ها و شئون مختلف ادیان، نباید آزادی دین را به جنبه‌های واجب و ضروری فرو بکاهد؛ به عبارت دیگر الگوی مطلوب باید توانایی حمایت شایسته از هرگونه جنبه‌ی درونی و بیرونی اعم از واجب یا مستحب را داشته‌باشد.

1. Sabbath

۱-۲- بی طرفی

حمایت از آزادی دین در قرائت متداول و سنتی، با رویکردی کاملا انحصارگرایانه صورت می‌پذیرد. به عبارت دیگر آنچه در این قرائت‌ها مورد حمایت قرار می‌گیرد؛ از یک سو به هیچ روی جهان‌شمول نیست و از سوی دیگر این حمایت‌ها شامل همه‌ی گروه‌های دینی می‌شود؛ بنابراین در این قرائت‌ها آنچه حمایت می‌شود نه امری است دارای پیوند با ذات ادیان که مشترک میان تمام آن‌ها باشد و نه حمایت از آن مستند به دلیلی موجه، اختصاص به یک دین از میان ادیان موجود در جامعه دارد، فلذا ترجیح یک دین بر ادیان دیگر در موضوعی خاص، ترجیحی غیرموجه یا تبعیضی ناروا خواهد بود. به همین دلیل ادعا می‌شود که دولت‌ها باید از ظرفیت‌های عام یا توانایی‌های اخلاقی، مانند توانمندی افراد در پذیرش، تغییر و به‌طور کلی زیستن با هرگونه تصور فردی از خیر و سعادت، حمایت کند. (رالز، ۱۳۹۷: ۹۲) بنابراین، دولت باید حمایت از حقوق و آزادی‌های عمومی، مانند آزادی اندیشه، آزادی اعتقاد، آزادی بیان و آزادی انجمن را مدنظر قرار دهد. البته نه به صورت حمایت از یک قرائت انحصاری از خیر و سعادت، یا یک شیوه خاص زیست دینی؛ بلکه باید در این حمایت‌ها به ارزش‌ها و آرمان‌هایی توجه کند که همه‌ی افراد با هر گرایشی بتوانند آن‌ها را شناسایی کرده، از آن پیروی کنند و از امتیازات آن بهره‌مند شوند. بنابراین قانونی که دلالت بر آزادی شرکت در نماز جماعت یا آزادی انجام غسل تعمید می‌نماید، در معنای دقیق، متضمن آزادی دین نیست بلکه گزاره‌های مزبور برای معناداری و کارآمدی باید به صورت آزادی شرکت در مراسم یا مناسک دینی یا مذهبی تنظیم گردند، تا بتواند شامل مناسک هر قسم دین مفروض گردد؛ فلذا برای تحقق مطلوب حمایت از آزادی دینی، لازم است تا گزاره‌های دلالت‌کننده بر موارد مشابه، بیشتر انتزاعی و کلی باشند تا انضمامی و جزئی؛ عمومی باشند نه خاص و انحصاری و در نهایت تا حدامکان جهان‌شمول باشند نه گروهی و فرقه‌ای.

البته، میان نظریه‌پردازان در میزان مطلوب بی‌طرفی دولت اختلاف نظر جدی وجود دارد؛ برخی مانند رالز و والدرون معتقد به بی‌طرفی مطلق دولت و عده‌ای دیگر معتقدند بی‌طرفی دولت هستند منحصر در مواردی که دلالت بر یک اختلاف حقیقی دارد، معنا می‌یابد. (Larmore, 1987,)
 (67) بی‌طرفی مطلق رالز از آن جهت مورد انتقاد جدی وارد شد که به‌نظر می‌رسید؛ همه‌ی

برداشت‌های متصور از خیر مشابه نبوده و به تبع آن همه آن‌ها مقتضی حمایت مشابه نیستند. (Sinopoli, 1993, 645) مضاف بر این صرف وجود تعارض و اختلاف در موضوعات نباید سبب اتخاذ موضع انفعال توسط دولت گردد؛ بلکه تنها مخالفت‌های معقول و موجه است که مقتضی بی‌طرفی دولت می‌باشد. (Arneson, 2003, 195)

به نظر می‌رسد؛ رویکرد بی‌طرفی محدود دولت دست‌کم با چالش اساسی زیر مواجه خواهد شد؛ نخست آن که معیار مناسب برای ارزیابی یک اختلاف به عنوان حقیقی یا غیرحقیقی، ممکن نیست. زیرا هر معیار ارائه شده در این خصوص، بی‌تردید، به جهت اهمیت و گستره تأثیر مشمول عنوان اختلاف حقیقی خواهد بود که دولت باید در ارتباط با آن بی‌طرفی اتخاذ کند و معیار بدیل آن را نیز به رسمیت بشناسد.

دوم آن که حقیقی یا غیرحقیقی بودن یک اختلاف انضمامی است و با تغییر زمان و مکان، امکان تحول دارد؛ فلذا دولت در زمان‌ها و مکان‌های مختلف دچار تشتت آرا و مواضع می‌گردد. (Sinopoli, 1993, 652)

سوم آن که به نظر می‌رسد رویکرد بی‌طرفی محدود خود را درگیر صدق خبری گزاره‌های دینی می‌کند با این که رسالت بنیادین دولت در این ارتباط حمایت از حقوق دین‌دارانی است که بنابر مفهوم صدق مخبری، تمایل به زیست صادقانه دارند.

۱-۳- منصفانه بودن

این معیار بدین نحو بیان می‌شود که یکی از نتایج و پیامدهای پیش‌بینی امتیازات و معافیت‌های حمایتی غیرجهان‌شمول و غیرعمومی برای ادیان خاص در قوانین این است که حمایت از آزادی دین که بر مبنا و با ادعای استقرار و استمرار عدالت تدوین گردیده است؛ شهروندان غیرمعتقد به دین یا مذهب حمایت‌شده را در وضعیت غیرعادلانه و غیرمنصفانه قرار می‌دهد. در یک نظام حقوقی سامان‌یافته و مطلوب، شهروندان ذیل حاکمیت قوانین متعدد و متنوعی زندگی می‌نمایند که حوزه‌های مختلف زیستی ایشان مانند بهداشت، ایمنی، آموزش، عدم تبعیض جنسیتی، نژادی یا قومی و یا حتی از مقررات مربوط به راهنمایی و رانندگی تا نحوه پوشش را شامل می‌شود. با این حال، به‌طور معمول، این قوانین به نحوی متضمن برخی امتیازات و معافیت‌ها برای

شهروندان باورمند به دین است، اما برای شهروندان غیرمعتقد به دین یا مذهب حمایت شده، امتیاز یا معافیت مشابه و بدیل پیش‌بینی نشده است. برای نمونه تعطیلی رسمی در روز جمعه در کشورهای اسلامی یا امکان بهره‌مندی از فراغت در این روز در کشورهای غیراسلامی، می‌تواند امتیاز یا معافیت مؤثر برای حمایت از اعتقادات دینی مسلمانان تلقی شود لکن این قانون فاقد امتیاز یا معافیتی مؤثر برای شهروندان غیرمسلمان، در فرضی می‌باشد که قانون چنین امتیازی را برای ایشان پیش‌بینی نکرده است. این عدم رعایت عدالت و بهره‌مندی از وضعیت مشابه، در مواردی که شهروندان غیرمعتقد به دین حمایت شده، عقاید یا اعمالی قابل مقایسه و مشابه با شهروندان متدین و موجه به صداقت مخبری دارند؛ بیشتر ملموس و قابل مشاهده است. فلذا حمایت آزادی دین باید به گونه‌ای صورت‌بندی شود و سامان یابد تا بخشی از شهروندان نسبت به برخی دیگر، صرفاً به دلیل تمایز و تفاوت باورهای دینی، در وضعیتی ناعادلانه قرار نگیرند. برای نمونه در این خصوص مسئله‌ی مطرح شده در آمریکا آن است که آیا وضعیت قانونی پزشکان کاتولیک، در بیمارستان‌های کاتولیک، در مواردی که بر اساس عقاید و باورهای دینی از انجام سقط جنین پرهیز می‌کنند با وضعیت قانونی پزشکان غیرکاتولیک در این بیمارستان‌ها، که با وجود باور و عقیده به جایز بودن انجام سقط جنین، ملزم به پرهیز از آن هستند، برابر و عادلانه است و منطبق با موازین حمایت از آزادی دین هست؟ (رک. Schwartzman, 2014)

بنابراین، معناداری و کارآمدی قانون متضمن حمایت از آزادی دین، منوط به رعایت سه معیار یاد شده و تأمین مفاد آن‌ها است. به عبارت دیگر قانون مطلوب در این زمینه، باید دارای گستره موسع، بی‌طرفی کافی و انصاف مناسب باشد.

اما پرسش اساسی این است که آیا می‌توان قرائتی از آزادی دین ارائه داد که در مواجهه با سه محور یاد شده توفیق مطلوب یابد؟ در بادی امر به نظر می‌رسد، نمی‌توان سه محور یاد شده را در یک قرائت مشخص به نحو مطلوب تأمین نمود. فلذا هیچ‌یک از قرائت‌های سنتی و متداول موفق به ایجاد سازگاری و وفاق میان سه محور مزبور نبوده‌اند. به عبارت دیگر اگر به میزان کافی بی‌طرف هستند، گستره شمول بسیار محدودی دارند؛ اگر گستره آن‌ها موسع است، انحصارگرایانه تنظیم شده‌اند و در نتیجه هر دو صورت فوق، برخی از شهروندان مشمول وضعیت ناعادلانه خواهند بود. فلذا با توجه به عدم اعتبار نظری و کارآیی عملی قرائت‌های ارائه شده، باید قرائتی

ارائه گردد که امکان نظری و توفیق عملی تأمین هر سه معیار یاد شده را به نظام حقوقی دهد. لکن ابتدا دو رویکرد رایج در خصوص قرائات متداول و رایج بیان می‌شوند و بر اساس معیارهای سه‌گانه ارزیابی می‌گردند و در نهایت رویکرد سوم، قرائت‌های بدیل آن و ارزیابی آن در مواجهه با معیارهای سه‌گانه تشریح می‌شود.

۲- رویکرد امکان بدیل

رویکرد امکان بدیل معمولاً مورد پذیرش نظریه‌پردازان برجسته برابری‌خواه، در مقوله حمایت از آزادی دین قرار گرفته‌است. (Nussbaum, 2008: 254) این رویکرد نظر به ظرفیت انسان برای دارا بودن اختیار اخلاقی دارد؛ نه بهره‌مندی از زندگی خوب دینی با محتوایی مشخص؛ که در نتیجه‌ی آن، برابری افراد فارغ از باورها و گرایش‌های دینی، نزد دولت، غایت مطلوب این رویکرد است. به عنوان نمونه؛ در این رویکرد استدلال می‌شود آن‌چه دولت از آن حمایت می‌کند، یک ظرفیت عمومی یا قدرت اخلاقی است: شایستگی افراد در پذیرش، تغییر و به‌طور کلی زندگی با تصور فردی از خیر و سعادت. رونالد دورکین معتقد است که حمایت از آزادی دین؛ ایده، موجودیت یا واقعیتی نیست که بتوان آن‌را به مفهومی جزئی‌تر تقلیل داد یا ذیل مفهومی کلی‌تر درج نمود؛ بلکه یکی از مفاهیم مرتبط با حق استقلال اخلاقی است. (Dworkin, 2011, 376)

البته نظریه‌پردازان این رویکرد، در ارتباط با مقوله حمایت از آزادی دین با یک چالش جدی روبرو هستند؛ اگر آزادی دین توسعه یافته و در ذیل یک حق کلی مرتبط با استقلال اخلاقی درج شود، تنها یک حق کلی مرتبط با آزادی اخلاقی پدید می‌آید؛ لکن هیچ قانونی در راستای حمایت از آزادی دین وضع و اجرا نخواهد کرد. بنابراین، اگر دولت میان روش‌های مختلف گام برداشتن به سوی خیر و سعادت، بی‌طرف باشد، وضع معافیت و امتیاز به‌مثابه استثناء برای حمایت از آزادی دین غیرممکن است؛ زیرا از یک‌سو، بی‌طرفی کامل یعنی وضع قوانین عام‌الشمول و حمایت از آزادی دین عبارت است از وضع قوانین استثنائی در راستای تبعیض جبران‌ساز. در حالی که دورکین دست‌کم در اصول (Laborde, 2014: 1259)، ولو به دشواری، حمایت از آزادی دین در قانون را می‌پذیرد، برخی نظریه‌پردازان برابری‌خواه از پذیرش آن سر باز می‌زنند. (Leiter, 2013: 47). البته

آن دسته از نظریه‌پردازان که حمایت از آزادی دین در قانون را می‌پذیرند؛ باید از میان طیف گسترده‌ای از الزامات و قرائت‌های ناشی از پذیرش کثرت‌گرایی، آن بخش را که شایسته‌ی حمایت ذیل قانون هستند، تشخیص و موضوع قانون قرار دهند. بنابراین در این موارد، نظریات به‌لحاظ گستره، بسیار محدود است فلذا چندان مطلوب به‌نظر نمی‌رسد. در واقع نظریه‌پردازان رویکرد امکان‌بدیل، باید نظریه‌ای ماهوی‌تر، کلی‌تر و عمومی‌تر از خیر و سعادت ارائه دهند تا توفیق حمایت از آزادی دین را به نحو مطلوب، تأمین نماید. نظریه‌ای که چارلز تیلور، از آن با عنوان «ارزیابی قوی» یاد می‌کند که عبارت است از ارزیابی برداشت‌های بهتر یا بدتر و مهم‌تر یا کم‌اهمیت‌تر از زندگی خوب، خیر و سعادت؛ دیدگاهی که تنها به ترجیحات، خواسته‌ها و تمایلات، تقلیل‌پذیر نیستند، بلکه معیارهایی هستند که براساس آن می‌توان شیوه‌ها و روش‌های مختلف را ارزیابی و قضاوت کرد. (Bou-habib, 2006: 112) نظریه‌پردازان این رویکرد معمولاً سعادت را در زندگی بر اساس اراده و اختیار برآمده از وجدان شخصی هر فرد تعریف و در نهایت حمایت از آزادی وجدان را بدیل مناسب حمایت از آزادی دین قلمداد می‌کنند. استوارت میل در این زمینه معتقد است؛ «منطقه مناسب آزادی بشری در درجه اول شامل قلمرو هوشیار ضمیر اوست و در این منطقه است که وجدان انسانی، به جامع‌ترین معنای آن باید آزاد باشد. آزادی افکار و امیال و آزادی مطلق عقاید و احساسات (نسبت به کلیه موضوعات نظری، عملی، علمی، اخلاقی یا الهی) ضروری است». (میل، ۱۳۶۳: ۴۹) آیزا برلین در خصوص این تعبیر از وجدان می‌نویسد؛ میل معتقد است که حقایق، به‌ویژه در زمینه‌ای که امروزه ایدئولوژی نامیده می‌شود ... همواره از طریق تجربه در معرض اصلاح و تکمیل قرار دارد. (سروش، ۱۳۸۱: ۱۰۳) بنابراین به‌عنوان نمونه جان رالز در تکمیل و توسعه‌ی این رویکرد، وفق نظریه «اولویت واژگانی»، معتقد است حین تعارض اصول؛ ابتدا رجحان با اصل آزادی، سپس اصل برابری و در انتها اصل تفاوت است؛ فلذا آزادی وجدان را با این انگاره که افراد در موقعیت‌های عام، به‌هیچ وجه از اولویت‌های اصلی خود صرف‌نظر نمی‌کند، توجیه می‌کند. البته رالز، معتقد است پیش‌بینی حقوق مرتبط با برابری افراد، یعنی آزادی وجدان، آزادی بیان، آزادی اندیشه، آزادی‌های فردی و حقوق سیاسی برابر؛ در قانون اساسی ضرورت دارد. (رالز، ۱۳۹۳: ۲۲۰) مک‌لور و تیلور نیز معتقدند که باید از باورهای دینی به‌مثابه باورهای وجدانی که ذیل عنوان «اعتقادات و تعهدات معنادار» درج می‌شوند، حمایت نمود، (taylor&

75: 2011) machlur) زیرا عقاید وجدانی به زندگی افراد سوگیری اخلاقی می‌بخشند که این سوگیری اخلاقی به مثابه باورها و تکالیف بنیادین، موجب امکان‌پذیری تحقق هویت فردی و قضاوت اخلاقی برای افراد می‌شوند. بنابراین، نظریه‌پردازان این رویکرد با استدلال مزبور، از طریق معرفی عمل وظیفه‌گرایانه به مثابه بنیادی‌ترین ارزش اخلاقی که به‌طور سنتی و متداول، مشمول قوانین مرتبط با حمایت از آزادی دین می‌شوند؛ وجدان را جایگزین دین می‌کنند. بنابر فرض این رویکرد، دین اصطلاحی معنایی است، فلذا تاب حمایت از طیف وسیع مفاهیم و حقوق را ندارد، اما مفهوم وجدان به مثابه یک امر قابل تفسیر، می‌تواند گستره قابل توجهی از مفاهیم و حقوق را شامل شود. در این صورت وفق این رویکرد، حمایت از آزادی وجدان باید جایگزین حمایت از آزادی دین گردد تا غایت مطلوب تأمین گردد.

رویکرد امکان‌بدیل در مواجهه با محورهای سه‌گانه‌ی بیان شده، چگونه ارزیابی می‌شود؟ به‌نظر می‌رسد که این رویکرد هر چند با محورهای دو و سه سازگار است لکن در مواجهه با رویکرد نخست توفیقی نخواهد یافت. رویکرد امکان‌بدیل به‌درستی بی‌طرفانه است؛ زیرا خاستگاه آزادی وجدان در خیری است که بسیاری از افراد، چه مذهبی و چه غیرمذهبی، آن را به‌عنوان یک امر ارزشمند و مطلوب تشخیص می‌دهند. (Bou-habib, 2006: 116) خیری که به‌عنوان رکن اصلی آزادی وجدان شناخته می‌شود، زندگی سعادت‌مندانه است. صورتی از زندگی که در آن اقدامات فرد با باورهای او پیرامون مسائل و امور، سازگار است. زمانی که افراد مجبور به اقدام مغایر با اعتقادات خویش شوند، علاوه بر از میان رفتن ارزش اساسی زیست‌صادقانه، افراد ناگزیر از خودبیگانگی را تجربه می‌کنند. (Kukathas, 2003: 55)

این رویکرد با محور سوم نیز تطابق دارد؛ زیرا نسبت به شهروندان غیرمعتقد به ادیان رسمی به تصریح دولت‌ها، ناعادلانه و مغایر با انصاف رفتار نمی‌نماید. در این رویکرد پس از شناسایی ملاک و معیاری که به‌موجب آن از اعمال دینی حمایت می‌شود، اعمال همه‌ی شهروندان، بر اساس همان ملاک و میزان مورد حمایت خواهد بود. بر همین مبنا پزشکان غیرکاتولیک که در بیمارستان‌های کاتولیک به فعالیت مشغول هستند، حق دارند در مواردی مانند سقط جنین که در خصوص آن میان عقیده باورمندان به مسیحیت کاتولیک و باور اشخاص غیرباورمند به این دین، تفاوت وجود دارد؛ وفق باور خود عمل نمایند. (Schwartzmann, 2014: 1087) به این دلیل که تمام این

اعمال به جهت ریشه داشتن در تکالیف و ادراکات وجدان اشخاص، دارای وجوه اشتراک بنیادین و قابل مقایسه هستند و با معیار ثابت همگی موجه و صادق به صدق مخبری هستند؛ هرچند در خصوص صدق خبری و حقانیت ذاتی آن‌ها اختلاف نظر هم‌چنان باقی باشد.

با این حال، رویکرد امکان‌بدیل در مواجهه با محور نخست توفیقی ندارد، زیرا بسیار محدود است. در واقع این رویکرد در حمایت از باورها و اعمالی که به لحاظ دینی مطلوب است. لکن عمل یا ترک آن واجب و ضروری نیست، مانند امور مستحب، یا به لحاظ دینی مطلوب است لکن وجدان مستقل از دین امکان‌شناسایی آن‌را ندارد؛ ناکارآمد است؛ زیرا اصولاً امور مستحب، با معیار وجدان، مشترک نبوده و به مراتب کمال آن پیوند یافته‌است. به‌عنوان نمونه، استفاده از حجاب توسط زنان مسلمان، فارغ از ادله درون‌دینی، با معیار مورد انتخاب در حمایت از آزادی وجدان نیز رفتار دینی ارزشمندی است زیرا باعث می‌شود افراد با صداقت زندگی کرده و از خودبیگانه نباشند. هرچند ممکن است به‌عنوان یک باور مطلوب مورد تصریح وجدان مستقل از دین قرار نگرفته‌باشد (Koppelman, 2009: 222)؛ یا در اثبات وجوب فقهی بر آن اختلاف شده باشد. البته باید توجه نمود که این رویکرد اولاً نمی‌تواند با هیچ قرائتی به میزان مطلوب از محدود بودن گستره اعمال خود بکاهد یا این محدودیت را با ارائه شیوه‌های بدیل ترمیم نماید، و ثانیاً این شیوه مواجهه با دین و ارائه قرائتی که آن را منحصرأ ذیل دریافته‌ها و ادراکات شخصی افراد قرار می‌دهد، به شدت یک رویکرد پروتستانی است که می‌تواند خصوصاً، به مخدوش شدن هویت‌ادیان غیرپروتستان منجر شود. برای نمونه رویکرد پروتستانی متضمن «نفی وساطت نهاد روحانیت در سعادت»، «کفایت ایمان برای سعادت» و موارد مشابهی است (لین، ۱۳۸۶: ۲۵۹) که در تعارض جدی با رویکردهای غیرپروتستان به‌دین است فلذا حمایت از ادیان به‌شیوه‌ای که متضمن پروتستانیزه شدن آن‌ها است، از منظر سنتی که رویکرد غالب بر اندیشه‌های دینی است، بیش از آنکه حمایت از دین باشد، آسیب به بنیاد دین قلمداد می‌شود.

۳. رویکرد امتناع‌بدیل

رویکرد امتناع‌بدیل به‌طور کلی شیوه کافی دانستن توجه به مفهوم لغوی و متعارف دین در قانون را پذیرفته و معتقد است باید شیوه‌ای تفسیری در این خصوص اتخاذ نمود تا علاوه بر مصادیق

سنتی، قوانین حمایت‌کننده از آزادی دین، ظرفیت توسعه و پویایی به مقتضای تحول امر متعارف به اختلاف زمان و مکان را داشته باشند. البته بسیاری از ملحدان با اشاره به وهم‌آمیز بودن دین و روشنفکران دینی با توجه به سیالیت و برساختی بودن دین، معتقدند دین هیچ ذات ثابت و متعینی ندارد. (شجاعی‌زند، ۱۳۹۲: ۸۴) فلذا بر اساس این نظریه هیچ امری قابل شناسایی مستقیم به واسطه مفهوم دین نیست تا قانون ضمن شناسایی آن، از ادیان حمایت نماید. بنابراین، رویکرد امتناع بدیل معتقد است رویکرد امکان‌بدیل، اقدام به فروکاستن معنای دین به وجدان است و البته این اقدام را قابل دفاع نمی‌داند.

البته این نگرش که مفهوم دین فاقد ذات است فلذا به یک امر معین اشاره ندارد بلکه بر طیف وسیعی از امور مشابه دلالت دارد، می‌تواند به لحاظ حقوقی مفید باشد. به عبارت دیگر می‌توان در این رویکرد به شیوه و نظریه متأخر ویتگنشتاین متأخر از اصطلاح «دین» بهره برد.

به عقیده ویتگنشتاین، «وقتی ما لفظی کلی را بر نمونه‌های متعددی اطلاق می‌کنیم، تمایل خواهیم یافت که فکر کنیم حتما چیز مشترکی میان این نمونه‌ها وجود داشته‌است که ما قادر بودیم از یک لفظ برای اشاره به همه آن‌ها استفاده کنیم. و سعی می‌کنیم ویژگی خاصی را برای آن مفهوم کلی بیابیم که در میان تمام نمونه‌ها نیز مشترک باشد. در صورتی که به عقیده ویتگنشتاین هر یک از این نمونه‌ها دارای یک سری ویژگی‌هایی هستند که وقتی ویژگی‌های این نمونه‌ها را کنار یکدیگر می‌گذاریم، در نقاطی شاهد همپوشانی و تقاطع‌هایی خواهیم بود.» (رستمی، ۱۳۹۶: ۷۴)

بنابراین در این شیوه، دین به‌مثابه یک عمل زبانی قلمداد می‌شود که «شباهت خانوادگی» کافی برای دلالت بر طیف وسیعی از مصادیق را دارد. البته می‌توان گفت؛ اجتناب‌ناپذیر است که اصطلاح دین در این رویکرد، گاهی برخی مصادیق دارای مشابهت کافی را شامل نمی‌شود مانند هنگامی که یک گزاره مبتنی بر وجدان غیردینی را شناسایی نمی‌کند یا گاهی اموری را شامل می‌شود که به صورت متعارف مصداق اصطلاح دین نیستند مانند باورها یا اعمالی که علی‌رغم دارا بودن ویژگی‌های شکلی دین، متضمن خیر و سعادت غایی به‌مثابه رکن اساسی ادیان نمی‌باشند. البته «مزیت پذیرفتن معنای شباهت خانوادگی، حداقل در ابتدا، برای دین این است که با درک ما از دین موافق است که دین یک جنبه انعطاف‌پذیر و همیشه پویا از زندگی است. این حقیقت فهم

ما را از دین توسعه خواهد داد. بر اساس این رهیافت تعریف‌های مختلف از دین توجیه‌پذیر خواهد بود.» (یزدانی، ۱۳۸۹: ۴۳)

البته برخلاف لابورد، نگارنده معتقد است، کاربست نظریه فلسفی ویتگنشتاین به دین، انحصار به فلسفه متأخر وی ندارد. (Laborde, 2015, 591) زیرا با وجود شهرت وی به دین‌ستیزی در فلسفه متقدم خویش و باور وی بر این مطلب که تنها گزاره‌های معنادار، گزاره‌های علوم طبیعی است و به عبارت دیگر میان گزاره‌های معنادار و گزاره‌های علوم طبیعی رابطه این‌همانی بر قرار است (Biletzki & Matar, 2002: 4) پیرامون دین معتقد است، هیچ سخنی، نه با معنا نه بی‌معنا، نه در تأیید و نه در تکذیب آن نمی‌توان گفت (عبدالهی و امیدی، ۱۳۸۸: ۵۵) و هر آن‌چه را نتوان چیزی درباره‌اش گفت، باید سکوت کرد. (ویتگنشتاین، ۱۳۷۹: ۱۸۹) بنابراین اخراج بدبینانه دین از حوزه گزاره‌های معنادار بشری در فلسفه متقدم ویتگنشتاین نیز، می‌تواند راهکار مناسبی در توسعه‌ی بی‌طرفانه و منصفانه مفهوم دین باشد؛ زیرا مانع مداخله دولت در ارزیابی مفاد آن می‌شود.

اما رویکرد امتناع بدیل، در مواجهه با سه محور بیان شده، تا چه میزان توفیق خواهد یافت؟ به نظر می‌رسد هرچند این رویکرد، محور نخست را تأمین می‌نماید لکن در برآورده ساختن محورهای دوم و سوم توفیقی ندارد. به عبارت دیگر از آنجا که دین در این رویکرد، مجموعه‌ای از مفاهیم مشابه هستند، نه یک ذات انحصاری و متعین، در رفع چالش محدود بودن گستره شمول مفهوم دین، کارآمد است. در واقع یک مفهوم غیرمتعین از دین، امکان گفتگوی مداوم در مورد معنا، مصادیق و گستره آن‌ها را فراهم می‌کند و از طریق قیاس می‌تواند عقاید و اعمال دینی جدید، غیرمعمول یا متعلق به اقلیت‌ها را نیز شامل شود. (Greenawalt, 1996: 139) فلذا با این شیوه می‌توان اعمال و عقایدی مانند عقاید بودایی یا مراسم بومیان امریکایی را که معطوف به خیر و سعادت که ناشی از یک امر متعالی و مطلق نیست، اما باعث نفی از خود بیگانگی و تحقق زیست‌صادقانه می‌شوند، نیز مورد حمایت قرار داد.

با این حال، مشخص نیست که این رویکرد از آزمون نفی انحصارگرایی نیز سربلند عبور نماید؛ زیرا هم‌چنان، ولو در پرتو نظریه شباهت خانوادگی، ممکن است از امور مطلوب متعلق به دین خاصی حمایت شوند و سایر موارد که بر اساس قیاس، قابل حمایت هستند، از دایره حمایت خارج بمانند. به عبارت دیگر مبنای اساسی نظریه شباهت خانوادگی، شناسایی معیار شباهت و تشکیل

خانواده‌ای از خرده مفاهیم ذیل یک مفهوم کلی‌تر است؛ فلذا ممکن است دین خاص یا برخی باورها و آیین‌های ایشان، به واسطه انتخاب معیاری معین که در انحصار دولت است، برای ارزیابی شباهت، از امتیاز حمایت محروم بمانند. مضاف بر این مسئله اساسی‌تر این است که اگر دین واقعی به‌عنوان طیف گسترده‌ای از باورها و آیین‌ها تلقی گردد که همه آن‌ها صحیح و خوب نیستند؛ باعث انحراف حمایت از آزادی دین در قوانین از هدف غایی خود می‌شود؛ زیرا در این حالت معمولاً اعمال رویکرد تفسیری در راستای تعیین مصادیق بر دین اعمال می‌شود نه باورها و آیین‌های درونی یک دین؛ فلذا محتمل است باور و آیینی که متضمن خیر و سعادت مشخصی نیست، به اعتبار شمول دین متبوع خود، مورد حمایت واقع شود و باور و آیینی که خیر و سعادت در پی دارد، به اعتبار دینی که به هر تقدیر به‌واسطه معیار نظریه شباهت خانوادگی، غیرمعتبر است، از امتیاز حمایت محروم بماند.

در نهایت، رویکرد امتناع بدیل، به اندازه کافی بی‌طرفانه نیز نیست و به همان میزان که اعمال دینی به معنای خاص را حمایت می‌کند، اعمال غیردینی را شامل نمی‌شود. به عبارت دیگر تا زمانی که یک باور یا آیین را بتوان ذیل معنای مبتنی بر شباهت خانوادگی از دین، درج نمود مشمول حمایت قانونی از آزادی دین است. این امر سبب می‌شود ارکان زندگی افراد غیرمتدین، به حوزه‌های منطبق دین حمایت شده و مغایر با آن، تفکیک گردد. یکی از تأثیرات این تمییز بلاوجه، ترجیح برخی انواع خاص از باورها و آیین‌ها بر مبنای ترجیح دین بر سنت و فرهنگ است؛ با آنکه مفاهیم سنت و فرهنگ معمولاً گستره‌ای وسیع‌تر از مفهوم دین دارند. نگرانی در اینجا این است که امتیاز دین نسبت به فرهنگ و سنت در خصوص افرادی که هرچند غیرمعتقد به دین حمایت‌شده هستند اما هویتی مبتنی بر سنت و فرهنگ دارند و به‌واسطه آن از مفهوم از خودبیگانگی فاصله می‌گیرند و به‌سوی زیست صادقانه گام بر می‌دارند، کاملاً ناعادلانه است.

۴. رویکرد تلفیق

یکی از شیوه‌هایی که می‌تواند به رفع چالش‌های رویکردهای پیش‌گفته و تأمین محورهای سه گانه اشاره شده به نحو مطلوب، منجر شود، تلفیق سازگار دو نظریه مزبور و ارائه یک نظریه جامع

در ارتباط با حمایت از آزادی دین است. البته پژوهشگران و نظریه‌پردازان بسیاری به این رویکرد تلفیقی تمایل دارند؛ رویکردی که شامل هر دو مفهوم «آزادی دین» و «آزادی وجدان» است و از «تعهدات افراد، همچنین عقاید و هویت بنیادین آن‌ها» حمایت مؤثرتری به عمل می‌آورد. (Patten, 2014, 11)

نقطه‌عزیمت رویکرد تلفیق، ابعاد و وجوه متکثر و متمایز دین است، که شامل؛ (۱) تصویری از زندگی خوب؛ (۲) یک وظیفه اخلاقی وظیفه‌گرا؛ (۳) ویژگی اصلی هویت؛ (۴) شیوه ارتباط انسانی؛ (۵) طبقه آسیب‌پذیر؛ (۶) یک نهاد اتحاد دهنده؛ (۶) آموزه‌ای غیرقابل دسترس؛ (۷) اعتقاد به موجودات مافوق طبیعی؛ (۸) تمایز میان امر مقدس و امر نامقدس؛ (۹) شعائر و مناسک مبتنی بر امور مقدس؛ (۱۰) قوانین اخلاقی به‌مثابه امر الهی؛ (۱۱) احساسات دینی مانند خشیت، حیرت، احساس گناه، پرستش؛ (۱۲) دعا و سایر صور ارتباط با خدا؛ (۱۳) جهان‌بینی و جایگاه انسان در هستی؛ (۱۴) ارائه نظام نسبتاً کامل برای زندگی انسان، مبتنی بر جهان‌بینی (رک. آلستون و دیگران، ۱۳۸۰: ۲۴ و Laborde, 2016: 594) می‌باشد و در دو رویکرد امکان‌بدیل و امتناع‌بدیل، مغفول مانده است. رویکرد امتناع‌بدیل گونه‌های مختلف فوق‌الذکر را به یک مجموعه کلی مبتنی بر مشابهت فرو می‌کاهد و آن را مبنای هنجاری گونه‌ای خاص از آزادی، که آزادی دین می‌نامد، قرار می‌دهد. با این حال، مشخص و محرز نیست که آزادی دین، چارچوب هنجاری موجه، مناسب و کارآمدی برای حمایت از این ابعاد باشد. در مقابل رویکرد امکان‌بدیل، می‌تواند دین را تأویل به مفهوم درک وجدانی فرد از خیر و سعادت نماید و در نتیجه، درباره ابعاد دیگر دین که چندان با موازین پروتستانی سازگار نیستند، محدود و ناکارآمد عمل می‌نماید. فلذا به‌نظر می‌رسد باید رویکرد اخیر را با در نظر داشتن این انتقادات اساسی، بازخوانی و تبیین نمود.

۴.۱. قرائت‌های مختلف از رویکرد تلفیقی (Nickel, Laborde and Patten)

نخستین قرائت و صورت‌بندی علمی از رویکرد تلفیقی در مقاله «چه کسی به آزادی دین احتیاج دارد؟» توسط جیمز نیکل صورت‌بندی و ارائه شد. (Nickel, 2005) محور اصلی استدلال نیکل در مقاله مزبور این است که شناسایی حمایت از آزادی دین در قوانین، به‌عنوان یک آزادی خاص و متمایز، ضرورت ندارد. وی معتقد است اعمال دینی را می‌توان به‌واسطه‌ی حقوق عمومی متضمن

بی‌طرفی، نظیر آزادی عقیده، آزادی اندیشه، آزادی بیان، آزادی تجمع و انجمن و موارد دیگر به میزان کافی و مطلوب حمایت نمود. این بدان معناست که آزادی دین، یک مفهوم مرکب و متشکل از چندین آزادی بسیط است؛ مانند مقوله آزادی علم که مرکب و متفرع بر آزادی‌های اساسی و بی‌طرفانه است و با ادله توجیهی آن‌ها، اثبات می‌گردد.

البته اگرچه قرائت نیکل به‌مثابه قرائتی پیشگامانه، بسیار مفید می‌باشد لکن انتقاداتی به آن وارد است.

(۱) نیکل پیشنهاد می‌کند که حمایت از آزادی دین می‌تواند از حقوق پیش‌بینی شده در قانون حذف و محتوای آن ذیل حمایت از آزادی‌ها یا حقوق دیگر تأمین شود؛ لکن به نظر می‌رسد رویکرد تلفیقی چنین ادعایی ندارد. بلکه رویکرد تلفیقی صرفاً قصد دارد، مفهوم دین را در قانون ایضاح کند، که آیا دین یک مفهوم متمایز است یا بخشی از یک مفهوم کلی‌تر.

(۲) نیکل ابعاد و وجوه مختلف دین را که آزادی دین از آن‌ها حمایت می‌کند، با جزئیات کافی مشخص نمی‌نماید.

(۳) همچنین توضیح نمی‌دهد که چگونه رویکرد تقلیل‌گرایانه او میان دین و سایر ارزش‌ها مانند برابری و عدم تبعیض ارتباط برقرار می‌نماید. (Nickel, 2007)

در واقع، برخلاف تلقی نیکل، نقطه عزیمت رویکرد تلفیق، شناسایی ابعاد متکثر و متفاوت دین است که باید در قوانین مختلف در نظر گرفته شود و حمایت گردد. بنابراین حذف عنوان دین، نه تنها در محتوای حمایت‌ها اثر مطلوب ندارد بلکه به‌لحاظ صوری، فاقد مزایای شناسایی ادیان مختلف و تصریح به پذیرش ضرورت رعایت صلح حقوقی میان ادیان متکثر است.

همچنین هرچند قرائت‌های ارائه شده توسط پاتن (Patten) و لایورد (Laborde) از این رویکرد افق‌های جدید به‌روی پژوهشگران می‌گشاید اما به‌نظر می‌رسد متضمن چالش‌هایی اساسی نیز هست. در واقع رویکرد ارائه شده، به اندازه کافی پویا و گسترده نیست و مضاف بر این به دلیل شناسایی آزادی دین به‌مثابه گونه‌ای خاص از آزادی، با همان چالش‌های رویکرد امتناع بدیل مواجه است. البته حتی در صورتی که در ارائه یک تبیین غیرانحصاری از ارزش‌های متکثر که بنیاد آزادی دین را تشکیل می‌دهد، توفیق یابد و دچار چالش‌های رویکرد امتناع بدیل نگردد؛ به‌واسطه ارائه این تبیین، امکان تفکیک و تمایز آن از رویکرد امکان بدیل وجود نخواهد داشت.

در واقع قرائت‌های ارائه شده از رویکرد تلفیقی (Patten, 2014 and laborde, 2015)، در نهایت به یکی از رویکردهای امکان یا امتناع بدیل معطوف و متمایل می‌شود و به عبارت دیگر در موقعیت‌های مختلف تنها به گزینش محتوای یکی از نظریات یاد شده و تطبیق آن با موضوع می‌پردازد فلذا فاقد نوآوری و اصالت نظری است. مضاف بر این، رویکردهای یاد شده، همچنان در پی آن هستند تا در بیان حدود و ثغور حمایت از آزادی دین، از معیارهای مربوط به صدق خبری یا حقانیت دین بهره ببرند و توجهی به شیوه‌های منبعث از صدق مخبری و صداقت متدین ندارند.

به بیان دیگر، هر دو رویکرد یاد شده، بر بنیادی استوار گردیده‌اند که در آن اعتبار عقاید بر مبنای میزان مطابقت آن با حقایق خارجی ارزیابی می‌شوند، و بدین جهت، ضمن پذیرش تفاوت در میزان اعتبار عقاید و باورها و منحصرأ از باب صیانت از صلح در جامعه، به حمایت از آزادی عقیده می‌پردازند؛ لکن به نظر می‌رسد؛ رد ساحت صلح اجتماعی، اعتبار هر عقیده، فارق از تطابق آن با حقایق خارجی یا عدم تطابق، مبتنی بر انطباق عقیده ابراز شده با باور وجدانی فرد است. فلذا هرچند تحلیل عقاید بر اساس صدق خبری، هرگونه حمایت از آزادی عقیده را معطوف به صلح می‌نماید لکن ابتناء نظام حمایت از آزادی عقیده بر مبنای صدق مخبری، نه‌تنها در ساحت منازعات اجتماعی که در اعتبارسنجی عقاید و باورها نیز راهگشا می‌باشد؛ زیرا در تحلیل مبتنی بر صدق خبری، هیچ دو عقیده‌ای اعتبار برابر ندارند فلذا حقوق ناشی از اعتبار باور شامل آن نمی‌شود اما در صدق مخبری، امکان اعتبار برابر دو عقیده و نظر متمایز و متخالف وجود دارد؛ زیرا در این فرض، اشخاص باورمند به این دو گزاره ممکن است با یک میزان صداقت از باور وجدانی خود حکایت کنند و آن چه می‌گویند با آن چه باور دارند مطابق باشد.

جالب آن‌که، برخلاف تلقی رایج در اندیشه دینی که قائل به اعتبار انحصاری صدق خبری در بررسی و تحلیل عقاید و باورهاست؛ رویکردی شاذ و منفرد منتسب به نظام (زرکشی، ۱۴۱۴: ۲۸۸/۳) و ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۳۴) وجود دارد. فخررازی نیز در تأیید این دیدگاه ذیل آیه نخست سوره منافقون می‌نویسد؛ «هرکس از امری خبر دهد در حالی که باور خلاف آن داشته‌باشد، دروغگو است؛ زیرا کذب به معنای مخالفت وجود لفظی با وجود ذهنی می‌باشد.» (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۳۰).

۴-۲- حمایت از آزادی وجوه مختلف دین

همان‌طور که بیان شد، بر اساس نظریه تفسیری، صرف بیان این مطلب که دین، الف یا ب است، کفایت نمی‌کند بلکه آنچه لازم است، شناسایی ارزش‌های خاص هنجاری است که الف یا ب را به قانون مرتبط می‌کند. به عبارت دیگر، صرف گفتن اینکه دین یک مفهوم چند وجهی و به لحاظ ذاتی پیچیده است فلذا قابل فروکاستن به سایر مفاهیم نیست، مستلزم شناسایی آن در قوانین به همین صورت نخواهد بود. مک کانل در این باره می‌نویسد: «دین پدیده خاصی است، زیرا در زندگی بشر نقش‌های متنوع و گسترده‌ای را ایفا می‌کند: دین یک نهاد، یک ایدئولوژی یا جهان‌بینی، مجموعه‌ای از وفاداری‌های شخصی و کانون اجتماع شبیه روابط خانوادگی، جنبه‌ای از هویت است و پاسخ پرسش‌ها در ارتباط با واقعیت غایی و امر متعالی را ارائه می‌دهد، اما فراتر از همه‌ی این‌هاست. به نظر می‌رسد در هر زمینه خاصی، دین با برخی از جنبه‌های دیگر، هم‌پوشان باشد. با این حال، هیچ پدیده انسانی دیگری وجود ندارد که همه این جنبه‌ها را با هم درآمیخته و امری یکپارچه ارائه دهد. اگر چنین مفهومی وجود داشته باشد، بی‌تردید به عنوان یک دین قلمداد خواهد شد و نه بدیل آن.» (Mac Connell, 2000: 42) البته، تمام موارد یاد شده در بالا در ارتباط با مفهوم دین را می‌توان با چشم‌پوشی از برخی تمایزات فرعی، به چهار دسته‌ی کلی فروکاست که عبارتند از: دین به عنوان (۱) خیر و سعادت، (۲) الزامات و وظیفه‌گرایانه، (۳) رکن بنیادین هویت و (۴) نظام سامان‌دهی تعاملات بشری. اقسامی که به نظر می‌رسد به جهت تمایزات اساسی و بنیادین، نیازمند شیوه‌های منحصر به فردی در حمایت هستند.

۴.۲.۱. زمانی که دین به عنوان برداشت از خیر و سعادت قلمداد می‌شود، باید به وسیله‌ی حقوق و آزادی‌های عمومی بی‌طرفانه مانند آزادی عقیده، آزادی اندیشه، آزادی بیان و مانند آن‌ها حمایت شود. آزادی دین، در اینجا، برگرفته از یک ارزش گسترده‌تر است که مبنای توجیه حقوق و آزادی‌های عمومی است. در ادبیات معاصر حقوق بشر، این ارزش گسترده‌تر معمولاً به استقلال و خودبستگی فرد یا حق بر تعیین سرنوشت یا حق بر باور و عمل وفق تصور فردی از خیر و سعادت، تعبیر می‌شود. از این نظر، زندگی دینی، تنها یکی از راه‌های متعدد و متفاوتی است که افراد می‌توانند از قدرت اخلاقی خود استفاده کنند. بنابراین در بسیاری از مواردی که حمایت

قانونی از دین به‌عنوان غایت و هدف تعیین شده است؛ تعیین و تعریف محتوای دین ضرورت ندارد؛ زیرا آزادی دین در این موارد منحصرًا اشتقاقی از حقوق و آزادی‌های عمومی است که از استقلال اخلاقی به معنای حق بر پذیرفتن، اصلاح و تغییر و پیگیری تصور فردی از مفاهیم خیر و سعادت، ناشی می‌شود. به عبارت دیگر، باورهای دینی به معنای رایج و متداول آن، در اینجا دقیقًا مشابه با هر عقیده، اولویت، تعهد یا جهان‌بینی دیگری ارزیابی می‌شوند. بنابراین در یک دولت کارآمد در زمینه حمایت از آزادی دین، این فرض وجود دارد که شهروندان باید از آزادی‌های تفکر، عقیده و بیان گسترده‌ای برخوردار باشند و دولت نباید درگیر قضاوت یا ارزیابی مردم در این خصوص باشد؛ هرچند می‌تواند حسب مورد ارشاداتی داشته و از نفی یا تحدید دین به‌نام آزادی دین پیشگیری نماید. بنابراین به درستی می‌توان به تساهل و مدارای دینی بی‌طرفانه و احترام به همه تصورات فردی مبتنی بر صدق مخبری از خیر و سعادت، توصیه نمود، هرچند همچنان می‌توان در باب صدق خبری آن‌ها گفتگو کرد.

با این حال، این قسم حمایت از آزادی دین، در تعابیر متداول، تاب آن را ندارد تا بتواند در تحقق ادعای خویش، توفیق کامل و مطلوب یابد و بیشتر نظریه‌پردازان معتقدند که حمایت‌های پیش‌بینی شده وفق تحلیل فوق، تنها گاهی موجه و معقول هستند. زیرا از بیان مبانی موجهه‌ی برخی تبعیض‌ها ناتوان است. برای نمونه؛ آزادی بیان در معنای موسع می‌تواند به منزله‌ی آزادی انتخاب پوششی که بیان‌گر باور و عقیده‌است، تعبیر گردد. حال آزادی بیان و آزادی پوشش، مستلزم این است که فرد آزادانه بتواند آن‌چه را که دوست دارد، در منظر عموم بپوشد، چه کلاه دلک باشد چه حجاب اسلامی. اما در کشورهای اروپایی که در محل‌های کار، کارمندان باید بدون پوشش سر حضور داشته‌باشند، چگونه می‌توان استفاده از حجاب را برای زن مسلمان مشمول حمایت دانست اما استفاده از کلاه دلک را در همان محیط، ممنوع اعلام کرد؛ البته با لحاظ این مطلب که هر دو ناشی از انتخاب و تمایل فردی و مشمول درخواست معافیت از قانون عام تلقی می‌شوند. (Laborde, 2015, 57) به عبارت دیگر، در این رویکردها، وجه تمایز حجاب اسلامی و کلاه دلک، وفق رویکرد تلفیق، چیست؟ و با چه مبنایی می‌توان از درج آزادی پوشش اسلامی ذیل آزادی دینی حمایت نمود اما به‌صورت موجه و بی‌طرفانه از اعطاء همین آزادی به استفاده‌کننده از کلاه دلک استنکاف کرد؟ همان‌طور که پیشتر بیان شد، به نظر می‌رسد، در این زمینه، معیار

عمل کردن، وفق ارزشی به نام وظیفه‌گرایی که مرتبط با مفاهیم «نفی از خودبیگانگی» و «زیست صادقانه» است، رهگشا خواهد بود. به عبارت دیگر توجه به مفهوم صدق مخبری وجه تمایز بنیادینی است که با عنایت به آن می‌توان هر نوع پوشش مبتنی بر مذهب را از سایر پوشش‌های متحدالشکل و نمادین تمایز داد. بی‌تردید برخلاف زن مسلمان که با پوشش خود قصد بیان باور وجدانی خود به مطلوبیت مستقل آن را دارد؛ استفاده کننده از کلاه دلکک، حتی اگر دلیل موجهی مانند اعلام اعتراض، برای پوشیدن آن در محیط عمومی داشته باشد، هرگز باورهای وجدانی وی دلالت بر مطلوبیت مستقل آن ندارد.

۴.۲.۲. حمایت قانونی ویژه از دین به عنوان الزامات وظیفه‌گرایانه، به نوبه خود، ذیل حمایت از ارزش بنیادین زیست صادقانه توجیه می‌شود. بی‌تردید، صداقت مخبری یا صادقانه زیستن یک ارزش جهانی و غیرانحصاری است. ارزشی که ممکن است حتی به حق تعبیر گردد. حق بر زیست صادقانه در اینجا یعنی حق فرد در ارتباط با باور و عمل به آنچه بر مبنای الزامات وظیفه‌گرایانه، بدان تمایل داشته و از آن احساس رضایت می‌نماید. البته این‌گونه نیست که هر آنچه فرد بدان تمایل دارد و موجب رضایت او می‌شود، ریشه در الزامات وظیفه‌گرایانه داشته باشد. به عبارت دیگر وفق تحلیل گفته شده، صرفاً باورهای بنیادین و بنیادهای هویتی فرد مشمول این مقوله می‌گردد. (Patten, 2014, 11) مضاف بر این، زیست صادقانه دلالت بر تطابق باور فرد با نمود خارجی آن دارد؛ باوری که باید دست‌کم بر اساس دلایل معتبر شخصی، موجه باشد. بنابراین حمایت از آزادی دین در این صورت‌بندی، شامل حمایت از اعمالی می‌شود که طرفداران دین خاص وظیفه خود می‌دانند؛ اعم از اینکه، وظیفه یاد شده به جهت امتثال اوامر شارع باشد یا کمال اطاعت.

۴.۲.۳. همچنین، حمایت قانونی ویژه از دین به عنوان رکن بنیادین هویت و با استناد به حق بر زیست صادقانه، نیز قابل توجیه است. البته این استدلال که برای حمایت، دین نه تنها باید به عنوان الزامات وظیفه‌گرایانه بلکه به عنوان یکی از اشکال تعهد فرهنگی معنادار نیز قلمداد گردد، چندان به مذاق نظریه‌پردازان سیاسی خوشایند نیست. (Eisenberg, 2014) البته خاستگاه این مخالفت در دو پیش‌فرض قابل تأمل نهفته است.

نخست این‌که؛ دین با فرهنگ متفاوت است. البته با لحاظ تحقیقات کلامی، فلسفی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، سیاسی و پدیدارشناختی؛ تفاوت و متمایز این دو مفهوم مشخص و مبرهن است؛ اما مسئله این است، زمانی که حمایت‌های قانونی از دین را لحاظ می‌کنیم؛ خاستگاه آن را در اهمیت صادقانه زیستن و از خودبیگانه نبودن، خواهیم یافت؛ حال پرسش اساسی این است؛ آیا فرهنگ به لحاظ ارزش زیست صادقانه و از خودبیگانه نبودن، با دین تفاوت و تمایز معناداری دارد؟ و آیا با مبنای موجه می‌توان تبعیض در حمایت از آزادی دین و عدم حمایت از آزادی فرهنگ را توجیه نمود؟ به نظر می‌رسد، مخالفین و منتقدین باید توضیح کافی دهند که بر چه مبنایی تصور می‌کنند؛ برخی از تعهدات فرهنگی برای مردم از تعهدات دینی اهمیت کمتری دارد و در هویت و باورهای ایشان جایگاه پایین‌تری دارد.

دومین فرض قابل تأمل این است که، اگر این قبیل قوانین به دلیل حمایت از تمام اعمال ناشی از ارزش زیست صادقانه و نفی از خودبیگانگی، اعم از دینی، فرهنگی، اخلاقی و غیره وضع شده و مدعی حمایت از همه را داشته باشند؛ در عمل از هیچ چیز حمایت نخواهند کرد. زیرا حمایت از آزادی دین، مبتنی بر اعطاء برخی معافیت‌ها و امتیازات قانونی است و بدیهی است؛ اگر این حمایت شامل همه شود، نمی‌توان آن را معافیت و امتیاز قلمداد نمود. البته این انتقاد قابل رفع است؛ زیرا؛ (۱) همان‌طور که گفته شد، حق بر صادقانه زیستن را می‌توان به گونه‌ای تعریف و تبیین کرد که از اعمال بیپه‌وده و مبتذل که صرفاً متضمن برداشته‌های حاشیه‌ای از خیر، سعادت یا هویت توسط فرد هستند، حمایت ننماید. یکی از مزایای راهکار مزبور، این است که مبانی و منابعی که برای حمایت از حجاب اسلامی کاربرد دارد را نمی‌توان برای حمایت از استفاده کننده از کلاه دلقک تعمیم داد. البته بدیهی است موارد دشوارتری نیز وجود دارد، لکن باید توجه نمود مواجهه‌ی رویکرد سوم در قرائت این نوشتار که معطوف به صدق مخبری یا زیست صادقانه است، با موارد مختلف، با توجه به مبانی و منابع آن، توفیق کمتری نسبت به مواجهه رویکردهای امکان‌بدیل و امتناع‌بدیل، نخواهد داشت. (۲) روش پیشنهادی تلفیقی، نسبت به رویه‌های قانونی متداول، به راحتی قابل اعمال و اجراست. قضات، هنگام رسیدگی به پرونده‌های آزادی دین و آزادی وجدان، پیش از صدور حکم، باید جایگاه صدق مخبری، بنیادی بودن، معنادار بودن و غیره را در خصوص موضوع، بررسی کنند. ایشان معمولاً این عمل را انجام می‌دهند تا تشخیص دهند

که عمل یا باوری به درستی دینی است یا خیر. در مقابل، رویکرد تلفیق، از ضرورت پرداختن به معنانشناسی موضوعات به لحاظ دینی، معاف است؛ زیرا این رویکرد قرائات متکثر از «دین» و «باورها و آیین‌های دینی» را به رسمیت شناخته است و به صرف صداقت افراد در بیان باورهای وجدانی خود، آن‌ها را مشمول حمایت می‌داند.

(۳) در این رویکرد از گسترش و توسعه غیرموجه معافیت‌ها و امتیازات به‌مثابه حمایت پرهیز می‌شود. به عبارت دیگر، تنها افرادی که تعهدات خود را برای صیانت از حق بر زیست صادقانه، انجام می‌دهند، مشمول حمایت هستند. بعلاوه، از آنجا که، دست‌کم وفق قرائت بیان شده در این مقاله، صدق مخبری به‌مثابه مبنای آزادی دین و آزادی وجدان لحاظ شده است، تنها بخش قابل دفاعی از باورها و آیین‌ها مشمول حمایت خواهند بود.

۴.۲.۴. آزادی‌های عمومی بی‌طرفانه مانند آزادی انجمن، آزادی بیان، آزادی اجتماعات مسالمت آمیز، آزادی اقتصادی و آزادی مشارکت سیاسی که به‌طور گسترده با دین به‌عنوان نظام سامان دهی تعاملات بشری ارتباط دارند؛ بی‌تردید، دست‌کم، مستقیماً یا منحصراً، از ارزش زیست صادقانه ناشی می‌شوند. مضاف بر این، چنین آزادی‌هایی برای انجمن‌های دینی و فعالیت‌های مختلفی که برای دستیابی به اهداف ایشان مهم هستند، حیاتی و ضروری می‌باشد. برخی از آیین‌ها بر تبلیغ و توسعه و فعالیت‌های خیرخواهانه و برخی دیگر، بر تولید سرمایه تأکید دارند. برخی بر شیوه‌های صیانت از زندگی اجتماعی تمرکز دارند؛ برخی دیگر در اظهار و ابراز نشانه‌های باورمندی دینی؛ و در نهایت برخی، صرفاً در مورد اخلاق و وجدان شخصی احکامی دارند. اگر به گستره فعالیت‌های دینی نگاهی موسع گردد، «از این تصور ناصحیح جلوگیری می‌شود که باید تمام عبارات قانونی در خصوص حمایت از فعالیت‌های دینی را در عبارتی مانند؛ «اعمال آزاد دین» یا «آزادی اندیشه، وجدان و دین»، جستجو نمود.» (Nickel, 2005, 951) بنابراین پیشنهاد می‌شود که حتی اگر برای آزادی دینی اعتباری کمتر از آزادی‌های اشاره شده در نظر گرفته شود، همچنان امکان حمایت از طیف وسیع فعالیت‌ها و باورهای دینی وجود دارد. زیرا رویکرد تلفیق، قصد ندارد تمام باورها، فعالیت‌ها و اعمال دینی را به‌نام آزادی دین، حمایت کند؛ بلکه بنابر اقتضاء، حمایت از آزادی دین، ذیل عناوین و شیوه‌های مناسب محقق خواهد شد.

نتیجه‌گیری:

رویکرد تلفیقی، هر دو رویکرد امکان بدیل و رویکرد امتناع بدیل را در زمینه حمایت از آزادی دین، بهبود می‌بخشد. این رویکرد برخلاف رویکرد امتناع بدیل، آزادی دین را به‌عنوان آزادی ویژه‌ای که از مجموعه‌ای از باورها، فعالیت‌ها و عملکردها حمایت می‌کند؛ متمایز نمی‌سازد. همچنین برخلاف رویکرد امکان بدیل، بر این باور نیست که آزادی دین باید ذیل عنوان متفاوت و متمایز آزادی وجدان حمایت شود. در نتیجه، رویکرد تلفیقی در مواجهه با محورهای سه‌گانه بیان شده، محدود نیست و طیف وسیعی از باورها و فعالیت‌های دینی، از جمله مواردی که منطبق با وجدان نیستند، را حمایت می‌کند. این رویکرد جنبه انحصارگرایانه ندارد، زیرا ریشه در ارزش‌های بی‌طرفانه‌ی هنجاری حقوق عمومی مانند آزادی گفتار و آزادی انجمن دارد؛ و همچنین این رویکرد نسبت به همه شهروندان، عملکرد منصفانه و عادلانه دارد، زیرا به باورها، مناسک و تعهدات معنادار آن‌ها که منطبق بر معیارهای اعلام شده، باشد، نیز احترام می‌گذارد، خواه از نظر مرسوم دینی یا فرهنگی تلقی شوند یا خیر. در نهایت باید افزود، رویکرد تلفیق، بی‌طرف است بدون آن که نسبت به دین بی‌تفاوت باشد؛ زیرا این رویکرد دین را نه به‌عنوان یک حوزه تخصصی و خودمختار اعتقاد و فعالیت انسانی، بلکه به‌عنوان یک بیان کاملاً متنوع و متکثر از انسانی زیستن تبیین می‌کند. البته، رویکرد تلفیقی در قرائت متداول آن، با توجه به دو موضوع بنیادی که مبنای این نوشتار است، بهبود می‌یابد؛ (۱) آنکه در اعتبار ادیان، آنچه اهمیت دارد صدق مخبری است نه صدق خبری. بنابراین برخلاف رویکردهای رایج، که حل مسئله‌ی تفکیک ادیان بر اساس معناداری را پیشنهاد می‌دهند؛ پیشنهاد این نوشتار، تفکیک متدینان بر اساس مطابقت باور و نمود آن است. زیرا در نهایت حمایت از آزادی دین به متدین تعلق می‌گیرد نه ذات دین. فلذا شایسته است، کیفیت باورمندی متدین، در این حمایت مورد توجه قرار گیرد. (۲) برخلاف قرائت‌های رایج که تنها دو شأن امکان و امتناع داشتن بدیل را در وجوه دین شناسایی می‌کند باید افزود؛ اساساً، امکان یا امتناع داشتن بدیل، چندان در حمایت از آزادی دینی، موضوعیت ندارد؛ بلکه مسئله اساسی آن است که بتوان حمایت‌ها را با توجه به وجوه متمایز و متفاوت دین، به‌صورتی کارآمد و مؤثر سامان‌دهی نمود.

منابع و مأخذ:

الف - منابع فارسی:

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۵)، الشفاء الالهیات، قم، مکتبه المرعشی النجفی.
۲. استوارت میل، جان، (۱۳۶۳)، رساله درباره آزادی، مترجم: جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. آلستون، پیر؛ بینگر، میلتن و لگنهاوزن، محمد، (۱۳۸۰)، دین و چشم‌اندازهای نو، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، بوستان کتاب.
۴. پترسون، مایکل و همکاران، (۱۳۷۷)، عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین، مترجمان: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات طرح نو.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۶)، کرامت در قرآن، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰)، دین‌شناسی، قم، اسراء.
۷. دراز، محمد عبدالله، (۱۳۷۶)، مدخلی بر کاوش در تاریخ ادیان، ترجمه سید محمدباقر حجتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. رابینسون، مریلین، (۲۰۱۷)، آزادی وجدان چیست؟، ترجمه محمد معماریان، قابل دسترسی در : <http://tarjomaan.com/neveshtar/9042/>
۹. رالز، جان، (۱۳۹۳)، نظریه‌ای در باب عدالت، ترجمه مرتضی نویر، تهران، انتشارات مرکز.
۱۰. رالز، جان، (۱۳۹۷)، لیبرالیسم سیاسی، ترجمه موسی اکرمی، تهران، نشر ثالث.
۱۱. رجبی، محمود، (۱۳۷۹)، انسان‌شناسی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. رستمی، پرستو، (۱۳۹۶)، «نقد انتقادات شباهت خانوادگی ویتگنشتاین به تعاریف ارسطویی»، دوفصل نامه علمی پژوهشی منطق پژوهی، سال هشتم، شماره دوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۳. زرکشی، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۴)، البحر المحيط فی اصول الفقه، بیروت، دارالکتب.
۱۴. سروش، محمد، (۱۳۸۱)، آزادی، عقل و ایمان، قم، انتشارات دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.

۱۵. سلیمانی، عبدالرحیم، (۱۳۹۶)، «تعریف دین در کلام و فلسفه دین و تعریف اقلی و اکثری»، نشریه فلسفه دین، دوره ۱۴، شماره ۲.
۱۶. شجاعی‌زند، علیرضا، (۱۳۹۲)، «ذات‌انگاری دین، جستارهای فلسفه دین»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم، شماره ۳.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۲۲)، المیزان فی تفسیر القرآن بالقرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۱۸. عبدالهیی، محمدعلی؛ امیدی، سمیرا، (۱۳۸۸)، «دین‌باوری ویتگنشتاین متقدم»، فلسفه دین، سال ششم، شماره ۴.
۱۹. فخررازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، بیروت، دار احیاء التراث.
۲۰. فناپی، ابوالقاسم، (۱۳۸۵)، دین در ترازوی اخلاق، تهران، نشر صراط.
۲۱. لین، تونی، (۱۳۸۶)، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران، نشر فرزانه.
۲۲. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۲)، آموزش عقاید، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۷)، مجموعه آثار، جلد ۲۴، تهران، انتشارات صدرا.
۲۴. موسوی کریمی، سید مسعود، (۱۳۹۹)، «سربستگی حقوق بشر»، دوفصلنامه بین‌المللی حقوق بشر، دوره ۱۵، شماره ۱، بهار و تابستان.
۲۵. ویتگنشتاین، لودویگ، (۱۳۷۹)، رساله منطقی فلسفی، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲۶. یزدانی، عباس، (۱۳۸۹)، «دشواری تعریف دین و رهیافت‌ها»، نشریه فلسفه دین، سال هفتم، شماره هشتم، دانشگاه تهران.

ب- منابع لاتین:

27. Arneson, Richard (2003), Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy, In Klosko, George and Wall, Steven (Ed.), Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory.
28. Asad, Talal (2003). Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity, Stanford: Stanford University Press.

29. Beaman, Lori (2002). Aboriginal Spirituality and the Legal Construction of Freedom of Religion, *Journal of Church and State* 44(Winter).
30. Biletzki, Anat and Anat Matar (2002), Ludwig Wittgenstein, in *Stanford Encyclopedia of philosophy*.
31. Bou-Habib, Paul (2006). A Theory of Religious Accommodation, *Journal of Applied Philosophy* 23(1).
32. Dworkin, Ronald (2011). *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
33. Dworkin, Ronald (2013). *Religion without God*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
34. Eisenberg, Avigail. (2014). Religion as Identity, paper presented to the APSA Annual Meeting,, Washington D.C.
35. Fish, Stanley (1997). Mission Impossible: Setting the Just Boundaries between Church and State, *Columbia, Law Review* 97(8)
36. Greenawalt, Kent (1996). *Religion and the Constitution. Part 1: Free Exercise* , Princeton: Princeton University Press
37. Koppelman, Andrew (2009). Conscience, Volitional Necessity, and Religious Exemptions, *Legal Theory* (15)
38. Koppelman, Andrew (2013). *Defending American Religious Neutrality*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
39. Kukathas, Chandran (2003). *The Liberal Archipelago. A Theory of Freedom and Diversity*, Oxford: Oxford University Press.
40. Laborde, Cecile (2014). Dworkin's Religious Freedom without God, *Boston University Law Review* 94(4)
41. Laborde, Cécile (2015). RELIGION IN THE LAW, *Law and Philosophy (An International Journal for Jurisprudence and Legal Philosophy)*, no 34 (available at. <https://link.springer.com/journal/10982/volumes-and-issues>)
42. Laborde, Cécile (2016). Protecting Religious Freedom in the Secular Age, in Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood and Peter G. Danchin (eds.), *Politics of Religious Freedom*, Chicago: Chicago University Press
43. Larmore, Charles (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press.
44. Leiter, Brian (2013). *Why Tolerate Religion?* ,Princeton: Princeton University Press.

45. Macklem, Timothy (2000). Faith as a Secular Value, McGill Law Journal 45, Part 1, 1.65.
46. Mahmood, Saba (2005). Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject, Princeton: Princeton University Press
47. McConnell, Michael W (2013), Why Protect Religious Freedom?, Yale Law Journal, vol 123.
48. McConnell, Michael W. (2000). The Problem of Singling Out Religion, De Paul Law Review 50
49. Nickel, James (2005). Who Needs Freedom of Religion?, University of Colorado Law Review 76
50. Nickel, James (2007). Making Sense of Human Rights, 2nd ed., Oxford, Blackwell
51. Nussbaum, Martha (2008). Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality, New York: Basic Books.
52. Patten, Alan (2014). Three Theories of Religious Liberty, paper presented to the APSA Annual Meeting, Washington D.C.
53. Rorive, Isabelle (2009). Religious Symbols in the Public Space, In Search of a European Answer, 30 Cardozo Law Review.
54. Schwartzman, Micah (2012). What If Religion Is Not Special?, University of Chicago Law Review 79.
55. Schwartzman, Micah (2014). Religion as a Legal Proxy, paper presented to the APSA Annual Meeting, Washington D.C.
56. Sinopoli, Richard C. (1993), Liberalism and Contested Conceptions of the Good: The Limits of Neutrality, The Journal of Politics, Vol. 55, No. 3.
57. Sullivan, Winnifred Fallers and Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood and Peter G. Danchin (2015), Politics of Religious Freedom, Chicago: Chicago University Press.
58. Taylor, Charles and Jocelyn Maclure (2011). Secularism and Freedom of Conscience, Cambridge Mass: Harvard University Press.

Supporting religious freedom: In the light of honest living and the denial of self-alienation

Mohammad Reza Danesh Shahraki¹

Abstract:

Two main and common approaches are presented in relation to the protection of freedom of religion in laws and, consequently, freedom of religion in political theory. (1) The alternative possibility approach which argues that freedom of religion can be explained and replaced with alternative concepts acceptably and protects freedom of religion under the more general title of freedom of conscience. (2) Alternative impossibility approach which argues that the concept of religion should be explicitly and distinctly protected in specific laws and regulations. Of course, this approach, while accepting the idea the word religion refers to a wide range of similar concepts does not consider religion to be replaceable with similar alternative concepts. In this paper, after delineating the claims and results of both approaches and arguing that they are inefficient and inadequate in theory and practice, an approach is presented that can provide a stronger theoretical foundation and more efficacious in practice in the face of existing criticisms. This approach is known as the hybrid approach and in this article, relying on the concept of "honesty of reporter" and the approach of "utilizing the required tools" we shall try to improve and develop it.

KeyWords: *freedom of religion, freedom of conscience, impartiality, human rights, public law.*



1. PhD student in Public Law, Department of Public and International Law, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran (Email: Mrezadanesh.sh@ut.ac.ir)