

فهرست مطالب

اخبار ملی و بین المللی :

۱. حق تبلیغ بهائیان، دیدگاه یوسفی اشکوری، آرش نراقی و یاسر میردامادی
۲. از جنایت در پاریس تا هجوم به بهائیان (علی اصغر رمضانپور)
۳. درباره ظلم، مذهب و تروریسم: چرا بهاییها خود را منفجر نمی کنند؟ (سعید قاسمی نژاد)
۴. بازداشت گسترده و پلمپ اماکن کسب بهائیان
۵. بازداشت یک شهروند بهایی به روایت شاهد عینی
۶. مصادره اموال یک شهروند بهایی در سمنان
۷. فاران حسامی به زندان بازگشت
۸. در شورای اروپا ، نقش دین مورد بررسی قرار گرفت
۹. مرجع تقلید مخالف ولایت فقیه از همزیستی با بهائیان می گوید
۱۰. معبد شیلی در نمایشگاه ' تجسد بخشی به نور '
۱۱. مقامات سلطنتی نروژ میزبان گفتگوی ادیان
۱۲. آزیتا رفیع زاده به زندان اوین منتقل شد
۱۳. امان الله مستقیم شهروند بهایی آزاد شد
۱۴. نوید حقیقی نجف آبادی به مرخصی آمد
۱۵. دو شهروند بهایی از زندان مرو دشت آزاد شدند
۱۶. سال از بازداشت ۸ شهروند بهایی استان گلستان گذشت
۱۷. شهرام اشراقی به زندان رفت
۱۸. دادگاه تجدید نظر ۱۵ شهروند بهایی برگزار شد
۱۹. بیانیه حمایت از رفع محرومیت از تحصیل شهروندان بهایی
۲۰. متن نامه جناب امرالله حکمت شعار ، پدر عارف کوچولو که به دلیل اعتقاد به دیانت بهایی
۲۱. گزارشی از وضعیت یک خانواده بهائی در زندان
۲۲. تجربه پناهندگان بهائی در کانادا و چالش کلی پناهندگی
۲۳. نقش رهبران ادیان در دستور کار ۲۰۳۰ سازمان ملل
۲۴. آغاز محکومیت دو شهروند بهایی در یزد
۲۵. نسیم باقری، از اساتید دانشگاه مجازی بهائیان محبوس در بند زنان زندان اوین
۲۶. دعای حضرت بهاءالله در سراسر کلیسای تاریخی طنین انداخت

۲۷. عارف حکمت شعار؛ کودک ده ساله بهایی که به مدرسه راه ندارد (فرشته قاضی)
۲۸. عارف دانش آموز کوچک بهایی، دکترملکی و محمدنوری زاد با فحش و توهین از مدرسه اخراج شدند (محمد نوری زاد)
۲۹. سکوت روحانی و جهانیان در مورد صدمات وارده به بهائیان ایران (رامین احمدی)
۳۰. سه زن بهایی در استان گلستان محاکمه شدند
۳۱. تلاش‌های پی‌گیر بهائیان ایران برای دستیابی به آموزش عالی
۳۲. نقض حقوق بهائیان پس از مرگ؛ یک گورستان در هر استان (کیان ثابتی)
۳۳. انیسا مطهر و کیانا رحیمی محروم از تحصیل شدند
۳۴. در سخنرانی رئیس جمهور ایران در سازمان ملل، ذکری از وضعیت حقوق بشر نشد
۳۵. ایرانی آباد، آزاد و مردم سالار (مهوش شاهق)

اسنادی از تاریخ

۳۶. بی‌شرمی سه‌گانه (امید محمدزاده)
۳۷. جمهوری اسلامی و «کمیته حقیقت‌یاب (مرتضی کاظمیان)
۳۸. دیگری درونی انقلاب اسلامی: آیت‌الله خمینی و بهائیان ایران (مینا یزدانی)
۳۹. مطالبی پیرامون نسخه‌ی کامل ویدیوی محاکمه‌ی اعضای محفل ملی بهائیان ایران
۴۰. محفلی که ناپدید شد

روایات و حکایات :

۴۱. من ترانه، یک مادر زندانی دارم
۴۲. رؤیای صالح آقا و تعبیر آن به قلم ابوالقاسم افغان
۴۳. علم بهتر است یا ثروت / حشمت‌الله صادق‌زاده
۴۴. شادی ابراهیمی ، هنرمند عزیزی که از میان ما رفت
۴۵. داستان شخصی است که پالانش کج شده بود

فهرست مطالب

معرفی کتاب :

۴۶. قرن بدیع
۴۷. ورای فرهنگ رقابت: پیامدهای اجتماعی و زیست محیطی
۴۸. کسروی و کتاب بهاییگری او (بهمن نیک اندیش)
۴۹. معرفی کتاب بهائیان ایران (گروه نویسندگان)

مجموعه مقالات :

۵۰. هویت ایرانی در دوران باستان (ریچارد این. فرای)
۵۱. پایداری فرهنگی در ایران معاصر: جنازه‌های بی‌خانمان و سنگِ گورهای شکسته (مهرداد امانت)
۵۲. خانه‌ای در دوردست؟ هویت دینی و روابط فراملی در دیاسپورای ایرانی (کَمَرُنْ مَكْ أَلِيف)
۵۳. تأملاتی درباره‌ی نواندیشی دینی در ایران معاصر (محسن کدیور)
۵۴. هویت ملی ایرانی در تاریخ معاصر ایران: نگاه از بیرون (ساغر صادقیان)
۵۵. حکومت جهانی از دیدگاه امر بهائی (نگارش: روح‌الله خوشبین)
۵۶. بهای دادخواهی (شادی صدر)
۵۷. سه گفتمان ایجاد هویت ملی ایران (سوسن سیاوشی)
۵۸. صفویه و ظهور هویت ایرانی / شیعی (آرام آناهید)
۵۹. جنبش مشروطه و بهائیان ایران: آفرینش یک "دشمن داخلی"
۶۰. ناشکیبایی و امید، بازتعریف دین در ایران شیعی قرن نوزدهم (آرام آناهید)

حق تبلیغ بهائیان، دیدگاه یوسفی اشکوری، آرش نراقی و یاسر میردامادی

بازداشت ۲۰ بهایی در شهرهای تهران، اصفهان، شیراز و پلمپ ۲۳ واحد صنفی متعلق به بهائیان در استان مازندران، نشان دهنده تداوم فشارهای حکومت جمهوری اسلامی بر بهائیان است. این بازداشت‌ها توسط وزارت اطلاعات انجام شده است.



جمهوری اسلامی ایران تاکنون چه از طریق رسانه‌های داخلی و چه از طریق نمایندگان خود در شورای حقوق بشر اعلام کرده که محدودیت‌های اعمال شده بر روی شهروندان بهایی ناشی از تبلیغ آن‌ها درباره دیانت بهایی و تحریک احساسات مذهبی ایرانیان شیعه است.

نماینده جمهوری اسلامی ایران در شورای حقوق بشر به صراحت بیان کرده بود: «حالا اگر کسی خودش بهایی است و اعمال مذهبی خودش را انجام می‌دهد طبق اعتقاد خودشان، دیگران را در رابطه با بهائیت دعوت نمی‌کند، تبلیغ نمی‌کند، فعالیت نمی‌کند، تشکیل محافل نمی‌دهد، اطلاعات به دیگران نمی‌دهد و در رابطه با تشکیلات کار نمی‌کند، ما با آن‌ها کار نداریم. نه تنها اعدام نمی‌کنیم بلکه زندان هم نمی‌کنیم.»

«محمدجواد لاریجانی»، دبیر ستاد حقوق بشر قوه قضاییه ایران نیز در تیر ماه سال ۹۰ در اظهارنظری مشابه عنوان کرد: «تا زمانی که بهائیان حقوق و قوانین را محترم می‌شمارند، کسی متعرض آن‌ها نیست. بسیاری از بهائیان بر همین اساس دارای فعالیت‌های اجتماعی، علمی و اقتصادی هستند اما اجازه فعالیت تبلیغی برای فرقه خود را ندارند.»

«میثاق بین‌المللی حقوق مدنی - سیاسی» بر حق آزادی ابراز مذهب، عقیده و وجدان تأکید کرده و در ماده (۱) ۱۸ خود عنوان می‌کند: «هر کس حق آزادی فکر و وجدان و مذهب دارد. این حق شامل آزادی داشتن یا قبول یک مذهب یا معتقدات به انتخاب خود، هم‌چنین آزادی ابراز مذهب یا معتقدات خود، خواه به طور فردی یا جماعت، خواه به طور علنی یا در خفا در عبادات و اجرای آداب و اعمال و تعلیمات مذهبی است.»

محدودیت‌هایی که برای ابراز مذهب یا معتقدات بیان شده، مشابه محدودیت‌هایی است که برای آزادی بیان تعیین شده است. ماده (۳) ۱۸ این میثاق می‌گوید: «آزادی ابراز مذهب یا معتقدات را نمی‌توان تابع محدودیت‌هایی نمود مگر آن چه منحصرأ به موجب قانون پیش‌بینی شده و برای حمایت از امنیت، نظم، سلامت یا اخلاق عمومی یا حقوق و آزادی‌های اساسی دیگران ضرورت داشته باشد.»

محدودیت دیگری که در حقوق بشر برای تبلیغ مذهب تعیین شده، اکراه و اجبار در تبلیغ است. ماده ۵ نظریه تفسیری شماره ۲۲ در ارتباط با ماده ۱۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی - سیاسی، اجبار را چنین توصیف کرده است: «هرگونه استفاده از تهدید فیزیکی یا مجازات‌های کیفری برای وادار کردن مؤمنین یا غیرمؤمنین به پیروی از باورها و جماعت مذهبی‌شان و یا انکار مذهب یا عقایدشان و یا گرویدن به آیینی دیگر.»

مطابق همین ماده، سیاست‌ها یا رویه‌هایی که چنین مقصود یا پیامدی را دربرداشته باشند، از جمله سیاست‌ها و رفتارهای بازدارنده از دسترسی به تحصیل، درمان، اشتغال و یا حقوق تضمین شده در ماده ۲۵ و سایر مواد این میثاق در تناقض با ماده (۲) ۱۸ هستند.

«پدیده ثابتی»، سخن‌گوی جامعه بهائیان در مورد ادعای مسوولان جمهوری اسلامی به «ایران‌وایر» می‌گوید: «صداسیما و رسانه‌های حکومتی سال‌هاست اقدام به نشر اکاذیب و نفرت‌پراکنی علیه بهائیان می‌کنند؛ اتهاماتی مانند این که بهائیان شیادی جنسی می‌کنند و یا این که چون مقبره "بهاءالله" در حیفا واقع شده است، برای اسرائیل جاسوسی می‌کنند. ولی هیچ‌گاه تریبونی به بهائیان داده نمی‌شود تا به اتهامات مطرح شده علیه خودشان پاسخ دهند. برای همین، در بسیاری از مواقع بهائیان برای مبارزه با دورغ‌ها و تهمت‌هایی که علیه آن‌ها در سطح وسیع توسط صداسیما و یا رسانه‌های حکومتی منتشر می‌شود، راهی جز صحبت با افراد مختلف در مورد تعالیم دینان بهائیت ندارند و حکومت این را تبلیغ تهاجمی بهائیان عنوان می‌کند.»

«عرفان ثابتی»، مترجم و پژوهش‌گر حوزه فلسفه، دین و جامعه‌شناسی نیز می‌گوید: «در بسیاری از مواقع، حکومت برای سرکوب بهائیان به بهانه‌های مختلفی متوسل می‌شود؛ به عنوان مثال، در یکی از شهرستان‌ها، شرکت یک فرد بهایی با این بهانه که وی اقدام به تبلیغ دینان بهایی کرده بود، توسط قوه قضاییه تعطیل شد. دلیلی که قوه قضاییه آورد، بسیار خنده‌دار بود؛ در حکم نوشته بودند که این شرکت از روش‌های زیرکانه‌ای برای تبلیغ بهائیت استفاده می‌کرده است، از جمله این که در مقایسه با سایر شرکت‌ها، به کارمندان حقوق و مزایای بیش‌تری می‌داده است! اگر یک کارفرمایی رعایت حال کارگروهایش را می‌کند، چه ربطی به تبلیغ برای دینش دارد؟ یا حتی از دفن بهائیان در بسیاری از قبرستان‌ها جلوگیری می‌کنند زیرا می‌گویند صرف وجود سنگ قبر برای بهائیان نوعی تبلیغ این دین به شمار می‌رود.»

«حسن یوسفی اشکوری»، پژوهش‌گر و نواندیش دینی در پاسخ به سوالی درباره حق سایر دین‌داران در تبلیغ دین خود در جوامع مسلمان نوشته است: «همان‌گونه که از منظر اسلامی، عقیده و انتخاب عقیده آزاد است و دین به تعبیر قرآن، با اکراه و جهل مقبول نیست، به طور الزام‌آوری بیان و تبلیغ عقیده نیز باید آزاد باشد و پیروان هر دین و مکتبی باید حق داشته باشند از دین و آیین خود دفاع و تبلیغ کنند. چرا که اولاً آزادی بیان و تبلیغ با آزادی عقیده

ملازمه دارد، یعنی نمی‌توان گفت افراد در عقاید و افکارشان آزاد هستند و مختار اما حق ندارند افکار خود را در سطح عموم مطرح و منتشر کنند؛ ثانياً تا افراد بدون اعمال فشار و سانسور نتوانند افکار و عقاید خود را منتشر کنند، چه گونه می‌توان مدعی اصل و جوب تحقیق در دین و حرمت تقلید بود. مگر تمام عالمان و فقیهان نمی‌گویند تحقیق در دین واجب است و هر کس خود باید در دین تحقیق کند و در نهایت با آگاهی و آزادی کامل دینی را قبول کند؟ از منظر دیگری هم می‌توانم از آزادی بیان و تبلیغ دفاع کنم و آن، التزام به "اعلامیه جهانی حقوق بشر" است. من این سند را کارآمدترین و مفیدترین راه کاهش جنگ و دشمنی و تبعیض و در برابر تقویت صلح و دوستی و برابری و عدالت می‌دانم. از آن جا که نواندیشان دینی عموماً خود را ملتزم به اعلامیه می‌دانند، بنابراین نمی‌توانند مدافع آزادی بیان نباشند.»

«آرش نراقی»، استاد فلسفه و دین درباره حقوق بهاییان در این حوزه به «ایران وایر» می‌گوید: «نظر من درباره حقوق بهاییان مبتنی است بر تحلیلی فلسفی - الهیاتی که به اعتبار آن، عرصه عمومی باید بر مبنای "حق ناحق بودن" (Right to be wrong) سامان یابد؛ یعنی افراد با عقاید و سلايق مختلف باید این حق را برای دیگران به رسمیت بشناسند که به عقاید و سلايقی پایبند باشند که از منظر ایشان، ناحق به شمار می‌آید.»

او تاکید می‌کند: «جامعه باید به مدد عقل جمعی خود و در ضمن، یک گفت و گوی جمعی عقل مدار میان امور "ناحق" که در خور مدارا است و امر "ناحق" که در خور مدارا نیست، تمایز قائل شود.»

می‌افزاید: «مهم‌ترین معیار تمایز میان این دو دسته امور، معیار حقوق بشر است؛ یعنی ناحق‌هایی که از جنس اضرار به غیر و نقض حقوق بشر است، از جمله اموری است که نباید نسبت به آن تسامح ورزید. اما آن چه را که از منظر عقاید یا آداب شرعی یک دین خاص و از منظر پیروان آن دین (صرفاً بر مبنای دینی) ناحق تلقی می‌شود، غالباً باید از مصادیق ناحق‌های در خور مدارا دانست؛ یعنی کسی حق ندارد که در امور صاحبان آن عقاید یا عاملان آن آداب دخالت کند و مانع ایشان شود.»

نراقی تاکید می‌کند: «از منظر فلسفی - الهیاتی، این تلقی بر اصول زیر استوار است: رکن اول آن است که عرصه عمومی "ملک مشاع" تمام شهروندان یک جامعه است و از این حیث، هیچ شهروندی بر دیگری برتری و مزیت ویژه ندارد.»

رکن دوم آن است که "الناس مسلطون علی اموالهم" به معنای این که هر انسانی حق هرگونه تصرف و حاکمیت در اموال خود را ندارد. از آن جا که تمام شهروندان در آن ملک مشاع سهم برابر دارند، در مقام مدیریت آن نیز جملگی از حق برابر برخوردارند و هیچ فردی از این نظر، بر فرد دیگر برتری ندارد. بنابراین، تمام مالکان ملک مشاع در مقام تدبیر و تنظیم امور آن ملک از حق مشارکت مؤثر و برابر برخوردار هستند.

رکن سوم، اصل عدالت است. مالکان ملک مشاع برای تنظیم و تدبیر امور این ملک مشاع باید شیوه ای عادلانه بیابند که حق تمام شرکای آن را محترم بدارد. مطابق اصل عدالت، امور ملک مشاع نباید به نحوی تنظیم شود که حقوق و منافع پاره ای از مالکان آن ملک به نحو یک سویه و سیستماتیک نقض شود.»

این استاد فلسفه و دین افزود: «قوانین الزام آور و سیاست های تنظیم کننده یک ملک مشاع در صورتی عادلانه است که برای تمام مالکان آن ملک پذیرفتنی باشد. بنابراین، اصل عدالت اقتضا می کند که قوانین الزام آور و سیاست های تنظیم کننده عرصه عمومی بر مبنای اصول و ارزش هایی تنظیم نشوند که فقط برای یک گروه خاص در آن جامعه پذیرفتنی و معتبر است. به بیان دیگر، قواعد تنظیم کننده عرصه عمومی باید بر بنیانی استوار باشد که برای تمام شهروندان، صرف نظر از نظام های عقیدتی و ارزشی خاص آن ها (از جمله باورهای دینی شان) قابل فهم و پذیرش باشد. از جمله پیامدهای مهم این اصول، آن است که پیروان هیچ دینی حق ندارند عرصه عمومی را چنان تنظیم کنند که پیروان ادیان دیگر را از صحنه زندگی سیاسی و اجتماعی حذف کنند یا به حاشیه برانند. همزیستی مسالمت آمیز بر مبنای اصل عدالت تنها با به رسمیت شناختن "دیگری" امکان پذیر می شود و لو آن که عقاید آن دیگری از منظر من ناحق باشد.»

«یاسر میردامادی»، پژوهش گر دین و فلسفه نیز حق تبلیغ دین را برای بهاییان قایل شده و می گوید: «اگر به عنوان مسلمان روا می داریم که غیرمسلمانان در سرزمین هایشان به مسلمانان اجازه تبلیغ اسلام بدهند و اگر مطابق "قاعده زرین" (Golden Rule) که مورد تأیید قرآن و سنت نبوی نیز قرار گرفته، آن چه برای خود روا می داریم، برای دیگران هم باید روا بداریم، آن گاه نتیجه می گیریم که باید روا بداریم غیرمسلمانان هم در سرزمین های اسلامی حق تبلیغ آزادانه آیین خود را داشته باشند.»

قاعده زرین به طور کلی بر این اشاره دارد: «با دیگران آن گونه رفتار کن که دوست داری آنان با تو رفتار کنند.»

عرفان ثابتی با اشاره به نقض گسترده حقوق بهاییان بر تکیه بر اتهام تبلیغ مذهبی می گوید: «در متون بهایی، تبلیغ وجود دارد اما اولاً عنوان شده که هر کسی اول باید خودش را تبلیغ کند و ثانیاً تبلیغ باید در اعمال باشد و نه گفتار. نکته سوم آن که تبلیغ باید تبلیغ تعالیم بهایی (اصول اجتماعی و اخلاقی آیین بهایی) باشد؛ یعنی تبلیغ اصولی هم چون برابری زن و مرد و مشارکت فعال زنان در سیاست و در کل، در عرصه اجتماع، وحدت اصول روحانی ادیان، صلح جهانی و از همه مهم تر، برچیدن طبقه روحانیون یا دین کاران. این تعالیم اما به مذاق جمهوری اسلامی خوش نمی آید، برای همین نمی خواهد اجازه دهد بهاییان در اجتماع مشارکت کنند و به بهانه های مختلف به سرکوب بهاییان اقدام می کند.»

از جنایت در پاریس تا هجوم به بهائیان



علی اصغر رمضانپور

واکنش مردم ایران به جنایت وحشت افکنان داعشی در پاریس تحسین برانگیز است. احساس همدردی با قربانیان و بازماندگان قربانیان در پاریس نشانه‌ای از احساس جهانی انسان دوستانه‌ای است که شرط اولیه زندگی در جامعه جهانی امروز است. کم‌اهمیت دانستن این همدلی انسانی از سوی کسانی مانند گردانندگان تندرو روزنامه وطن امروز دلیل روشنی است که کسانی که برای جان انسان‌ها اهمیت قائل نیستند توجیه‌کنندگان اصلی هجوم به انسان‌ها به شمار می‌روند.

در چنین شرایطی کم‌قدر دانستن همدلی ایرانیان با مردم فرانسه به بهانه تقبیح سیاست‌های دولت‌های غربی، معنی بی‌توجهی به اهمیت جهانی گسترش ناامنی در جهان را می‌یابد. این که بیروت ناامن است دلیلی برای توجیه استقبال از ناامنی و وحشت آفرینی در پاریس نیست.

عنصر مشترک در میان وحشت آفرینان بی‌اعتنایی به جان و حقوق انسان‌هاست. همین روحیه است که در ایران هجوم به ایرانیان بهایی را توجیه می‌کند.

روشن است که اگر مردم می‌توانستند با همان آزادی‌ای که می‌توانند همدلی خود با مردم فرانسه را ابراز کنند، اعتراض خود به هجوم به بهائیان در ایران را بیان کنند، حتماً چنین می‌کردند. و اگر بدون ترس از اطلاعات و نیروی انتظامی و سپاه پاسداران می‌توانستند در صفحات فیسبوک خود نشانی از همدلی با بهائیان بنشانند، بی‌گمان به این کار دست می‌زدند.

ماموران وزارت اطلاعات صبح روز یکشنبه ۲۴ آبان با مراجعه به خانه‌های برخی شهروندان بهایی در شهرهای تهران، اصفهان و مشهد، ۱۶ نفر را بازداشت کرده‌اند. این حمله نمونه دیگری از تهاجم گسترده به بهائیان در سال‌های اخیر است که در یک سال اخیر تشدید شده است.

متأسفانه مراجع تقلید و روحانیون ایران، یا از این اقدام‌ها حمایت و یا در برابر آن سکوت می‌کنند. و نه فقط روحانیون، که چهره‌های سیاسی اصلاح‌طلب و میانه‌رو نیز از ترس مواجه شدن با مجازات حکومت در برابر این موج هجوم غیر انسانی به بخشی از ایرانیان سکوت می‌کنند. چنین سکوتی از جانب کسانی که خود را مدعی دفاع

از حقوق همه ایرانیان می‌دانند قابل پذیرش نیست. اقدام پسندیده چهره‌هایی مانند محمد نوری زاد در ابراز همدلی با بهاییان نتوانست بر این بی‌تفاوتی تأثیری بگذارد و بزرگان سیاست در ایران را به خود آورد. کسانی که از ادیانی مانند اسلام دفاع می‌کنند بی‌آن که به رنجی که به نام اسلام بر دیگران تحمیل شود واکنش نشان دهند و آن را تقیح کنند، زمینه ساز باورِ خطای کسانی هستند که حملات تروریستی مانند حمله پاریس را نادیده می‌گیرند. لازمه صلح و دوستی در جهان محکوم کردن هر ستمی است که به نام دفاع از دین یا ترویج دین بر دیگران روا دانسته می‌شود. فرق نمی‌کند این ستم به نام دفاع از سوریه و ملل مسلمان توسط داعش صورت گیرد یا به نام دفاع از باورهای دینی علیه ایرانیان بهایی صورت گیرد. به همین ترتیب، ضرورت دفاع از بهاییان به همان میزان وظیفه ملی مردم ایران است که ابراز همدلی با مردم پاریس.



درباره ظلم، مذهب و تروریسم: چرا بهاییها خود را منفجر نمی‌کنند؟

از صفحه فیس بوک سعید قاسمی نژاد

درباره ظلم، مذهب و تروریسم: چرا بهاییها خود را منفجر نمی‌کنند؟ می‌گویند مومنین اینسو و آنسو دیگران و خود را می‌ترکانند چرا که فقیر "نگه داشته شده اند"، به زور حاشینه نشین "شده اند" و تحویل گرفته نمی‌شوند، والا این انفجارها و ترکشها نه ربطی به اسلام دارد و نه حتی "از مسلمانی ماست"، از استعمار است و ظلم آقا! از استعمار.

آنچه ذهن را قلقلک می‌دهد این است که اگر اینطور است و این فقط ظلم غریبان است که مومنین مظلوم را به سوی منفجر کردن این و آن رهنمون می‌کند، بلکه کم و بیش در اذهان مومنین و غیر مومنین چپ کرده آن را موجه هم می‌کند؛ پس چرا بهاییها هر روز و هر لحظه، این و آن را، اینسو و آنسو ایران منفجر نمی‌کنند؟

مسلمین در اروپا به خاطر مسلمان بودن از تحصیل محروم نیستند، بهاییها در ایران هستند. اموال مسلمین در اروپا به خاطر مسلمان بودن ضبط نمی‌شود، اموال بهائیان می‌شود. مسلمین در اروپا به خاطر مسلمان بودن از کار اخراج نمی‌شوند، بهاییها در ایران می‌شوند. مسلمین در در دولتهای اروپایی وزیر و وکیل دارند، در ایران بهاییها از سیاست دوری می‌کنند که به تریج قبای بچه شیعه‌ها و اربابان عمامه به سرشان برنخورد اما شیعیان حساس باز ول کن معامله نیستند و دست استعمار و استکبار را در آستین زن و مرد بهایی می‌بینند و قس علیهذا.

مقایسه تبعیض علیه بهاییان در ایران، که صاحبخانه هستند، با تبعیض علیه مسلمین در اروپا، که مهاجرند و میهمان، و واکنش دو گروه به این تبعیض نشان می‌دهد که همچون همیشه، هر گردی گردو نیست و این انفجارها حتی اگر به تمامی میوه آن تشویقات عالی به جهاد و قتال هم نباشد، آنقدرها هم بی ربط هم نیستند.



بازداشت گسترده و پلمپ اماکن کسب بهاییان

صبح روز یکشنبه ۲۴ آبان ماه، ماموران وزارت اطلاعات جمهوری اسلامی در یک عملیات گسترده و هم‌زمان، ۲۰ شهروند بهایی را در شهرهای تهران، اصفهان و مشهد بازداشت کردند.

بر اساس این گزارش، «هلیا مشتاق»، «نگار باقری طاری»، «صهبا فرنوش»، «نوا منجذب»، «یاور حقیقت» و «نوید اقدسی» در تهران، «یگانه آگاهی»، «ادیب جانمیان»، «کیوان نیک آیین»، «پروین نیک آیین»، «وحید کرمی»، «عرشیا روحانی» و «زرین آقابابایی» در اصفهان و «نیکا پاکزادان»، «فرانه دانشگری»، «ساناز اسحاقی»، «نغمه ذبیحیان» و «نکیسا حاجی پور» در مشهد بازداشت شده‌اند.

نکیسا حاجی پور را غروب روز یکشنبه در ایستگاه راه آهن مشهد بازداشت کرده‌اند. یک منبع آگاه به «ایران‌وایر» گفت که ماموران وزارت اطلاعات در همان روز با در اختیار داشتن حکم بازداشت، به منزل وی می‌روند که خانواده اش می‌گویند دخترشان برای مسافرت به ایستگاه راه آهن رفته است. پس از آن، ماموران به ایستگاه رفته و نکیسا حاجی پور را پیش از سوار شدن به قطار دستگیر می‌کنند. سایر افراد توسط وزارت اطلاعات در منزل خود بازداشت شده‌اند.

سحاب روحانی و متین جانمیان، دو نفر از بهاییان اصفهان پس از چند ساعت بازداشت، در شامگاه یکشنبه آزاد شدند.

تا این زمان، اتهام و دلیل بازداشت این شهروندان بهایی نامشخص است و خانواده‌های آن‌ها از محل نگهداری متهمان اطلاع چندانی ندارند. احتمال می‌رود بازداشت‌شدگان در بازداشتگاه‌های وزارت اطلاعات در هر شهر نگهداری می‌شوند.



در بین این افراد، نوید اقدسی، پسر عمه «عطاءالله رضوانی» هم قرار دارد. رضوانی دو سال پیش در بندرعباس به قتل رسید. طی دو سالی که از قتل عطاءالله رضوانی گذشته، نوید تنها عضو شناخته شده خانواده رضوانی بوده که فعالیت مستمری در پی گیری پرونده مقتول داشته و با رسانه ها مصاحبه کرده است. او به همین دلیل، چندین دفعه مورد تهدید قرار گرفت که از جمله می توان به دو دفعه شعارنویسی بر دیوار منزل مسکونی اش در ماه های گذشته اشاره کرد.

از سوی دیگر، در همین روز اداره اماکن استان مازندران ۲۳ محل کسب بهایان را تحت هدایت وزارت اطلاعات در این استان پلمپ و تعطیل کرد. یک منبع آگاه در این مورد به «ایران وایر» گفت طبق اعتقادات آیین بهایی، ۹ روز

از سال به عنوان تعطیلات مذهبی شناخته می‌شوند و بهاییان در هر کجای دنیا که ساکن باشند، مجاز به کسب و کار در این روزها نیستند.

روز شنبه ۲۳ آبان ماه، مقارن با یکی از ایام تعطیل بهایی بود که باز نکردن مغازه‌ها در این روز بهانه‌ای شد تا محل کسب آن‌ها در شهرهای ساری، قائم شهر، تنکابن و بابلسر پلمپ شوند.

عملیات منظم و هم‌زمان برای بازداشت شهروندان بهایی و تعطیل کردن اماکن کسب آن‌ها در صبح روز یکشنبه ۲۴ آبان ماه این ظن را تقویت می‌کند که این اقدامات با برنامه ریزی از پیش تعیین شده توسط وزارت اطلاعات دولت حسن روحانی انجام شده است.

اما ۲۳ محل کسب شهروندان بهایی در استان مازندران در حالی تعطیل شد که دو روز قبل کلیه اماکن کسب بهاییان در رفسنجان پلمپ شده بود. به جز شهر بابلسر، همه این اماکن کسب بدون اطلاع و حضور صاحبان آن‌ها پلمپ شده‌اند.

بر اساس این گزارش، محل کار «ذکرالله رحیمیان»، «فرید علوی»، «بهزاد ذبیحی» و «بزرگمهر حر» (عینک فروشی)، «احسان الله سنایی» (لوازم آرایشی)، «آرامش ظهوری» و «هوشمند گلی» (پوشاک) در ساری تعطیل شده است. در قائم شهر، محل کار «نیما میری» و «چنگیز درخشانیان» (لوازم بهداشتی و آرایشی)، «بیژن نوع خواه» (اسباب بازی فروشی)، «ذکرالله بابایی» (خواروبار فروشی)، «سهیل حق دوست» و «زهرا گلایان» (عینک فروشی)، «فرزاد ثابتی» (آپاراتی) و «شاهین سنایی» (فتوکی) پلمپ شده است.

ماموران وزارت اطلاعات هم چنین در سلمان شهر تنکابن، محل کار «امید قادری» (پخش کننده دزدگیر)، «فرهاد تقی پور» و «میشل و آرمین اسماعیل پور» (فروشنده و نصاب کولر) و «روح الله ایقانی» (تعمیر کار یخچال) را پلمپ کرده‌اند.

در بابلسر محل کسب و کار «میتاق لقایی» (فروشنده لوازم موسیقی)، «ناصر میرمحمدی» (عکاسی) و «برزو رفعتی» (اسباب بازی فروشی) پلمپ شده است.



بازداشت یک شهروند بهایی به روایت شاهد عینی

خبرگزاری هرانا - یکی از شهود عینی جزئیات بازداشت نوید اقدسی، شهروند بهایی را طی نامه ای تشریح کرده است، از آنجا که این ماجرا به عنوان یک نمونه می تواند نشان دهنده رفتارهای غیرقانونی مأمورین امنیتی هنگام بازداشت شهروندان باشد، متن کامل نامه این شاهد عینی در ادامه می آید:

جزئیات بازداشت نوید اقدسی

در حدود ساعت ۱۰ صبح روز یکشنبه، ۲۴ آبان ماه ۱۳۹۴، چهار نفر مامور لباس شخصی با دو ماشین سمند و آردی با پلاک شخصی و با هویت پلیس مبارزه با مواد مخدر، روبروی منزل آقای "نوید اقدسی" توقف کردند. آنها پس از مدتی، زنگ هر سه طبقه را زده و ظاهراً همسایه ی ایشان را کنار در خروج می بینند. مأمورین به بهانه ی اینکه در طبقه ی پایین - محل زندگی آقای نوید اقدسی - لابراتوار تهیه و تولید مواد مخدر شیمیایی شیشه قرار دارد، قصد ورود به خانه را داشتند. همسایه ی خانواده ی اقدسی به این افراد مظنون می شود و به آنها متذکر می گردد که آقای نوید اقدسی حتی سیگار هم نمی کشد. اما مأموران از او می خواهند که دخالتی نکند.

آقای نعیم اقدسی - برادر نوید اقدسی - که تازه از خانه خارج شده بود متوجه جریان می گردد و به خانه باز می گردد. یکی از مأمورین از ایشان درخواست ارائه ی کارت شناسایی می کند. در مقابل، نعیم اقدسی نیز همین خواسته را عنوان می کند. مأمور نیز کارت شناسایی خود را ارائه می کند که طبق گفته ی آقای نعیم اقدسی، کارت شناسایی مأمور، کارت مخصوص پلیس مبارزه با مواد مخدر بوده و عکس روی کارت، با چهره ی او مطابقت داشته .

به ایشان برگه ای کپی شده، در رابطه با دستگیری آقای نوید اقدسی نشان می دهند؛ بدون اجازه ی رویت جزئیات؛ هنگامی که ایشان از آن ها درخواست اصل حکم را می کند و تقاضای مطالعه ی محتویات برگه را مطرح می نماید، در پاسخ، به ایشان می گویند که به او مربوط نمی شود. طبق گفته ی خانواده ی اقدسی و پس از نیم نگاهی به برگه ی کپی شده، در آن، اثری از اسم آقای نوید اقدسی نبوده و هیچ گونه سربرگ و مهر و امضایی که مشخص کننده باشد، نداشته .

از برادر، درخواست می‌شود که در طبقه ی پایین -محل سکونت آقای نوید اقدسی- را برای آن‌ها باز کند که ایشان کلید آن را نداشته. پس مامور دیگری از طریق قسمت جنوبی ساختمان، از روی دیوار به داخل حیاط پریده و توسط ابزار و وسایل، قفل‌ها را بریده و در قفل شده ی حیاط را از پاشنه باز کرده و ماموران به داخل حیاط وارد می‌شوند.

آقای نوید اقدسی که داخل منزل خود بوده متوجه جریان می‌شود. وی به قصد خروج، به طرف در شمالی، حرکت می‌کند که با مامورین روبرو می‌گردد و دستگیر می‌شود. ماموران پس از بازداشت نوید اقدسی، به منزل پدر و مادر ایشان رفته و در حدود ۱۵ دقیقه آن‌جا را بررسی می‌کنند و بعد به اتاق آقای نوید اقدسی که در طبقه ی زیرهمکف بوده وارد می‌شوند. در حدود ۹۰ الی ۱۲۰ دقیقه به تفتیش اتاق ایشان می‌پردازند و هارد کامپیوتر، کتاب‌ها، سی‌دی‌ها، دی‌وی‌دی‌ها، فلش مموری‌ها و عکس‌های آقای عطاالله رضوانی پسر خاله ی نوید اقدسی را ضبط می‌کنند. (آقای عطاالله رضوانی، در شهریور سال ۱۳۹۲ در بندرعباس به قتل رسیده اند و هنوز قاتل ایشان بعد از حدود ۲ سال مشخص نشده و پیگیری‌های جدی در این رابطه صورت نگرفته است.)

مادر آقای نوید اقدسی پس از ورود مامورین، قصد تماس با نیروی انتظامی را داشته. ماموران لباس شخصی، پس از آگاهی از این مورد، مانع این عمل می‌شوند و یکی از آنها به سمت تلفن رفته و آن‌را از پریز درآورده.

آنها به خانه ی برادر نوید اقدسی، -آقای نعیم اقدسی- نیز رفته و دو لپ‌تاپ ایشان و چندین فلش مموری را ضبط می‌کنند. ماموران، بدین صورت، هر سه محل زندگی نوید اقدسی، پدر و مادر وی و برادرش را تفتیش می‌کنند که بیشترین زمان را در واحد خود ایشان (نوید اقدسی) می‌گذرانند.

از مامورین که به اتهام ساخت مواد مخدر شیمیایی وارد خانه شده بودند، بار دیگر در مورد دلیل این دستگیری سوال می‌شود. در جواب می‌گویند که جرم بهایی بودن نیز به جرم او اضافه شد.

در صورتی که این اتهام دروغین بهانه ای بیش نبوده و همزمان، ۱۶ بهایی دیگر را نیز به بهانه های واهی در شهرهای طهران، اصفهان، و مشهد نیز دستگیر کرده اند.

طبق گفته ی خانواده ی ایشان، یکی از مامورین به آنها گفته است آقای نوید اقدسی را به شعبه ی ۳ بازرسی دادسرای شهید مقدس خواهند برد.

لازم به ذکر است که در حدود ساعت ۱۸ عصر، آقای نوید اقدسی به خانه زنگ زده و از صحت و سلامت خود خبر می‌دهد و در تماس دیگری که حدود ۹۰ دقیقه بعد داشته، اظهار می‌کند که ایشان را فردا، یعنی روز دوشنبه، ۲۵ آبان ماه، به دادسرای شهید مقدس خواهند برد. البته از جای کنونی ایشان اطلاعات موثقی در دست نیست.



مصادره اموال یک شهروند بهایی در سمنان

تاریخ ۱۳۹۴/۰۸/۱۷

خبرگزاری هرانا - مأمورین قضایی با ورود به انبار کارخانه شیشه تراشی افراسیاب خانجانی، اجناس را مصادره و به محل نامعلومی منتقل کردند.

به گزارش خبرگزاری هرانا، ارگان خبری مجموعه فعالان حقوق بشر در ایران، روز یکشنبه دهم آبان ماه، نیروهای امنیتی با حکم قضایی وارد انبارهای نگهداری شیشه این شهروند بهایی شده و اجناس موجود در انبار را ضبط و منتقل کردند. پیشتر نیز در سال ۱۳۹۱ کارخانه تولیدی آقای افراسیاب



خانجانی پلمپ و مصادره شده و کارت بازرگانی این شهروند بهایی باطل اعلام شده بود.

چندی پیش نیز خبری مبنی بر تخریب مراتع و زمین‌های کشاورزی این خانواده بهایی در سمنان گزارش شده بود.



فاران حسامی به زندان بازگشت

تاریخ ۱۳۹۴/۰۸/۱۷

خبرگزاری هرانا- فاران حسامی، از اساتید دانشگاه آنلاین بهائیان ایران، با پایان زمان مرخصی به زندان بازگشت.

به گزارش خبرگزاری هرانا، ارگان مجموعه فعالان حقوق بشر در ایران، فاران حسامی، شهروند بهائی و از اساتید دانشگاه آن لاین بهائیان ایران روز جاری و



پس از انجام عمل جراحی فرزندش، با پایان زمان مرخصی به بند زنان زندان اوین بازگشت.

فاران حسامی دوازدهم آبان ماه و برای حضور در کنار فرزندش در عمل جراحی به مرخصی اعزام شده بود.

فاران حسامی شهروند زن بهایی که هنگام بازداشت فرزندش آرتین ۳ ساله بود، به همراه همسرش کامران رحیمیان به اتهام تدریس در دانشگاه آنلاین بهایان به ۴ سال زندان محکوم شدند.

فاران حسامی هنگامی که در سال ۹۱ در حال پیگیری امور قضایی همسر زندانی خود در دادسرای اوین بود، جهت اجرای حکم بازداشت و روانه بند زنان زندان اوین شد.

کامران رحیمیان همسر فاران حسامی در بیست و شش مرداد ماه سال جاری با اتمام حبس ۴ ساله خود از زندان رجائی شهر آزاد شد.

مادر همسر فاران حسامی پیشتر و در مصاحبه با خبرنگار هرانا گفته بود: "هفته ای یک دفعه با فرزندشان به ملاقات می رویم. خودم پنج تا شش دقیقه بصورت کابینی صحبت می کنم و مشکلاتی که بچه دارد را سوال میکنم و ایشان به عنوان مادر پاسخ می دهد که من با این بچه چه باید بکنم".



در شورای اروپا، نقش دین مورد بررسی قرار گرفت

سارایوو - جامعه بین‌المللی بهائی (BIC) در نشست عالی شورای اروپا بیان داشت که دین منبع قدرتمندی برای تحرک و اقدام در انسان است و اجتماع باید درک عمیق تری از چگونگی بهره‌مندی از نفوذ دین کسب کند.



رهبران سیاسی و مذهبی به همراه نمایندگان جامعه مدنی و

دانشگاهیان در شورای اروپا که برای تبادل نظر بین ابعاد مذهبی بین فرهنگ‌ها در سارایوو، بوسنی و هرزگوین، در تاریخ ۲ و ۳ نوامبر تشکیل شده بود، حضور به هم رساندند.

در این جلسه موضوع "بنای جوامع متنوع و متحد" بررسی شد و تمرکز بر نقش دین در فضاهای عمومی بود و این که چگونه آموزش مذهبی و غیر مذهبی در مدارس به توسعه جوامعی بردبار کمک خواهد کرد.

راشل بیانی (Rachel Bayani)، نماینده جامعه جهانی بهائی در اتحادیه اروپا گفت: «برخی از فرضیاتی که ترتیبات اجتماعی فعلی بر آن تکیه دارند باید مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرند و اطمینان حاصل شود که این ترتیبات، اجتماع را از نقش سازنده‌ای که دین می‌تواند ایفا نماید محروم نمی‌سازند.»

وی افزود: «دین منبعی بسیار قدرتمند برای ایجاد انگیزه مثبت در انسان‌ها است، و ما باید به درک عمیق‌تری از چگونگی استفاده از این منبع در راستای منفعت کل اجتماع برسیم». موضوع‌های دیگری که در جلسه مطرح شد این بود که چطور تفکر مذهبی و سکولار (غیر دینی) می‌تواند کمک کند تا از گسترش افراط‌گرایی و خشونت‌گرایی حاد جلوگیری شود.

وزیر کشور اتریش، یوهانا میکِل-لایتنر (Johanna Mikl-Leitner) گفت: رهبران مذهبی در مسئولیت تبدیل جهان به مکانی بهتر برای همگان شریکند. وی افزود: "دین راه حل است، نه خود مشکل."

رئیس مجمع پارلمانی شورای اروپا، خانم آن براسور (Anne Brasseur)، بر جنبه نمادینه بودن برگزاری این مجمع در سارایوو تأکید کرد، محلی که صحنه یکی از تأسف بارترین درگیری‌ها در گذشته بوده است، شهری که همزمان نمادی از گذرگاه تمدن‌ها و همزیستی مذاهب بوده است.



هدف مجمع سالانه تبادل که توسط شورای اروپا تشکیل شده است، سازمانی بزرگ و منطقه‌ای متشکل از ۴۷ عضو، ترویج حقوق بشر و دموکراسی و ارائه یک پایگاه برای گفت و گوی باز و شفاف در مورد مسائل مختلف اجتماعی است.

مرجع تقلید مخالف ولایت فقیه از همزیستی با بهائیان می‌گوید

<http://www.roozonline.com/persian/news/newsitem2/article/-31869840f2.html>

نمایندهٔ آیت الله شیرازی از مراجع تقلید مخالف ولایت فقیه: "آقای شیرازی سخنرانی دارد که وظیفهٔ ما در جامعه اسلامی همزیستی با همه است؛ با بهایی‌ها، کلیمی‌ها و حتی کسانی که تغییر مذهب می‌دهند چه برسد به سنی‌ها."



نکته بعدی اینکه آقای شیرازی یک خط و یک حرف علیه اهل تسنن ندارد. برادر ایشان منادی همزیستی بین شیعه و سنی بود. ایشان یک طرحی داشت همان ۳۰ سال پیش به نام شورای فقها و می‌گفت به جای ولایت یک نفر، باید شورایی از فقها باشد. ایشان می‌گفت این شورا نباید فقط از بین علمای شیعه باشد و باید از علمای سنی هم باشد. آقای شیرازی سخنرانی دارد که وظیفه ما در جامعه اسلامی همزیستی با همه است؛ با بهایی‌ها، کلیمی‌ها و حتی کسانی که تغییر مذهب می‌دهند چه برسد به سنی‌ها. بلکه جایی نقد تاریخی است و کارشناسانی در شبکه‌های نزدیک به ایشان فلان شخصیت را نقد تاریخی می‌کنند. نقد تاریخی است، نه توهین و هتاک، مثل آقای مصباح یزدی که بگوید فاسد و باندباز بوده. بنابراین ایشان شخصا توهینی نکرده بلکه دعوت به وحدت کرده. بلکه یک عده ای منسوب به ایشان هستند، آقای خامنه‌ای هم یکسری منسویین دارد که فساد مالی می‌کنند و همه می‌گویند که ربطی به ایشان ندارد و.. آقای شیرازی هم یکسری نزدیکانی دارد که در شبکه‌های صحبت‌هایی راجع به اهل تسنن می‌کنند ولی ایشان نه تا حالا تایید و نه حمایت کرده. مثل بقیه مراجع که ممکن است نزدیکان شان کارهایی بکنند.



معبد شیلی در نمایشگاه 'تجسد بخشی به نور'

۱۴ آبان ۱۳۹۴ (۵ نوامبر ۲۰۱۵)

تورانتو - بنای اولین معبد بهائی در آمریکای جنوبی مرکز توجه نمایشگاه این هفته در کانادا بوده است.



نمایشگاه با عنوان «تجسد بخشی به نور: معبد بهائی در آمریکای جنوبی»، عکس‌ها و نمونه‌هایی را از مواد ساختمانی معبد شهر سان‌تی‌آگو به نمایش گذاشت و با سخنرانی معمار معبد، آقای سیامک حریری همراه بود.

آقای حریری، که در روز افتتاح نمایشگاه، ۷ آبان (۲۹ اکتبر)، در تورانتو سخنرانی کرد، گفت: «هدف این بود که به تأثیر متقابل تضادهای به‌ظاهر آشکار دست یابیم: مثل سکون و حرکت، سادگی و پیچیدگی، صمیمیت و عظمت، استحکام و در عین حال بنائی که بتواند در تجلی نور غوطه‌ور شود».

«چالش معماری این بود که معبدی طراحی کنیم که همتای معبد کنونی در آمریکای شمالی است و در عین حال حضور یگانه خود را در دامنه کوه‌های آند دارد».

آقای حریری گفت: طراحی معبد شیلی با استفاده از جدیدترین فن‌آوری دیجیتال و اسلوب مهندسی پیشرفته صورت گرفته، تا طرحی را به وجود آورد که "روح انسان را به پرواز درآورد".

کار ساختمانی این معبد در سال ۲۰۱۰ شروع شد و در سال ۲۰۱۶ افتتاح خواهد شد. این بنا آخرین معبد قاره‌ای عالم بهائی خواهد بود.

در نامه مورخ ۱۰ مرداد ۱۳۹۳ (۱ اوت ۲۰۱۴)، بیت‌العدل اعظم اظهار داشتند که تعداد زیادی از مردم به این معبد می‌آیند تا به دعا و گفتگو درباره اهمیت دعا پردازند



مقامات سلطنتی نروژ میزبان گفتگوی ادیان

۰۷ آبان ۱۳۹۴ (۲۹ اکتبر ۲۰۱۵)

اُسلو - اعضای جامعهٔ بهائی نروژ در همایشی ویژه به میزبانی پادشاه و ملکهٔ نروژ حضور یافتند.

اوایل این ماه، بالغ بر ۹۰ نماینده از سازمان‌های متنوع دینی، برای پیشبرد گفتگو و تفاهم میان-نژادی و میان-دینی، به قصر سلطنتی در اُسلو دعوت شدند.



هارالد، پادشاه نروژ (King Harald)، در آغاز سخنرانی اش، میل خود را به افزایش اتحاد در کشور، که جمعیت آن به سرعت متنوع می‌شود، بیان نمود.

پادشاه نروژ خطاب به حاضرین از جمله اعضای جامعهٔ بهائی، بودائی، مسیحی، کلیمی، و مسلمان گفت: «هنگامی که ملکه و من در کشور سفر می‌کنیم، تنوع فرهنگی و دینی را، در نوع غذا و آداب، و از طریق صحبت با مردمی که دودمان آنها به نقاط دیگر جهان باز می‌گردد، از نزدیک تجربه می‌کنیم.»

«سپس به این می‌اندیشیم: که نروژ این است. نروژ ۲۰۱۵ این است. و این چقدر هیجان‌انگیز است: هویت نروژی - مردمی گوناگون که همه نروژی هستند - پیوسته در حال تغییر است. ما احتیاج به هم‌بستگی و اتفاق داریم. این مسئله مهمی است که به یاد داشته باشیم به ویژه در این روزها.»

سونیا (Sonja)، ملکهٔ نروژ، به اهمیت کوشش متقابل سازمان‌های دینی در جهت پیشبرد اتحاد تأکید کرد.



نمایندگانی از طرف جامعهٔ بهائی که در این رویداد شرکت کردند. از چپ به راست: مارتین لرس تاد (Martine Lerstad)، آرنه کیتنگ (Arne Kittang)، ندا شولتز (Neda Schulz)، و بریت استرانلدی تورسن (Britt Strandlie Thoresen). عکس از جامعهٔ بهائی نروژ

آزیتا رفیع زاده به زندان اوین منتقل شد

یکشنبه، ۰۳ آبان ۱۳۹۴

به گزارش خبرگزاری بهایی نیوز، خانم آزیتا رفیع زاده به زندان زنان اوین منتقل شد.

به گزارش خبرگزاری بهایی نیوز خانم آزیتا رفیع زاده از اساتید دانشگاه علمی آزاد (دانشگاه مجازی بهایان ایران) به دلیل تدریس به جوانان بهایی به ۴ سال زندان محکوم شده بود، ساعاتی پیش به زندان اوین منتقل شد.

این شهروند بهایی پیشتر به همراه همسر خود



آقای پیمان کوشکباغی بازداشت شده بود و همسر ایشان نیز به ۵ سال زندان محکوم شده بودند.

بنابراطلاع منابع آگاه به خبرگزاری بهایی نیوز همسر ایشان آقای پیمان کوشکباغی نیز در روزهای آینده جهت اجرای حکم زندان خود به زندان رجایی شهر منتقل خواهند شد.

لازم به یادآوری است که پسر این دو شهروند بهایی تنها ۶ سال سن دارد.



چند روز دیگر به دلیل بهایی بودن به زندان خواهیم رفت

«آزیتا رفیع زاده» و «پیمان کوشک باغی»، زوج جوانی هستند که به جرم آموزش جوانان بهایی در ایران بارها تحت بازجویی و فشار قرار گرفته، تفهیم اتهام شده و با احکام طولانی مدت حبس تعزیری مواجهند. «آزیتا رفیع



زاده»، طبق حکم رسمی و احضاریه ای که به وثیقه گذارش تحویل داده شده، می بایستی همین روزها خودش

را به اجرای احکام زندان اوین معرفی کند. جرم آنها که والدین یک کودک شش ساله‌اند، تلاش برای ایجاد فضای آموزشی برای جوانان بهایی، با مصداق تدریس و مشارکت در دانشگاه است. با «آزیتا رفیع زاده» در مورد روند بازجویی، تشکیل دادگاه و صدور احکام این زوج جوان گفت و گو کرده‌ام.

خانم رفیع زاده از آخرین تحولات پرونده تان چه خبر؟

اخیرا از طرف پلیس امنیت اخلاقی با وثیقه گذارم تماس گرفته و درخواست کرده‌اند به مرکز پلیس امنیت مراجعه نمایند. وثیقه گذار تقاضای حکم کتبی کرده و چند روز بعد حکم کتبی برایشان ارسال شده که با محکوم در روز پنجشنبه ۱۶ مهرماه در محل آدرس تعیین شده حاضر شوند. پس از مراجعه به وثیقه گذار با لحن تندی از ایشان بازخواست کرده‌اند چرا مجرم را نیاورده‌ای و ایشان را تهدید به زندانی شدن و ضبط وثیقه نموده‌اند. سپس به او احضاریه ای داده‌اند که وثیقه گذار می‌بایست بنده را روز شنبه صبح ۱۸ مهر ماه به این مرکز معرفی کند. در حال حاضر امیدواریم چند روزی مهلت بگیریم تا پسر، «بشیر» را برای نبودن آماده و توجیه کنم.

ماجرای دقیقا از کجا شروع شد؟

از روز اول خردادماه سال ۱۳۹۰ که نیروهای امنیتی به خانه مان هجوم آوردند، خانه را زیر و رو کردند و هر چه مطالب مربوط به دیانت‌مان بود، اعم از کتاب‌ها و عکس‌های روی دیوار، دیوار نوشته‌ها و جزوه‌ها و سی‌دی‌ها، لپ‌تاپ و هارد کامپیوتر و همه چیز را جمع کردند، حتی چیزهای بی‌ربط تری مثل مبالغی پول و چک و چیزهایی از این دست را صورتجلسه کردند و با خودشان بردند.

حکم هم داشتند؟

بله، هم به اسم همسر و هم به اسم من حکم داشتند.

همان روز شما را بازداشت کردند؟

خیر آن روز خودمان را بازداشت نکردند ولی گفتند منتظر تماسشان باشیم تا برای یک سری سؤال و جواب‌ها به اداره اطلاعات مراجعه کنیم. دو روز بعد هم زنگ زدند و درخواست کردند باید برویم و خودمان را معرفی کنیم و تهدید کردند که اگر نیاید، ما خودمان می‌آییم و می‌بریمتان. آن روزها به این دلیل که پسرکمان یک سال و نیم بیشتر نداشت، ما قرار گذاشتیم در دو زمان متفاوت برای بازجویی مراجعه کنیم، چند ساعتی بازجویی‌ها طول کشید و برگشتیم خانه.

سوالاتشان در چه موردی بود؟

در مورد اینکه ارتباط ما با دانشگاه بهایی‌ها چیست و چه نقشی در این مورد داریم، بازجویی شدیم و چند ساعت بعد به خانه برگشتیم. حدود یک ماه بعد تماس گرفتند. آن زمان من خارج از ایران بودم. به همسرم متعرض شده بودند چرا به خاطر خروج از ایران به آنها خبر نداده ایم و اجازه نگرفته ایم و بعد از همسرم خواسته بودند که وقتی من به ایران برگشتم، با همدیگر به اداره اطلاعات مراجعه کنیم. از آن جایی که مجدداً تماس نگرفتند، ما هم را جدی نگرفتیم. اسفندماه سال 1391 احضاریه ای کتبی از دادسرا دریافت کردیم که بایستی در یک تاریخ مشخص برای تفهیم اتهام، خودمان را به دادسرای اوین معرفی می‌کردیم. در تاریخ ذکر شده مراجعه و در جلسه تفهیم اتهام متوجه شدیم در صورت دادن تعهد به عدم فعالیت در این دانشگاه، پرونده ما مختومه اعلام شده و منع تعقیب خواهد خورد و با ندادن تعهد به قید وثیقه آزاد خواهیم شد.

شما در این مورد متعهد شدید؟

خیر. حین صحبت و نحوه بازجویی، ما متوجه شدیم هدفشان این است با تعهدی که از اساتید می‌گیرند، به تدریج همه کسانی را که در زمینه آموزش جامعه بهایی فعالیت دارند، مجبور به انصراف از همکاری کنند. من و همسرم تعهد ندادیم و گفتیم در هیچ منبع رسمی فعالیت این دانشگاه غیر قانونی معرفی نشده است. ضمن اینکه هیچ شرایط و بستر مناسبی برای تحصیل دانشجویان بهایی که توانایی ادامه تحصیل در دانشگاه‌های کشور را ندارند، فراهم نیست و ما هیچ فعالیت غیر قانونی انجام نمی‌دهیم. آن روز ما را به قید وثیقه آزاد کردند، هر کدام مان ۵۰ میلیون تومان.

در آن روزها فعالیت دانشگاه بهایی کماکان ادامه داشت؟

بله. علیرغم اینکه آنها مدیران دانشگاه را بازداشت کرده و جو اضطراب و تهدید ایجاد کرده بودند اما فعالیت دانشگاه متوقف نشد و بچه‌های بهایی کماکان درس می‌خواندند، درحاشیه این مسائل، دانشجویان را هم احضار می‌کردند و تهدید می‌کردند دست از درس خواندن در این دانشگاه بردارند.

دادگاه کی تشکیل شد و اتهام تان چه بود؟

در زمان‌های متفاوتی احضاریه‌های دادگاه را دریافت کردیم و در دادگاه حاضر شدیم. دادگاه من در خرداد ۹۳ و دادگاه پیمان در اردیبهشت ۹۴ تشکیل شد، در شعبه ۲۸ دادگاه انقلاب به ریاست قاضی مقیسه. اتهام هر دوی ما عضویت در تشکیلات غیرقانونی و گروهک ضاله بهائیت با هدف اقدام علیه امنیت کشور از طریق فعالیت غیر قانونی در موسسه آموزشی Bihe است. حکم بنده چهار سال و حکم همسرم پنج سال است.

آیا برای تجدید نظر احکام خود اقدام نموده اید؟

بله نتیجه دادگاه تجدید نظر بنده در بهمن ماه ۹۳ و نتیجه دادگاه پیمان در مهر ۹۴ اعلام شد و در هر دو مورد احکام قبلی تأیید شدند و پرونده هایمان به اجرای احکام رفته است. در این روزها پرونده من برای اجرا تسریع شده و متأسفانه هر لحظه ممکن است پیمان را هم برای اجرای حکم احضار کنند و در این شرایط است که کودکان آنها خواهد ماند.

فرزندان چند ساله است؟

پسرم الان پنج سال و نه ماه دارد.

آیا اطلاعی از محل زندان احتمالی خود دارید؟

تا جایی که می دانم زندانی های زن بهایی در زندان اوین و زندانیان مرد بهایی در زندان رجایی شهر کرج نگهداری می شوند.

اگر احیاناً با هم بازداشت شدید، چه کسی از پسر تان نگهداری می کند؟

پدر و مادر هایمان مسن هستند و در شهرستان زندگی می کنند و شرایط نگهداری از فرزند ما را ندارند، به همین خاطر خیلی نگران آینده وضعیت "بشیر" هستیم.

دنبال راه و چاره دیگری برای همزمانی دوران حبس تان بوده اید؟

بله، چند ماه پیش، نزد معاون دادستان رفتم و شرایطمان را مطرح کردم. گفتم که ما کودکی داریم که بدون ما، بی سرپرست خواهد ماند و ترجیح می دهیم حکم هردوی ما با همدیگر اجرا نشود. به هر حال لطمه ای که بیک کودک در غیاب پدر و مادر خواهد دید، بسیار دشوار خواهد بود و این امید ماست که فرزندمان در این شرایط سخت قرار نگیرد. برای همین هم تقاضای دادخواهی از این موضع کرده ایم که اگر ماده قانونی وجود دارد، حکم هر دوی ما با هم اجرا نشود. پاسخ معاون دادستان این بود که راهکار قانونی در این مورد وجود ندارد، مگر اینکه مورد رافت اسلامی قرار بگیرد. بنابراین امیدی به عدم اجرای هم زمان حکمان نداریم. ما هیچ کینه و دشمنی با هیچ کسی حتی مجریان احکاممان نداریم و فقط آرزومند کشوری آباد با جوانانی تحصیلک رده و آگاه هستیم که بتوانند در کنار هم با هر عقیده و مذهبی برای آبادانی کشورشان تلاش کنند. امیدوارم همه، از جمله مخاطبان شما برای خانواده ما و خصوصاً بشیر عزیزمان دعا کنند تا در پناه حق سلامت و خوشحال بماند و او هم کینه ای از کسی به دل نگیرد و با عشق به همه هموطنانش، سال های دوری را تحمل کند.



امان الله مستقیم شهروند بهایی آزاد شد

چهارشنبه، ۰۶ آبان ۱۳۹۴

به گزارش خبرگزاری بهائی نیوز، امان الله مستقیم از زندانیان بهایی ایران لحظاتی پیش از زندان رجایی شهر آزاد شد.

بنابر این گزارش، امان الله مستقیم یکی از اساتید موسسه علمی بهائیان ایران بود که با وجود بیماری حاد نارسایی قلبی، جهت گذراندن محکومیت ۵ سال زندان خود در این زندان نگهداری می‌شد.

یشترا این زندانی بهایی با وجود شدت گرفتن بیماری مدتی در بیمارستان بود اما مسئولان قضایی کشور مانع از ادامه درمان وی در بیمارستان قلب شده بودند. این در حالی است که دو سال پیش آقای مستقیم به دلیل عمل



قلب باز که انجام داده بودند از سوی پزشک قانونی با عدم تحمل زندان روبرو شده بودند و به گفته پزشکان به دلیل گرفتگی عروق نیاز به مداوا هستند.

امان‌الله مستقیم در روز یک خرداد ماه سال ۹۰ و همزمان با یورش گسترده به مرتبطین با دانشگاه آنلاین بهائیان بازداشت و پس از مدتی با قرار وثیقه آزاد شد.

ایشان در سال ۳ تیرماه ۱۳۹۱ در شعبه ۲۸ دادگاه انقلاب تهران به ریاست قاضی مقیسه به ۵ سال زندان محکوم شد. از جمله اتهامات ایشان "عضویت در جامعه بهایی" (ماده ۴۹۹) عنوان شده است.

موسسه علمی بهائیان ایران در سال ۱۳۶۶، چند سال پس از انقلاب فرهنگی در ایران که اخراج دانشجویان بهایی و دگراندیشان سیاسی از دانشگاه‌های کشور را در پی داشت، تاسیس شد. هدف این آموزشگاه، ادامه تحصیل دانشجویان بهایی بوده است.



نوید حقیقی نجف آبادی به مرخصی آمد

شنبه، ۰۹ آبان ۱۳۹۴

به گزارش خبرگزاری بهایی نیوز، نوید حقیقی نجف آبادی یکی از زندانیان بهایی در زندان اراک به مرخصی آمد. بنابراین گزارش خبرگزاری بهایی نیوز این شهروند بهایی که پیشتر به همراه ۱۹ شهروند بهایی دیگر در دادگاه یزد محاکمه شده بود، روز گذشته به مرخصی ۱۰ روزه آمده است.

لازم به یادآوری است که این شهروند زندانی بهایی فرزند شهید مجید عنایت الله نجف آبادی می باشند که ایشان نیز به جرم اعتقاد داشتن به دیانت بهایی محاکمه شده بودند.



۲۰ شهروند بهایی که بیشتر بازداشت شده بودند هر کدام از یک سال تا چهارسال محکوم به حبس تعزیری و تعلیقی شده بودند. این احکام از سوی شعبه ۱ دادگاه انقلاب یزد صاد شد و در تاریخ ۲۷ فروردین ۱۳۹۳ در شعبه تجدید نظر استان به تأیید رسید.

اسامی این ۲۰ شهروند بهایی و میزان محکومیت ایشان به شرح زیر است:
 صبا گلشن (اصفهان): ۴ سال تعزیری و ۱ سال تعلیقی، شهرام اشراقی، مهندس خسرو دهقانی (اصفهان)، شهرام فلاح (کرمان)، نوید حقیقی (یاسوج)، ایمان رشیدی (یزد): ۳ سال تعزیری و ۱ سال تعلیقی، فریبرز باغی، ناطقه نعیمی، شبنم متحد، فریبا اشتری (یزد)، نغمه فارابی (اصفهان): ۲ سال تعزیری و ۱ سال تعلیقی فرح باغی؛ مهران اسلامی، اعظم مطهری، فرحناز میثاقیان (یزد)، سهراب نقی پور، آذرطلوعی (پورخرسند)، ساسان حقیری، طاهره روحانی، ویدا حقیقی (اصفهان): ۱ سال تعزیری و ۱ سال تعلیقی



دو شهروند بهایی از زندان مرودشت آزاد شدند

پنج‌شنبه، آبان ۱۴ ۱۳۹۴

به گزارش خبرگزاری بهای نیوز، دو شهروند بهایی از زندان مرودشت شیراز آزاد شدند. به گزارش این خبرگزاری، حسن بذرافکن و وحید تقواجو پس از پایان محکومیت، از زندان مرودشت آزاد شدند. بیشتر در تاریخ ۲۰ شهریور ماه ۱۳۹۲ ماموران امنیتی پس از تفتیش کامل منزل حسن بذرافکن و وحید تقواجو به همراه ۵ شهروند بهایی دیگر و ضبط اموال آنها از قبیل کامپیوتر و کتابهای مربوط به دیانت بهایی بازداشت شدند و مدتی در بازداشتگاه پلاک ۱۰۰ شیراز، متعلق به اداره ی اطلاعات، منتقل گردیدند. لازم به یادآوری است که آقای وحید تقواجو ۱۵ روز پیش از زندان آزاد شده اند.



سه سال از بازداشت ۸ شهروند بهایی استان گلستان گذشت

یکشنبه، ۲۶ مهر ۱۳۹۴

به گزارش خبرگزاری بهایی نیوز، سه سال پیش در چنین روزی یعنی ۹۱/۷/۲۶ مامورین اطلاعات شهرهای گرگان و گنبد در استان گلستان ساعت ۷ صبح بطور همزمان به خانه های تعدادی از بهائیان وارد شدند و آنان را دستگیر کردند و کلیه ی کتب و آثار بهائی و بعضاً غیر بهائی، کامپیوتر، لپ تاپ، CD و



... حتی تصاویر و تابلوهای مذهبی روی دیوار را با خود بردند. حداکثر مدت بازداشت دستگیرشدگان در گرگان ۳۷ روز بطول انجامید که در طی آن اکثر افراد در فواصل زمانی مختلف به قید وثیقه آزاد شدند، در این میان هم، ۵ نفر در ۲۸/۸/۹۱ دستگیر شدند و به دوستان قدیم خود در بازداشتگاه ملحق گشتند (یک تن از آنان بدلیل وضعیت وخیم بیماری قلبی شان در اولین روز بازداشت با معاینه و صلاحدید پزشک اطلاعات بطور موقت آزاد شدند که بعداً پس از محاکمه، جهت اجرای حکم به زندان خوانده شدند). در این مدت همگی ایشان تحت بازجوئی های سخت و طولانی و رفتارهای خشونت بار و غیر قانونی و زندان انفرادی قرار گرفتند.

متأسفانه فشارهای اولیه به همین جا خاتمه نیافت و پس از انتقال این عزیزان به زندان اوین در طهران مجدداً بازجوئی ها از سر گرفته شد. بعد از یک ماه بدون هیچ محاکمه ای، ۷ نفر را به زندان رجائی شهر کرج منتقل کردند. در طول این مدت خانواده ها به اتفاق وکلای ایشان تلاش بسیار نمودند که تا زمان تشکیل دادگاه و صدور حکم شرایط آزادی شان را به قید وثیقه فراهم نمایند ولی متأسفانه آقای مقیسه قاضی پرونده موافقت نمود.

سرانجام پس از گذشت ۷ ماه در ۴/۲/۹۲ جلسه ی محاکمه ای در طهران شعبه ۲۸ دادگاه انقلاب تشکیل گردید، در حالی که هیچوقت به وکلا اجازه ی ملاقات با موکلینشان در زندان داده نشد. در این محاکمه برای هریک از متهمین شاید ۱۰ دقیقه زمان لحاظ گردید که در طی آن وکلاء و موکلین فرصت و اجازه ی دفاع کردن، پیدا نکردند. قاضی دادگاه مستقیماً به یکی از متهمین گفت: "عضویت در فرقه ضاله بهائی خود اتهامی سنگین است و آنچه را شما به آن نام خدمت در جامعه تان را می

دهید از دیدگاه جامعه‌ی اسلامی جرم محسوب می‌شود به همین سبب در حقیقت حکم شما اعدام است ولی به دلیل رافت اسلامی تنها چند سال حکم تعذیری شامل حالتان می‌شود " ... به این ترتیب مجموعاً پس از گذشت هفت ماه باز داشت طولانی با اتهامات تبلیغ علیه نظام، عضویت در تشکیلات مخفی بهائی و همکاری با دول متخاصم، یک نفر به ۱۰ سال و هفت نفر دیگر به ۵ سال حبس تعذیری محکوم شدند.

اکنون سه سال می‌گذرد و هر ۸ نفر بدون هیچ مرخصی در بند رجائی شهر بسر می‌برند و این در حالی است که طبق ماده ۵۸ بعد از سپری کردن یک سوم حکم، مرخصی به هر زندانی تعلق می‌گیرد اما دادستانی ازدادن مرخصی به آنان ممانعت می‌کند. از جمله محرومیت‌های ایشان چون دیگر زندانیان بهائی، عدم دسترسی به تلفن است در حالی که همه زندانیان و خلافکارانی چون قاتلین و سارقین و ... اجازه‌ی استفاده از تلفن دارند. فضای محدود زندان با تهویه‌ی ضعیف و هواخوری کم، آن هم در ساعات نامناسب خود معضل دیگری است. همچنین تغذیه‌ی ناسالم زندانیان، به حدی که مجبورند با بودجه‌ی خود غذایشان را تهیه نمایند و این خود هزینه و فشار مضاعفی را بر خانواده‌ها تحمیل می‌کند. و اما ... اگرچه به ظاهر ۸ نفر دربند گرفتار هستند ولی حقیقتاً خانواده‌های ایشان نیز به اسارت گرفته شده‌اند زیرا هر هفته برای ملاقات روی عزیزان خود باید مسافتی در حدود ۹۴۰ کیلومتر را در طول ۱۸ ساعت مسیر رفت و برگشت در ۲۴ ساعت طی نمایند (چون مسافت ۹ ساعته از گرگان به کرج حدود ۴۷۰ کیلومتر می‌باشد).

خانواده‌های این زندانیان از ابتدای دستگیری و در ضمن انتقال ایشان به اوین و رجائی شهر، در فاصله بین دادگاه بدوی و تجدید نظر و بعد از آن و تا کنون، مکرراً نامه‌های متعدد به اماکن مختلف و بیش از ۱۶ ارگان دولتی ارسال کرده‌اند و حتی بارها مراجعات حضوری به سازمان‌های حقوق بشر و حقوق شهروندی در طهران و ملاقات با برخی روحانیون داشته‌اند و تلاش‌های زیادی در جهت احقاق حقوق زندانیان نموده‌اند ولی متأسفانه هیچ‌یک موثر واقع نشده و کلیه ارگان‌ها نیز اذعان داشته‌اند که این پرونده مربوط به وزارت اطلاعات بوده و از حیطة‌ی اختیارات آنان خارج می‌باشد.

فرهاد فهندژ

فرهاد فهندژ فرزند ضیاءالدینسال ۱۳۳۸ در خانواده بهائی در شیراز متولد شد. در سال ۱۳۵۸ در رشته آنالیز کامپیوتر در دانشگاه طهران قبول شد ولی متاسفانه در سال ۱۳۵۹ به علت انقلاب فرهنگی، با حکم اعتقاد به دیانت بهائی اخراج و به گرگان بازگشت. در همان سال در سن ۲۲ سالگی به قصد مهاجرت در بندر ترکمن سکونت اختیار کرد و به عضویت محفل روحانی آن محل در آمد. دو سال بعد یعنی در سال ۱۳۶۲ در سن ۲۴ سالگی به علت عضویت محفل روحانی بندر ترکمن دستگیر و به ۶ سال حبس محکوم شد. لازم به ذکر است که در همان سالها در زندان گرگان به علت سختی ها و



محرومیت‌هایی که داشتند مخصوصاً از لحاظ تغذیه، مبتلا به مسمومیت شدید گردید و به علت عدم رسیدگی مسئولین زندان و تاخیر در رساندن ایشان به پزشک، این مسمومیت به بیماری مزمن تبدیل شد و به حدی به دستگاه گوارش و سیستم خواب وی آسیب جدی وارد نمود که عوارض و ضعف ناشی از این بیماری تا به امروز با ایشان همراه است. بعد از آزادی در سال ۱۳۶۸ با خانم مژده ظهوری ازدواج کرد که ثمره آن، دو فرزند (یک دختر و یک پسر) می باشد. او در همان سال در موسسه علمی آزاد BIHE به تحصیل در رشته روانشناسی و علوم تربیتی پرداخته و فارغ التحصیل شد به این امید که بتواند بهتر به عالم انسانی خدمت کند. در همان سال نیز با هیئت خادمین همکاری می نمود. سپس در سال ۱۳۷۹ به عضویت هیئت خادمین گرگان در آمد و تا سال ۱۳۸۸ که این هیئت خادمین برای رسیدگی به امور جامعه بهائی در هر شهر برقرار بود، انجام وظیفه نمود تا اینکه این هیئت از جانب دولت تعطیل اعلام شد. اما از آنجائی که ایشان مورد اعتماد افراد جامعه بهائی بود و بر اساس رشته ی مطالعاتی شان بعنوان یک مشاور، مورد مشورت افراد بهائی و بعضاً غیر بهائی قرار می گرفت همچنان از انجام هیچ خدمتی دریغ نمی کرد. اینگونه خدمات فردی ایشان تا سال ۱۳۹۱ ادامه داشت تا اینکه بار دیگر در ۲۶ مهرماه بدون اطلاع و هیچگونه احضاریه قبلی در منزل خود دستگیر و بعد از هفت ماه بلا تکلیفی در شعبه ۲۸ دادگاه انقلاب به حکم قاضی مقیسه ای به ده سال حبس محکوم شد.

فرهاد در یکی از نامه هایش نوشته است: "فقط می توانم بگویم که تأییدات الهی چون باران صبحگاهی بر این بندگان حقیر من دون استحقاق می بارد روح می بخشد و توان استقامت عطا می کند بی تردید اگر برای دمی این تأییدات منقطع شود هیچکس را یارای ثبوت و رسوخ نیست".

کمال کاشانی

کمال کاشانی در سال ۱۳۳۷ در گنبد کاووس متولد شد. در سال های اولیه جوانی در لجنه جوانان گران عضویت داشت. زمان دانشجویی خود در اصفهان در حالی که فقط یک ترم تا پایان تحصیلاتش در رشته صنایع اتومبیل باقی بود از دانشگاه اخراج گردید. از سال ۶۲ به قصد مهاجرت در بندر ترکمن سکونت یافت و به عضویت محفل روحانی آن محل در آمد و پس از چند ماه با دستگیری اعضای محافل روحانی، بازداشت شده و از ۹ آبان ۶۲ تا ۲۷ بهمن ۶۷ به مدت ۵ سال و ۳ ماه در زندان بسر برد.



در همان ایام هم برادر بزرگتر ایشان "جمال کاشانی" که عضو محفل روحانی دهقان ویلا در کرج بودند دستگیر شده و در زندان اوین زندانی شدند و سپس در آذر ۶۳ به شهادت رسیدند.

کمال کاشانی پس از آزادی طی سال ها در هیات های مختلف تربیت، حیات بهائی، علوم و فنون، معارف بهائی و دروس اخلاق در گران قائم بخدمت بود و چند سال به عنوان مشاور و همکاری در جلسات هیات خادمین گران فعالیت کرد. وی در طی این سالیان به حرفه ی کشاورزی و مرغداری مشغول گشت.

پس از آزادی از زندان در سال ۶۸ با خانم پریسا شهیدی ازدواج نمود که حاصل آن چهار فرزند پسر می باشد.

پس از تعطیلی تشکیلات بطور داوطلبانه جهت حل اختلافات و مشاکل جامعه پیشقدم شد... تا اینکه در تاریخ ۹۱/۷/۲۶ در گران دستگیر شده و سپس به طهران منتقل و طبق ماده های قانونی ۴۹۸ و ۴۹۹ به تبلیغ علیه نظام، همکاری با دول متخاصم و عضویت در تشکیلات مخفی بهائی متهم و به ۵ سال حبس محکوم گردید و اکنون در حالی که ۳ سال از محکومیت وی می گذرد در زندان رجایی شهر بسر میبرد.

فرهمنند ثنائی

فرهمنند ثنائی در سال ۱۳۴۵ در گرگان متولد شد. ایام کودکی خود را تا هفت سالگی در منطقه‌ی مهاجرتی آق قلا (از توابع گرگان) به سر برد و از آن پس جهت تحصیلات به همراه خانواده محترم شان به گرگان عزیزت نمودند. او پس از پایان تحصیلات در مقطع دیپلم، مشغول به کار و خدمت شد. وی در عنفوان جوانی در سمت‌های مختلفی به جامعه‌ی بهائی خدمت کرده است. از جمله:



سالیان متمادی بعنوان معلم درس اخلاق و راهنمای دوره‌های کلاس‌های ترمی در مقطع نوجوانان و بزرگسالان به طبقه‌ی جوان جامعه خدمات شایان توجهی ارائه نمود. همچنین در هیئت‌های

جوانان، تربیت، حرفه و فن و مشاغل نیز قائم به خدمت بود، بطوری که حدود ۱۰ سال به عنوان نماینده‌ی مشاغل برای افراد جامعه‌ی بهائی در این زمینه فعالیت کرد و مدت مدیدی نیز در سمت ناظم ضیافت و جلسات تذکر و آموزش ناظمین تلاش بی‌وقفه نمود.

در سال ۱۳۷۱ (مصادف با سال مقدس ۱۹۹۲ میلادی) در سن ۲۶ سالگی با خانم فرحناز تیبانیان ازدواج نمود که ثمره‌ی این ازدواج سه فرزند دختر می‌باشد.

از دهه‌ی ۸۰ کار با آسانسور را به عنوان شغل جدید آغاز کرد و با جدیت تمام به کار مشغول شد بطوری که خیلی زود شرکت دارای اعتبار شد و این حسن شهرت موجب شد تا به عنوان بازرس اتحادیه انتخاب شود ولی پس از مدتی جواز کسب ایشان توسط اداره‌ی اماکن لغو گردید.

او در سال ۱۳۸۶ به عضویت هیئت خادمین در آمد و تا زمان تعطیلی تشکیلات بهائی در ایران، به این خدمت قائم بود. پس از تعطیلی تشکیلات نیز داوطلبانه به رتق و فتق امور جاریه احباء مشغول شد و بالاخره در صبح ۹۱/۷/۲۶ به همراه همسر خویش در منزل شان دستگیر و پس گذشت ۳۷ روز در حالی که همسر محترمه ایشان و تعدادی از دوستان بازداشت شده، به قید وثیقه آزاد شده بودند با ۶ تن از همراهان خود به طهران منتقل شد و در آنجا محاکمه گردید و هم اکنون در حال گذراندن محکومیت ۵ ساله‌ی خود در زندان رجائی شهر کرج می‌باشد.

کوروش زیاری

کوروش زیاری در تاریخ ۲۳ اردیبهشت ۱۳۴۳ در سنسگر متولد شد. پدر ایشان اهل افتر واقع در استان سمنان بودند که خود به امر مبارک ایمان آوردند. پدر بزرگ (مادری) ایشان جناب گل وردی قندیان از اهالی غیور سنسگر بودند که سال ها در منطقه ی قرق (از توابع استان گلستان) هجرت اختیار نموده و در ۱۳۶۸ توسط گروهی مهاجم به شهادت رسیدند.



میزان تحصیلات اکادمیک وی، دیپلم میباشد. ولی دائما در حال گذراندن دوره های مختلف آموزشهای امری بود. در هر جایی که احتیاج به خدمتی بود، او همیشه پیش قدم بود. از جمله: در کلاسهای سواد آموزی و امور مربوط به جوانان، کلاسهای علوم و فنون و....

خستگی ناپذیری از صفات بارز وی بشمار می رفت. ابا برایش مهم نبود در کجا خدمت میکند و یا به چه خدمتی مشغول است. در هر جا که بود، بانهایت جدیت کار می کرد و هیچ خدمتی را رد نمی کرد. او کار خود را در زمینه ی تجارت از سطحی کوچک و محدود آغاز کرد و به تدریج تجارت خود را در سطحی وسیع تر گسترش داد.

وی در عنفوان جوانی با خانم شعله شهگیری ازدواج نمود که حاصل این ازدواج دو فرزند پسر می باشد. وی حدود ۲ ماه قبل از دستگیری، در حادثه ی تصادف متاسفانه از ناحیه پا دچار آسیب دیدگی و شکستگی شد و در حالی که به تازگی گچ پایش را باز کرده و در حال معالجه بود، در ساعت ۱۱ صبح ۹۱/۸/۲۸ دقیقا پس از بازگشت از فیزیوتراپی به سمت خانه، توسط مامورین اطلاعات در بین راه دستگیر شد و به بازداشتگاه گرگان منتقل گردیده و به این ترتیب، به بقیه دوستان دستگیر شده در گرگان ملحق گردید.

او همچنین به علت ناتمام ماندن معالجاتش مدتی در زندان از ناحیه پا و کمر دچار مشکلاتی گردید و پس از تقاضای مکرر وی را چند مرتبه به بیمارستان منتقل نمودند و در حال حاضر نیز با گذشت زمان هنوز کاملا سلامت خود را باز نیافته است.

پیام مرکزی

پیام مرکزی در ۸ مهر ۱۳۳۶ در طهران متولد شد. دوران کودکی و نوجوانی خود را به اقتضای شغل پدر در شهرهای مختلفی چون طهران، اهواز، کرمانشاه، بابل و گرگان گذراند.

در جوانی از دانشگاه دولتی قزوین در رشته ی مدیریت صنعتی فارغ التحصیل گردید.

وی دوران سربازی خود را در زمان جنگ ایران و عراق طی نمود و چون بخاطر اعتقاداتش از به دست گرفتن سلاح جنگی امتناع ورزید او را به جمع آوری مین در میدان جنگ مجبور کردند.

حوادث و وقایعی را که پیام مرکزی در طول زندگی خود تجربه نموده



بخش مهم و ارزشمندی از تاریخ امر بهائی را ساخته است.

پدر محبوب و نازنین اش جناب امیر هوشنگ مرکزی که همه او را بنام شاپور می شناسند پس از سال ها عشق و بندگی در خدمت به آستان جمال قدم در ۱ مهر سال ۱۳۶۳ در زندان اوین به شهادت رسید و این واقعه در زمانی اتفاق افتاد که مادر بزرگوارش خانم پریچهر آزاده نیز در زندان اوین در بند بود و این اسارت ۵ سال به طول انجامید. او در سال ۱۳۶۵ با خانم فرحناز واعظی ازدواج کرد و در همان روز تنها ۲ ساعت به مادرش اجازه دادند که بهمراه مامور، در مراسم عقد او حضور داشته باشد.

نتیجه ازدواج ایشان دو فرزند دختر بود. اما شادی خانواده ۴ نفره شان دیری نپائید و در نهایت تاسف در سال ۱۳۸۴ همسر عزیز خود را به علت بیماری لا علاج از دست داد و از آن پس وظیفه ی پدری و مادری را به تنهایی بر دوش کشید.

سال ها گذشت و در ۲۸ آبان ۹۱ به اتهام واهی عضویت در تشکیلات مخفی دستگیر شد.

یش از یک سال از ازدواج دختر بزرگش میگذرد ولی متأسفانه مسئولین اجازه حضور در جشن دختر را به او ندادند. هم اکنون مادرش بعلت کهولت سن و بیماری در بستر خود چشم انتظار یک لحظه دیدار اوست ولی همچنان از مرخصی هیچ خبری نیست.

اکنون تاریخ تکرار شد و حالا او به جای پدر و مادرش نشسته و فرزندانش آن طرف شیشه بجای او می نشینند.

فواد فهندڙ

فواد فهندڙ در ۲۱ شهريور ۱۳۴۲ در تربت حيدريه متولد شد. او اصالتاً شيرازي است ولي به اقتضای شغل پدر که ارتشي بوده اند و در شهرهای مختلفي ماموريت داشته اند در تربت حيدريه تولد يافته است. او به همراه خانواده شان در سال ۱۳۵۷ به گرگان منتقل شدند. فواد برادر کوچکتر فرهاد فهندڙ می باشد. وی از سنين جوانی به خدماتی چون نظامت احتفالات نوجوانان و جوانان علاقمند بود. همچنين نظامت جلساتی از قبيل ضيافت و جلسات تذکر را بخوبي و با ميل بر عهده می گرفت. سال ها معلمي درس اخلاق را به عهده داشت و در تهیه مواد درسی و ريختن طرح درس بسيار منظم و دقيق عمل می نمود. در سال های اول جوانی علاقه زیادی به مطالعه داشت. از صفات بارز او می توان به شوخ طبعی



اش اشاره کرد. همچنين ابتکار و خلاقیت او زبانزد عام و خاص است. بطوری که در زندان هم دائماً با اشیاء مختلفي چون چوب بستنی و درهای نوشابه و کاغذ و مقواهایی رنگی و ... کاردستی های زیبایی می آفریند. اکثر اوقات خود را در زندان به بافتن دستبندها رنگ و ارنگ اختصاص داده است و هر بار تعداد زیادی از آنها را بعنوان هدیه برای دوستان و آشنایان خود می فرستد. دارای احساسات لطیف بوده و طبعی شاعرانه دارد و تا بحال برای همسر و فرزندان شعر های زیادی سروده است.

او در سال ۱۳۶۴ با خانم روحیه تیموری ازدواج کرد و ثمره ی این ازدواج دو دختر می باشد. نزدیک به ۲ سال پیش که زمان ازدواج دختر بزرگش بود تلاش زیادی برای گرفتن مرخصی چند ساعته برای شرکت در مراسم عقد دخترش نمود ولی متأسفانه موافقت نشد.

یکی از خاطرات او از جلسه ی محاکمه اش این بود:

زمانی که قاضی مقیسه ای در دادگاه صحبت از حکم وی که چند سال حبس تعذیری است میکند از فواد می پرسد:

آیا تا بحال کسی را عقد بهائی کرده ای؟ عرض می کند خیر.

حتماً تا بحال نماز میت خوانده ای؟ عرض می کند خیر.

آیا در منزل با خانواده دعا می خواندی؟ عرض می کند بله.

و قاضی میگوید: همین برای حکم تو کافی است. زمان آزادی او ۹۶/۶/۲۹ می باشد.

فرهاد اقبالی

فرهاد اقبالی متولد یکم فروردین سال ۱۳۳۷ است. او در بندر گز، شهر کوچکی در استان گلستان بدنیا آمد و به دلیل اینکه پدرش در ارتش فعالیت داشت، تجربه‌ی زندگی در شهرهای بسیاری را دارد. او کودکی و نوجوانی پرتلاطمی را سپری کرد.



فرهاد فرزند ارشد از خانواده‌ی هفت نفره است. او دانشجوی رادیولوژی دانشگاه پزشکی شیراز بود که متأسفانه در سال دوم تحصیل به دلیل اعتقاد به دیانت بهائی از دانشگاه اخراج شد. بعد از آن به طهران رفت و مشغول به کار شد.

وی در مهر ۱۳۶۱ با مهناز خلخی ازدواج کرد که حاصل آن دو فرزند (یک

پسر و یک دختر) می‌باشد.

آنها پس از گذشت چند سال از ازدواجشان به گرگان نقل مکان کردند و او در یک مرغداری مشغول به کار شد ولی نهایتاً در مرداد ۱۳۸۳ تحت فشار اداره اطلاعات از کار اخراج گردید.

وی در تمام سالهای زندگی تلاش می‌کرد تا بتواند به هموطنان خود خدمت نموده و فرد موثری برای جامعه‌ی خویش باشد.

فرهاد سالهای زیادی از بیماری شدید قلبی رنج می‌برد و چندین بار دچار سکته قلبی شد بطوری که بارها در بیمارستان بستری گردید. سرانجام در مهر ماه سال ۱۳۸۹ مجبور به انجام عمل قلب باز شد. او حتی زمانی که از طرف اجرای احکام دادگاه شهید مقدس اوین، به پزشک قانونی معتمد آن سازمان معرفی شد، پزشک فوق تخصص به صراحت و قاطعانه اذعان داشت که تحمل حبس برای او مخاطره آمیز می‌باشد ولی متأسفانه علی‌رغم همه تلاش‌های خانواده در ارائه مدارک پزشکی، آزادی وی، مورد موافقت دادستانی قرار نگرفت. در حال حاضر نیز، او در زندان تحت مراقبت پزشک است و مرتباً به بیمارستان منتقل می‌شود.

فرهاد اقبالی در بیست و هشتم آبان ۱۳۹۱ به همراه چهار تن از دوستان بهائی خود از سوی اداره اطلاعات دستگیر شد ولی به علت وضع نامساعد جسمی اش به دستور پزشک اطلاعات در همان روز به قید وثیقه آزاد گردید و دو سال تحت نظر پزشک قرار گرفت و نهایتاً علی‌رغم نظر پزشکان متخصص در رابطه با شرایط خاص بیماری قلب و عدم تحمل حکم برای وی، پس از دریافت احضاریه، در تاریخ ۵ شهریور ۱۳۹۳ به زندان مراجعه کرد.

سیامک صدری



سیامک صدری در ۵ اسفند ۱۳۵۲ در شهر یزد متولد شد. اودر کودکی پدر خود را از دست داد و مادرش بهیه سعیدنیا که در آن زمان کارمند ارشد اداره کشاورزی بود به تنهایی سرپرستی او و دو برادرش را بر عهده گرفت. پس از چندی، در سال ۱۳۶۰ به علت اعتقادش به دیانت بهائی از اداره کشاورزی اخراج شد و باین ترتیب گذران زندگی برای او و فرزنداناش سخت تر گردید. اما سیامک جوانترین فرد در بین زندانیان استان گلستان می باشد. و خود جوانی مودب و موقر است. وقتی در سال ۱۳۶۲ با خانم مهشان کارگر ازدواج کرد شغلی در شرکت انتقال نیرو داشت و به همین علت در شهرهای مختلف از جمله: کرمان، ایرانشهر، اندیمشک، کرمانشاه، بابل، مشهد زندگی کردند و از سال ۱۳۸۰ در گرگان ساکن شدند.

ثمره ی ازدواج این دو زوج جوان اکنون یک پسر ۱۵ ساله و یک دختر ۱۱ ساله است. فرزندان او در سنین حساسی هستند که نیاز بیشتری به حضور پدر دارند و سیامک به این موضوع خوب واقف است. هر بار در سالن ملاقات اکثر وقتش را با جدیت به گوش دادن به صحبت های فرزنداناش اختصاص می دهد. دو نفرشان را در دو طرف خود می نشاند و با دستانش آنها را در آغوش گرفته، عشق خود را نثار آن ها میکند... حقیقتا دیدن چنین صحنه هائی در سالن ملاقات، خود داستان هائی شنیدنی را حکایت میکند. حکایت عشق و دلدادگی و ابراز دلتنگی های همسران و فرزندان با پدران. سیامک تقریبا همیشه در ملاقات ها هدیه ای برای فرزنداناش تدارک می بیند. اکثر مواقع کیک های خوشمزه ای با شکل های جورواجور به شکل شخصیت های کارتونی درست می کند. با وجود نبود امکانات با مواد مختلف رنگی سلیقه بسیار بخرج داده و ژله های متنوع برای بچه ها درست می کند. گاهی هم کیک هائی درست میکند و در ملاقات حضوری با خود همراه می آورد تا خانوادگی با هم میل کنند و همه ی اینها نشان از توجه و دقت نظر او به همسر و دو فرزندش دارد. در زندان، اکثر کیک های تولد را سیامک درست می کند، چه برای زندانی ها و چه برای خانواده هایشان در بیرون. او در پختن کیک و شیرینی و غذاهای خاص بسیار ماهر است.

شغل وی تا قبل از دستگیری، ساختمان سازی و همچنین طراحی آن بود و بعنوان معمار تجربی همواره در خدمت به همشهریان خود کوشش می کرد. بطوریکه هم اکنون افرادی که از نزدیک در زمینه کاری با او ارتباط داشتند از او به نیکی یاد می کنند. و اما در انجام وظایف روحانی خود و خدمت به احباء بسیار مشتاق و فعال بود خصوصا در

ارتباط با قشر جوان جامعه ی بهائی احساس مسئولیت بسیار می کرد . در حال حاضر بیشترین دغدغه و نگرانی او مسافرت هر هفته همسر و فرزندان اش برای ملاقات در زندان می باشد و همچنین سرپرستی مادری که سالیان سال برایش زحمت کشیده و اکنون به علت بیماری آلزایمر پیشرفته در خانه سالمندان به سر می برد.

همچنین همسران (آقایان فرهاد فهندژ، کمال کاشانی ،فرهمنند ثنائی) خانم ها مژده ظهوری، پریسا شهیدی و فرحناز تیبانیان نیز باز داشت شده و در چند ماه گذشته حدود ۸۵ و ۱۰ ماه پیش در دادگاه محاکمه شده و در حال انتظار حکم هستند



شهرام اشراقی به زندان رفت

سه شنبه، ۲۱ مهر ۱۳۹۴

به گزارش خبرگزاری بهایی نیوز به نقل از منبع آگاه شهرام اشراقی شهروند بهایی به زندان اصفهان منتقل شد.

این شهروند بهایی که پیشتر نیز به زندان افتاده بود روز شنبه ۱۹ مهرماه جهت اجرای حکم ۳ سال حبس تعزیری خود را به دادستانی اصفهان معرفی کرد.

۲۰ شهروند بهایی که پیشتر بازداشت شده بودند هر کدام از یک سال تا چهارسال محکوم به حبس تعزیری و تعلیقی شده

بودند.، این احکام از سوی شعبه ۱ دادگاه انقلاب یزد صاد شد و در تاریخ ۲۷ فروردین ۱۳۹۳ در شعبه تجدید نظر استان به تایید رسید.

اسامی این ۲۰ شهروند بهایی و میزان محکومیت ایشان به شرح زیر است:

صبا گلشن (اصفهان): ۴ سال تعزیری و ۱ سال تعلیقی، شهرام اشراقی، مهندس خسرو دهقانی (اصفهان)، شهرام فلاح (کرمان)، نوید حقیقی (یاسوج)، ایمان رشیدی (یزد): ۳ سال تعزیری و ۱ سال تعلیقی، فریبرز باغی، ناطقه نعیمی، شبنم متحد، فریبا اشتری (یزد)، نغمه فارابی (اصفهان): ۲ سال تعزیری و ۱ سال تعلیقی فرح باغی؛ مهران اسلامی، اعظم مطهری، فرحناز میثاقیان (یزد)، سهراب نقی پور، آذرطلوعی (پورخرسند)، ساسان حقیری، طاهره روحانی، ویدا حقیقی (اصفهان): ۱ سال تعزیری و ۱ سال تعلیقی.



خانم رزیتا اشراقی همسر شهram اشراقی دلنوشته ای پس از زندانی شدن آقای شهram اشراقی نوشته اند که در بهایی نیوز منتشر شده است.

زیر دلنوشته همسر آقای اشراقی می باشد که در خبرگزاری بهایی نیوز منتشر یافته است.

امروز همسر شهram اشراقی برای چها رمین بار در زندگیش و در ظل لوای جمهوری عدل اسلامی برای تحمل سه سال حبس به جرم بهایی بودن خود را به دادسرای اصفهان معرفی کرد.

تن به این حبس ظالمانه داد تا فراموش نکنیم که هنوز در این کشور هستند نفوسی که وفای به عهد را پاس میدارند، عشق و محبت را می ستایند و به خدمت عالم ایمان دارند.

و از امروز من و خانواده ام برای چها رمین بار قدم به دنیایی گذاشتیم که نه تنها با آن غریبه نیستیم که در آن با خانواده های بسیاری شریکیم.

دنیای دیوارهای بلند و راهروهای دلگیر، توهین ها و تحقیرها، انتظار کشیدن های طولانی برای ملاقاتهای کوتاه پشت شیشه های کثیف و میله های کلفت و گوشی های خراب، دنیای مٌهرهای نقش شده بر کف دستها، بازرسی های چندش آور و تحقیر آمیز، دنیای شادی دیدار عزیزان و سستی فلج کننده بعد از هر ملاقات. انتظارهای دلهره آور برای شنیدن زنگ تلفن، سردردهای جانکاه و اضطراب و نگرانی هر روزه.

دنیای بیخوابی های شبانه، اشکهای غلطان و دعاهاى نیمه شب.

دنیای لذت نبردن از زیباییها، خنده های تلخ و آه های از نهمان برآمده.

والته دنیای اظهار همدردی و تأسف اکثریت هموطنان آگاه و شریفم از آنچه بر این جامعه مظلوم وارد شده.

باشد که در دیوان عدالت الهی که ناظر و شاهد تک تک این لحظات پنهان و آشکار بوده وهست، به جای عدالتی که از ما دریغ شد، داد لحظه لحظه دقایق عمری که از من و امثال من دزدیده شد از مُسبین آن ستانده شود.

که خداوند قسم یاد نموده از ظلم احدی نگذرد، محتومش داشته و به خاتم عزّ محتومش نموده.

بیستم مهر نود و چهار- رزیتا اشراقی



دادگاه تجدید نظر ۱۵ شهروند بهایی برگزار شد

به گزارش خبرگزاری بهایی نیوز به نقل از منابع آگاه، دادگاه تجدید نظر ۱۵ شهروند بهایی که پیشتر به اتهام " جرائم امنیتی " محکوم به زندان های تعلیقی و تعزیری شده بودند برگزار شد.

بنابر گفته این منبع آگاه احکام پیشین این افراد از یک سال و نیم حبس تعلیقی تا سه سال و نیم حبس تعزیری است.

شهروندان بهایی شیراز که در بهمن ماه سال ۱۳۸۹ به دلیل مسافرت به کشورهای هند و امارات دستگیر شده بودند، همچنین اتهام‌های دیگر چون تشکیل کلاس برای کودکان زیر



پنج سال و نوجوانان و جوانان بهایی نیز متهم شده‌اند.

اسامی ۱۵ شهروند بهایی شیراز که پیشتر در دادگاه انقلاب شیراز محکوم شده بودند به شرح زیر می‌باشد
 خانم‌ها: ۱- یکتا فهندژ ۲- مژده فلاح ۳- مژگان عمادی ۴- سُمیترا ممتازیان و آقایان ۵- هومن زارعی ۶- نیما دهقان ۷- کاووس صمیمی ۸- کامبیز حبیبی ۹- محمد صادق نوریان ۱۰- فرید عمادی ۱۱- فرشید یزدانی ۱۲- سام جابری ۱۳- سینا ساریخانی ۱۴- پیام تسلیمی ۱۵- ایمان رحمت پناه می‌باشند که پیشتر در تاریخ ۲۵/۰۴/۱۳۹۳ دادگاه ۱۵ شهروند بهایی در دادگاه انقلاب شیراز برگزار شده بود.



بیانیه حمایت از رفع محرومیت از تحصیل شهروندان بهایی

به گزارش خبرگزاری بهایی نیوز، بیش از ۵۰۰ نفر از فعالان مدنی و حقوق بشری ایرانی و غیرایرانی، با انتشار بیانیه‌ای نسبت به رفتار جمهوری اسلامی در خصوص شهروندان بهایی ابراز نگرانی کردند.

در بیانیه "حمایت از رفع محرومیت از تحصیل شهروندان بهایی" بیش از ۵۰۰ تن از شهروندان بهایی و غیربهایی نسبت به رویکرد جمهوری اسلامی اعتراض کردند و



خواهان تحصیل این شهروندان مورد ظلم قرار گرفته در ایران شدند

بیانیه زیر که در اختیار بهایی نیوز قرار گرفته است جهت انتشار در این خبرگزاری منتشر شده است.

ما خواستار رفع محرومیت تحصیل بهاییان در ایران هستیم

در پی اعلام نقص پرونده شهروندان بهایی در آزمون سراسری کنکور به دلیل اعتقاد به دیانت بهایی که موجب محرومیت این شهروندان از ادامه تحصیل شده است، با صدور بیانیه ای در محکوم نمودن تبعیض تحصیلی در ایران، خواستار لغو حکم محرومیت شهروندان بهایی جهت ادامه تحصیل می باشیم.

محروم کردن دانشجویان بهایی به دلایل عقیده از حق اولیه تحصیل توسط نهادهای دولتی و با استناد به یک "مصوبه غیرقانونی نهاد فراقانونی و غیرقانونی شورای عالی انقلاب فرهنگی" در شرایطی صورت می گیرد که علاوه بر مفاد بند ۳ اصل سوم و اصل سی ام قانون اساسی که دولت را به تسهیل و تعمیم آموزش عالی و همچنین گسترش وسائل تحصیلات عالی رایگان برای عموم ملت موظف کرده است، مستفاد از بندهای ۹ و ۱۴ اصل سوم و نیز اصول ۲۰، ۲۲، ۳۰، ۳۶ و ۳۷ قانون اساسی دولت ملزم است فارغ از نوع مذهب، مسلک و مرام سیاسی ضمن رفع تبعیضات ناروا، امکانات عادلانه را برای آحاد ملت ایجاد کرده و آنان را از همه حقوق انسانی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی برخوردار نماید.

حق تحصیل برای تمامی انسان ها و بدون هرگونه تبعیضی به صراحت در پیمان های بین المللی، از جمله آن دسته از معاهده هایی که ایران امضا کرده است، تضمین شده است؛ از جمله در اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و کنوانسیون یونسکو علیه تبعیض تحصیلی. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز آنرا تضمین کرده است. میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) و کنوانسیون بین المللی حذف تبعیض نژادی (CERD) نیز به نوبه ی خود حقوق افراد در آزادی عقیده، بیان، تشکل و گردهم آیی را مورد حمایت قرار می دهند و اعمال تبعیض علیه افراد به خاطر نژاد، جنسیت، مذهب یا اعتقاد، یا قومیت یا عقاید سیاسی یا عقاید دیگر را منع می کنند. میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی همچنین از حقوق اقلیت ها، در اشتراک با دیگران، حمایت می کند تا بتوانند از فرهنگ خود بهره مند شوند، به مذهب خود عمل کنند و زبان خود را به کار برند.

سازمان ها و افراد امضا کننده نگرانی خود را به دلیل اخراج و محرومیت از تحصیل شهروندان بهایی را اعلام می دارد و ابراز می کند که دولت ایران نباید در خصوص شهروندان بهایی اینگونه رفتار گزینشی انجام دهد. ما اعلام می کنیم که نسبت به تبعیض های موجود در خصوص دانشجویان پیرو اقلیت های مذهبی، انتقاد داریم و خواستار رفع آنها می باشیم. شهروندان بهایی نیز این حق را داشته باشند که همچون دیگر شهروندان جامعه از ادامه تحصیل بهره مند شوند و جهت ساخت ایرانی آباد کوشا باشند.



متن نامه جناب امرالله حکمت شعار ، پدر عارف کوچولو که به دلیل اعتقاد به دیانت بهایی

مجموعه خبری بهایی نیوز متن نامه جناب امرالله حکمت شعار ، پدر عارف کوچولو که به دلیل اعتقاد به دیانت بهایی از مدرسه اخراج شده بود را منتشر میکند. این نامه که در اختیار خبرگزاری بهایی نیوز قرار گرفته شده است خطاب به آقای محمد نوری زاد و دیگر فعالان مدنی می باشد. متن نامه را در زیر مشاهده کنید.



یک نگاه تاریخی

عکسش را نگاه میکنم و در نگاهش متوقف میشوم، میخواهد بداند و بشناسد، این اوضاع برای چیست؟ چرا اینهمه نفوس مختلف دورش جمع شده اند؟ دستش را در دستم محکم میکند، مطمئن ایستاده است. کمی قبلتر مدیر در مقابل چشمان غمگین چند مربی مهربان او را بسوی من فرستاده، یک آقای با قدی بلند و ریشی انبوه و یک آقای دیگر با قدی بلند و ریش تراشیده تاکید دارند که پرونده اش را بگیرم و بروم ولی من نمیگیرم. ما را از مدرسه بیرون میکنند، کنار درب ورودی پیرمردی خمیده از رنج مردمان، به مهر پیشانیش را میبوسد، او بسان ملکی بوی صداقت میدهد و با همان صداقت از جانب همه معلمان و مدیران از او پوزش میخواهد. نگاه پیرمرد رنجور هم تاریخیست. پسرک سر بلند میکند و دوربینهها را میبیند. فریادها کم میشود گویی زبانها به معصومیت او رحم کرده اند. پشت دوربینهها چه کسانی هستند؟ و پشت آنها نیز، چه کسانی؟ یکنفر را میشناسد، به او لبخند میزند و سلام میگوید. او نوری در قلبش زاده شده از جنس شرافت و شجاعت ، باز نگاه میکند ولی نه میداند و نه میشناسد.

به او میگویم، پسرم این نفوس عزیزی که می بینی، شریف و آزاده با شجاعت و بی نام آمده اند، پس سپاست را تقدیمشان نما. عده ای نیامده اند ولی به دیده انصاف نگرسته اند، بر آنها درود بفرست. گروهی برای امروز و فردایشان آمده اند، به آنها فرصت بده. چند نفری هم با تدبیرشان حاضرند ، به آنها سلام کن.

پسرم مسرور باش تو بزرگترین دانش را از مدرسه یافته ای، وقت آنست که برویم و بذرهای عشق را در قلوبمان آبیاری کنیم. پسرک نگاهی به دبستان کرد، لبخند زد، از گهواره بیرون آمد و زیباترین تصمیم را گرفت، او، مدیر را بخشید.

سرور ارجمند جناب دکتر محمد نوریزاد

بدین طریق از شما و همراهان مهربتان و همه نفوسی که از نقاط مختلف عالم با قلوب پاکشان در این اقدام مدنی و انسانی بوی خوش محبت را منتشر کرده اند، صمیمانه تقدیر مینمایم.

سپاس و باز هم سپاس

بفدای همه شما از هر گلی که هستید

امرالله حکمت شعار

پدر عارف کوچولو



گزارشی از وضعیت یک خانواده بهائی در زندان

۱۳۹۴/۰۷/۱۹

خبرگزاری هرانا- گزارشها از وضعیت اعضای یک خانواده از شهروندان بهائی به نامهای عادل نعیمی، شمیم نعیمی

و الهام فراهانی، از محرومیت از مرخصی عادل نعیمی و الهام فراهانی و بیماری هر دو در زندان حکایت دارد. عادل نعیمی و الهام فراهانی پدر و مادر شمیم نعیمی هستند و هر سه نفر اعضای این خانواده در زندان به سر می برند.



به گزارش خبرگزاری هرانا، ارگان مجموعه فعالان

حقوق بشر در ایران، پدر و مادر یک خانواده بهائی به نامهای عادل نعیمی و الهام فراهانی و همچنین پسر این خانواده به نام شمیم نعیمی در زندان به سر می برند. پدر و مادر این خانواده از زمان بازداشت و محکومیت از مرخصی محروم بوده و از بیماری در زندان رنج می برند.

بنا به همین گزارش به نقل از منابع مطلع هرانا، عادل نعیمی، ۶۳ ساله و پدر این خانواده از زمان بازداشت تا کنون از مرخصی محروم بوده است. همچنین این شهروند بهائی اخیراً برای درمان بیماریهایی از قبیل فشار خون و قند خون به بیمارستان مراجعه کرده و باید برای درمان بیماریهای خود تحت نظر پزشکان باشد.

این گزارش همچنین از عدم مرخصی مادر این خانواده بهائی، الهام فراهانی حکایت دارد. الهام فراهانی نیز پیش از بازداشت از درد گردن رنج می‌برده که در زندان و پس از انجام فیزیوتراپی‌های نامنظم درمان نشده و این درد همچنان با این زندان بهائی همراه است.

لازم به ذکر است که دادستانی تهران و آقای خدابخشی با مرخصی پدر و مادر این خانواده و بالاخص با مرخصی مادر این خانواده مخالفت می‌کند و تلاشها برای اخذ مرخصی از این نهاد قضایی تا کنون بی نتیجه بوده است.

شمیم نعیمی از ۲۱ اردیبهشت ماه ۱۳۹۳ جهت اجرای حکم سه ساله زندان توسط نیروهای امنیتی بازداشت و به زندان رجائی شهر منتقل شده است.

لازم به ذکر است که پدر و مادر شمیم نعیمی به نامهای عادل نعیمی و الهام فراهانی (نعیمی) نیز در زندان به سر می‌برند. عادل نعیمی پدر شمیم نعیمی از تابستان ۹۱ در زندان و در حال تحمل حکم ده سال حبس تعزیری خود است. همچنین الهام فراهانی (نعیمی) همسر عادل نعیمی و مادر شمیم نعیمی نیز که همزمان با شمیم نعیمی بازداشت شد در حال گذراندن حکم ۴ سال حبس تعزیری خود است.

عادل نعیمی در تیر ۹۱ به همراه اعضای خانواده و چند تن دیگر از شهروندان بهائی در تهران بازداشت شده بود و مدت زیادی را در سلول‌های انفرادی بند ۲۰۹ زندان اوین محبوس بود.



تجربه پناهندگان بهائی در کانادا و چالش کلی پناهندگی

سخنرانان میزگرد در باره پناهندگان ایرانی بهائی به کانادا که در تاریخ ۲۱ سپتامبر ۲۰۱۵ در آتوا برگزار شد. از چپ به راست: ژانت گریستد (Janet Grinsted)، معاون رئیس کمیسیون حقوق بشر در منطقه شمال غربی و کارمند سابق دفتر بین‌المللی پناهندگان بهائی؛ داگلاس مارتین (Douglas Martin)، دبیر کل جامعه بهائی کانادا در سال‌های ۱۹۶۵-۱۹۸۵؛ و جری وان کسپل (Gerry Van Kessel)، دبیر کل سابق بخش عملیاتی شعبه پناهندگان سازمان مهاجرت و شهروندی کانادا. (عکس از عماد تالسمن (Emad Talisman))



اتاوا - جامعه بهائی کانادا با همکاری مجمع تاریخی مهاجرت کانادا، و همچنین مراکز مطالعاتی دانشگاه کارلتن، از جمله مرکز تاریخ عمومی، طرح مطالعات مهاجرت و پراکندگی جمعیت، و دانشکده تاریخ، همایشی یک‌روزه درباره برنامه پناهندگان بهائی در کانادا، که از سال ۱۹۸۱ تا سال ۱۹۸۹ ادامه داشت، برگزار کرد.

این همایش در روز ۲۱ سپتامبر (۳۰ شهریور) با حضور ۱۰۰ نفر از اساتید، کارمندان دولتی، دانشجویان، و اعضای جامعه در محل دانشگاه برگزار شد.

آقای جفری کامرون (Geoffrey Cameron)، محقق ارشد جامعه بهائی کانادا، گفت: «طرح برنامه پناهندگی بهائیان ایرانی، بعد از نهضت پناهندگی هندوچین، اولین برنامه مهم پناهندگی در کانادا بود که از اواخر دهه ۱۹۷۰ میلادی شروع شد و کانادا اولین کشوری بود که مرزهای خود را به روی پناهندگان بهائی که از سرکوبی خشنونت بار در ایران فرار می کردند، باز کرد.»

محور اصلی برنامه های این همایش دهه بعد از انقلاب ۱۹۷۹ در ایران بود که طی آن حدود ۲۳۰۰ نفر بهائی از - سرکوب - گریخته در بیش از ۲۰۰ شهر در سرتاسر کانادا ساکن شدند. جایگزینی این پناهندگان قسمتی از برنامه ویژه ای بود که دولت کانادا در دهه ۱۹۸۰ با همکاری شورای حاکمه ملی جامعه بهائی کانادا - محفل روحانی ملی - طراحی کرده بود. این برنامه در کانادا به عنوان الگویی برای بازگشایی مرزها و جایگزینی ۶۰۰۰ پناهنده بهائی دیگر در ۲۵ کشور در اطراف دنیا قرار گرفت.

پروفسور هاوارد ایدلمن (Howard Adelman)، پروفسور بازنشسته فلسفه در دانشگاه یورک و محقق پیشگام در مطالعات پناهندگی، اظهار داشت که جامعه بهائی در ایران به دلیل اینکه «روح تجدد را در باورهای جهان بینانه خود بازتاب می داد» آماج حمله در ایران قرار گرفت.

خانم مینا سنائی، یکی از پناهندگانی که در کانادا مستقر شد، با یادآوری این دوره پرضربه اظهار داشت: «هر فرد بهائی [که ایران را ترک می کرد] با تصمیم بسیار دردناکی مواجه بود که بعد از تحمل بی عدالتی و اعمال روزمره و مستمر خشنونت مجبور به ترک وطن شود... ما روحیه خود را از دست داده بودیم.»

اعضای میزگرد در حال گفتگو در باره تردد پناهندگان بهائی. از چپ به راست: مارک دیویدسن (Mark Davidson) ، مدیر کل مهاجرت و شهروندی کانادا؛ افسون هوشیدری، عضو جامعه بهائی کانادا و یکی از پناهندگان سابق در کانادا؛ و دنیس اسکاون (Dennis Scown) ، مدیر سابق برنامه های مهاجرت در سازمان مهاجرت و شهروندی کانادا. (عکس از عماد تالسمن (Emad Talisman))



اما برنامه پناهندگی روزنه امیدی برای آنان که از شدت سرکوب می گریختند ایجاد کرد. خانم سنائی هنوز دلگرمی خود را، هنگامی که مطلع شد دولت کانادا به پناهجویان ایرانی بهائی پناه می دهد، به یاد می آورد. آقای داگلاس مارتین (Douglas Martin)، منشی محفل ملی بهائیان کانادا در آن زمان، پس از بازگشت از ملاقات با پناهندگان بهائی در پاکستان، به ایشان گفت: «شما مانند جواهر در اطراف و اکناف کانادا بدر افشان خواهید شد.»

آقای جری وان کسِل (Gerry Van Kessel) ، که در دهه ۱۹۸۰ مدیر کل امور پناهندگان بود، اظهار داشت که فعالیت او در برنامه پناهندگان بهائی درخشان ترین زمان دوره کاری او بوده است. هنگامی که آقای مارتین برای پناهندگان از دولت تقاضای استمداد نمود، ساختاری که جایگزینی بهائیان ایران را فراهم کند موجود بود. اما آقای وان کسِل اظهار کرد آنچه که به موفقیت این برنامه افزود «اعتماد و اطمینان» موجود بین نمایندگان بهائی و کارمندان دولت بود. «همکاری این گونه به دست می آید... و اطمینان به شما باعث موفقیت این برنامه شد.»

شرکت کنندگان در این همایش به دیدگاه های پناهندگان و کارمندان دولتی که با واقعیت های پناهندگی رودرو بودند گوش فرا دادند. همه کسانی که در این برنامه اشتغال داشتند از خانم منا مژگانی یاد نمودند که ریاست دفتر بین المللی پناهندگان بهائی را، تا سال ۱۹۸۹ که این دفتر مشغول به کار بود، بر عهده داشت.

آقای دنیس اسکاون (Dennis Scown) ، که در دهه ۱۹۸۰ مدیر برنامه مهاجرت در اسلام آباد بود، گفت: «منا کار ما را خیلی آسان می کرد... او می دانست که ما چگونه کار می کنیم و کمک می کرد تا موارد پناهندگی بهائیان را به طور منظم بررسی کنیم. ما به او اعتماد داشتیم.»

آقای مارک دیویدسن (Mark Davidson)، مدیر کل کنونی مهاجرت و شهروندی کانادا، که در آن زمان به اولین پست خود در اسلام آباد اشتغال داشت با حیرت به یاد آورد که بهائیان در چه مناطق دوردستی از کانادا مستقر می شدند. بیش از ۱۰۰ منطقه، از جمله نقاط بعیدی مانند سندسپیت (Sandspit) در بریتیش کلمبیا (British Columbia)، پذیرای بهائیان بودند.

خانم افسون هوشیدری، که در یکی از میزگردهای همایش سخنرانی کرد، چهار ساله بود که خانواده اش از ایران گریختند. او حکایت هائی را از زمانی که در کراچی منتظر خبر استقرار در کانادا بودند و اینکه چقدر با هیجان خود را برای خروج از پاکستان و رسیدن به کانادا آماده می کردند بازگو نمود. او تازه فهمیده بود که آقای دنیس اسکاون، یکی دیگر از سخنرانان میزگرد، ویزای خانواده آنها را امضاء کرده بود.

شرکت کنندگان هم از تجارب پناهندگان بهائی دیگری که در دهه ۱۹۸۰ به کانادا آمده بودند، و هم از دیدگاه های اعضای جامعه که رسیدن پناهندگان را خوش آمد می گفتند، برخوردار شدند. اعضای میزگرد می گفتند که هر یک از تجارب آنها منحصر به فرد، و بیشتر آنها پرتنش بوده و سختی های فراوانی در بر داشته است. مقاومت پناهندگان بهائی را اغلب باورهای آنها، و ارتباط های منحصر به فردی که از تعامل بین دو فرهنگ با هم کیشان کانادائی خود برقرار می کردند، تقویت می کرد.

همایش با تأملاتی در باره بازبینی برنامه پناهندگان بهائی در زمینه ای وسیع تر - به عنوان تجربه ای که بخشی از فضای تاریخ کانادا و خط مشی عمومی آن را شکل می دهد - به پایان رسید.

با مروری به این رویداد، آقای کامرون گفت: «در زمانی که تغییر مکان انسان ها در مقیاسی گسترده، به ویژه آنهایی که به پناهندگی روی می آورند، سیاست گذاران و شهروندان را در همه جا با چالش های بسیار عمیقی مواجه می کند، ما احساس می کنیم که این تأمل در باره تجربه پناهندگان بهائی ایرانی به کانادا درس های خاصی به ما می آموزد که هر قدر بی پیرایه باشد، ولی از بینشی برخوردار است که در این مقطع مشخص به کار می آید.»

آقای کامرون توضیح داد که این همایش فرصتی به وجود آورد که به کاوش درس هائی در باره پاسخ کانادا در دهه ۱۹۸۰ و همکاری آن با جامعه بهائی کانادا برای استقرار پناهندگان بپردازیم. اما، فرای اتخاذ خط مشی در این مورد، آقای کامرون به وضوح نقش نهادها و افرادی را که در اجرای این برنامه دست داشتند روشن نمود و بر «خلافت، انعطاف پذیری، و میل آنها به درست کاری» تأکید کرد.

آقای کامرون در اظهار نظر در باره نقش جامعه بهائی به موفقیت این برنامه گفت: «ما می خواستیم بدانیم که دولت چه نوع کاری می تواند بکند و چه نوع کاری را نمی تواند انجام دهد و سپس خود را به گستره این فعالیت ها متعهد می کردیم. بسیاری از مسئولین دولتی اظهار می کردند که بهائیان و جهان بینی آنها باعث شد که این برنامه به راحتی انجام شود.»

اطلاعات بیشتر در باره این همایش در این سایت موجود است www.symposium.bahai.ca: در باره پیشینه برنامه پناهندگی به این سایت مراجعه کنید <http://reviewcanada.ca/magazine/2013/07/a-quiet-exodus/>



نقش رهبران ادیان در دستور کار ۲۰۳۰ سازمان ملل

بريستل - بریتانیا - جامعه جهانی بهائی (بی آی سی) و نمایندگان ۲۳ ادیان دیگر، ایده ها و برنامه هائی عملی در حمایت از اهداف توسعه پایدار (اس دی جی - SDG) با عنوان دستور کار ۲۰۳۰ - (دستور کار اصلی سازمان ملل برای توسعه در ۱۵ سال آینده) به سازمان ملل ارائه کردند.



این ایده ها، که «تعهدنامه بريستل» نام گذاری شده، طی رویدادی دو روزه با عنوان «ایمان به آینده» از طرف گروه های متفاوت مذهبی در شهر بريستل در بریتانیا، از هشتم تا نهم سپتامبر ارائه و مطرح گردید. دو نهاد دیگر نیز میزبان این رویداد بودند برنامه توسعه سازمان ملل (یو ان دی پی) و UNDP و ائتلاف ادیان و محافظت محیط زیست (ای آر سی ARC).

در این نشست، جامعه جهانی بهائی (بی آی سی) توضیحاتی در مورد نقش دین در تحقق موفقیت آمیز اهداف توسعه پایدار (SDG) ارائه کرد.

در این بیانیه چنین نوشته شده: «از آغاز تاریخ مدون، دین یکی از ویژه گی های تمدن انسان بوده و انبوه بی شماری از مردم را بر آن داشته که برای رفاه دیگران قیام کنند. دین، با پایبندی و تعهد به روح بنیانگذار متعالیش، یکی از قدرتمندترین ابزار برای ایجاد الگوهای نوین و سودمند در زندگی فردی و اجتماعی بوده است.»

در عین حال جامعه جهانی بهائی تأکید نمود که «رابطه بین اعتقاد دینی و خدمت به خیر جمعی به هیچ وجه خود به خود و ناخود آگاهانه نیست.»

و توضیح داد که: «واضح است که هنوز باید در باره چگونگی بیان ایده های اصیل و منیع، در قالب کنش پایدار و متعهدانه، یادگیری های زیادی حاصل شود.»

آقای دانیال پرل، نماینده جامعه جهانی بهائی در سازمان ملل، در حال سخنرانی خطاب به ...



این بیانیه، فعالیت های جامعه جهانی بهائی در راستای توسعه را تأکید کرد، از جمله اشاره به طیفی از کوشش های جامعه در باره فرایندهای آموزشی بود به نحوی که در افراد و گروه های اجتماع ظرفیتی به وجود بیاورد که اختیار توسعه اخلاقی، اجتماعی، و اقتصادی خود را به دست بگیرند. در بعضی موارد، این فعالیت ها به تدریج تکامل یافته، و به ظهور «توانائی برای

ورود به حوزه های پیچیده فعالیت و ایجاد رابطه کاری با نهادهای دولتی و جامعه مدنی» می انجامد.

آقای مارتین پالمر، دبیر کل ائتلاف ادیان و محافظت محیط زیست (ARC)، به تعهد رهبران ادیان، به عنوان نیروئی برای ایجاد خیر اجتماعی در زمینه اهداف توسعه پایدار (اس دی جی) اشاره و تأکید کرد که این حس وابستگی بر پایه میراث دراز مدتی که قرن ها پیش آغاز گشته، بنا شده است.

آقای پُل لُد، مدیر تیم برنامه توسعه سازمان ملل (یو ان دی پی) برای پروژه توسعه پسا-۲۰۱۵، رسماً تعهدنامه بریستل را از طرف سازمان ملل از جوامع دینی دریافت کرد.

آقای لُد، در باره نقش کلیدی رهبران ادیان اظهار داشت: «بیش از ۸۰ درصد مردم جهان تعلق خود را به یکی از ادیان ابراز داشته اند. با علم به این مسأله، روشن است که اگر قرار است اهداف جدید و جهانی توسعه پایدار تحقق پذیرد، سازمان ملل باید، در ۱۵ سال آینده، با جوامع دینی همکاری نزدیک داشته باشد.»

آقای دانیال پرل، نماینده جامعه جهانی بهائی در سازمان ملل، در باره نیروی تقلیب و تحول برانگیز دین اظهار نظر کرد که می تواند از انگیزه های انسان در عمیق ترین سطوح بهره برداری کند.

آقای پرل خطاب به حضار گفت: «ما همه می‌توانیم مصادیقی، گرچه به ظاهر ناچیز، را به یاد آوریم که گویای چگونگی تقلیب قلوب و افکار و زندگی‌ها به دست پیام‌آوران ادیان در طی تاریخ بوده است.»

«این اعمال ناچیز، وقتی با خلوص نیت همراه باشد، کُلّ دنیا را تغییر می‌دهند. اکنون ما از این فرصت برخورداریم که خود را به تلاشی جهانی و همگانی متعهد کنیم که ملل دنیا با آن موافقت کرده‌اند. ما می‌توانیم این آغاز نوین را به آغازی تقلیبی تبدیل کنیم.»

تعهدنامه بریستل طی این ماه به مجمع عمومی سازمان ملل، هنگامی که اهداف توسعه پایدار (SDG) رسماً پذیرفته شود، ارائه داده خواهد شد.



آغاز محکومیت دو شهروند بهایی در یزد

۱۳۹۴/۰۷/۱۶

خبرگزاری هرانا - دو شهروند بهایی ساکن یزد به نام‌های «اعظم مطهری (اتحادی)» و «ناطقه نعیمی (باغی)» در روز سه‌شنبه ۱۴ مهر ماه جهت گذراندن دوره محکومیت، خود را به زندان یزد معرفی نمودند.

به گزارش خبرگزاری هرانا، ارگان مجموعه فعالان حقوق بشر در ایران، «ناطقه نعیمی» به دو سال حبس تعزیری و «اعظم مطهری» به یک سال حبس تعزیری محکوم می‌باشند.



قابل ذکر است محکومیت این دو شهروند بهایی در حالی آغاز گردید که همسر «ناطقه نعیمی» به نام «فریبرز باغی» و فرزند «اعظم مطهری» به نام «شمیم اتحادی»، ماه‌هاست که در حال گذراندن محکومیت در زندان یزد هستند.

یادآوری می‌شود که هم‌اکنون سیزده شهروند بهایی در زندان یزد، در بند عقیدتی زندان در حال گذراندن دوره محکومیت خویش هستند که اسامی ایشان بدین ترتیب است: «شمیم اتحادی - خسرو دهقانی - فریبرز باغی - فرح باغی - مهران اسلامی - فرحناز میثاقیان - ایرج لهراسب - فریبا اشتری - ایمان رشیدی - شبنم متحد - نغمه فارابی - اعظم مطهری و ناطقه نعیمی.»

نسیم باقری، از اساتید دانشگاه مجازی بهائیان محبوس در بند زنان زندان اوین

۱۳۹۴/۷/۱۴

خبرگزاری هرانا- نسیم باقری، از اساتید دانشگاه مجازی بهائیان محبوس در بند زنان زندان اوین در تمام طول دوران بازداشت خود از مرخصی محروم بوده و دادستانی با درخواست های او و خانواده اش برای مرخصی مخالفت می کند.



به گزارش خبرگزاری هرانا، ارگان مجموعه فعالان حقوق بشر در ایران، نسیم باقری، از اساتید دانشگاه مجازی بهائیان

که هشتم اردیبهشت ۱۳۹۳ جهت اجرای حکم زندان ۴ ساله خود توسط ماموران وزارت اطلاعات دستگیر و به بند زنان زندان اوین منتقل شده است، در تمام طول بازداشت تا کنون از مرخصی محروم بوده و با درخواست های مرخصی ایشان و خانواده توسط علی خدابخش، معاون دادستان تهران مخالف می شود.

گفتنی تا به حال دو بار برای این شهروند بهائی تقاضای مرخصی شده است که هر دو بار نیز با مخالف آقای خدابخش روبرو گردیده و این در حالی است که هیچگاه دلیل مشخصی برای این مخالف از سوی این مقام دادستانی ذکر نشده است.

نسیم باقری به حکم دادگاه انقلاب تهران به چهار سال حبس تعزیری به اتهام تبلیغ علیه نظام و اقدام علیه امنیت کشور از طریق عضویت در موسسه غیرقانونی محکوم شد. مراد از موسسه غیرقانونی، دانشگاه مجازی بهائیان ایران است که وظیفه تدریس به دانشجویان محروم از تحصیل بهایی را به عهده دارد



دعای حضرت بهاءالله در سراسر کلیسای تاریخی طنین انداخت

(۱۲ اکتبر ۲۰۱۵)

لندن، ۱۲ اکتبر ۲۰۱۵، - (BWNS) کلیسای کریپل گیت سنت جایلز در قلب شهر لندن محلی است که که شاهد ستایش و نیایش خدا در بیش از هزار سال پیش بوده است.



حال بیانات حضرت بهاء الله به سرودهای ستایشی اضافه گشته است که طی قرون متمادی در چنین عبادت گاه خاصی طنین انداخته بود. این یکی از کلیساهای معدود قرون وسطی می باشد که هنوز در لندن پا برجاست. مناجاتی که به قلم مؤسس دیانت بهائی نازل شده و توسط لاسه توریسون (Lasse Thoresen)، آهنگ ساز نروژی با موسیقی تنظیم و اجرا گشته، قطعه ای بود که



برنامه هنری را آغاز کرد - برنامه ای که بهترین آهنگسازی سرایندگان معاصر اروپا را به نمایش گذارده و در روز چهارشنبه ۳۰ سپتامبر توسط گروه آواز معروف، خوانندگان بی بی سی، اجرا شد.

این آهنگ ساز که بعد از تفکرو تعمق به فرح و سکون زائدالوصفی دست یافت، با الهام گرفتن از مناجات مزبور به نوشتن قطعه ای به نام "مون دیو، مون ادور" [الها معبودا] پرداخت.

پروفسور توریسون گفت، "من شاید به مدت ۱۵ دقیقه به حالت تحیر نشسته بودم و در خاتمه، فوراً به طرف پیانو رفته و چند آکورد را امتحانی نواختم به این نیت که بتوانم همان جو را مجدداً بوجود بیاورم".

او سپس به دنبال پیدا کردن چند آیه از آثار مقدس بهائی رفت تا بتواند آن احساساتی را که تجربه نموده منعکس سازد.



"دعایی را از حضرت بهاء الله پیدا کردم که اینطور آغاز می شود: 'الها معبودا ملکا مقصودا، بچه لسان ترا شکر نمایم؟' و زمانیکه در حال تنظیم آهنگ بودم، به نظر می رسید هارمونی موسیقی آن به فرانسوی شباهت زیادی داشته باشد. به همین دلیل به دنبال ترجمه فرانسوی این آیه رفتم".

این آهنگ قسمتی از آثار هنری بزرگی بود که پروفسور توریسون با حمایت و تأمین فستیوال بین المللی موسیقی

بیرگینه تنظیم و به ساختن آن پرداخت. هر یک از این قطعات هنری از آوازهایی که در سراسر قاره اجرا شده بود، انتخاب گشتند. علاوه بر پروفسور توریسون، هشت آهنگ ساز دیگر از پنج کشور مختلف انتخاب گشتند.

وی گفت "خوانندگان بی بی سی از بهترین گروههای موسیقی اروپا به شمار می روند و این یک افتخار است که [این قطعات] توسط آنها اجرا می شود و ضمناً اینکه آثار هنری توسط بی بی سی پخش می گردد."

پروفسور توریسون در سال ۱۹۴۹ در شهر اسلو متولد گشت و اولین قطعه موسیقی خود را در سن ۱۶ سالگی ساخت. با پیشرفت در رشته‌اش او بعنوان پروفسور در آکادمی ملی موسیقی در نروژ مشغول بکار شد. آثار هنری ایشان شهرتی بی اندازه در نروژ و سراسر دنیا دارد. بسیاری از دیگر آثار هنری این آهنگ ساز از متون بهایی الهام گرفته است. پروفسور توریسون اظهار داشت: "وقتی آهنگ می‌سازم از این آثار بسیار الهام می‌گیرم - بخصوص قسمتهایی که به خلاقیت مربوط می‌شود." در می ۲۰۰۱، قطعه موسیقی و آواز همراه با گفتار پروفسور توریسون به نام تراسهای نور به مناسبت افتتاح باغهای پلکانی پیرامون اماکن مقدسه بهائی در کوه کرمل، حیفا اسرائیل، اجرا شد.



عارف حکمت شعار؛ کودک ده ساله بهایی که به مدرسه راه ندارد



فرشته قاضی

عارف حکمت شعار به دلیل بهایی بودن از مدرسه اخراج شد، او ده سال دارد. تنها دبستان گهواره دانش منطقه مهرویلاهی کرج نیست که حکم به اخراج او به خاطر دین و مذهب او و خانواده اش داده، پدرش در مصاحبه با روز میگوید که پیش از این مدرسه شهدای هسته ای در منطقه گلدشت کرج و همچنین مدرسه مهدیه یاران کرج هم از ثبت نام او به دلیل بهایی بودن خودداری کرده اند.



او خبر می دهد که آموزش و پرورش منطقه ۳ کرج برای ثبت نام فرزندش در مدرسه دیگری هماهنگی های لازم را کرده اما اگر این بار هم مشکلی پیش بیاید او دیگر فرزندش را به مدرسه نخواهد فرستاد و ترجیح میدهد در خانه به اتفاق همسرش او را آموزش دهد.

آقای حکمت شعار همچنین می گوید که مسئولان مدرسه گهواره دانش کرج گفته اند دفتر رهبر جمهوری اسلامی در پاسخ به سوال آنها گفته پول افراد بهایی "حرام اندر حرام" است.

عارف حکمت شعار همان کودکی است که محمد نوری زاد، فعال سیاسی و مستندساز اعلام کرده بود مدیر مدرسه او را به خاطر بهایی بودن به کلاس راه نمی دهد. نوری زاد به اتفاق دکتر محمد ملکی، اولین رئیس دانشگاه تهران

پس از انقلاب و همچنین پدرمصطفی کریم بیگی، از کشته شدگان عاشورای ۸۸، طی روزهای گذشته مقابل مدرسه گهواره دانش رفته بودند تا با صحبت با مسئولان مدرسه مشکل عارف را حل کنند؛ مشکلی که حل نشد و حالا پدر عارف می‌گوید روز گذشته رسماً فرزندش را از مدرسه اخراج کرده‌اند.

او در عین حال می‌گوید این سومین مدرسه‌ای است که امسال فرزندش به دلیل بهایی بودن برای ثبت نام یا حضور در کلاس درس مشکل داشته: "در مدرسه قبلی عارف یعنی مدرسه شهدای هسته‌ای در منطقه پیشاهنگی کرج، یعنی گلدشت، به واسطه یک مقداری تفاوت‌های فکری و اینکه عارف هر مطلبی را که معلم درباره موضوعات مختلف مطرح می‌کرد به راحتی نمی‌پذیرفت و می‌خواست حتماً دلایل مستند ارائه شود، تنش ایجاد شد. وسط‌های سال با مدیر و معلم اش صحبت کردیم و همین‌طور تا آخر سال ادامه داشت که سال تمام شد اما در نهایت برای سال جدید عارف را ثبت نام نکردند به بهانه اینکه مدرسه پر شده و نمی‌توانیم ثبت نام کنیم و جا نیست."

سوال میکنم این تنش‌هایی که می‌گویید در چه زمینه‌هایی و چطور به وجود آمد؟ پدر عارف حکمت شعار می‌گوید: "یک مساله مثلاً این بود که گفته بودند حضرت صاحب‌زمان ۶ یا ۷ سال که داشته رفته توی چاه، اعتقادات اسلامی است. عارف از معلم پرسیده چاه یعنی چی؟ چاه گاز دارد و باعث خفگی می‌شود و فرد می‌میرد. اگر عمق اش کم بوده خب او را می‌دیدند، اگر عمق اش زیاد بوده که خفه می‌شود. سوالات این تیبی که خدا وقتی عاقل است کارهای عاقلانه انجام می‌دهد و نمی‌شود این کار و.. تفکرات کودکانه اش را بیان میکرد و معلم پاسخ درستی نمی‌توانست بدهد تا در نهایت سال جدید او را ثبت نام نکردند."

مدرسه مهدیه یاران کرج، دومین مدرسه‌ای است که از ثبت نام عارف و این بار مشخصاً با اشاره به بهایی بودن او خودداری می‌کند: "ما پرونده را گرفتیم و عارف را بردیم مدرسه مهدیه یاران. آنجا در بوفه سالن مدرسه که به صورت غرفه، غرفه چیزهایی گذاشته بودند یک کره بود که عارف گفت این کره چرا برعکس است. مدیر گفت این کره یکسال است اینجا است و کسی متوجه نشده و خیلی مشتاق شد که اسم عارف را در آن مدرسه بنویسد. اما وقتی داشت پرونده عارف را مرور میکرد یکباره رنگ‌چهره اش عوض شد و از اتاق بیرون رفت. معلمی آمد داخل و گفت این خط قرمز مدرسه ماست و ما نمی‌توانیم فرد بهایی را قبول کنیم. من خیلی مکدر شدم گفتم من می‌توانم بروم از شما شکایت کنم اما می‌دانم که شما به بهانه پر شدن ظرفیت مدرسه تان از زیر بار این موضوع در می‌روید و اینکار درستی نیست چرا چنین کاری میکنید؟ به مدیر گفتم تجدیدنظر بکنید، این خط قرمزها درست نیست. اما در نهایت عارف را ثبت نام نکردند."

بعد سی و یک شهریور عارف را بردم مدرسه گهواره دانش در منطقه مهرویلا در کرج. اسم اش را نوشتند و مبلغ یک میلیون تومان به عنوان شهریه با کارت خوان مدرسه پرداختم. آنجا هم متوجه شدند که عارف بچه خیلی باهوشی است، خیلی استقبال کردند، مخصوصاً سرمایه‌گذار مدرسه آقای محمدی. ما هم از مدرسه خوش مان آمد

به دلیل اینکه ارتباط بین مربیان مدرسه خیلی عالی بود. ارتباط خیلی قشنگی با بچه برگزار کردند. ثبت نام کردیم و آمدیم خانه و من رفتم سرکارم. نیم ساعت بعد همسرم تماس گرفت که خانم اسکندری گفته بیاید پرونده بچه را ببرید، ما بهایی قبول نمی‌کنیم. خانم اسکندری مدیر مدرسه هستند، من با آقای محمدی تماس گرفتم و گفتم این چه صحبتی است که مطرح شده؟ طبق قانون اساسی تمام بچه‌ها می‌توانند در هر مدرسه‌ای که مایل هستند درس بخوانند. گفتم شما یونیسف را امضا کرده‌اید، قانون یونیسف می‌گوید همه بچه‌ها با هر جنسیتی، با هر نژادی، با هر مذهبی از حقوق مساوی برخوردار هستند و جمهوری اسلامی این را امضا کرده. گفتم این کار نقض آشکار حقوق بشر است. آقای محمدی گفت من صحبت می‌کنم، نگران نباشید حل شده است. شنبه صبح عارف را بردیم مدرسه و سرکلاس اش نشست، عکس روز اول اش را هم گرفتم. یک ساعت بعد از آمدن عارف از مدرسه خانم اسکندری زنگ زد و گفت اینجا یا جای من است یا جای این بچه، بیاید پرونده این بچه را بگیرید و ببرید. من بهایی قبول نمی‌کنم. همسرم گفت این حرف شما خارج از قانون است و باید عواقب این کار را بپذیرید."

آقای حکمت شعار باقی ماجرا را اینطور ادامه می‌دهد: "با شریک دیگر آقای محمدی یعنی آقای قبی تماس گرفتیم، گفتند بیاید پرونده را الان ببرید. گفتم من اسم بچه را نوشته‌ام، ثبت شده و این کار غیرقانونی است. اگر شما می‌خواهید مستند بنویسید که به این دلیل این بچه را نمی‌پذیریم. دو سرمایه‌گذار مدرسه گفتند که با دو تن از مراجع تماس گرفتیم و آنها گفته‌اند پولی که دارد می‌آید آنجا مهم نیست که از کدام مبدا باشد مهم این است که حلال باشد. اگر از یک آیت الهی بیاید و از راه قاچاق باشد حلال نیست ولی اگر یک بهایی از مبدا حلال پول را تهیه کرده باشد هیچ مشکلی ندارد. خانم اسکندری گفت به مراجع دیگر هم زنگ بزنید، به دو مرجع دیگر زنگ می‌زنند آنها می‌گویند حرام است. بعد به گفته خودشان زنگ می‌زنند به دفتر مقام معظم رهبری و دفتر رهبری به آنها می‌گویند که این حرام اندر حرام است. این خانم دیگر مصر می‌شود که این پولی که از این‌ها می‌آید حلال نیست و هم به خاطر این موضوع هم اینکه من نمی‌خواهم بچه بهایی در محل کار من باشد."

پدر عارف حکمت شعار به ورود انجمن حجتیه به این قضیه اشاره می‌کند و می‌گوید: "روز بعد عارف را بردم مدرسه، خانم مدیر گفتند بنشینید در اتاق تا من بیایم. ما نشسته بودیم، بعد از سه ربع این خانم آمد و دو ثانیه بعد یک آقای درشت هیكل با ریش انبوه و کت شلوار قهوه‌ای و پیراهن سه دکمه آمد توی اتاق خود را امیری معرفی کرد و گفت من از شهرستان آمده‌ام برای ثبت نام بچه‌ام در کلاس اول. او نشسته بود و خانم اسکندری با من شروع به صحبت کرد که این آقای امیری به من گفت بله شما فرقه ضاله هستید که قبل از انقلاب خون جوانان ما را می‌مکید، الان هم دارید بچه شیعه ما را اذیت می‌کنید. بعد گفت همین الان زنگ می‌زنیم بچه‌ها بیایند پدرشان را در بیاورند... من گفتم آقا مگر نیامدی بچه‌ات را ثبت نام کنی؟ این موضوع اصلاً به شما مربوط نیست. بعد گفتم با توجه به این مسائل من می‌روم آموزش و پرورش و شکایت می‌کنم. بعد از طرف آموزش پرورش منطقه ۳ زنگ

می زنند و با خانم اسکندری صحبت میکردند که آقای قبی آمد. گفتم من فقط می خواهم بچه ام درس بخواند، این بچه ۱۰ ساله است! این چه کارهایی است که می کنید؟ آقای امیری گفت بیا درباره فرقه ضاله حرف بزنیم. گفتم شما داری توهین می کنی. شما ۱۷۰ سال است به من رسانه نداده اید که من بیایم پشت رسانه حرف بزنم و تفکرات منفی و سونیت ها پاک شود. من از این خانم اسکندری ناراحت نیستم برای اینکه اینقدر در ذهن او تزریق کرده اند که بهایی جاسوس است، بهایی نجس است و.. که او وقتی مرا می بیند فکر می کند من چنین هستم. گفتم یکی از روحانیون فیضیه قم را دعوت کنید من با او صحبت میکنم اینجا جای صحبت نیست. گفتم شما حجتیه هستید از نظر من و روش شما روش حجتیه است.

خانم اسکندری گفت برخی وقت ها باید برای مصلحت نظام از خواسته ها و اعتقادات خودمان بگذریم. فهمیدیم که از آموزش و پرورش به او گفته اند موضوع را تمام کند.

من امیدوار بودم که موضوع حل می شود که آقای امیری گفت شما دور میدان مغازه دارید و همه می شناسند شما را. گفتم چطور از شهرستان آمده اید که ما را می شناسید؟ متوجه شدم که این آقا که به اسم ثبت نام بچه اش آمده، در اصل از انجمن حجتیه است و بابت مساله ما آمده. همسر من حدود صد و چند بچه افغانی این منطقه را باسواد کرده و در این زمینه کار می کند، فعالیت های خداپسندانه است. ما مغازه را دو سال پیش جمع کرده بودیم و اطلاعات این آقا مال دو سال پیش بود؛ همان زمانی که از انجمن حجتیه سراغ ما آمده بودند در مغازه و صحبت هایی کرده بودند."

آقای حکمت شعار می گوید که پی گیری های آموزش و پرورش هم نتیجه ای نداشته: "خانم اسکندری گفت ما با هیات امنای مدرسه هماهنگ می کنیم و خبر میدهم. تا دو روز بعد یعنی چهارشنبه هم گفتند عارف نیاید مدرسه، چهارشنبه که رفتیم دیدم کاملا چهره خانم اسکندری تغییر کرده. گفت بروید حراست آموزش و پرورش به شما جواب میدهند. رفتیم آموزش و پرورش منطقه ۳ و با آقای کرباسی که مسئول مدرسه های غیرانتفاعی بود صحبت کردم. خیلی مکدر شد از این موضوع، گفت مشکلی نیست، شما ببرید بچه را مدرسه. گفتم اگر انجام نشود قانونا پی گیری میکنم و تا آخرش هم ایستاده ام. روز بعد آقای محمدی زنگ زدند و گفتند کار کلا از دست ما خارج شده و هیچ کاری نمی توانیم بکنیم. گفتم مسئول آموزش و پرورش به من گفته و من بچه را می آورم مدرسه. اما بعد متوجه شدیم که انجمن حجتیه در منطقه قدرتی دارد و آقای امیری هم گویا در دفتر امام جمعه کار می کند، جلسه تامین استان تشکیل می شود و در این جلسه افراد مختلف یعنی امام جمعه و اطلاعات و نیروی انتظامی و.. شرکت می کنند. در این جلسه تصمیم می گیرند که پرونده را از مدیر مدرسه بگیرند و فضا را جور دیگری بکنند. گفتم بچه من باید برود مدرسه و جز این حرفی ندارم و اگر جلوی او را بگیرید من شکایت رسمی خواهم کرد. بچه را بردم مدرسه، فضا خیلی متشنج بود، معلم ها او را بردند، واقعا معلم های خیلی خوب و مهربانی هستند. ما هم

آنجا ماندیم، عده بسیار زیادی آمدند رفتند تو و آمدند بیرون. فضا کاملاً امنیتی بود و تمام مسیر مهرویلا نیروهای امنیتی ایستاده بودند. مدرسه تعطیل شد بچه را آوردیم خانه. روز بعد که بردم، پدر آقای محمدی که صاحب امتیاز رسمی آن مدرسه است آمدند و گفتند به هیچ وجه در این مدرسه اسم عارف را ثبت نخواهند کرد و دست ما هم نیست، پرنده را بگیرد و ببرید. من یک نامه رسمی نوشتم برای آقای کرباسی و بردم دبیرخانه و رسماً ثبت کردم. دیروز عارف را بردم مدرسه. پرونده عارف را با خشونت سمت من گرفتند که بگیر و ببر. گفتم به هیچ عنوان نمی‌کنم، بنویسید به چه دلیلی و بدهید به من. عارف را برداشتند آوردند که ببر. دیدم ماندن عارف توی فضای تشنج این گونه به صلاح نیست برداشتم و آمدم بیرون."

او از حضور محمد ملکی، محمد نوری زاد و پدر مصطفی کریم بیگی می‌گوید و تلاش‌های آنها برای حل مسأله که بی نتیجه ماند: "از آقای دکتر ملکی تشکر خاص کردم. پیرمرد یا وضعیت راه رفتن و وضعیت سنی شان خیلی محبت کردند، آمدند پیشانی عارف را بوسیدند از طرف معلمان و مربیان و فرزنانگان ایران از عارف عذرخواهی کردند و خیلی خیلی در روحیه عارف موثر بود. به آقای نوری زاد گفتم من پرونده را تحویل نمی‌گیرم اما بچه را می‌برم. گفتم که در خانه خودم به بچه ام درس خواهم داد. بعد اما مشورت که شد دوستان گفتند عارف در فضای آموزشی باشد برای او بهتر است امروز رفتم آموزش و پرورش و این بار با مسئول آموزش و پرورش منطقه ۳ دیدار کردم. گفت کار ما تعلیم و تربیت است و ما کاری به مسائل دیگر نداریم. کدام مدرسه می‌خواهید ببرید ما هماهنگ کنیم. بعد هماهنگ کرد منتهی مسأله ای که وجود دارد این است که این بار که رفتم مدرسه پرونده را بگیرم گفتند اینجا نیست و آدرس می‌دهیم بروید پرونده را بگیرید. گفتم من بچه ام را اینجا ثبت نام کرده ام و همین جا باید به من بدهید. گفتم که من شکایت رسمی از شما خواهم کرد."

آقای حکمت سپس از احضار تلفنی از سوی سپاه و فشارهایی که بر او و خانواده اش تحمیل شده می‌گوید: "این مدت به من و همسر تلفن‌هایی شد که شماره نمی‌افتاد. بسیار خشن صحبت می‌کردند. یک بار زنگ زدند گفتند چرا خانم اسکندری را تهدید کرده ای که روی صورتش اسید می‌ریزی؟ گفتم این واقعیت ندارد. گفتند فردا می‌آیی دفتر سپاه. گفتم احضاریه رسمی بدهید می‌آیم واز هیچ کسی ترسی ندارم و خلافی نکرده ام. گفت فهمیده ای از کجا زنگ می‌زنیم پرونده بچه را هم بر میداری می‌آیی فردا دفتر سپاه. بعد فهمیدم به مدرسه هم زنگ زده اند. دیروز که عارف را آوردند به من تحویل بدهند یک آقایی آنجا بود به من گفت چرا نیامدی؟ فهمیدم ایشان بوده که تلفن کرده بود. گفتم می‌خواهید من بدون قانون و بدون انجام مسیر قانونی با یک تلفن شما بیایم؟ احضاریه بدهید بیایم. گفت ما از این به بعد با تو خیلی کار داریم. گفتم من در خدمت شما هستم در چارچوب قانون دارم کارم را انجام می‌دهم. این من نیستم که باید نگران باشم کسی باید نگران باشد که ۱۵ روز است بچه من و خانواده مرا در استرس نگه داشته. بعد از آن ما را بیرون کردند."

مدرسه تربیت معلم وابسته به دانشکده خوارزمی، مدرسه چهارمی است که امسال عارف حکمت شعار برای ثبت نام به آنجا خواهد رفت، پدرش می گوید: "امروز مسئول آموزش و پرورش منطقه ۳ نامه انتقالی بچه را نوشت. خود عارف دوست دارد به مدرسه تربیت معلم برود اما هنوز پرونده عارف را به ما نداده اند. فردا باز می روم و آمادگی این را داریم که با هر چیزی مواجه بشویم."

سوال میکنم اگر این مدرسه هم ثبت نام نکرد یا بعد حاضر به پذیرش عارف نشد چه خواهید کرد؟ می گوید: "اگر نشد قطعاً عارف را در مدرسه نخواهم گذاشت و در خانه خودم و همسرم به او درس خواهیم داد و امکانات تحصیلی را برای او فراهم خواهم کرد. یک بخشی داریم البته برای بچه هایی که همسرم به آنها درس می دهد." اما عارف در چه شرایطی است و چه می گوید؟ پدرش توضیح می دهد: "تا دیروز صبح عارف ناراحت بود. هرروز با دعا می بردیم مدرسه و هر روز میگفت از خانم اسکندری ناراحت است. دیروز گفت من دیگر از خانم اسکندری ناراحت نیستم گفتم چطور شد؟ گفت آخه دیدم گریه می کند. این خانم حتما مادر است و همانقدر که به بچه های خودش محبت می کند باید به بچه های دیگر هم بکند یادش رفته عارف به او یادآوری میکند."

او می افزاید: "ما با عارف صحبت کرده ایم. من سال ۶۱ از هنرستان شماره یک تهران اخراج شدم. آن زمان محمد هاشمی، برادر هاشمی رفسنجانی مدیر آن هنرستان بود. آقای محمد طاهری که یکی از این افرادی است که در مجالس می خواند و نوحه خوانی می کند آن موقع مسئول بینش و عقاید مدرسه ما بود. طوماری برای من درست کرده بودند که در مدرسه تبلیغ می کند و پدر مرا دعوت کرده بودند که تعهد دهد تبلیغ نکند و... پدر من گفته بود الان ۱۶ سالش است و خودش تشخیص می دهد. از آنجا مرا اخراج کردند و من رفتم شهر گرگان. ما در هنرستان زبان آلمانی می خواندیم و آنجا پذیرفته بودند که من امتحان زبان آلمانی ام را در ساری بدهم اما به بهانه اینکه معلم زبان آلمانی نداریم مرا قبول نمی کردند. این شرایط را من برای عارف گفته بودم و عارف می دانست که یک چنین شرایطی برای جامعه بهایی وجود دارد و ما این محدودیت ها را داریم ولی برای اینکه اثبات بکنیم به همه دنیا که حاضریم بهای وحدت عالم انسانی و اتحاد بین بشر را بدهیم تا آنجایی که می توانیم تحمل میکنیم."

آقای حکمت شعار همچنین می گوید: "این مساله به نظر من از دست آموزش و پرورش خارج شده و با توجه به اینکه چند مدرسه دیگر در چند منطقه بچه های بهایی را ثبت نام نکرده و مجبور شده اند بروند مدرسه دیگر ظاهراً پروسه ای است در جهت عدم ثبت نام بچه های بهایی که عکس العمل بچه ها را ببینند. این اگر ادامه پیدا کند و واقعا یک پروسه باشد در آینده خیلی خطرناک است."



عارف دانش آموز کوچک بهایی، دکترملکی و محمدنوری زاد با فحش و توهین از مدرسه اخراج شدند

به گزارش کمپین نه به آزار و زندان هموطنان بهایی به نقل از محمد نوری زاد: صبح امروز سه شنبه چهاردهم مهر من و دکتر ملکی و آقای کریم بیگی و پدر عارف کوچولو رفتیم داخل مدرسه. که ای بسا سخن به نرمی بگوییم و دلی بلرزد و قلمی بلغزد و عارف کوچولو در دبستان گهواره ی دانش پذیرفته شود. ابتدا آقای محمدی صاحب



امتیاز مدرسه به داخل راهمان نمی داد. هُلِ مان می داد بیرون که: در بیرون با هم صحبت کنیم. بعدش که دکتر ملکی را به وی معرفی کردم، سی چهل بار صورتش را به کف کفش دکتر مالید برسم ارادت البته در وادی کلمات. خانم اسکندری مدیر دبستان هم بود. رفتیم به اتاقی که صندلی های کافی داشت. همینجور که داشتیم دوستانه صحبت می کردیم و پیش می رفتیم و جناب محمدی یک نفس سخن می گفت و به کسی نیز مهلت نمی داد، ناگهان صدای در بلند شد و دیدیم در وا شد و پنج تن از برادران سپاه با ادب تمام و با نشان دادن حکم شان داخل شدند.

من اساساً تکذیب می کنم تمامی حرف کسانی را که می گویند این برادران مستقیم آمدند سراغ من و یقه ی مرا گرفتند و هل دادند بیرون که: گم شو بیرون اینجا کرج است تهران نیست. سر تیم برادران با احترام رو به من و دکتر کرد و گفت: شما چرا زحمت کشیده اید از تهران تا مهر ویلا آمده اید برای وساطت؟ ما مگر مرده ایم؟ این بچه مثل بچه ی خودمان حقی و حقوقی دارد و ما به همان چشمی که به بچه های خودمان نگاه می کنیم به این بچه نیز می نگریم. بعدش با عزت و احترام ما را به بیرون از مدرسه دعوت کردند و گفتند: مطلقاً نگران آینده ی این بچه نباشید خودمان در یکی از بهترین مدرسه های کرج ثبت نامش می کنیم. و پشت بندش به این سخن بزرگان استناد کردند که: بترس از ظلم به کسی که پناهی جز خدا ندارد.

دو: آقای محمدی صاحب امتیاز کف بر دهان دبستان با دیدن برادران، حال و هوای متفاوتی پیدا کرد و یکی دو تا فحش آبدار نثار من کرد که برادری از برادران سپاه تیز نگاهش کرد که: این چه رسم مهمان نوازی است آقای محمدی؟ اینان میهمان ما کرجی ها هستند. چرا فحش می دهی؟ حالا نوری زاد هیچی، از دکتر ملکی شرم کن پیرمرد.

سه: عارف کوچولو را از سرکلاس بیرون کشیدند و از مدرسه بیرون انداختند. یکی از برادران سپاه با دیدن این صحنه سرش را بر شانه ی من نهاد و زد زیر گریه که: این چه رسم برخورد با یک پسر بچه ی ده ساله است؟ ظاهراً پسر بچه ی خودش در همین سن و سال بود و وی به یاد بچه ی خودش افتاده بود.

چهار: من با صدای بلند اعلام می‌کنم که از برادران سپاه جز ادب و متانت و رفتاری انسانی و قانونمند هیچ ندیدم. این حرفهای نادرستِ بعضی‌ها که می‌گویند: مأموران سپاه از هیچ ملاحظت معکوسی مضایقه نکردند با نوری زاد، اساساً بی‌مورد و مغرضانه است. چرا که سر تیم شان بار دیگر آمد و در حضور جمع به ما قول داد: عارف کوچولو را در بهترین مدرسه‌ی کرج ثبت‌نامش می‌کنیم نه بخاطر نوری زاد و دکتر ملکی و دوستانی که از تهران به اینجا آمده‌اند، بل بخاطر خود این بچه که مثل بچه‌های خودمان صاحب حق است. و ادامه داد: بچه‌ی ده ساله که نمی‌داند فرقه‌ی ضاله یعنی چه؟

پنج: این دو عکس، به لحظه‌ای مربوط است که هم ما را و هم عارف کوچولو را از مدرسه بیرون انداخته‌اند. دکتر ملکی حالش با دیدن عارف کوچولو منقلب شد. در پشت سر من - که از این صحنه عکس گرفته‌ام - پنج مأمور اطلاعات سپاه سر در آغوش هم فرو برده و در حال گریه کردن‌اند از تماشای احوال درونی عارف کوچولو. خب مسلمان‌اند این برادران. مگر دل ندارند؟

محمد نوری زاد

چهاردهم مهرماه نود و چهار



سکوت روحانی و جهانیان در مورد صدمات وارده به بهائیان ایران

منبع: qz.com : تاریخ ۲۸ سپتامبر ۲۰۱۵

نوشته رامین احمدی (ترجمه مهرداد جعفری)

در تمام دوران زندگی خود بعنوان یک امریکائی ایرانی تبار در هیچ زمانی به اندازه امروزه اینقدر مذاکره و گفتگو در باره ایران نشنیده‌ام. در جلسات گنگره امریکا، در برنامه‌های تلویزیونی صبح‌های یکشنبه و در بسیاری از جلسات علمی و مدنی که در عرض چند ماه گذشته انجام گرفته بسیاری از متخصصین به تجزیه و تحلیل مسائل پرداخته، نظریه‌هایی ابراز نموده و با مذاکرات بین‌المللی ایران مخالفت و یا از آن حمایت نموده‌اند. جلسه مجمع عمومی سازمان ملل متحد در ماه سپتامبر که قرار است اقای روحانی به‌مراه دیگر رهبران جهان بیاناتی ایراد نمایند زمانی است که باید ندای وجدان طنین بلندتری داشته باشد.



حال که گروه کشورهای ۱+۵ در باره مذاکرات هسته‌ای به توافق رسیده‌اند باید توجه بیشتری به فاجعه نقض حقوق بشر در ایران نمود. زیرا ممکن است که قضیه نقض حقوق انسانی و سرکوب آن هنگامی که ماجرای مذاکرات هسته‌ای رنگ و جلای خویش را از دست بدهد باسانی از یاد برود. ایالات متحده آمریکا از ایجاد روابط مجدد با ایران چگونه برای پیشبرد رعایت حقوق بشر در ایران استفاده خواهد کرد؟ آیا جامعه بین‌المللی قادر به ادامه فشار به ایران در مورد رعایت حقوق اقلیت‌ها، روزنامه‌نگاران و یا مخالفین خواهد بود؟ ما منتظر جواب این سئوالات از طرف ایالات متحده آمریکا و دیگر کشورهای جهان هستیم.

از هر جنبه‌ای که به قضیه نظر انداخته شود وضعیت حقوق بشر در ایران از زمانی که (آقای) روحانی بعنوان رئیس‌جمهور در تاریخ اگوست ۲۰۱۳ انتخاب گردید فی الواقع بدتر شده است. در دوران قبل از انتخابات (آقای) روحانی میانه‌رو و معتدل بشارت داد که سعی در بهبودی وضع آنچه که وی «حقوق شهروندی» نامید خواهد نمود. در ابتدای دوره ریاست جمهوری امید اینکه (آقای) روحانی آنچه را که گفته دنبال نماید بالا گرفت زیرا بلافاصله بعد از شروع بکار به اقداماتی در این باره مانند آزاد نمودن تعداد محدودی از زندانیان سیاسی قبل از شرکت در مجمع عمومی سازمان ملل در سال ۲۰۱۳ و همچنین تبریک سال نوی کلیمیان در «توییتر» دست زد.

اما هنوز مدافعین حقوق بشر نگران این نکته میباشند که این قدم‌های برداشته شده جامعه بین‌المللی را کمی آرام نموده و ممکن است که در باقی مانده دوران ریاست جمهوری احساس کاذبی از امنیت ایجاد نماید. حتی با نظری کوتاه و سطحی به آمار در دسترس و آنچه که در حقیقت اتفاق افتاده میتوان دریافت که وضعیت اساسی ترین حقوق رو به وخامت گذاشته، اعدام‌ها تا حدی زیاد گردیده که حتی نوجوانان و کمسالان و افرادی با جرائمی جزئی مانند حمل مواد مخدر هم در میان اعدامی‌ها دیده میشوند. بسیاری از زنان مورد هجوم موجی از حملات اسید پاشی قرار گرفتند و هم چنین قانون‌گذاران قوانینی را تصویب نمودند که به مسئولین قدرت بیشتری میدهد که در مورد حجاب اسلامی سخت‌گیری نموده و کنترل بیشتری را به مورد اجرا گذارند. دولت حاکمه بسیاری از روزنامه‌نگاران را در زندان محبوس نموده که از جمله میتوان از (آقای) جیسون رضائیان، خبرنگار واشنگتن پُست نامبرد. اقلیت‌های مذهبی و قومی مورد صدمات و ستم شدت یافته قرار گرفته‌اند. در ماه مارس امسال ایران مجدداً مطلب مورد شور و بحث شورای حقوق بشر سازمان ملل قرار گرفت تا حدی که (آقای) احمد شهید، گزارشگر ویژه سازمان ملل در مورد ایران اظهار داشته که علی‌رغم تعهدات (آقای) روحانی برای بهبودی، شرایط حقوق بشر در ایران وخیم‌تر شده است.

سرکوبها و فشارها بالاخص بر جامعه بهائیان ایران شدت گرفته است. جامعه بهائیان ایران بزرگترین اقلیت مذهبی کشور است که همانطور که قبلاً هم ذکر گردید میزان آزادی جامعه را در ایران می‌توان با نحوه برخورد حکومت

با این جامعه سنجید. تعداد بهائیان زندانی به ۱۳۶ نفر رسیده که بالاترین رقم در بیست سال گذشته میباشد. سرکوب و حملات متعدد دیگری را نیز میتوان به این ارقام اضافه نمود که هنوز بسیاری از آنها تحت پیگیری قانونی قرار نگرفته اند. دولت حاکمه بر فشار برای تعطیلی محل کسب و کار بهائیان افزوده و هم چنین تبلیغات نفرت برانگیز مورد حمایت دولت علیه بهائیان را به شدت افزایش داده است.

بسیاری از تحلیلگران معتقدند که این حملات تشدید یافته از جانب اصول گرایان صورت گرفته که شاید تحت نظر مستقیم رهبر جمهوری اسلامی بوده تا موقعیت (آقای) روحانی را در مذاکرات هسته ای تضعیف نماید. در عین حال بسیاری از این حملات مستقیماً بوسیله سازمانهایی انجام گرفته که تحت نظر و مسئولیت آقای روحانی می باشند. صرفنظر از تمام این اتفاقاتی که پشت صحنه حکومتی با ساختاری پیچیده و مرموز انجام میگردد واقعیت اینست که (آقای) روحانی حتی سخنی بر علیه این ستم ها و مظالم ابراز نکرده است. وی چه بتواند و چه نتواند که از این اعمال جلوگیری نماید در هر حال حداقل با سکوت خویش بنحوی بر این اقدامات صحنه گذاشته است.

چرا (آقای) روحانی نتوانسته که حتی بصورتی ناقص تعهداتی را که قبل از انتخابات قول بدانها داده بمورد اجرا گذارد؟ به آسانی می توان نتیجه گرفت که (آقای) روحانی تصمیم گرفته سرمایه سیاسی خود را صرف مذاکرات هسته ای نماید و با سکوت خویش در مورد عدم نقض حقوق بشر "توانایی" خویش را به نمایش گذارد و اصول گرایان را در ایران آرام نماید. ولی آنچه را که (آقای) روحانی نتوانسته تشخیص دهد، این است که سکوت در مقابل ستم و سرکوب نشانه توانایی نیست بلکه نشانه ضعف است. مردم ایران بخوبی قادر به تشخیص خوب از بد هستند واحترامگذار و قدردان توانایی و شجاعتی خواهند بود که رعایت حقوق بشر را در ایران رهبری نماید. (آقای) روحانی باید سکوت در مورد نقض حقوق انسانی مردم ایران را بشکند و هم چنین کشورهای متعهد باید در مذاکرات خویش ایران را مرتباً به این مسئله متذکر گردند.

در پائیز امسال جامعه بین المللی در مجمع عمومی سازمان ملل متحد باید مطمئن گردند که صرفنظر از نتیجه مذاکرات هسته ای از ایران خواسته شود که تعهد نماید که حقوق انسانی تمامی شهروندانش را رعایت و تضمین نماید



سه زن بهایی در استان گلستان محاکمه شدند

روفیا پاکزادان، سودابه مهدی‌نژاد و نازی تحقیقی سه زن بهایی در استان گلستان به‌طور گروهی محاکمه شدند.

به گزارش هرانا، تارنمای مجموعه فعالان حقوق بشر در ایران، این سه زن به «تبلیغ علیه نظام» متهم شده‌اند.

تیرماه گذشته نیز جلسه محاکمه شماری از شهروندان بهایی از



جمله خانم پاکزادان برگزار شده بود.

محاکمه تعدادی از شهروندان بهایی گرگان و گنبد از هفتم دی سال گذشته در گروه‌های چند نفره به اتهام تبلیغ علیه نظام آغاز شده است و تا کنون ۱۵ شهروند بهایی محاکمه شده‌اند. حکومت ایران آیین بهایی و حقوق پیروان آن را به عنوان یک دین به رسمیت نمی‌شناسد و مبنای بیشتر این اتهامات، برگزاری مراسم آیینی دعا و نیایش پیروان این دین در منازل افراد است. در حالی که جمهوری اسلامی منکر هر گونه فشار و برخورد با بهاییان در ایران است اما اذیت و آزار و بازداشت شهروندان بهایی در شهرهای مختلف کشور همچنان ادامه دارد.

بهایان در ایران با محدودیت‌های گسترده‌ای از جمله ممنوعیت تحصیل در دانشگاه و ممنوعیت داشتن تعدادی از مشاغل روبه‌رو هستند.

دایان علایی، سخنگوی جامعه بین‌المللی بهاییان می‌گوید ده‌ها بهایی به خاطر باورهای دینی‌شان در زندان‌های ایران هستند و دیگر بهایی‌ها «تحت تبعیض سیستمی» زندگی می‌کنند.



تلاش‌های پی‌گیر بهاییان ایران برای دستیابی به آموزش عالی

"دویچلند فونک" گزارشی درباره تلاش بهاییان ایران برای دسترسی به آموزش عالی پخش کرد. این گزارش می‌گوید، تاسیس یک مؤسسه مستقل آموزشی، پاسخی شایسته و دور از خشونت به سیاست تبعیض‌آمیز دولت ایران در قبال بهاییان بوده است.

برخورداری از آموزش حقی بشری است. اما تمامی شهروندان ایران از این حق برخوردار نیستند. بهایان که با جمعیت سیصد هزار نفری، بزرگترین اقلیت مذهبی ایران را تشکیل می‌دهند، به طور سیستماتیک از تحصیل عالی محروم هستند. از این رو آنها خود اقدام به ایجاد "مؤسسه آموزش عالی بهایان" کرده‌اند که مخفیانه و در شرایطی سخت و خطرناک آموزش دانشجویان بهایی را هدف خود قرار داده است.

رادیوی آلمانی "دویچلند فونک" روز چهارشنبه (۲۴ ژوئن / ۳ تیر) گزارشی درباره محرومیت تحصیلی بهایان در ایران و تلاش و موفقیت این گروه از اقلیت مذهبی ایرانی برای دستیابی به تحصیلات عالی پخش و در سایت اینترنتی خود



منتشر کرد.

در این گزارش توضیح داده شده که پس از انقلاب سال ۱۳۵۷ در ایران هزاران تن از بهایان از کار اخراج شدند و دارایی‌شان مصادره شد. این گزارش سپس به طور خاص به وضعیت تحصیلی بهایان در ایران پرداخته است. بسیاری از بهایانی که پس از انقلاب از کار بیکار شدند، استاد یا کارمند دانشگاه بودند. از آن زمان بهایان اجازه نداشته‌اند شغلی در دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی داشته باشند یا به تحصیل عالی بپردازند.

نیسان رأفت (Neysan Rafat)، رئیس تحقیقات در باره یاخته‌های بنیادی در بیمارستان آموزشی هایدلبرگ، به "دویچلند فونک" گفته است: «در ایران دانش‌آموزان باید برای ورود به دانشگاه در امتحانی سراسری شبیه کنکور فرانسه شرکت کنند. یک دانش‌آموز بسته به اینکه نتیجه امتحان کنکورش چه باشد، می‌تواند به رشته‌ها و دانشگاه‌های مختلف راه بیابد. بهایی‌ها مدام در این امتحان رد می‌شوند چون دولت ایران از شرکت‌کنندگان در کنکور می‌پرسد چه مذهبی دارند. بدین ترتیب بهایی‌ها را به اصطلاح تصفیه و به طور سیستماتیک از ادامه تحصیل محروم می‌کنند.»

در سال ۱۳۷۲ (۱۹۹۳) یک یادداشت محرمانه جمهوری اسلامی ایران افشا شد که نشانگر هدف دولت برای در تنگنا قرار دادن بهایان از نظر اقتصادی و اجتماعی بود. در این یادداشت آمده بود که بهایان نباید به لحاظ تحصیلی پیشرفت کنند، سطح زندگی آنها باید پایین نگاه داشته شود و همواره باید در ترس از دستگیری یا اتفاق‌های بدتر به سر برند. [سندی که ۲۹ اردیبهشت امسال \(۲۰۱۵\) منتشر شد](#) نیز نشانگر آن بود که سیاست تبعیض سیستماتیک علیه بهایان همچنان در ایران ادامه دارد. طبق سندی که «سحام نیوز» منتشر کرد، فرمانده نیروی انتظامی در دوران

احمدی‌نژاد با صدور دستورالعملی حدود ۳۰ شغل را بر بهائیان ممنوع کرده و قصد کنترل آنان، نظارت بر فعالیت‌شان و جلوگیری از حضور آنان در جامعه را داشته است.

اینگو هوفمان، فیزیکدان و کارشناس مسائل ایران در جامعه بهائیان آلمان، در باره محروم کردن بهائیان از تحصیل در ایران و راهی که آنان برای رهایی از این تنگنا یافته‌اند به "دویچلند فونک" گفت: «طبیعی است که محرومیت از تحصیل به خصوص نسل جوان را به شدت هدف قرار داده است. در کشوری که نرخ بیکاری جوانان آن بسیار بالاست، تنها تحصیلات می‌تواند شانس افراد را برای پیدا کردن شغل افزایش دهد. البته باید گفت که بهایی‌ها نگذاشته‌اند که این شانس از آنها گرفته بشود و راه حل‌هایی پیدا کرده‌اند. آنها در طول سال‌ها نهاد آموزشی خود را به وجود آورده‌اند که نام آن "مؤسسه آموزش عالی بهائیان (Bahai Institute of Higher Education)"، مخفف آن (BIHE) است.»

کمک دانشگاهیان سراسر جهان

"دویچلند فونک" می‌نویسد که تاسیس این شبکه آموزشی پاسخ خلاق و عاری از خشونت به تلاش‌های مداوم دولت ایران برای جلوگیری از تحصیلات عالی بهائیان بوده است. این شبکه از سال ۱۳۷۰ (۱۹۸۷) ایجاد شده و از آن زمان با دشواری‌های بسیار روبرو بوده است.

تدریس واحدهای آموزشی در ابتدا به وسیله نامه و سپس به کمک اینترنت و ایمیل صورت می‌گرفته است. به دلیل خطرناک بودن شرایط، دانش‌آموزان این مؤسسه نام استادان خود را نمی‌دانند. تا کنون چندین نفر در این رابطه دستگیر شده‌اند. در سال ۱۳۹۰ (۲۰۱۱) هفت مدرس را دستگیر کردند. یک سال پس از آن، رئیس این نهاد آموزشی و همه رؤسای دانشکده‌های آن دستگیر و در یک دادگاه انقلاب در تهران به چهار تا پنج سال زندان محکوم شدند.

نیسان رأفت می‌گوید که ماموران دولت ایران بارها به ساختمان‌هایی که در آن کتاب‌ها یا وسایل مربوط به درس "مؤسسه آموزش عالی بهائیان" نگهداری می‌شده، حمله برده و همه چیز را از جمله آزمایشگاه‌ها را توقیف و مصادره کرده‌اند. به گفته رئیس تحقیقات درباره یاخته‌های بنیادی در بیمارستان آموزشی هایدلبرگ، در حال حاضر چندین مدرس این مؤسسه در زندان به سر می‌برند تنها به خاطر آنکه به دانشجویان درس‌هایی چون ریاضیات، زیست‌شناسی، شیمی یا دیگر رشته‌ها را آموزش می‌داده‌اند.

با وجود حمله‌های دولت، این مؤسسه به کار خود ادامه می‌دهد. کادر آموزشی استادان و مدرسانی هستند که دولت آن‌ها را به دلیل بهایی بودن چند دهه پیش از تدریس محروم کرده بود. این استادان و مدرسان برای تدریس خود دستمزدی دریافت نمی‌کنند و هدف‌شان بهره‌مند کردن بهاییان جوان از تحصیلات عالی است.

به گزارش "دویچلند فونک"، بسیاری از دانشگاهیان جهان به دانشجویان بهایی کمک می‌کنند. از جمله نیسان رأفت از بیمارستان آموزشی هایدلبرگ در آلمان به گروهی تعلق دارد که از دانشجویان بهایی برای راه یافتن به دانشگاه‌های آلمان حمایت می‌کند.

رأفت می‌گوید که دریافت پذیرش از دانشگاه‌های آلمان برای کسانی که در "مؤسسه آموزش عالی بهاییان" درس خوانده بودند در ابتدا کار دشواری بود. او می‌گوید: «در سال ۲۰۰۹ دانشگاه بن نخستین دانشگاهی بود که مدرک مؤسسه آموزش عالی بهائیان را به رسمیت شناخت. رئیس دانشکده الهیات در دانشگاه بن که با بهائیت و مشکل بهاییان در ایران آشنایی داشت در این زمینه کمک کرد. از آن زمان اوضاع ساده‌تر شده و بسیاری از دیگر دانشگاه‌ها هم حاضر به پذیرش فارغ‌التحصیلان انستیتوی بهایی برای تحصیلات عالی شده‌اند.»

آموزش به عنوان هدف زندگی

به نوشته "دویچلند فونک"، برنامه IBHE موفقیت‌آمیز بوده و بر شمار دانشگاه‌های جهان که حاضر به پذیرش مدرک این مؤسسه هستند مدام افزوده شده است.

به گزارش این رادیوی آلمانی، استادان بسیاری از دانشگاه‌های برجسته اروپا و آمریکا به این مؤسسه نامه نوشته و از آن پشتیبانی کرده‌اند. آنان از کیفیت و توانایی دانشجویانی که با وجود شرایط سخت تحصیل در ایران در این مؤسسه دانش آموخته‌اند ابراز تعجب و خوشحالی کرده‌اند.

به نوشته "دویچلند فونک"، بسیاری از دانشجویان پس از تحصیل در دانشگاه‌های خارج به ایران برمی‌گردند، چون "وظیفه مقدس و هدف زندگی" خود می‌دانند که از نسل بعدی در ایران حمایت کنند و برای این نسل امکان تحصیلات عالی را فراهم آوردند.



نقض حقوق بهایان پس از مرگ؛ یک گورستان در هر استان

کیان ثابتی



نیروهای سپاه پاسداران گورستان بهایان شیراز را برای ساخت و ساز، تخریب کرده‌اند.

مصادره گورستان بهایان سنندج و ممانعت از دفن اجساد بهایان تبریز و به خاک سپردن آن‌ها در شهرهای اطراف و بدون حضور خانواده و انجام مراسم مذهبی و هجوم شبانه نیروهای بسیج به گورستان بهایان ارومیه و از بین بردن فضای سبز و قطع درختان ۲۰ ساله این قبرستان، از جمله فشارهایی است که در یک سال گذشته استمرار داشته است.

در روزهای گذشته اما این جریان شکل قانونی به خود گرفته است و مقام‌های قضایی کشور در یک ابلاغیه رسمی به شهروندان بهایی اعلام کرده‌اند در هر استان فقط یک قبرستان (یک شهر) برای خاکسپاری مردگان بهایی در نظر گرفته شده و بهایان هر استان فقط اجازه دارند متوفیان خود را در همان قبرستان مشخص شده، دفن کنند.

از اواخر دوران ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد، بر اساس یک دستور نادیده در همه شهرهای ایران، دفن اجساد بهائیان با مشکل روبه‌رو شد. در بعضی شهرها قبرستان‌های بهائیان تخریب شد یا به نقاط دورافتاده و صعب‌العبور انتقال یافت.

در برخی شهرهای دیگر، اجازه دفن به مردگان بهایی داده نشد یا جسد پس از چند روز نگه داشته شدن در سردخانه، بدون اطلاع خانواده و انجام مراسم مذهبی، توسط ماموران دفن شد.

پیشینه تخریب گورستان‌های بهائیان در جمهوری اسلامی

در همان نخستین هفته‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی، انقلابیون و کمیته‌ها قبرستان‌های بهائیان در ایران را به بهانه وابستگی به طاغوت، تصرف کردند. این گورستان‌ها تخریب شدند و زمین‌های آن‌ها که املاک شخصی شهروندان بهایی بودند، به حکم دادگاه تازه تاسیس انقلاب مصادره شدند. ساختمان‌های جدید روی مقبره‌های درگذشتگان بهایی بنا شد تا اثری از آن‌ها باقی نماند.

حاکمیت در آغاز بر این گمان بود که با آزار دادن و اعمال فشار بر بهائیان، خواهد توانست آن‌ها را به اسلام برگرداند و بهائیت را از بین ببرد، پس دیگر احتیاجی به گورستان برای متوفیان بهایی نخواهد بود. اما پس از مدتی، تلاش‌ها برای از بین بردن آیین بهایی ناکام ماند.

از سوی دیگر، تعداد متوفیان بهایی هر روز بیشتر می‌شد. پس طبق یک ابلاغیه رسمی، زمین‌های جدیدی دور از شهرها و مکان‌های پررفت و آمد به شهروندان بهایی داده شد (در بسیاری از شهرها و روستاها، بهائیان این زمین‌ها را خریداری کردند) تا مردگان‌شان را دور از چشم مردم دفن کنند.

حال پس از سه دهه که شهروندان بهایی مردگان‌شان را در زمین‌های مشخص شده دفن کرده‌اند، حاکمیت بار دیگر به تخریب قبرستان بهائیان و اهانت به اجساد درگذشتگان بهایی روی آورده است.

از آنجا که طبق نظر علمای شیعه، بهائیان نجس محسوب می‌شوند، هنوز هم اجازه دفن آن‌ها در قبرستان‌های اسلامی داده نمی‌شود.

وضعیت اموات و گورستان‌های بهایی در دوره حسن روحانی

در دو سال گذشته و همزمان با ریاست جمهوری حسن روحانی، تخریب گورستان‌ها و اهانت به مردگان بهایی بیشتر شده است.

دولت جدید ایران که با شعار «ایران برای همه ایرانیان» در داخل ایران و «ایجاد تفاهم و ارتباط» با جهان در خارج از کشور شروع به کار کرد، از همان ابتدای کارش با چالش «ایرانیان بهایی» مواجه شد.

آمارها و گزارش‌ها نشان می‌دهد شدت اعمال فشارها و آزار شهروندان بهایی در دولت حسن روحانی تغییری نیافته است و فقط شکل و نحوه آن تغییر کرده است و آنچه در دولت قبل در پایتخت (تهران) متمرکز بود به شهرستان‌ها منتقل شده است.

از سوی دیگر، شدت تخریب مقبره‌ها و اهانت به مردگان بهایی در دو سال گذشته (به‌جز سال‌های اول پس از انقلاب)، بی‌سابقه بوده است.

با توجه به این که نقض حقوق مردگان نسبت به نقض حقوق زندگان معمولاً حساسیت کمتری برمی‌انگیزد، دولت جدید از این روش برای ادامه آزار بهاییان و وارد کردن فشار بر آن‌ها استفاده می‌کند.

هدف قراردادن اعتقادات بهاییان

تندروهای درون حاکمیت ایران همواره از همه امکانات حکومتی برای توهین و تحقیر مقدسات و عقاید آیین بهایی بهره گرفته‌اند. مقاومت منفی پیروان آیین بهایی که به شکل پایبندی به اعتقادات و پرهیز از کتمان عقیده بروز کرده است، همواره بهانه‌ای بوده تا افراطیون اسلامی به توهین و تمسخر احکام و عقاید بهایی بپردازند.

«انتقال جسد متوفی با ماشین از مکان مرگ تا محل دفن نباید از یک ساعت بیشتر طول بکشد.»

این یکی از احکام مذهبی بهاییان است. در ۳۵ سال گذشته، اصرار و پافشاری شهروندان بهایی بر این حکم مذهبی‌شان، باعث شده است تا فرمانداری‌ها زیر نظر اداره‌های اطلاعات، زمین‌هایی را در همین محدوده فاصله زمانی از شهرها و روستاها، در اختیار بهاییان بگذارند.

بر اساس ابلاغیه جدید اما در هر استان فقط یک نقطه به عنوان گورستان بهایی مشخص شده است و بهاییان مجبور هستند برای دفن مردگان خود، بیش از یک ساعت در راه باشند که این به معنی شکستن یکی از احکام مذهبی‌شان خواهد بود.

نکته قابل توجه این است که در سال‌های اول پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مشکلات ایجاد شده برای دفن مردگان بهایی همراه با سایر فشارها به هدف اسلام آوردن بهاییان بود، اما مشکلات مربوط به قبرستان‌های بهایی در سال‌های اخیر با هدف مستاصل کردن بهاییان از ادامه زندگی در ایران و مجبور کردن‌شان به خروج از کشور انجام می‌شود.

در روزهای آینده اما مشخص خواهد شد که شهروندان بهایی برای حل مشکل فاصله زمانی با گورستان‌های‌شان (بدون زیر پا گذاشتن اعتقادات و احکام مذهبی خود)، چه روشی اتخاذ خواهند کرد.



انیسا مطهر و کیانا رحیمی محروم از تحصیل شدند

به گزارش خبرگزاری بهایی نیوز، انیسا مطهر شهروند بهایی ساکن اصفهان که پیشتر به دو سال حبس تعلیقی محکوم شده بود پس از شرکت در کنکور سراسری با نقص پرونده روبرو شده است. خانم مطهر در یادداشتی که در اختیار بهایی نیوز قرار گرفته شرح برخورد یکی از کارشناسان دفتر نهاد ریاست جمهوری را بیان کرده است.

این شهروند بهایی که به همراه خانم کیانا رحیمی جهت پیگیری محرومیت از تحصیل خود به سازمان سنجش مراجعه کرده بود پس از، عدم پاسخگویی این سازمان، این شهروند بهایی به همراه خانم رحیمی به دفتر ریاست جمهوری مراجعه کردند.



به گفته منابع آگاه در هفته‌های گذشته بسیاری از دانشجویان محروم از تحصیل به دفتر نهاد ریاست جمهوری در ایران مراجعه کرده‌اند و خواهان پاسخگویی این نهاد به شکایت این دانشجویان نسبت به محرومیت از تحصیل خود شده‌اند.

انیسا مطهر دانشجوی محروم از تحصیل در ۲۴ بهمن ماه سال ۸۹ به مدت دو ماه بازداشت و با قرار وثیقه ۵۰ میلیون تومانی آزاد شد و پس از شرکت در کنکور سراسری سال ۹۴ نیز مجدداً محروم از تحصیل شده‌اند. متن زیر دلیلی است که این شهروند بهایی است که در اختیار خبرگزاری بهایی نیوز قرار گرفته شده است.

زمانی که مقرر بود نتایج نهایی انتخاب رشته و کنکور سراسری سال ۱۳۹۴ اعلام گردد، به سایت سازمان سنجش مراجعه نمودیم و باز هم با عنوان "نقص در پرونده" مواجه شدیم! در تاریخ ۱۳۹۴/۶/۲۵ به سازمان سنجش کشور مراجعه کردیم.

مسئول مربوطه بعد از ثبت نامه‌های ما اظهار داشت که این موضوع از حد مسئولیت‌های سازمان خارج است و سازمان هم از واحدهای بالاتر دستور می‌گیرد. بعد به ما کاغذ کوچکی داد که نشان دهنده ثبت شدن نامه‌هایمان در دبیرخانه بود!... به "واحد بالاتر" فکر می‌کردیم و به نظرمان رسید که واحد بالاتر، برای رسیدگی به امور و مسائل ملت ایران، دفتر ریاست جمهوری است و ما هم به عنوان یک ایرانی باید مشکلمان را با رئیس جمهور در میان بگذاریم.

به دفتر ریاست جمهوری در خیابان پاستور تهران رفتیم. در آنجا نامه‌های طرح شکایتمان از سازمان سنجش برای عدم ارائه نتایج نهایی کنکور و نوشتن مطلبی کاملاً غیر منطقی مبنی بر "ناقص بودن پرونده" را ثبت نمودیم. (زیرا اگر پرونده داوطلب کنکور ناقص باشد، نمی‌تواند در جلسه کنکور شرکت کند و از طرف سازمان سنجش منع می‌شود. در صورتی که ما نه تنها در جلسه کنکور شرکت نمودیم بلکه نتیجه اولیه کنکور و مجاز شدن و رتبه و نمرات را نیز دریافت نمودیم)

بعد از ثبت نامه‌ها، شماره‌های پیگیری را به ما دادند تا به خیابان مربوطه برویم و با "کارشناس" در این زمینه صحبت کنیم. وقتی وارد اتاق "کارشناس" (اتاق ۱۰۷) شدیم، مکالمات زیر صورت گرفت:

• مسئول مربوطه: مشکل شما چیست؟

• امسال (۱۳۹۴) در آزمون سراسری شرکت نموده‌ایم و با وجود اعلام رتبه و مجاز شدن به انتخاب رشته در مرحله نهایی اعلام نتایج با عنوان "نقص در پرونده" مواجه شدیم.

• مسئول مربوطه: (فوراً پرسید) مذهب شما چیست؟

• ما بهائی هستیم ولی ارتباطش با تحصیلات عالی و دانشگاه رفتن چیست؟

• مسئول مربوطه: بله، خوب کاملاً ارتباط دارد... دلیل اش همین است!... شما خودتان هم باید می‌دانستید!... شما فرقه

ضالّه هستید و ما فقط ۴ دین در ایران یعنی اسلام، مسیحی، یهودی و زردشتی را رسمیت می‌شناسیم و حق رفتن به دانشگاه را دارند. مشخص است که شما طبق قانون، حق رفتن به دانشگاه را ندارید!...

• بر طبق کدام قانون؟!!!!... در قانون اساسی و اساسنامه حقوق بشر همه انسان‌ها حق ادامه تحصیلات عالی را دارند... ما هم ایرانی هستیم... شناسنامه ایرانی داریم... این موضوع که ما در خلوت خود چگونه خداوند را می‌ستاییم، آیا به ادامه تحصیل و ورود به دانشگاه ارتباط دارد؟... خواهش می‌کنیم قانونی را که می‌فرمایید، ذکر بفرمایید تا ما هم از این قانون آگاه شویم!

• مسئول مربوطه: اولاً ما قوانین حقوق بشر را قبول نداریم!... ما صرفاً قانون الهی و قانون اسلامی را قبول داریم. در ضمن قانونی را که می‌گوییم،... حتماً هست که می‌گوییم!!!!

• تا آنجا که ما می‌دانیم قوانین الهی با قوانین حقوق بشر مغایرتی نداشته و ندارد!... جمهوری اسلامی نیز اعلام نموده و امضاء کرده که مفاد قوانین بین‌المللی حقوق بشر را قبول دارد. چگونه است که می‌فرمایید این قوانین را قبول ندارید؟... در ضمن اسلام، دیانت عدالت و رعایت حقوق انسان‌هاست. آیا به نظر تان این رفتار عادلانه است؟

• مسئول مربوطه: بله کاملاً عادلانه است، قوانین حقوق بشر را عده‌ای نشسته‌اند و نوشته‌اند و ما قبول نداریم. شما هم فرقه‌ای هستید ضالّه!... ما نمی‌توانیم بپذیریم در دانشگاه بچه‌هایمان در کنار شما باشند!...

• ما هدفمان از آمدن به اینجا صحبت‌های مذهبی نیست. تنها و تنها می‌خواهیم بدانیم بر طبق کدام بند و ماده قانونی و حقوقی ما محروم از تحصیلات عالی و ورود به دانشگاه شدیم؟!...

• مسئول مربوطه: اصلاً کی به شما اجازه داده بیاید اینجا؟!

• اینجا دفتر ریاست جمهوری است. جایی که همه مردم ایران می‌توانند برای حل مسائل و مشکلاتشان به آن رجوع کنند. ما هم ایرانی هستیم. برای این مشکلمان باید به کجا مراجعه نماییم؟... ما هدفمان از تحصیل و پرورش توانایی‌هایمان، خدمت به ایران و اعتلای ایران است...

• مسئول مربوطه: اولاً کشور ایران خادم زیاد دارد!... به شماها نیاز ندارد!... در ضمن اگر به محض ورود اعلام می‌کردید که "بهائی" هستید، به هیچ وجه اجازه ورود به اینجا به شما داده نمی‌شد.

• ما هدفمان توضیح باورمان و صحبت‌های دینی نبود و صرفاً در صدد پیگیری مشکل "نقص در پرونده" و دانستن علت قانونی و حقوقی آن بودیم. لطفاً مفاد و بند و منبع قانونی را که علت محرومیت بهائیان از تحصیل است را بفرمایید و ما را راهنمایی نمایید تا با این قانون آشنا شویم.

• مسئول مربوطه: ما هیچ مسئولیتی نداریم... خودتان بروید پیدا کنید و بخوانید!... ما نمی‌دانیم!... حتماً هست!... می‌توانید بروید!...

• در حالی که داشتیم اتاق را ترک می‌کردیم گفتیم اینجا دفتر ریاست جمهوری است و بسیار عجیب و مایه تاسف است که شما به عنوان "کارشناس" و مسئول، قوانینی را که بر اساس آن عده‌ای از ملت ایران و جوانان اش را از

تحصیل محروم می‌نمایید، نمی‌دانید!... و ما هنوز نمی‌دانیم که به چه دلیل قانونی و حقوقی ما محروم از تحصیل هستیم؟؟؟؟.....!!!!



در سخنرانی رئیس جمهور ایران در سازمان ملل، ذکری از وضعیت حقوق بشر نشد

۰۷ مهر ۱۳۹۴ (۲۹ سپتامبر ۲۰۱۵)

نیویورک - جامعه جهانی بهائی از اینکه رییس جمهور آقای دکتر حسن روحانی در سخنرانی امروز خود در سازمان ملل متحد اشاره ای به وضعیت حقوق بشر در کشور خود ننمود، ابراز تأسف کرد. خانم بانی دوگال، نماینده ارشد جامعه جهانی بهائی در ملل متحد گفت:

"اگرچه وعده همزیستی و گفت‌وگو با ملت‌های دیگر نکته بارز سخنرانی رییس جمهور روحانی بود، ولی جای بسی تأسف است که ایشان درباره‌ی گام‌ها و اقدامات خود برای بهبود وضعیت حقوق بشر شهروندان ایرانی هیچ صحبتی نکردند».



خانم دوگال اظهار کرد که رئیس جمهور ایران بر خلاف وعده‌هایی که داده است، در پایان دادن به تبعیض‌های مذهبی در کشور خود با شکست روبرو است. این مسئله هفته‌ی گذشته نیز در مجمع عمومی سازمان ملل توسط دبیرکل سازمان، بان کی‌مون، در گزارش سالانه وضعیت حقوق بشر ایران مطرح شد.

خانم دوگال بخصوص به این مسئله اشاره کرد که آقای بان در مورد "گزارشات تبعیضات مداوم" علیه اقلیت‌های مذهبی و قومی ابراز نگرانی نمودند و این در حالی است که رییس جمهور روحانی خود تعهداتی بر مبنای "تأمین برابری، حفظ آزادی عقیده و مذهب و بسط حمایت و حراست که کلیه گروه‌های مذهبی را در بر گیرد و اصلاح قوانینی که علیه گروه‌های اقلیتی تبعیض قائل میشود، ارائه نموده بود".

خانم دوگال گفت "حال رییس جمهور روحانی دو سال کامل فرصت داشته تا تعهدات خود بر مبنای پایان دهی به تبعیضات مذهبی در ایران را اجرا کند. اما با کمال تأسف، علی‌رغم سخنان شان، پیشرفت بسزایی در این زمینه به دست نیامده است".

"در خصوص جامعه بهائی ایران، دولت [ایران] در واقع تبلیغات رسانه ای ضد بهائی را شدت داده است. دستگیری‌ها و بازداشت‌های خودسرانه بهائیان به همان نحو ادامه دارد و جوانان بهائی هنوز که هنوز است از تحصیلات دانشگاهی محرومند.

خانم دوگال اظهار داشت که از زمان روی کار آمدن آقای روحانی در ماه آگوست ۲۰۱۳ تا کنون، بیش از ۷۲۰۰ مورد تبلیغات نفرت‌آمیز علیه بهائیان در رسانه‌های فارسی‌زبان تحت حمایت دولت منتشر شده است.

خانم دوگال در ادامه گفت، همچنین دولت ایران به سرکوب کسب و کار بهائیان ادامه می‌دهد. بیش از ۲۰۰ مورد فشارهای اقتصادی طی دوره ریاست آقای روحانی علیه بهائیان وارد آمده است و این در حالی است که محرومیت اشتغال بهائیان در مشاغل دولتی که در اوایل سالهای ۱۹۸۰ شروع شد، همانطور ادامه دارد.

وی گفت "هم اکنون حضور ۷۴ تن از بهائیان در زندانهای ایران، صرفاً بخاطر باورهای دینی خود، نشانه روشنی است که وعده‌های رئیس‌جمهور آقای روحانی برای ایجاد تغییر تو خالی است."

وی اظهار داشت "همزمان با اجلاس رؤسای دول با رئیس‌جمهور آقای روحانی، گزارش دبیر کل [ممل متحد] یادآور هشیار کننده ایست که وضعیت حقوق بشر در ایران اکیداً و ناچاراً باید بر دستور کار بین‌المللی باقی بماند."

وی گفت "ایرانیان بهائی تا چه مدت باید تحمل اذیت و آزار نمایند؟ چه مدت دیگر انتظار بکشند تا بتوانند به دانشگاه بروند، تا به آنها اجازه دهند رفتگان خود را بدون ممانعت به خاک بسپارند و اینکه بدون ترس و وحشت از مسجونیت زندگی کنند؟"

ضمناً خانم دوگال به نقل و تأیید از مقاله‌ای که اخیراً توسط روزنامه نگار سابق نیوزویک آقای مازیار بهاری که هفته گذشته نوشته بود پرداخت "بهترین راه برای محک زدن به نیت دولت ایران برای آغاز روابط تازه با سایر کشورهای جهان اینست که آنها را در ارتباط با رفتارشان با ۳۰۰۰۰۰ بهائی ایرانی زیر سؤال قرار دهند."

خانم دوگال اظهار داشت "آقای بهاری، که خودشان در سال ۲۰۰۹ در ایران زندانی شد، به درستی به این نکته اشاره می‌کند که وقتی از مسئولین امور ایرانی سؤال میکنند علت بهائی ستیزی را شرح دهند، "آنها واقعاً حقیقت را بیان نمیکنند". دنیا باید از رئیس‌جمهور آقای روحانی سؤال کند چرا ایشان نه تنها از گفتگو در مورد گزارشات نقض حقوق بشر کلاً ممانعت می‌ورزد بلکه از رسیدگی به عدم تمایل دولت خود در پاسخگویی و روبرویی با مسئله بهائیان اجتناب می‌ورزد.



ایرانی آباد، آزاد و مردم سالار

مهوش شاهق

اگردلتان برای ایرانی آزاد، شاد، دمکرات؛ و برای هم نشینی با ایرانیانی با طرز فکرهای گوناگون ولی با تساهل در کنارهم، و برای آسان‌گیری‌های مذهبی تنگ شده است، پیشنهاد می‌کنم به کنفرانس انجمن دوستداران فرهنگ ایرانی که همه ساله در تعطیلات "روز کارگر" (۱) یعنی در ابتدای ماه سپتامبر در شهر شامبرگ (۲) ایالت ایلی



نویز برپا می‌شود بروید تا از نزدیک شاهد همه‌ی مزایای بالا باشید و آن خصیصه‌ها را با تمام وجود حس کنید، از بودن در چنین ایرانی که توصیف شد و در میان ایرانیانی که از گوشه و کنار جهان و بنا بگفته‌ی برگزارکنندگان این انجمن از سی و شش کشور جهان در آنجا گرد هم می‌آیند، لذت ببرید.

این کنفرانس که ربع قرن از ایجاد و پیدایشش می‌گذرد و امسال بیست و پنجمین سالگرد آن جشن گرفته می‌شد تحت حمایت و اشراف هم وطنان عزیز بهایی ما تشکیل و برگزار می‌شود و برآستی گویای بارز همه خصوصیات پیشرو، مترقی و روشنفکرانه‌ی است که منبعث از اصول آیین بهایی نظیر؛ برابری زن و مرد، تعلیم و تربیت برای همه‌ی افراد، وحدت عالم انسانی و توجه شدید آیین بهایی به پیروی از صلح جهانی و تبلور آن در باورمندان به این اصول مترقی‌ست.

امسال سوّمین باری بود که من در این کنفرانس شرکت می‌کردم. این کنفرانس بطور کلی همانگونه که از اسمش هم برمی‌آید، شامل تمام زوایای فرهنگ، هنر، موسیقی، زبان و ادبیات ایرانی ست که در برگیرنده‌ی سخن رانی‌های متعدد در تمام زمینه‌های فرهنگ و ادب ایرانی، موسیقی اصیل ایرانی، تکنوازی‌های مختلف، هنرهای نمایشی، نمایشگاه کتاب و برنامه‌های کودکان و نوجوانان می‌شود.

سخنرانان امسال انجمن که برای اجتناب از درازی مطلب فقط به ذکر چند نفر از آنان بسنده می‌کنم، عبارت بودند از: دکترها عباس میلانی، فرزانه میلانی، شاپور راسخ، رامین جهانگللو، آرش نراقی و خانم مهر انگیز کار.

سخنرانی دکتر عباس میلانی مثل همیشه جالب و تفکر برانگیز بود. دکتر میلانی سخنرانی خود را ابتدا با پوزش خواهی از همه ی هموطنان بهایی آغاز کرد و یاد آور شد که ما ایرانیان در قبال همه ی ناروایی ها و فشارهای نا جوانمردانه ای که بر هم و وطنان بهایی امان اعمال می شد و هنوز هم می شود سکوت پیشه کردیم و به یاری آنها نشتافتیم. دکتر میلانی سپس به تبیین سه تغییر ساختاری در پنجاه سال اخیر ایران پرداخت که در یک نکته با هم اشتراک دارند و آن مساله ی مهاجرت است. او این مهاجرت ها را به ترتیب چنین عنوان کرد: مهاجرت از روستا به شهر که نمونه های آن محمود احمدی نژاد و حسن روحانی هستند که هر دو از استان سمنان به تهران مهاجرت نمودند. مهاجرت دوّم مهاجرت ایرانیان پس از انقلاب به خارج از ایران است که بنا بزعم دکتر میلانی بالاترین رقم خسارت ها را برای ایران در بر داشته است، اعمّ از خسارت های معنوی و مالی. و سرانجام مهاجرت از اندرون به بیرون که شرح فعالیت های بانوان غیور و شجاع ایرانی ست. در باره ی هرساله مهاجرت، دکتر میلانی نمونه های کافی و وافی ارایه داد.

این راهم بهتر است اضافه کنم که هرسال برای این کنفرانس موضوعی در نظر گرفته می شود. موضوع یا تمّ امسال، "صلح جهانی" بود که دیانت بهایی تاکید فراوانی بر آن دارد و همین تمّ، موضوع سخنرانی دکتر شاپور راسخ بود با عنوان: " صلح جهانی: رؤیا یا واقعیت؟". دکتر فرزانه میلانی هم نقدی داشت بر کتاب خانم بهیّه نججویی با عنوان " بانویی که خیلی میخواند" (۳) که داستانی است در باره ی بانوی پیشرو و مبارز ایرانی، طاهره قره العین. یکی دیگر از سخنرانی های جالب، سخنرانی دکتر آرش نراقی در باره ی " جهان اندیشگی حافظ" بود که سه دوره از تحولات اندیشه ی حافظ را با بیانی شیوا و واژه هایی بسیار فخیم و فاخرو در خور مقام حافظ بیان کرد.

من هم سهم بسیار کوچکی در این امر بسیار مهمّ بر عهده داشتم و آنهم داستان گویی برای کودکان بود از روی کتابی که اخیراً از من در آمریکا به چاپ رسیده زیر عنوان: " رامشگر سبز پوش" (۴) که در حقیقت همان داستان واقعی باربد و سرکش دو نوازنده ی در بار خسرو پرویز از پادشاهان سلسله ی ساسانی (۵۹۱-۶۲۸ میلادی) است که در شاهنامه ی حکیم فردوسی توسی آمده و من آنرا برای کودکان از ۶ سال به بالا بازگو و به انگلیسی ترجمه کرده ام. این داستان را من سه بار و برای سه گروه سنّی بیان کردم که مورد توجه کودکان قرار گرفت. آنها پرسش هایی از من کردند و باز خورد هایی به من دادند که شدیداً تحسین و شگفتی من را برانگیخت.

این قسمت از برنامه ی سالانه ی انجمن که برای استفاده ی کودکان و نوجوانان است نیز بسیار جالب و ستودنی ست. به این کودکان که تقریباً همگی در خارج از ایران به دنیا آمده اند زبان فارسی آموخته می شود و روشی دارند که پس از اتمام دوره ی سه روزه ی انجمن، کودکان می توانند حروف زبان پارسی را بشناسند، آنها را بخوانند و

نام های خود را به پارسی بنویسند. در یکی از جلساتی که قرار بود داستان گویی کنم کمی زودتر از زمان تعیین شده رسیدم ، با این حال، داخل سالن شدم، در جایی نشسته و به تماشا پرداختم. کودکان ۶ تا ۱۰ ساله ، همگی گرد هم روی زمین نشسته و به زبان کشورهای مختلف مناجات می کردند، از اندونزی گرفته تا مصر و بسیاری کشورهای دیگر. سپس یکی یکی عکس کوچکی یا نوشته ی خود را از کشوری که در مناجات نام برده بودند، روی درختی که با کاغذ های رنگی بردیواری درست کرده بودند، می گذاشتند. یادآور کلام حضرت بهاء‌الله ، پیامبر دیانت بهایی که می گوید: " همه بار یک دارید و برگ یک شاخسار." و در آخر معلم آنها همان مناجات را به زبان فارسی برای کودکان کلمه به کلمه ادا می کرد ، شکل کلمه را به آنها نشان میداد و از کودکان می خواست که آنها را تکرار کنند. انقدر این صحنه زیبا، صمیمی، هوشمندانه بود که دلم نمی خواست به پایان برسد. و من به زیبایی، افکار باز، و جهان بینی گسترده ای که در پس این مناجات ها و دستورات وجود دارد، فکر می کردم یعنی همان وحدت عالم انسانی و پذیرا بودن همه ی افراد جدا از رنگ پوستشان و یا باورمندی های مذهبی اشان که از همان اوان کودکی به کودکان بهایی آموزش داده می شود!

یکی دیگر از نکته های قابل توجه این کنفرانس ، سخنرانی به زبان فارسی است. به عبارت دیگر، زبان این کنفرانس زبان فارسی است. شاید از بین ده ها سخنرانی دویا سه تایی آنها به زبان انگلیسی بود آن هم به این خاطر که یا سخنران غیر ایرانی بود یا نا مسلط به زبان فارسی.

نکته ی جالب توجه دیگر این که تمام گردانندگان این کنفرانس که هر سال بین ۲ تا ۳ هزار شرکت کننده دارد، داوطلبانه خدمت می کنند و انتظار هیچ گونه پاداش مادی ندارند.

همان طور که در ابتدای این نوشته هم یاد آور شدم، محیط فرهنگی، هنری، اجتماعی که در این کنفرانس ایجاد می شود آن چنان است که شرکت کننده با چمدانی پر از انرژی مثبت، رضایت خاطر، و آموزه های جدید و جالب به شهر خود باز می گردد. به امید داشتن و ایجاد چنین محیطی در خاک وطن، بهتراست به هم وطنان بهایی امان ببیندیم و آنها را در راه موفقیتی که در پیش گرفته اند ، از هر طریق که می توانیم یاری رسانیم.

مهوش شاهق نهم سپتامبر دوهزار و پانزده

۱- Labor Day

۲- Schaumburg, Illinois

۳- The Woman Who Read Too Much: A Novel

۴- Retold by Mahvash Shahegh, Illustrated by Claire Ewart. Wisdom Tales Publisher, 2015. [The Green Musician](#)

بی شرمی سه گانه

امید محمد زاده

بعد از انقلاب سه فاجعه بزرگ در ایران اتفاق افتاد که بدون هیچ تردیدی مسئولیت مستقیم این فجایع به عهده حکومت فعلی است. هر سه فاجعه نیز جنایت علیه بشریت محسوب می شود. اثبات این فجایع برای نهادهای بین المللی نیاز به دلایل محکمه پسند دارد. اما بسیاری از ایرانیان فجایع را از نزدیک دیده اند. آنها هم که ندیده اند، با کمترین تلاش و اندکی پرس و جو می توانند آنها را شخص مطمئن را پیدا کنند که شاهد وقوع این فجایع بوده است.

در اینجا صحبت از نگرش مردمی است که هم میهنان آنها قربانی این فجایع شده اند. مثلاً کسانی که به هر دلیلی دل خوشی از یهودیان ندارند، و هولوکاست را انکار و یا کم اهمیت جلوه می دهند، به دشمنی و نفرت پراکنی و کینه ورزی متهم خواهند شد. اما اگر یهودیان فرانسه با فاجعه ای به نام هولوکاست آشنا نباشند، و یا به آن اهمیت ندهند، در خوش بینانه ترین حالت این پدیده را باید "بی شرمی جمعی" یهودیان فرانسه نام نهاد. هر سه جنایت علیه بشریت رژیم ایران نیز با چنین سرنوشتی در باور عمومی ایرانیان مواجه شده است. بدون هیچ تعارفی باید آن را بی شرمی سه گانه ملی نام نهاد.



اولین فاجعه نابودی سازمان یافته جامعه بهائیان ایران بود. بعد از انقلاب چند صد هزار هم میهن بهائی را فقط به جرم اینکه بهائی بودند، از شهر و روستای خود آواره ساختند. زمین های زراعی آنها را مصادره کردند. منازل مسکونی و

مغازه‌های بهائیان را آتش زدند. تعدادی از آنها از جمله رهبران جامعه بهایی را اعدام کردند. حق ادامه تحصیل را از آنها سلب کردند.

در نهایت شرایطی به گونه‌ای پیش رفت که اکنون مُرده بهائی‌ها نیز برای بازماندگان آنها دردرساز شد.

بهائی‌های ایران به وطن خود تعلق خاطر مضاعف دارند. پیامبر آنها ایرانی و بخش بزرگی از میراث دینی بهائی به زبان فارسی است. ترک ایران برای بهائی آخرین گزینه است. در حال حاضر یکی از بزرگترین معضلات بهایی‌ها که همچنان در ایران مانده‌اند، کف و دفن و مراقبت از قبور درگذشتگان است. گوئی مرگ هم برای بهائی در سرزمین آبا و اجدادی ممنوع اعلام شده است.

این فاجعه طی چند دهه جلوی چشم ما اتفاق افتاده و همچنان ادامه دارد. اما هرگز در سطح جامعه به طور گسترده‌ای انعکاس نیافته است. مردم حتی در میهمانی‌های خصوصی خود هم درباره گرفتاری همسایه‌های بهائی خود حرف نمی‌زدند. بعضاً شایعات نظام سیاسی درباره بهایی‌ها را هم باور کردند. کسانی حتی حوصله گوش کردن به درد دل بهائی‌ها را هم نداشتند و هنوز این وضعیت ادامه دارد. از خودم مثال می‌زنم.

مثل هر ایرانی دیگر دلم می‌خواهد اندکی از دوران نکبت بار احمدی‌نژاد فاصله بگیریم و کم و بیش اوضاع کشور به روال عادی برگردد. در ابتدای شکل‌گیری دولت حسن روحانی وقتی در شبکه‌های اجتماعی مطالب فعالان بهائی را می‌خواندم که سوابق حجتیه‌ای و ضد بهائی بعضی دولتمردان دولت حسن روحانی را منتشر می‌کردند، با خود می‌گفتم اینها



چرا به این مسئله چسبیده‌اند و چرا این قدر از حجتیه کینه دارند؟ همین گفت‌وشنود شخصی هم شرم‌آور است. اعضاء انجمن نکبتی که به‌طور سازمان‌یافته هم‌میهن بهائی را آواره می‌کرد، اکنون در دولت اعتدال حضور دارند. از تنها چیزی هم که نگران نیستند، افشای سوابق ضد بهائی آنهاست. بهراستی این همه فراموشی و بی‌خیالی فراگیر، چیزی جز بی‌شرمی ملی نام دارد؟

دومین فاجعه، کشتار گسترده زندانیان سیاسی در سال ۶۷ بود که در روز روشن اتفاق افتاد. پیروان خمینی با سبیت تمام همه زندانیان سیاسی بی‌پناه را که مطابق قوانین قرون وسطاییه‌مین رژیم به زندان محکوم شده بودند، و بعضاً دوران محکومیت آنها هم سپری شده بود، اعدام کردند و جنازه آنها را هم به خانواده‌هایشان تحویل ندادند. خانواده‌ها اجازه عزاداری هم نیافتند. در اطراف منزل همه قربانیان هم برای چند روز مأمور گذاشتند تا مراجعین را شناسایی‌کنند. حتی استالین هم با تبعیدشدگان به سیبری چنین رفتاری نکرده بود و اجازه می‌داد در همان تبعید بمیرند.

همه ما از نزدیک شاهد این فاجعه بودیم می‌شنیدیم و می‌دیدیم که همسایه‌ای عزیزی را در زندان از دست داده است. اما جز خانواده‌های قربانیان، روزنامه‌نگاران و فعالان شناخته شده، عموم مردم این موضوع را فراموش کردند. کاری به جایی رسید که یک طنزنویس بی‌پرنسیب در یک رسانه پرمخاطب و رو به دوربین با بی‌شرمی تمام گفت: «۶۷ را ولش کن، تمام شد.» او کمافی‌السابق به کار خود ادامه داد و منتقدان را هم همچون همیشه به عدم درک اوضاع فعلی ایران متهم ساخت. اگر جنایت ۶۷ در باور عمومی ایرانیان جایگاه محکمی داشت، آن طنزنویس حتی اگر جزو جانیان هم بود به طور علنی چنین مضحکه‌ای به پا نمی‌کرد. او بی‌هیچ واهمه‌ای به ریش خانواده قربانیان خندید و گفت همه چیز تمام شده است. اگر این وضعیت بی‌شرمی ملی نیست، پس چیست؟

سومین فاجعه، بحران و جنگ داخلی سوریه است. بعد از بهار عربی در امنیتی‌ترین کشور منطقه هم مردم به پا خواستند و به مدنی‌ترین شکل ممکن اعتراض خود به حکومت سوریه و فقدان آزادی و دموکراسی در این کشور را نشان دادند. در ابتدا بشار اسد سردرگم بود و در هر تظاهراتی چند معترض را می‌کشت. مردم سه هزار شهید دادند. آن‌ها هر جمعه بعد از نماز، شهدا را تشییع می‌کردند و مقاومت مدنی همچنان ادامه داشت. در اینجا بود که آواره‌کننده بهائی‌ها، جانیان ۶۷، سرکوبگران جنبش سبز و مزدوران آنها در لبنان، حزب‌الله، تعارف را به کناری گذاشتند و کشتار، ویرانی و آوارگی وسیع مردم بی‌پناه سوریه شروع شد و شد آنچه نباید می‌شد.

اکنون بخش مهمی از سوریه دست آدم‌خواران داعشی است که اتفاقاً حکومت هیچ کاری به‌کار آنها و مردم تحت سیطره آنها ندارد. اما وقتی شهری و یا روستایی به دست سایر مخالفان سقوط می‌کند، انتقام مخالفان مسلح را با بمب بشکه‌ای از مردم شهر می‌گیرد تا مناطق دیگر درس عبرت بگیرند. نتیجه چنین سیاست وحشیانه‌ای صدها هزار کشته و میلیون‌ها آواره و ویرانی اغلب شهرها بوده است.

همه می‌دانند که حامی مالی و نظامی رژیم سوریه حکومت ایران است. اما بخش مهمی از مردم، فعالان سیاسی و روزنامه‌نگاران ایرانی قاسم سلیمانی جلاد مردم سوریه را سردار "عارف" می‌دانند و او را تشویق هم می‌کنند. به بهانه داعش و صد البته با ملی‌گرایی مضحک و شرم‌آور خود که هیچ نسبتی با حب وطن ندارد، بدبختی‌های یک ملت را به هیچ گرفته و مشوق حکومت در ادامه این کشتار هستند.

فاجعه اینجاست که برعکس آن دو جنایت دیگر، این بار مردم در میهمانی‌های خود از این موضوع صحبت هم می‌کنند. حتی سوریه مشکل بعضی چهره‌های معروف با نظام سیاسی حاکم را هم حل کرده است. معروف‌ترین رمان‌نویس ایرانی می‌گوید که قاسم سلیمانی را لازم داریم. این قاسم سلیمانی همانی است که در جریان کوی دانشگاه برای مردم خط و نشان می‌کشید. بسیاری در جنبش سبز باور داشتند که مزدوران لبنانی، حزب‌الله، همین قاسم سلیمانی مردم را در خیابان به گلوله می‌بستند. وقتی ساندیس خورها شعار مرگ بر امریکا می‌دانند، مردم معترض مرگ بر روسیه می‌گفتند که حامی اصلی سرکوبگران بود. این اتفاقات مربوط به قرون گذشته نیست، همین چند سال پیش اتفاق افتاد. اما اکنون روسیه ولادیمیر پوتین و همین سردار تروریست محبوب دل خیلی‌ها شده است. اگر اسم این فاجعه بی‌شرمی ملی نیست، چه چیز را می‌توان نشانه و نماد بی‌شرمی ملی دانست.

جمهوری اسلامی و کمیته حقیقت‌یاب

مرتضی کاظمیان

چند هفته پس از حادثهٔ خونبار در حج (من - عربستان)، انتشار فیلم مهمی از محاکمهٔ غیرعلنی اعضای شورای منتخب جامعهٔ بهائیان ایران در سال ۱۳۶۰ در دادگاه انقلاب، یک کلیدواژه را دوباره قابل تأمل کرده است: «کمیته حقیقت‌یاب». این مفهوم به‌ویژه از آن جهت که در ماجرای جان باختن چند صد شهروند ایرانی در حج، رهبر جمهوری اسلامی نیز خواستار تشکیل آن شده بود، بیشتر اهمیت می‌یابد.



آیت‌الله خامنه‌ای ضمن سخنانی تند علیه حاکمان عربستان، بر لزوم تشکیل کمیته حقیقت‌یاب با حضور کشورهای اسلامی و از جمله ایران، تأکید کرده و گفته بود: «باید تحقیقات بشود؛ من در مورد علل این حادثه، قضاوت پیش از موعد ندارم ولی حتماً بایستی از دنیای اسلام (از جمله از کشور ما) کسانی باشند، بروند، از نزدیک تحقیق کنند، مشخص کنند که علت حادثه چه بوده؛ بحثی در آن نیست.» (۸ مهر ۱۳۹۴)

پیشنهاد رأس هرم نظام سیاسی در ایران چنان‌که قابل پیش‌بینی بود به‌سرعت توسط برخی تریبون‌ها و مقام‌های حکومتی بازخوانی و تکرار شد. علاءالدین بروجردی رئیس کمیسیون امنیت ملی و سیاست خارجی مجلس از جمله کسانی بود که در نامه‌ای به همتایان خود در برخی کشورهای اسلامی، بر ضرورت تشکیل کمیته حقیقت‌یاب مستقل در خصوص بررسی علل وقوع فاجعه تأکید کرد.

«نه» به کمیته حقیقت‌یاب در ایران

رهبر جمهوری اسلامی در حالی در ماجرای خونبار و تلخ حج از مفهوم کمیته حقیقت‌یاب بهره برد که خود و حکومتش نسبت به تکوین چنین کمیته‌ای - به‌ویژه در حوزه‌هایی که با حقوق بنیادین شهروندان ایران گره خورده - بی‌تفاوتی نشان داده است. این در حالی است که کمیته حقیقت‌یاب با نهادی که در آفریقای جنوبی، پس از گذار به دموکراسی و رییس‌جمهور شدن نلسون ماندلا شکل گرفت (۱۹۹۴ میلادی) در پیوند است. آنجا که شهروندان سیاه‌پوست شکایت‌های خود را از رژیم پیشین (نظام آپارتاید) مطرح، و نسبت به نقض حقوق بشر و جنایت‌های رخ داده اعتراض کردند.

حقوق بشر اما جغرافیا نمی‌شناسد. فیلم منتشرشدهٔ مهم جدید دربارهٔ چگونگی محاکمهٔ اعضای ارشد جامعه بهائیان ایران در سال ۱۳۶۰ (که جملگی همان سال اعدام شدند)، شاهد بسیار مهمی است از چگونگی رعایت عدالت و انصاف در دادگاه‌های انقلاب. آنجا

که نه محاکمه به صورت علنی انجام می‌شود، نه هیئت منصفه‌ای در کار است، و نه متهم از حضور وکیل بهره می‌گیرد. و این همه، برخلاف نص صریح قانون اساسی جمهوری اسلامی (اصل ۱۶۸) تقریباً به عمر نظام سیاسی، رخ داده است. آیا حاکمان در ایران اجازه خواهند داد که کمیته حقیقت‌یابی به پروندهٔ بهائیان اعدام شده و آزار دیده در ایران پس از انقلاب اسلامی، رسیدگی کند؟

صحبتهای مهم آیت‌الله خامنه‌ای و درخواست وی برای تشکیل کمیته حقیقت‌یاب، هم‌زمان است با سالروز اعدام فله‌ای و کشتار مخالفان سیاسی در سال ۱۳۶۷. کانون مرکزی قدرت در جمهوری اسلامی تاکنون به درخواست خانواده قربانیان برای پیگیری فاجعه، پاسخ مثبت نداده است. در مقابل، پرسش‌گری و اعتراض‌های حقوق بشری آیت‌الله منتظری، قائم‌مقام رهبر نخست نظام (آیت‌الله خمینی)، منجر به اخراج فقیه انسان‌دوست از ساختار سیاسی قدرت، و بعدتر حصر خانگی وی شد.

موارد بی‌اعتنایی حاکمیت سیاسی به درخواست تشکیل کمیته حقیقت‌یاب کم نیست؛ پروندهٔ مشهور به قتل‌های زنجیره‌ای (پاییز ۱۳۷۷) یکی از نمونه‌های مهم است. آنجا که ریشه‌ها و آمران اصلی ترور پروانه و داریوش فروهر، مجید شریف، محمد مختاری، محمدجعفر پوینده، پیروز دوانی، و البته چند ده نویسنده و روشنفکر و فعال سیاسی دیگر، هیچ‌گاه امکان ردیابی توسط کمیته‌ای حقیقت‌یاب نیافت.

انتخابات ۸۸ و کمیته حقیقت‌یاب

این وضع ادامه می‌یابد؛ بعد از انتخابات پرمسئله و ابهام ۱۳۸۸ نیز رهبر جمهوری اسلامی هیچ‌اعتنایی به درخواست تشکیل کمیته حقیقت‌یاب نکرد. پس از کودتای انتخاباتی، کمیته صیانت از آرای مهندس میرحسین موسوی پیشنهاد تشکیل کمیته حقیقت‌یاب را مطرح کرد. پیشنهاد شده بود که این کمیته از سه نفر به‌عنوان نمایندگان مراجع تقلید، چهار نفر به‌عنوان نمایندگان نامزدها، یک نفر از وزارت کشور - که به سود نامزدی موضع رسمی نگرفته باشد - و یک نفر نیز با همین شرایط از طرف شورای نگهبان، به همراه یک حقوقدان دانشگاهی و قاضی بی‌طرف با معرفی کانون وکلا، دادستان کل کشور، رییس قوه قضاییه و رییس بازرسی کل کشور تشکیل شود.

نه به پیشنهاد ستاد موسوی اعتنایی شد، و نه به پیشنهاد مشابه از سوی مهدی کروبی، دیگر نامزد معترض به نتایج رسمی انتخابات.

قابل تأمل آن‌که حتی کمیته حقیقت‌یابی که از سوی مجلس وقت (با اکثریت محافظه‌کار و اصول‌گرا) تشکیل شده بود، بی‌نتیجه ماند، و اذعان کرد که «زمین‌گیر شده» است. به اعتراف اعضای آن کمیته: «از یک طرف اجازه دیدن بسیاری از مکان‌ها داده نمی‌شود و از طرفی آنچه را هم که می‌بینند، نمی‌توانند روایت کنند.» نیز: «اجازه بازدید از هیچ مرکزی را به‌صورت آزاد و بدون قید و شرط نمی‌دهند» و البته «گزارش‌ها هم راه به جایی نبرد.»

ماه‌ها پس از کودتای انتخاباتی، جبهه مشارکت ایران اسلامی نیز خواستار تشکیل کمیته‌ای حقیقت‌یاب برای رسیدگی به عملکرد نهادهای امنیتی و قضایی و نظامی شد. درخواستی که هیچ‌گاه پاسخ مثبت نگرفت.

درخواست مشابهی از سوی سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی مطرح شد که آن هم سرنوشتی مشابه یافت.

برای پیگیری قتل ده‌ها شهروند بی‌گناه در جریان اعتراض‌های خیابانی به تقلب معنادار در انتخابات و نیز سرکوب خونین و بازداشت هزاران نفر نیز هیچ کمیته حقیقت‌یابی اجازه تأسیس و فعالیت نیافت.

پس از درگذشت هاله سحابی در مراسم تشییع پیکر عزت‌الله سحابی، شورای هماهنگی راه سبز امید خواهان تشکیل «کمیته مستقل و قابل اعتماد حقیقت‌یاب برای پیگیری عاملان جنایت مزبور، در هر سطح و مقام» شد. مطالبه مشابهی نیز پس از جان باختن ستار بهشتی بر اثر شکنجه مورد تأکید قرار گرفت. نتیجه همچون موارد قبل، منفی بود.

مطالبه‌ای در کنار حقوق بشر و دموکراسی

از منظر موارد پیش گفته، پیشنهاد رهبر جمهوری اسلامی برای تشکیل کمیته حقیقت‌یاب در رخدادهای خونین و ناگوار منا (حج سال جاری)، وقتی مورد استقبال قرار می‌گیرد که عزم مشابهی در داخل کشور مشاهده شود. آیا آیت‌الله خامنه‌ای و رأس دستگاه قضایی، اجازه فعالیت را به کمیته حقیقت‌یاب ملی و مستقلی خواهد داد تا از نحوه برگزاری محاکمه‌ها در دادگاه انقلاب و صدور احکام غریب، گزارش تهیه کند؟ دادگاه‌هایی که با نقض کامل قانون اساسی، و به فرمان بازجوهای مسلط بر قضات، فعالان سیاسی و کنشگران مدنی و نویسندگان و شاعران را با زندان‌های ۱۰ سال و بلکه بیشتر، مجازات می‌کند.

ناصر هاشمی، رویین عطوف، آتنا فرقدانی، آتنا دائمی، محمدعلی طاهری، فاطمه اختصاری و مهدی موسوی تنها برخی نمونه‌ها، در صف طویل قربانیان دادگاه‌های انقلاب محسوب می‌شوند. قربانیانی که البته دست کم اجازه ادامه حیات دارند؛ و چون چند هزار زندانی سیاسی و عقیدتی دیگر، در طول جمهوری اسلامی، به جوخه‌های مرگ و چوبه‌های دار تحویل نشده‌اند.

با وجود عدم تمایل و بی‌اعتنایی حاکمان جمهوری اسلامی، «کمیته حقیقت‌یاب» کلیدواژه‌ای است که در پیوند با مفهوم حقوق بشر، و پایه‌پای گذار دموکراتیک، و به‌گونه‌ای گریزناپذیر، جلوه‌گری می‌کند.

دیگری درونی انقلاب اسلامی: آیت‌الله خمینی و بهائیان ایران

مینا یزدانی

چکیده: این مقاله [1] موید این نظریه است که جنبش اسلام‌گرایی ایران که با انقلاب اسلامی سال ۱۹۷۹ به اوج

رسید در درجه‌ی اول خود را به صورت جنبشی علیه بهائیان به مثابه‌ی "دیگری" درونی ایران تعریف می‌کرد. این مطالعه با بررسی آثار آیت‌الله خمینی نشان می‌دهد همان‌طور که فریدکندر از "یهودستیزی رهایی‌بخش" در آلمان نازی سخن می‌گوید، به نظر خمینی هم تنها راه نجات ملت مسلمان ایران محو بهائیان



بود. "دیگرسازی" خمینی از بهائیان نمونه‌ای است از آن چه باومن "ضد دستور زبان" خودسازی/دیگرسازی‌ای می‌خواند که در آن برای ایجاد نظامی از همسانی "ناب" باید دیگری را از میان برداشت. خمینی با "برانداختن" تمایزهای میان بهائیان، عمال استعمار، یهودیان، صهیونیست‌ها، و اسرائیل عناصری متفاوت را به صورت زنجیره‌ای از هویت‌های هم‌ارز پدید آورد، گویی همگی ترجمان امر واحدی هستند: دشمنی با اسلام و ایران. با ایجاد این زنجیره‌ی هویت‌های هم‌ارز، تلاش برای نابودی بهائیان به تلاش برای سرنگونی رژیم پهلوی تبدیل شد.

مقدمه

در دسامبر ۱۹۷۸، حدود دو ماه پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، هنگامی که آیت‌الله خمینی، رهبر انقلاب، در نوفل لوشاتو در تبعید به سر می‌برد، به پرسشی درباره‌ی آزادی سیاسی یا دینی بهائیان [2] تحت حاکمیت دولت اسلامی چنین پاسخ داد: "آنها یک حزب سیاسی هستند؛ مضرند. مقبول نخواهند بود". مصاحبه‌کننده، پرفسور جیمز کاکرافت استاد دانشگاه راتگرز، سؤال دیگری کرد: "آیا برای انجام شعائر دینی خود آزادی خواهند داشت؟" آیت‌الله جواب داد، "نه". [3]

کسانی که وعده‌ی قاطع آیت‌الله خمینی مبنی بر حمایت از همه‌ی گروه‌های سیاسی و دینی را شنیده بودند ممکن است این اظهارات را عجیب و غریب یافته باشند اما کسانی که با سابقه‌ی طولانی ضدیت او با بهائیان آشنایی داشتند تعجب نکردند.

هسته‌ی نظری این مقاله آن است که "مطالبه‌ی هویت، خواه فردی یا جمعی، ناگزیر با طرد غیریت گره می‌خورد، یعنی هر "ما"یی "آنها"یی را طرد می‌کند". [4] این مقاله با بررسی سخنرانی‌ها و نوشته‌های آیت‌الله خمینی تا زمان انقلاب نشان می‌دهد جنبش اسلام‌گرایی که در نیمه‌ی قرن بیستم در ایران شکل گرفت و با انقلاب اسلامی سال ۱۹۷۹ به اوج رسید، در درجه‌ی اول خود را به عنوان جنبشی علیه بهائیان به مثابه دیگری درونی کشور تعریف می‌کرد. [5]

سال‌های نخستین: بهائیان به مثابه دیگری دینی

آیت‌الله خمینی در نخستین اثر خود، کشف الاسرار، که در اوایل دهه‌ی ۱۹۴۰ نوشته شد، در واکنش به کتاب کوچک اما بسیار مناقشه‌برانگیز اسرار هزار ساله، اثر علی اکبر حکمی‌زاده در انتقاد از روحانیت و شعائر شیعی، به تصریح به بهائیان و اعتقادات آنها پرداخت. [6] آیت‌الله خمینی در رد اظهارات حکمی‌زاده او را در دو مورد (یعنی، ناممکن بودن معجزات، و توجه به نفوذ کلام پیامبر به عنوان دلیل اعتبار دعوی او) به "سرقه" از بهائیان، و به‌ویژه آثار پژوهشگر بهائی میرزا ابوالفضائل گلپایگانی، متهم کرد. [7] هدف آیت‌الله خمینی از بیان این مطلب (که با لحنی توهین‌آمیز از بهائیان و ابوالفضائل یاد می‌کرد) این نبود که بگوید حکمی‌زاده سارق ادبی است بلکه می‌خواست بگوید که نوشته‌های او وامدار منابع بهائی، و در نتیجه، خودبه‌خود بدعت‌آمیز و سراسر نادرست است.



در سال ۱۹۴۶ آیت‌الله خمینی در نامه‌ای به روحانیون شیعه‌ی ایران باز هم به بهائیان اشاره کرد. او در این نامه از روزگار "سیاهی" شکوه کرد که "همه‌ی جهانیان" را بر مسلمانان "چیره" کرده و "کشورهای اسلامی را زیر نفوذ دیگران در آورده است". او از تفرقه‌ی شیعیان به عنوان علت شیوع فساد اخلاق و بی‌دینی انتقاد کرد و روحانیون شیعه را به ترک منافع شخصی و اتحاد برای مبارزه با بی‌دینی و فساد فراخواند. در پایان نامه، به طعنه، گفت، "خوب است دینداری را دست کم از بهائیان یاد بگیرید که اگر یک نفر آنها در یک ده زندگی کند از مراکز حساس آنها با او رابطه دارند و اگر جزئی تعدی به او شود برای او قیام می‌کنند". [8]

اتلاف دربار و روحانیت: بهائیان به مثابه دیگری ملت و اسلام

رویداد بعدی مرتبط با آیین بهائی که در زندگی آیت‌الله خمینی ثبت شده دیدار تاریخی او با رقیب سیاسی آینده‌اش، محمدرضا شاه، بود که یکی از معدود برخوردهای رو در روی این دو به شمار می‌رود. در اواخر دهه‌ی ۱۹۴۰، آیت‌الله بروجردی، تنها مرجع تقلید وقت شیعیان جهان، آیت‌الله خمینی جوان را نزد شاه ایران فرستاد تا

درباره‌ی مجازات مسلمانی که دو بهائی را نزدیک یزد به قتل رسانده بود پیامی به او بدهد. مرجع تقلید خواهان لغو حکم اعدام قاتل و آزادی او بود. [9] بنا به روایت‌ها شاه این درخواست را پذیرفت. [10]

" دشمنی با بهائیان چنان در کانون اندیشه‌ی خمینی بود که حتی در سخنرانی‌های او در جریان بحران سال ۱۹۶۲ اشاراتی وجود دارد مبنی بر اینکه حتی در آن مرحله هم حاضر به مصالحه با شاه است مشروط به اینکه شاه بهائیان را به‌طور کامل سرکوب کند، و این دقیقاً همان خواسته‌ی روحانیون در سال ۱۹۵۵ بود. "

مهدی حائری، فیلسوف، سیاستمدار، فرزند بنیانگذار حوزه‌ی علمیه‌ی قم، عموی عروس آیت‌الله خمینی، و نیز شاگرد و دوست صمیمی آیت‌الله خمینی، از دیدار مهم دیگری میان شاه و آیت‌الله خمینی خبر داده که موضوع اصلی آن باز هم بهائیان بوده‌اند. به گفته‌ی حائری، این دیدار در سال ۱۳۳۴ انجام شد، اندکی پیش از کارزار بهائی ستیزی مهمی که سراسر ایران را فرا گرفت. آیت‌الله خمینی برای حائری نقل کرده که آیت‌الله بروجردی او را پیش شاه فرستاده بود تا از او بخواهد با بهائیان مبارزه کند: "شاه فقید، پدر تاجدار فقید شما، این گروه ضالّه را داد به طویله بستند؛ و الان هم مردم ایران همان جریان را از شما انتظار دارند." به گفته‌ی حائری، آیت‌الله خمینی از نتیجه‌ی این دیدار راضی بود. [11] از این دو دیدار می‌توان چنین استنباط کرد که آیت‌الله خمینی هم مثل استادش آیت‌الله بروجردی تا این زمان رابطه‌ای دوستانه با شاه داشته است. [12]

در کارزار بهائی ستیزی مذکور، ابتدا رژیم پهلوی با همکاری روحانیون به حظیره‌القدس‌های بهائیان در سراسر ایران حمله و آنها را اشغال کرد، بعضی از بهائیان را از شغل‌های خود اخراج کرد، و برخی دیگر را به انتشار نامه‌های علنی براءت از آیین بهائی در روزنامه‌های محلی و ادار ساخت. موجی از خشونت علیه بهائیان کشور را فراگرفت. با وجود این، به‌رغم مشارکت ابتدایی نهادهای دولتی در آزار و اذیت بهائیان، اعتراض شدید جوامع بهائی مخالفت بین المللی‌ای را در پی داشت که دولت و ادار شد از پذیرش درخواست روحانیون مبنی بر حمله‌ی همه‌جانبه به بهائیان و نابودی کامل جامعه‌ی بهائی از طریق اخراج بهائیان از کشور خودداری کند. توکلی طرقي نشان داده که در این زمان بود که همکاری نزدیک روحانیون و نهادهای حکومتی ایران پایان یافت و جای خود را به احساس انزجار شدید بسیاری از روحانیون از حکومت داد. [13]

تضاد دولت و روحانیت: دیگری درونی مرتبط با دیگری بیرونی

گرچه سخنرانی‌ها و تالیفات آیت‌الله خمینی به‌طور گسترده‌ای انتشار یافته، از ۱۹۵۵ تا اواخر تابستان ۱۹۶۲ در آثار او ذکری از بهائیان در میان نیست. بر اساس اسناد منتشرشده‌ی ساواک، در اواخر تابستان ۱۹۶۲ آیت‌الله خمینی در

دیداری گفت: "ما با اسرائیل و بهائی‌ها نظر مخالف داریم و تا روزی که مسئولین امر دست از حمایت این دو طبقه برندارند، ما به مخالفت با آنها ادامه می‌دهیم". [14]

" در گفتمان آیت‌الله خمینی، بهائی معادل بود با هر چیزی که اسلامی و ایرانی نبود. "

با وجود این، نخستین مخالفت علنی آیت‌الله خمینی با حکومت [15] در پاییز ۱۹۶۲ رخ داد یعنی وقتی که دولت لایحه‌ی انتخابات انجمن‌های ایالتی و ولایتی را به مجلس تقدیم کرد. روحانیون به دو اصل این لایحه اعتراض داشتند. برخلاف قانون پیشین انتخابات که فقط به مردان مسلمان حق نامزدی در انتخابات را می‌داد، لایحه‌ی جدید غیرمسلمانان و زنان را هم در بر می‌گرفت، و به جای قسم خوردن به قرآن به عنوان تنها کتاب آسمانی، به منتخبین اجازه می‌داد به "کتاب‌های آسمانی" سوگند یاد کنند. روحانیون مهم ایران با ارسال تلگراف‌هایی به شاه مخالفت خود را با لایحه‌ای ابراز کردند که به نظر آنها با قوانین اسلام مغایرت داشت. [16] شاه با ارسال



تلگرافی دسته‌جمعی به روحانیون این موضوع را به دولت ارجاع داد. بنابراین گروهی از روحانیون به امیراسدالله علم تلگراف زدند. آیت‌الله خمینی در تلگراف خود به علم گفت که این لایحه خطر بزرگی برای اسلام و استقلال کشور است. او افزود مطالبی درباره‌ی این قانون وجود دارد که "نوشتنی نیست" ولی در صورت سفر علم به قم و دیدار با او آنها را با وی در میان خواهد گذاشت. [17] چون نخست‌وزیر به درخواست روحانیون برای لغو لایحه توجه نکرد آنها تلگراف‌های جداگانه‌ای به شاه فرستادند. آیت‌الله خمینی در تلگراف خود با اشاره به "تخلف" علم در تغییر قانونی که منتخبین جدید را به سوگند به قرآن ملزم می‌ساخت از نقشه‌ی نخست‌وزیر برای "از رسمیت انداختن یا قرین کردن" قرآن با "بعض کتب ضالّه" — بنا بر اصطلاحات رایج روحانیون یعنی کتب بهائی — سخن گفت. او به شاه درباره‌ی توطئه‌های "دشمنان اسلام و ملت" هشدار داد و از او خواست که علم را به پیروی از قوانین اسلام فرا بخواند. او شاه را تهدید کرد که در غیر این صورت مجبور خواهد شد که "در نامه‌ی سرگشاده به اعلیحضرت مطالب دیگری را تذکر دهد". [18] در تلگراف دیگری به علم، آیت‌الله خمینی با لحنی تند به نخست‌وزیر می‌گوید، "اگر گمان کردید می‌شود با زور چند روزه قرآن کریم را در عرض اوستای زرتشت، انجیل، و بعض کتب ضالّه قرار داد ... بسیار در اشتباه هستید". [19] طولی نکشید که لحن سخنان آیت‌الله خمینی تندتر شد و به‌طور علنی گفت که این لایحه "شاید به دست جاسوسان یهود و صهیونیست‌ها تهیه شده برای نابودی استقلال و به هم زدن اقتصاد و مملکت". او مدعی شد که صهیونیست‌هایی که در ایران به صورت "حزب بهائی" ظاهر شده‌اند [20] "استقلال مملکت و اقتصاد آن" را به خطر انداخته‌اند و "مدتی نخواهد گذشت که با این سکوت مرگبار مسلمین، تمام اقتصاد این مملکت را با تأیید عمال خود قبضه می‌کنند و ملت مسلمان را از هستی در تمام شئون ساقط

می‌کنند." [21] در مقایسه با مکاتبات دیگر روحانیون بزرگ با حکومت، آیت‌الله خمینی اشارات بیشتری به "خطر" بهائیان داشت، البته ابتدا به تلویح از این خطر سخن می‌گفت اما سرانجام به صراحت به این مسئله اشاره کرد تا منظور خود را به خوبی بفهماند. برخلاف دیگر روحانیون که در اظهارات خود آشکارا با حق رای زنان مندرج در این لایحه مخالفت می‌کردند، [22] آیت‌الله خمینی چنین نکرد و تمام توجه خود را بر این امر متمرکز ساخت که قانون جدید، حداقل به طور نظری، امکان انتخاب بهائیان برای عضویت در انجمن‌ها را فراهم می‌ساخت. [23] خمینی با معرفی شیوهی جدیدی از سخن گفتن درباره‌ی بهائیان به علم هشدار داد، "دولت، خوب است وظیفه‌ی خود را بداند؛ ما را زیر دست یک مشت کلیمی که خود را به صورت بهائی در آورده‌اند پایمال ننماید." [24] حدود دو ماه بعد، علم که در برابر اعتراضات هماهنگ و یکپارچه‌ی روحانیون به زانو در آمده بود در تلگرافی به آنها اعلام کرد که دولت از تصویب این لایحه منصرف شده است. [25] با وجود این، روحانیون به دولت ظنین بودند و می‌خواستند که این تصمیم از طریق رسانه‌های همگانی اعلام شود. آیت‌الله خمینی در سخنرانی‌ای ضمن طرح این درخواست قاطعانه گفت که با این لایحه می‌خواستند "مقدرات مسلمین را به دست غیرمسلمانان مانند یهودی‌های بهائی بسپارند". او افزود که "اجانب" عمال خود را به وضع این لایحه واداشته‌اند تا "کشور مسلمین" را نابود کنند و از همه‌ی شنوندگان سخنرانی خود در قم خواست به دولت بگویند "ما حاضر نیستیم استان‌های این کشور تحت تصرف بهائی‌نماهای یهود درآید." [26] پنج روز بعد، علم در یک کنفرانس مطبوعاتی لغو این لایحه را اعلام کرد. [27] با وجود این، دو ماه بعد شاه لوایح شش‌گانه‌ای را به همه‌پرسی ملی گذاشت که یکی از آنها قانون انتخاباتی جدیدی بود که به زنان حق رای می‌داد. [28] آیت‌الله خمینی و شماری از دیگر روحانیون این رفراندوم را تحریم کردند زیرا عقیده داشتند قانون اساسی اجازه‌ی برگزاری رفراندوم را نمی‌دهد. [29] تنش بین روحانیت و دولت به طور تصاعدی افزایش یافت. در پی آن، در نوزدهم آبان ۱۹۶۳ [دوم فروردین ۱۳۴۲] نیروهای دولتی به مدرسه‌ی فیضیه در قم حمله کردند. چند ماه بعد، آیت‌الله خمینی در گفتگویی فاش کرد که وقتی فهمید "محافل لامذهب بهائی‌های یهودی‌الاصل ایران و امریکا اراده دارند درخواست تساوی حقوق زن و مرد را آلت تجاوز به حریم مذهب رسمی این مملکت قرار دهند، و دین اسلام را که موجب بقای استقلال ظاهری این ملک و ملت است، تضعیف کنند" نامه‌هایی "دوستانه" به دولت نوشت و خواست که دولت مواظب باشد و "از زمزمه موهون نمایندگی نسوان — که نقض ظواهر قرآن می‌باشد — دست بردارند" ولی چون دولت این هشدار را جدی نگرفت تصمیم گرفت "مثل حضرت سیدالشهداء از برای حفظ اصل دین با ایادی دولت ظلم مبارزه" کند. [30]

اولین کنگره‌ی جهانی بهائی: "خطر"ی برای ایران و اسلام

در همین ایام رویدادی در جامعه‌ی جهانی بهائی رخ داد که موج جدیدی از اظهارات بهائی‌ستیزانه در تألیفات و سخنرانی‌های آیت‌الله خمینی را در پی داشت. بهائیان از سراسر جهان، از جمله حدود دوهزار بهائی از ایران به لندن رفتند تا در اولین کنگره‌ی جهانی بهائی، ۲۸ آوریل تا ۲ مه ۱۹۶۳، شرکت کنند.^[31] در همان ماه آیت‌الله خمینی از دولت به خاطر کمک به شرکت بهائیان در این کنگره به شدت انتقاد کرد. او در بیانیه‌ای به همه‌ی روحانیون شیعه درست پیش از شروع ماه محرم،^[32] در شش سخنرانی خطاب به مردم عادی و روحانیونی که از گوشه و کنار کشور به قم رفته بودند، و در دو نامه به اشخاص مهم به این مسئله پرداخت.^[33] خمینی به صدور گذرنامه برای شرکت‌کنندگان کنگره، پرداخت ۵۰۰ دلار ارز به نرخ دولتی، و فروش بلیط خطوط هواپیمایی میدل‌ایست با تخفیف عمده (امری رایج در سفرهای گروهی) اشاره می‌کرد.

به عقیده‌ی آیت‌الله خمینی، کنگره‌ی بهائی جلسه‌ای "ضد اسلامی"، "ضد وطنی" و "مُلهم از افکار و نقشه‌های "شیطانی" بود.^[34] به نظر او، این کنگره خیانت به قرآن و حضرت محمد به شمار می‌رفت.^[35] به قول آیت‌الله خمینی، شرکت‌کنندگان در کنگره "دشمنان اسلام، ملت، و کشور" بودند. او از روحانیون و مردم ایران خواست تا از شرکت‌کنندگان در کنگره "اظهار تنفر" کنند و توده‌های مردم را از خطر اسرائیل و عمّالش آگاه سازند.^[36] او دولت را از کمک به "اسرائیل بهائی"^[37]، "اسرائیل و عمّالش، فرقه‌ی ضالّه و مضلّه" ای که اعضایش "شغل‌های حسّاسی" در ارتش، وزارتخانه‌ی فرهنگ، و دیگر وزارتخانه‌ها دارند، برحذر داشت.^[38] او درباره‌ی "خطر یهودیان — حزب یهود که همان حزب بهائیت است"^[39] هشدار داد و از روحانیون خواست تا در ماه محرم مردم را از خطر "اسرائیل و عمّالش" آگاه کنند.^[40] در همین حال، از روحانیون خواست تا تساوی حقوق و دخالت زنان در فعالیت‌های اجتماعی را که "مستلزم مفاسد بی‌شمار است" محکوم کنند.^[41] دوهفته بعد در ایام محرم، مقلدین آیت‌الله خمینی فتوای^[42] او درباره‌ی طهارت و نجاست بهائیان را جویا شدند. فتوای او چنین بود: "این طایفه‌ی ضالّه، کافر، و نجس هستند و ازدواج با آنها جایز نیست و به حَمّام مسلمین نباید وارد شوند."^[43]

سخنرانی بسیار مهم

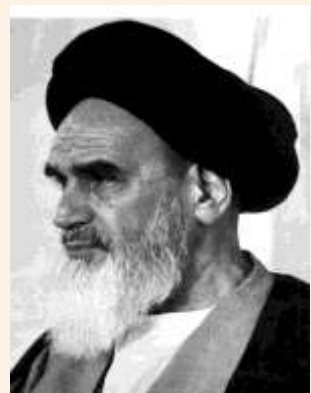
۳ ژوئن ۱۹۶۳ مصادف بود با عاشورا، روزی که احساسات دینی شیعیان به اوج می‌رسد. آیت‌الله خمینی فرصت را غنیمت شمرد و نطقی تاریخی در مدرسه‌ی فیضیه قم ایراد کرد.^[44] با انتقاد از رژیم به خاطر حمله به مدرسه‌ی فیضیه و طلبان آن، آیت‌الله خمینی اسرائیل را در این ماجرا مقصر شمرد و از نقشه‌ی اسرائیل برای نابودی اسلام و روحانیون و مصادره‌ی ثروت کشور از طریق عمّالش سخن گفت. او به شاه نصیحت کرد که متوجه باشد تساوی زن و مرد، و تعلیم و تربیت عمومی و اجباری از آرای عبدالبهاء، رهبر بهائیان، است. او گفت این نظرات را به [فکر] شاه

تزییق کرده‌اند تا بین او و روحانیون اختلاف بیندازند، به این امید که این اختلاف باعث شود که آیت‌الله خمینی علیه او فتوا دهد و در پی عزل او از سلطنت برآید. [45] جان کلام آیت‌الله خمینی این بود که اسرائیل و عمّالش (در سیاق فکری او یعنی بهائیان) می‌خواستند از طریق ساواک شاه را سرنگون کنند و اداره‌ی کشور را به دست گیرند. آیت‌الله خمینی می‌کوشید شاه را از این خطر آگاه سازد. او از این امر اظهار تاسف کرد که اطرافیان شاه ممکن است نگذارند این نصایح به گوش او برسد.

آیت‌الله خمینی دو روز پس از ایراد این نطق آتشین دستگیر شد. در پی انتشار خبر بازداشت او تظاهرات گسترده‌ای در چند شهر بزرگ ایران برپا شد. این "تظاهرات سرانجام پس از چند روز و کشته شدن صدها نفر سرکوب شد". [46] چند ماه بعد، آیت‌الله خمینی آزاد شد ولی تا بهار ۱۹۶۴ در حبس خانگی ماند. در پاییز همان سال مجلس لایحه‌ای را تصویب کرد که به کارمندان و مستشاران نظامی آمریکائی مصونیت دیپلماتیک می‌داد. چندی بعد، مجلس با دریافت وامی ۲۰۰ میلیون دلاری از آمریکا برای خرید تجهیزات نظامی موافقت کرد. آیت‌الله خمینی هردو لایحه را به شدت محکوم کرد و بلافاصله در نوامبر ۱۹۶۴ به ترکیه تبعید شد.

آخرین ماه‌های اقامت در ایران

در آخرین ماه‌های حضور خود در ایران، آیت‌الله خمینی حداقل در سه نوبت جداگانه به بهائیان اشاره کرد. در ۲۹ ژوئن ۱۹۶۳ در دیدار با تعدادی از روحانیون گفت که "خطر، دین را تهدید می‌کند ... امروز بهائیت را در ادارات راه می‌دهند، و با یهودی‌ها ارتباط برقرار می‌کنند؛ و فردا می‌گویند اصلاً دین باید از قانون الغا شود". [47] دو ماه بعد در تاریخ ۳۰ اوت ۱۹۶۴، آیت‌الله خمینی در نامه‌ای به یکی از روحانیون نوشت: "یک گرفتاری بسیار بزرگی که خطر عظیم بنیان‌کن در پیش دارد ... قضیه‌ی نفوذ فرقه ضالّه است که در غالب تشکیلات علی‌المحکّی و المعروف نفوذ



دارند و روزبه‌روز دامنه‌دارتر می‌شود". [48] در نطق مهمی در قم در ۹ سپتامبر ۱۹۶۴، آیت‌الله خمینی از تلاش قدرت‌های استعماری برای نفوذ در جهان اسلام و تفرقه‌افکنی میان مسلمانان سخن گفت. سپس به "عمّال اسرائیل در ایران" اشاره کرد که "خطرناک برای تاج این آقا هستند": "اینها آنها بودند که در شمیران تهران توطئه کردند ناصرالدین شاه را بکشند ... [می‌خواهند] یک حکومت جدیدی به وجود [بیاورند]. ... از دربار گرفته تا آن آخر مملکت، از این اشخاص آنجا موجودند. آقا بترسید شما از اینها؛ یک جانورهایی‌اند اینها. در وزارتخانه موجود است؛ من انگشت رویش گذاشتم پیش یکی از وزرا، گفت نیست این طور. بعد شاهد برایش فرستادم؛ شاهد برایش فرستادم که با سند نوشته بود که این جوری است. الآن هم موجود است و من اسم کثیفش را نمی‌برم ... ای ارتش

محترم! توی دهن اینها بزن؛ تو مسلمانی. صاحب‌منصبان ارتش ... جلو بگیرند از اینها؛ جلو بگیرند از یک اشخاصی که با مذهب‌شان مخالفند؛ با تخت و تاج‌شان مخالفند... اینجا باید بدتر از یهودی [اشاره است به حبیب‌الله ثابت، بنیان‌گذار اولین شبکه‌ی تلویزیونی در ایران] تلویزیون داشته باشد و هرطور دلش می‌خواهد تبلیغات بکند لکن تبلیغات ما آزاد نیست". [49]

در آستانه‌ی انقلاب

در اوت ۱۹۷۷ در دوران تبعید در نجف، خمینی دین بهائی را ساخته و پرداخته‌ی بیگانگان خواند. در این زمینه طرز فکر او شباهت عجیبی به آرای مطرح‌شده در خاطرات جعلی دالگورکی داشت که چهار دهه قبل منتشر شده بود. [50] مقلدین آیت‌الله خمینی درباره‌ی چگونگی برخورد با کمونیست‌هایی که به اسلام "حمله" ولی از آیت‌الله خمینی "هواداری" می‌کردند از او کسب تکلیف کردند. خمینی پاسخ داد که "اسلام و مذهب مقدس جعفری سدی است در مقابل اجانب و عمال دست‌نشانده‌ی آنها ... لهذا قرن‌هاست که با نیرنگ‌های مختلف برای شکستن این سدّ نقشه می‌کشند: ... گاهی از راه ایجاد مذاهب باطله و ترویج بابت و بهائیت و وهابیت، و گاهی از طریق احزاب انحرافی [مثل مارکسیست‌ها]". هدف همیشگی آنها "شکستن وحدت اسلامی" بوده است. [51] او یک سال و نیم بعد در نوفل‌لوشاتو هم حرف‌های مشابهی زد. [52]

نتیجه

درباره‌ی اینکه اسلام‌گرایی قرن بیستم در ایران چگونه خود را در تقابل با "غرب" — دیگری بیرونی ایران — تعریف می‌کرد، چند نظریه مطرح شده است. [53] آنچه در گفتمان انقلابی نادیده مانده دلالت‌های ضمنی توصیف بهائیان به مثابه دیگری درونی، و نقش پیوند تصنعی دیگری درونی و بیرونی در نفوذ و توانایی این گفتمان بوده است.

«برای اینکه ما در مقام ما زنده بمانیم، دیگری باید بمیرد.»

دیگرسازی خمینی از بهائیان در همین ساختار طبقه‌بندی‌کننده می‌گنجد.

گفتمان بهائی‌ستیز آیت‌الله خمینی سه مؤلفه عمده داشت. نخستین مؤلفه خطر بود. آیت‌الله خمینی از خطر بهائیان برای رژیم شاه، اسلام، وحدت ملی، و امنیت ملی سخن می‌گفت. او احساس می‌کرد که وظیفه دارد این خطر را به مردم گوشزد کند و آنها را به آگاه کردن دیگران فرا بخواند. دومین مؤلفه نفوذ بهائیان بود که البته معنایی جز حضور آنان نداشت. آیت‌الله خمینی ادعا می‌کرد که بهائیان "همه جا"، از دربار گرفته تا پایین‌ترین قشر جامعه، هستند. همین حضور بود که به نفوذ تعبیر می‌شد. آیت‌الله خمینی با تأکید بر "نفوذ" و "رسوخ" بهائیان، احساس

خطر و اضطرابی ایجاد کرد که در بسیج توده‌های مردم و تبدیل "ایمان و تقوا" به "آگاهی سیاسی" نقش مهمی داشت. [54] سومین و آخرین مؤلفه یهود بود. آیت‌الله خمینی بین یهودیان، اسرائیل، و بهائیان تمایزی قائل نبود. در گفتمان او این سه واژه مترادف یکدیگرند. با وام‌گیری از لاکلا و موف می‌توان گفت که آیت‌الله خمینی با استفاده از "منطق هم‌ارزی"، تفاوت‌های میان بهائیان، یهودیان، و اسرائیل را "برانداخت" و عناصری متفاوت را به صورت زنجیره‌ای از هویت‌های هم‌ارز به یکدیگر پیوند داد، چنان‌که گویی همگی ترجمان همسانیِ مشخصی یعنی دشمنی با اسلام و ایران بودند. [55] در گفتمان آیت‌الله خمینی، بهائی معادل بود با هر چیزی که اسلامی و ایرانی نبود.

آیت‌الله خمینی القاب عجیبی مثل "بهائی‌نماهای یهود" و "یهودی‌های بهائی" را ابداع کرد که به نظرش حاکی از آمیزش این دو گروه بود. آنچه بر پیچیدگی قضیه می‌افزاید این است که منظور خمینی از یهودیان در اصل صهیونیست‌هاست و نه همه‌ی یهودیان. پیوند بهائیان با یهودیان و اسرائیل در گفتار آیت‌الله خمینی چنان محکم است که معلوم نیست دغدغه‌ی اصلی او کدام یک از این دو است: دولت اسرائیل یا بهائیان؟

با خواندن اظهارات خمینی درباره‌ی بهائیان ایران ناگزیر به یاد اصطلاح ابداعی فریدلندر یعنی "یهودستیزی رهایی‌بخش" در آلمان نازی می‌افتیم. پیش از این فرد هلیدی فقید به شباهت بهائی‌ستیزی در ایران و یهودستیزی ریشه‌دار در فرهنگ اروپایی اشاره کرده است. [56] همان‌طور که فریدلندر می‌گوید، مبارزه با یهودیان وجه غالب جهان‌بینی نازی بود. به نظر نازی‌ها علت اصلی انحطاط، "نفوذ" یهودیان در جامعه‌ی آلمان بود و نابودی یهودیان تنها راه رهایی به شمار می‌رفت. [57] به همین طریق، به نظر خمینی تنها راه نجات ملت مسلمان ایران محو و نابودی بهائیان بود. تأملات باومن در باب ساختارهای طبقه‌بندی‌کننده‌ی "دیگرسازی" به بحث ما مربوط است. او سه "دستور زبان" پیچیده و متفاوتِ خودسازی/دیگرسازی را مطرح می‌کند و سپس "دستور زبانِ دوتاییِ ساده‌انگارانه‌ی (ما خوب هستیم، پس آنها بد هستند)" را "ضد دستور زبان" می‌خواند. گرچه در هر سه دستور زبان پیچیده، "دیگرسازیِ دیگری" با مقدار معینی خشونت همراه است، در دستور زبان دوتایی ساده‌انگارانه، دیگری را باید برای ایجاد همسانی "تاب" از میان برداشت: "برای اینکه ما در مقام ما زنده بمانیم، دیگری باید بمیرد". [58] دیگرسازی خمینی از بهائیان در همین ساختار طبقه‌بندی‌کننده می‌گنجد.

افزون بر این، خمینی از نگرش‌های بهائی‌ستیزانه استفاده‌ی راهبردی می‌کرد. او در مقام سیاستمداری ماهر، از تاکتیک‌های بهائی‌ستیزانه در بحران مربوط به لایحه‌ی انجمن‌های ایالتی و ولایتی استفاده کرد. بی‌آنکه مثل دیگر روحانیون به صراحت به موضوع مناقشه‌برانگیز/حیاتی حق رأی زنان پردازد، با مرتبط ساختن این لایحه به بهائیان درباره‌ی پیامدهای مناقشه‌برانگیز اجرای این قانون به رژیم هشدار داد. با وجود این، در خصوص اصلاحات شش‌گانه (انقلاب سفید) چنین نکرد زیرا، به قول آیت‌الله منتظری، نمی‌خواست با مخالفت با محتوای این اصلاحات

حمایت مردم و به‌ویژه کشاورزان را از دست بدهد. در عوض، مخالفت خود با انقلاب سفید را بر این اساس استوار کرد که قانون اساسی هیچ‌راندومی را قانونی نمی‌داند. [59]

خمینی با ایجاد زنجیره‌ای از هویت‌های هم‌ارز میان بهائیان، یهودیان، صهیونیست‌ها، و عمال استعمار مبارزه برای نابودی بهائیان را به مبارزه برای سرنگونی رژیم پهلوی تبدیل کرد. [60] از این نظر، ملاحظات توکلی طرفی درباره‌ی پیوندهای میان "بهائی‌ستیزی و اسلام‌گرایی" در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ در خصوص ذهنیت آیت‌الله خمینی در دهه‌ی ۱۹۶۰ هم مصداق دارد. دشمنی با بهائیان چنان در کانون اندیشه‌ی خمینی بود که حتی در سخنرانی‌های او در جریان بحران سال ۱۹۶۲ اشاراتی وجود دارد مبنی بر اینکه حتی در آن مرحله هم حاضر به مصالحه با شاه است مشروط به اینکه شاه بهائیان را به‌طور کامل سرکوب کند، و این دقیقاً همان خواسته‌ی روحانیون در سال ۱۹۵۵ بود. در واقع، مطالعه‌ی دقیق این سخنرانی‌ها محوریت نگرش‌های بهائی‌ستیز در اسلام‌گرایی ایرانی قرن بیستم را تأیید می‌کند. در اینجا، پرسش اجتناب‌ناپذیر این است: اگر شاه به این اشاره‌ها پاسخ مثبتی داده بود آیا روند اتفاقات عوض می‌شد؟

برگردان: عرفان ثابتی

[1] این مقاله ترجمه‌ی اثر زیر است:

M. Yazdani. (2012). The Islamic Revolution's Internal Other: The Case of Ayatollah Khomeini and the Baha'is of Iran, *Journal of Religious History* Vol. 36, No. 4.

مینا یزدانی استادیار تاریخ در دانشگاه ایسترن کنتاکی در آمریکا است. از وی چند مقاله و کتاب "اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکه بهائی" منتشر شده است.

[2] درباره‌ی دین بهائی، نگاه کنید به

P. Smith, *An Introduction to the Baha'i Faith* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2008).

درباره‌ی تلاش‌های هماهنگ برای سرکوب و نابودی جامعه‌ی بهایی ایران، نگاه کنید به

Iran Human Rights Documentation Center, *A Faith Denied: the Persecution of the Baha'is of Iran* (New Haven, CT: Iran Human Rights Documentation Center, 2006); A. Amanat, "The Historical Roots of the Persecution of Babis and Bahais in Iran," in *The Baha'is of Iran: Socio-Historical Studies*, edited by D. Brookshaw and S. B. Fazel (London: Routledge, 2008), 170–82.

[3] نگاه کنید به اصل مصاحبه در *Seven Days*, 23 February 1979 و همچنین

New York Times, 13 February 1979, quoted in D. Martin, "The Persecution of the Baha'is in Iran 1844–1984", *Baha'i Studies*, 12, no. 13 (1984): 31.

پرفسور ریچارد فالک استاد دانشگاه پرینستون هم در دیدار با خمینی در فرانسه سؤال مشابهی کرد و جواب مشابهی گرفت. نگاه کنید به «حمایت ریچارد فالک از پرونده‌ی جنایت علیه بشریت و محکومیت زمامداران ایران در دادگاه شهروندی بین‌المللی»، *خبرنامه‌ی گویا*، اکتبر ۲۰۰۹، در این آدرس:

<http://news.gooya.com/politics/archives/2009/10/094390.php>

در خصوص زندگی خمینی، نگاه کنید به

B. Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah* (London: I. B. Tauris, 1999).

[4] نگاه کنید به

G. Baumann, "Grammar of Identity/Alterity: A Structural Approach," in *Grammar of Identity/Alterity: A Structural Approach*, edited by G. Baumann and A. Gingrich (New York: Berghahn Books), 18.

[5] این نظریه را نخستین‌بار محمد توکلی طرّقی در این مقاله مطرح کرده است: «بهایبی ستیزی و اسلام‌گرایی در ایران»، *ایران نامه* ۱۹، شماره‌های ۱–۲ (زمستان/بهار ۲۰۰۱): ۷۹–۱۲۴. نگارنده‌ی این سطور ریشه‌های تاریخی چنین تحولی را در اثر زیر بررسی کرده است:

M. Yazdani, "Religious Contentions in Modern Iran, 1881–1941," (PhD diss., University of Toronto, 2011).

[6] *اسرار هزار ساله* در سپتامبر–اکتبر ۱۹۴۳ منتشر شد. برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی این کتاب، نویسنده‌ی آن و واکنش‌های روحانیون به هر دو، نگاه کنید به کتاب رسول جعفریان با عنوان *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران: از روی کار آمدن محمدرضا شاه تا پیروزی انقلاب اسلامی، ۱۳۲۰–۱۳۵۷*، چاپ ششم (قم: موسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر، ۱۳۸۵): ۴۹–۴۰.

[7] *روح الله خمینی، کشف الاسرار* (تهران: نشر ظفر، بدون تاریخ): ۵۶، ۱۳۲. گلیپایگانی روحانی شیعه‌ی بسیار باسوادی بود که بهائی شد. نگاه کنید به

M. Momen, "Abu'l-fazl Golpayegani, Prominent Baha'i Scholar and Apologist," in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1 (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), 289-90.

[8] موسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، *صحیفه‌ی امام: مجموعه‌ی آثار امام خمینی*، جلد اول (آبان ۱۳۴۴–۱۳۱۲) (تهران: موسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸): ۲۳–۲۱.

[9] نگاه کنید به حسینعلی منتظری، *متن کامل خاطرات آیت‌الله حسینعلی منتظری به همراه پیوست‌ها* (بدون محل نشر: اتحادیه‌ی ناشران ایرانی در اروپا، ۱۳۷۹): ۹۴؛ جواد امامی، *خاطرات مسعودی خمینی* (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱): ۲۲۱؛ محمدتقی افغان، *بی‌گناهان* (دستنویس منتشر نشده): ۲۴۹–۲۴۵.

[10] در زندگی‌نامه‌ی آیت‌الله بروجردی به این قتل و آزادی قاتل به علت مداخله‌ی آیت‌الله بروجردی اشاره شده ولی ذکر از فرستادن آیت‌الله خمینی نزد شاه نیست. نگاه کنید به محمدحسین علوی طباطبایی، *خاطرات زندگانی آیت‌الله العظمی آقای بروجردی* (تهران: اطلاعات، ۱۳۴۱): ۸۵-۸۱.

[11] نگاه کنید به حسین لاجوردی، *خاطرات دکتر مهدی حائری یزدی (استاد فلسفه، فرزند بنیان‌گذار حوزه‌ی علمیه‌ی قم)* (تهران: نادر، ۱۳۸۱): ۵۶-۵۷.

[12] گرچه خمینی در سال ۱۹۴۴ در *کشف الاسرار* رویکردی انتقادی (و در عین حال مداراجویانه) به نظام سلطنتی داشت، در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ رابطه‌ی نزدیکی با آیت‌الله بروجردی برقرار کرده و از نظر سیاسی سازشکار بود. نگاه کنید به

N. Keddie and Y. Richard, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution* (New Haven, CT: Yale University Press, 2006), 147.

به نظر آبراهامیان، خمینی "در منازعات سیاسی دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ درگیر نبود"، که یکی از علل این امر "کنترل او توسط استادش" بروجردی بود که "از شاه حمایت می‌کرد".

E. Abrahamian, *Iran between Two Revolutions* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), 425.

گرچه خمینی دست پرورده‌ی آیت‌الله بروجردی بود، حداقل یکی از منابع به ناخرسندی او از درگیری مستقیم تنها مرجع تقلید، یعنی آیت‌الله بروجردی، در فعالیت‌های بهائی‌ستیزانه اشاره کرده است. نگاه کنید به حمید کرمی‌پور، *خاطرات آیت‌الله ابوالقاسم خزعلی* (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲): ۵۸-۵۹. اگر گزارش خزعلی درست باشد آن را می‌توان حاکی از اختلاف نظر خمینی و استادش در تاکتیک‌های بهائی‌ستیزانه دانست. برای شمه‌ای از نگرش‌های به‌شدت بهائی‌ستیزانه‌ی آیت‌الله بروجردی، نگاه کنید به علوی طباطبایی، *خاطرات زندگانی*، ۸۵-۸۱.

[13] برای آگاهی از جزئیات، نگاه کنید به توکلی طرّقی، «بهائی‌ستیزی»، ۱۲۴-۷۹.

[14] نگاه کنید به موسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، *صحیفه‌ی امام: مجموعه‌ی آثار امام خمینی*، ۷۷. لازم به ذکر است که با اسناد منتشر شده‌ی ساواک پس از انقلاب باید با احتیاط برخورد کرد. میزان مخالفت صریح خمینی با حکومت در این گزارش تا آن زمان بی‌سابقه بوده است.

[15] پیشتر در ۱۹۵۹ در هنگام مخالفت بعضی از روحانیون با تصمیم دولت مبنی بر اصلاحات ارضی، خمینی موضع‌گیری نکرده و ساکت مانده بود. نگاه کنید به

Keddie and Richard, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, 336.

[16] برای گزارش مشروحی از این رویدادها و متن تلگراف‌های مبادله شده میان روحانیون، شاه و/یا نخست‌وزیر ایران، اسدالله علم، نگاه کنید به علی دوانی، *نهضت روحانیون ایران* (تهران: موسسه‌ی خیریه و فرهنگی امام رضا، ۱۳۵۸)، جلد ۳: ۱۸۴-۲۱. برای روایت یکی از روحانیون، نگاه کنید به منتظری، *متن کامل خاطرات*، ۱۱۳-۱۱۲. بخشی از روایت آیت‌الله منتظری با مندرجات تلگراف‌ها همخوانی ندارد. برای مثال، او در تایید نظر مصاحبه‌کننده می‌گوید که شاه به تلگراف‌های همه‌ی روحانیون غیر از خمینی جواب داد،

در حالی که از فحوای کلام خمینی در دومین تلگرافش به شاه برمی آید که گویا شاه فقط به او پاسخ داده است. نگاه کنید به دوانی، نهضت روحانیون، جلد ۳: ۹۱. دوانی از خمینی به عنوان یکی از مخاطبین تلگراف شاه نام می‌برد، دوانی، نهضت روحانیون، جلد ۳: ۳۶. افزون بر این، منتظری می‌گوید که در مقایسه با تلگراف‌های دیگر روحانیون، لحن مکاتبات خمینی با شاه و نخست‌وزیر «بسیار تند» بوده، در صورتی که متن مکاتباتی که در کتاب دوانی منتشر شده چنین چیزی را نشان نمی‌دهد.

[17] نگاه کنید به دوانی، نهضت روحانیون، جلد ۳: ۴۰.

[18] نگاه کنید به دوانی، نهضت روحانیون، جلد ۳: ۹۲-۹۱. حامد الگار هم مثل پیروان خمینی این لایحه را حمایت از بهائیان تعبیر کرده است. او در اشاره به این لایحه می‌گوید که این «قوانین به بهائیان اجازه می‌داد تا برای نخستین بار به طور علنی مناصب قدرت را اشغال کنند».

H. Algar, *Roots of the Islamic Revolution in Iran: Four Lectures* (Denver: Open Press, 1983), 55.

[19] نگاه کنید به دوانی، نهضت روحانیون، جلد ۳: ۹۶.

[20] جمله‌ی اصلی آیت‌الله خمینی از نظر دستور زبان به هم ریخته است.

[21] نگاه کنید به دوانی، نهضت روحانیون، جلد ۳: ۱۱۴.

[22] برای مثال، نگاه کنید به واکنش سید کاظم شریعتمداری در دوانی، نهضت روحانیون، جلد ۳: ۱۰۹-۱۰۷. تنها پس از لغو این لایحه بود که در سخنرانی‌ای در قم، خمینی به اجمال با حضور زنان در ادارات مخالفت کرد. تاریخ این سخنرانی دوشنبه ۳ دسامبر ۱۹۶۲ [۱۲ آذر ۱۳۴۱] است. نگاه کنید به دوانی، نهضت روحانیون، جلد ۳: ۱۶۷. برای آگاهی از دیگر اظهارات خمینی علیه انتخاب زنان برای عضویت در انجمن‌ها که «فحشا به بار می‌آورد»، نگاه کنید به *صحیفه‌ی امام*، جلد ۱: ۱۹۱.

[23] در جریان این واقعه تنها روحانی دیگری که به اندازه‌ی خمینی، بهایی‌ستیزی از خود نشان داد حجت‌الاسلام فلسفی، یکی از شاگردان آیت‌الله بروجردی، بود که در سخنرانی‌ای این لایحه را «توطئه‌ای برای مسلط ساختن «عناصر منفور بهایی» بر مسلمانان خواند. نگاه کنید به دوانی، نهضت روحانیون، جلد ۳: ۱۴۹.

[24] *صحیفه‌ی امام*، جلد ۱: ۹۴. باز هم جمله‌ی اصلی آیت‌الله خمینی از نظر دستور زبان به هم ریخته است.

[25] دوانی، نهضت روحانیون، جلد ۳: ۱۲۰-۱۱۹. دولت این لایحه را در ۸ اکتبر ۱۹۶۲ معرفی کرد، نگاه کنید به دوانی، نهضت روحانیون، جلد ۳: ۲۸. علم در ۲۶ نوامبر ۱۹۶۲ از لغو این لایحه بدون بازبینی آن خبر داد. نگاه کنید به دوانی، نهضت روحانیون، جلد ۳: ۱۲۰.

[26] سخنرانی مورخ ۳۰ نوامبر ۱۹۶۲ [۹ آذر ۱۳۴۱]، *صحیفه‌ی امام*، جلد ۱: ۱۰۴.

[27] این مصاحبه‌ی مطبوعاتی در ۱ دسامبر ۱۹۶۲ [۱۰ آذر ۱۳۴۱] انجام شد. *صحیفه‌ی امام*، جلد ۱: ۱۵۸.

[28] نگاه کنید به

Keddie and Richard, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, 145.

[29] نگاه کنید به منتظری، متن کامل خاطرات، ۱۱۵-۱۱۴.

[30] *صحیفه‌ی امام*، جلد ۱: ۱۹۳. تاریخ این گفتگو ۱ مه ۱۹۶۳ [۱۱ اردیبهشت ۱۳۴۲] است. خمینی در پیام مورخ ۲ مه ۱۹۶۳ [۱۲ اردیبهشت ۱۳۴۲] اظهار داشت که «تساوی حقوق زن و مرد در تمام جهات سیاسی و اجتماعی ... لازمه‌اش تغییر احکامی از قرآن مجید است»، *صحیفه‌ی امام*، جلد ۱: ۲۰۹.

[31] برای گزارش بهائیان از این رویداد، نگاه کنید به

B. Ashton, "The Most Great Jubilee: Report on the Baha'i World Congress Held in London, April 28– May 2, 1963," in *The Baha'i World*, vol. XIV 1963–1968 (Haifa, Israel: The Universal House of Justice, 1974), 57–80.

برای گزارش‌های غیربهائیان، نگاه کنید به هفته‌نامه‌های دنیا، ۲۷ آوریل ۱۹۶۳؛ *صبح امروز*، ۶۲؛ *خوشه*، ۳۱ مه ۱۹۶۳؛ *روشنفکر*، ۲۲ مه ۱۹۶۳.

[32] نگاه کنید به دوانی، *نهضت روحانیون*، جلد ۴: ۷-۵.

[33] نگاه کنید به *صحیفه‌ی امام*، جلد ۱: ۲۳۳، ۲۲۷، ۲۲۶، ۲۲۳، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۱۶، ۲۱۳، ۱۹۳.

[34] *صحیفه‌ی امام*، جلد ۱: ۲۳۳.

[35] *صحیفه‌ی امام*، جلد ۱: ۲۲۷.

[36] *صحیفه‌ی امام*، جلد ۱: ۲۳۰.

[37] *صحیفه‌ی امام*، جلد ۱: ۲۱۲. بنیان‌گذار آئین بهایی، بهاء‌الله، از ایران به بغداد، استانبول، ادرنه، و سرانجام عکا تبعید شد و در سال ۱۸۹۲، یعنی بیش از نیم‌قرن پیش از تشکیل دولت اسرائیل، در آنجا درگذشت. بنابراین، وجود مرکز جهانی بهائی در اسرائیل صرفاً تصادفی تاریخی است.

[38] *صحیفه‌ی امام*، جلد ۱: ۲۳۰.

[39] *صحیفه‌ی امام*، جلد ۱: ۲۱۶.

[40] دوانی، *نهضت روحانیون*، جلد ۴: ۶.

[41] *صحیفه‌ی امام*، جلد ۱: ۲۳۰.

[42] فتوا نظر حقوقی رسمی درباره موضوعی خاص در فقه اسلامی است. نگاه کنید به

E. Tyan, "Fatwa," *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., vol. 2, (Leiden: E. J. Brill, 1965), 866.

[43] صحیفه‌ی امام، جلد ۱: ۲۳۷.

[44] نگاه کنید به متن کامل این سخنرانی در صحیفه‌ی امام، جلد ۱: ۲۴۸-۲۴۳. بسیاری از دیگر منابعی که این سخنرانی را منتشر کرده‌اند بخشی از آن را حذف کرده‌اند که در آن خمینی می‌گوید ایده‌ی برابری زن و مرد را اولین بار عبدالبهاء مطرح کرد و شاه، در واقع، حرف عبدالبهاء را تکرار می‌کند. متن کامل این سخنرانی در صحیفه‌ی امام را مقایسه کنید با سید حمید روحانی (زیارتی)، بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی، جلد ۱، چاپ ۱۱ (تهران: راه امام: ۱۳۵۹): ۴۶۰-۴۵۶؛ و دوانی، نهضت روحانیون، جلد ۴: ۳۸-۳۳. این بخش در ترجمه‌ی حامد الگار هم وجود ندارد. نگاه کنید به

H. Algar, trans., *Islam and Revolution 1: Writings and Declarations of Imam Khomeini* (Berkeley, CA: Mizan, 1981), 177-80.

[45] صحیفه‌ی امام، جلد ۱: ۲۴۷.

[46] نگاه کنید به

Keddie and Richard, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, 147.

[47] صحیفه‌ی امام، جلد ۱: ۳۴۶.

[48] محمد باقر وثوقی، زندگی و مبارزات آیت‌الله حاج سید عبدالعلی آیت‌اللهی (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶): ۱۸۷. در واقع، تعداد بهائیان که برای شاه کار می‌کردند بسیار اندک بود. برای جزئیات بیشتر، نگاه کنید به

M. Momen, "The Baha'i Faith and Politics," (paper presented at the Intellectual Othering and the Baha'i Question in Iran Conference, Toronto, 1-3 July 2011), accessed 16 July 2012, <http://www.youtube.com/watch?v=QtvY1BW9s0A>.

همچنین نگاه کنید به

H. E. Chehabi, "Anatomy of Prejudice: Reflections on Secular Anti-Bahaism in Iran," in Brookshaw and Fazel, *The Baha'is of Iran*, 184-98.

[49] نگاه کنید به صحیفه‌ی امام، جلد ۱: ۳۸۸-۳۸۹، ۳۸۱.

[50] نگاه کنید به

M. Yazdani "The Confessions of Dolgoruki: Fiction and Masternarrative in Twentieth-Century Iran," *Iranian Studies* 44, no. 1 (2011): 25-47.

[51] نگاه کنید به صحیفه‌ی امام، جلد ۱۷: ۲۰۴-۲۰۳.

[52] به علت محدودیت صفحات نمی‌توان به بهایی‌ستیزی خمینی پس از انقلاب پرداخت. تنها به ذکر این نکته بسنده می‌کنم که خمینی پس از انقلاب هم سخنانی علیه بهائیان بر زبان راند. شاید معروف‌ترین حملات لفظی او به بهائیان در سخنرانی ۲۸ مه ۱۹۸۳

صورت گرفته باشد: «بهائیانها یک مذهب نیستند، یک حزب هستند. یک حزبی که در سابق انگلیس از آن پشتیبانی می‌کرد و حالا هم آمریکا دارد پشتیبانی می‌کند. اینها هم جاسوس هستند ...». این اظهارات پاسخی بود به سخنان رونالد ریگان رئیس‌جمهور وقت آمریکا در روز ۲۳ مه ۱۹۸۳ که خواستار عفو ۲۲ بهایی شیرازی محکوم به اعدام شده بود. نگاه کنید به صحیفه‌ی امام، جلد ۱۷: ۴۶۴-۴۵۵.

[53] برای مثال، نگاه کنید به

H. Dabashi, *Theology of Discontent: the Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1993); M. Borujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: the Tormented Triumph of Nativism* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996).

[54] نگاه کنید به توکلی طرّقی، بهایی ستیزی، ۱۱۴.

[55] نگاه کنید به

J. Torfing, *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe, and Zizek* (Oxford: Blackwell, 1999), 301.

[56] نگاه کنید به

A. Amanat, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism* (London: I. B. Tauris, 2009), 247.

در واقع، هشدارهای خمینی درباره‌ی حضور بهائیان در وزارتخانه‌ها و شغل‌های دولتی شباهت حیرت‌آوری به سخنان هیتلر درباره‌ی یهودیان دارد. هیتلر با ابراز تأسف از حضور یهودیان در ارتش آلمان در جنگ جهانی اول، در کتاب نبرد من می‌نویسد: «حال و هوای کلی [در ارتش] بسیار بد بود ... اداره‌ها پر از یهودی‌ها بود. تقریباً هر کارمندی یهودی و هر یهودی‌ای کارمند بود ... در زندگی اقتصادی اوضاع از این هم بدتر بود. واقعاً نمی‌شد از یهودی‌ها صرف‌نظر کرد. خون‌آشام داشت به آرامی خون مردم را می‌مکید. [یهودیان] بنگاه‌های جنگی را به وسیله‌ای برای نابودی تدریجی نظام اقتصادی آزاد کشور بدل کرده بودند.»

Adolf Hitler, *Mein Kampf* (London, 1974), 193, cited in S. Friedlander, *Nazi Germany and the Jews: Volume 1: the Years of Persecution, 1933–1939* (New York: HarperCollins, 1997), 74.

[57] نگاه کنید به

Friedlander, *Nazi Germany*.

[58] نگاه کنید به

Bauman, "Grammar of Identity/Alterity," 46.

[59] نگاه کنید به منتظری، متن کامل خاطرات، ۱۱۵-۱۱۴.

[60] نگاه کنید به توکلی طرّقی، بهایی ستیزی، ۱۱۴.

مطالبی پیرامون نسخه‌ی کامل ویدیوی محاکمه‌ی اعضای محفل ملی بهائیان ایران

فیلم محفلی که تیرباران شد نسخه‌ی کوتاه‌شده‌ی ویدیوئی است که از جریان یک محاکمه در دادگاه انقلاب اسلامی در زندان اوین در سال ۱۳۶۰ به دست آمده است. این ویدیو بخش اصلی از جریان محاکمه‌ی هفت نفر از ۹ عضو شورای منتخب جامعه‌ی بهائیان ایران، معروف به محفل روحانی ملی بهائیان، در سال ۱۳۶۰ است. در حکم صادر شده علیه متهمان این دادگاه مدت این محاکمه دو ساعت و سی دقیقه ثبت شده است اما نسخه‌ی پیدا شده تنها دو ساعت از جریان دادگاه را نشان می‌دهد. کیفیت این ویدیو در اثر سال‌ها پنهان ماندن بسیار پایین است.

از گفته‌های قاضی در طول ویدیو به نظر می‌رسد که که ضبط اولیه‌ی آن به منظور استفاده‌ی نمایشی در تلویزیون و برای عموم مردم ایران بوده؛ اما به هر دلیلی این فیلم هرگز پخش نشده است.

این ویدیو سال‌ها بعد توسط یکی از دست‌اندرکاران دادگاه انقلاب شناسائی و در اختیار یکی از آشنایان بهائی‌اش قرار می‌گیرد. بنیاد تسلیمی پس از دستیابی به نسخه‌ای از این ویدیو آن را در اختیار شبکه‌ی تلویزیونی بی‌بی‌سی قرار می‌دهد و آنها متعاقباً بر پایه‌ی این ویدیوی نادر اقدام به تولید مستندی با عنوان "عدالت انقلابی در ایران" می‌کنند.

در ویدیوی این محاکمه فقط ۷ مرد عضو محفل ملی بهائیان حضور دارند اما هشتمین عضو دستگیر شده‌ی محفل، خانم ژینوس نعمت (محمودی) نیز بر اساس ادعای حکم صادره در همین جریان محاکمه و به همراه ۷ عضو دیگر محفل در پایان این جلسه‌ی دو ساعت و نیمه محکوم و در همان روز تیرباران می‌شود.

مهدی امین امین

آقای مهدی امین امین در ۱۴ ژوئیه‌ی ۱۹۱۶، در تهران متولد شد. او تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در مدرسه‌ی تربیت در ایران به پایان رساند - مدرسه‌ی تربیت را بهائیان تأسیس کرده بودند و بعدها بر اثر آزار و اذیت و فشار بر جامعه‌ی بهائی توسط دولت تعطیل شد. آقای امین امین پس از فارغ‌التحصیلی از دانشکده‌ی حقوق دانشگاه تهران وکیل پایه‌ی یک دادگستری شد و دفتر وکالت شخصی خود را در تهران دائر کرد. او با خانم بهیه‌ی نعیمی ازدواج کرد و صاحب یک دختر شد. آقای امین امین، وکیلی ماهر و معتبر و شاعری خوش‌قریحه بود. در جریان بلواهای ضد بهائی سال ۱۹۵۳ در یزد، محفل روحانی ملی بهائیان



ایران، آقای امین امین و دو وکیل بهائی دیگر را برای دفاع از اعضای زندانی محفل روحانی محلی بهائیان یزد به وکالت گماشت. دادگاه به نفع متهمین بهائی حکم داد. محفل ملی آقای امین امین را به عنوان رئیس هیئت حقوقی جامعه‌ی بهائی ایران منصوب کرد - وظیفه‌ی این هیئت مکاتبه با مسئولان کشور در دفاع از حقوق بهائیان بود. در هنگام انقلاب اسلامی، به رغم توصیه‌ی مکرر خانواده و دوستان، آقای امین امین ایران را ترک نکرد زیرا باقی ماندن در کشور و خدمت به ایران را وظیفه‌ی خود می‌دانست. در نخستین سال‌های پس از انقلاب، آقای امین امین در هنگام لزوم برای ارائه‌ی خدمات ارزشمند حقوقی به جامعه‌ی بهائی به گوشه و کنار کشور سفر می‌کرد. پس از ربایش و ناپدید شدن اعضای محفل ملی پیشین آقای امین امین در مردادماه ۱۳۵۹ به عضویت محفل روحانی ملی انتخاب شد.

قدرت‌الله روحانی

قدرت‌الله روحانی در سال ۱۳۱۳ در روستای جوشقان در کاشان متولد شد. از خردسالی خانواده‌اش گرفتار آزار و اذیت بود زیرا پدرش که ارباب ده و مسلمانی متنفد و ثروتمند بود، بهائی شده بود. وقتی آقای روحانی حدوداً ده‌ساله بود بلوهای ضد بهائی خانواده‌اش را به شدت به خطر انداخت و محفل ملی وقت، به آنها توصیه کرد که به تهران بروند. او تحصیلات ابتدایی و متوسطه‌اش را در تهران تکمیل کرد و به تحصیل در رشته‌ی حقوق در دانشگاه تهران پرداخت و با رتبه‌ی ممتاز فارغ‌التحصیل شد. در سال ۱۳۴۷ با خانم نجمیه توفیق ازدواج کرد و دارای سه فرزند شد. نخستین شغل آقای روحانی نمایندگی دادستان بود. بعدها رئیس دوایر مختلف اداره‌ی اجرای ثبت اسناد و املاک کل کشور شد و سپس به معاونت سازمان ثبت اسناد و املاک کل کشور منصوب شد. وی در سال ۱۳۵۴ از این شغل استعفا داد و به عنوان وکیل پایه یکم دادگستری شروع به کار کرد. آقای روحانی یکی از اعضای بسیار فعال جامعه‌ی بهائی و عضو هیئت‌های گوناگون از جمله لجنه‌ی ارتباط با اولیای امور بود. او از سال ۱۹۷۲ یکی از نمایندگان حقوقی شرکت اُمنّا بود که برای حفظ و اداره‌ی دارایی‌های جامعه‌ی بهائی تأسیس شده بود.



پس از ربایش و ناپدید شدن اعضای محفل ملی در مردادماه ۱۳۵۹، آقای روحانی که در آن زمان عضو محفل تهران بود به عضویت محفل ملی انتخاب شد. مدتی پیش از دستگیری به شورای عالی انقلاب فرهنگی احضار و حدود ۷ ساعت مورد بازجویی قرار گرفت. چندی بعد و پس از اعدام اعضای محفل، یکی از روحانیون مستقر در زندان اوین

که همشهری آقای روحانی بود، با شادی و سرور به خویشاوندانش در کاشان خبر داد که "پسر ارباب آقا فضل‌الله" اعدام شده و مردم باید بازار را چراغانی کنند و جشن بگیرند. خانواده‌های اعضای محفل ملی از اعدام آنها بی‌خبر بودند و به این ترتیب - کاملاً به طور تصادفی - فهمیدند که اعضای محفل ملی شهید شده‌اند. تقریباً یک ماه پس از اعدام آقای روحانی دولت همه‌ی دارایی‌های او را مصادره و همسرش را احضار کرد.

دکتر سیروس روشنی

دکتر سیروس روشنی در سال ۱۹۲۵، در خانواده‌ای بهائی در تبریز در استان آذربایجان به دنیا آمد. پس از پایان تحصیلات ابتدایی و دبیرستانی به تحصیل پزشکی در دانشکده‌ی افسری پرداخت و در بیهوشی عمومی تخصص گرفت. دکتر روشنی در سال ۱۹۵۶ با خانم پروین شیخ‌الاسلامی ازدواج کرد و صاحب سه فرزند شد. او پس از فارغ‌التحصیلی به عنوان متخصص بیهوشی برای وزارت بهداشت کار



کرد و سپس در بیمارستان شیر و خورشید استخدام شد. در سال ۱۹۷۳ وزارت بهداشت او را به تهران منتقل کرد. دکتر روشنی به علت بهائی بودن اغلب با آزار و اذیت روبرو بود. یک بار از شغلش اخراج شد اما چون بیمارستان نتوانست جایگزینی برای او بیابد دوباره او را استخدام کرد. بار دیگر وقتی مشغول به کار بود مردان مسلح به خانه‌اش هجوم بردند و همسرش را برای بازجویی ۴۸ ساعت در بازداشتگاه حبس کردند. دکتر روشنی هر جا می‌رفت تحت نظر مأموران دولتی بود. موتورسواران و افراد مسلح او را تعقیب می‌کردند و حتی در محل کارش تحت نظر بود. آنها می‌کوشیدند تا بیماران مسلمان را از مراجعه به او باز دارند. در سال ۱۹۸۰ دکتر روشنی و خانواده‌اش از تصادفی که توسط سپاه پاسداران طراحی شده بود جان سالم به در بردند. یک ماه بعد دو خودرو سعی کردند تا راه را بر او ببندند اما او موفق به فرار شد. باز هم به جان او سوءقصد شد. با وجود این، چون تنها متخصص بیهوشی شهر بود و برای ارتش کار می‌کرد، مأموری برای محافظت از او گماشتند. اما سوءقصدها پایان نیافت و او به طور دائم تحت نظر بود. دکتر روشنی یکی از اعضای بسیار فعال جامعه‌ی بهائی بود و پس از ربایش و ناپدید شدن همه‌ی اعضای محفل ملی در اوت ۱۹۸۰ به عضویت این محفل

انتخاب شد. پس از اعدام دکتر روشنی، همه‌ی اموال و دارایی‌های همسرش مصادره شد و از او خواستند که مستمری‌های دریافتی شوهرش را بازپس دهد. به همسرش گفتند اگر دخترش مسلمان شود این پول را پس خواهند داد.

کامران صمیمی

آقای کامران صمیمی در ۳۰ دسامبر ۱۹۲۵، در خانواده‌ای بهائی متولد شد. در ۱۷ سالگی برای ادامه‌ی تحصیل به هندوستان رفت و دو سال بعد ازدواج کرد. او و همسرش، پنج فرزند داشتند. آقای صمیمی پس از بازگشت به ایران یک مؤسسه‌ی آموزش زبان خارجی بنیان گذاشت که در آن زمان منحصر به فرد بود. حوالی سال ۱۹۵۳، آقای صمیمی و خانواده‌اش برای کمک به جامعه‌ی بهائی اندونزی به جاکارتا رفتند و ۱۶ سال در آنجا زندگی کردند. وی در سفارت ایران مترجم و در دانشگاه جاکارتا استاد زبان انگلیسی بود. او یکی از اعضای فعال جامعه‌ی بهائی در ایران و اندونزی بود. آقای صمیمی ابتدا به عضویت محفل روحانی محلی جاکارتا و سپس به عضویت محفل روحانی ملی بهائیان اندونزی انتخاب شد. او در سال ۱۹۷۳ به ایران بازگشت. محفل روحانی ملی او را به عضویت هیئت حقوقی‌ای منصوب کرد که وظیفه‌اش دفاع از حقوق بهائیان ستم‌دیده بود. وی پس از ربایش و ناپدید شدن اعضای محفل ملی در اوت ۱۹۸۰ به عضویت این محفل انتخاب شد.



جلال عزیزی

آقای جلال عزیزی در سال ۱۹۲۸ در خانواده‌ای بهائی در تهران به دنیا آمد. پس از پایان دبیرستان برای تحصیلات دانشگاهی به آلمان رفت و در شهر فرایبورگ، در جنوب آن کشور، ساکن شد. پس از فارغ‌التحصیلی در اقتصاد و حقوق به ایران بازگشت، ازدواج کرد و کسب و کارش را آغاز کرد. او و همسرش سه فرزند داشتند. آقای عزیزی عضوی فعال در جامعه‌ی بهایی بود. طی سال‌های پرتلاطم انقلاب، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی همواره او را تحت نظر داشت و چند بار وی را به علت اعتقادات دینی‌اش بازداشت و زندانی کرد، اما هر بار پس از یکی دو روز با وثیقه آزاد شد. اموال او و برادرانش را به جرم بهائی بودن، ضبط و



مصادره کردند. افزون بر این، حساب بانکی او را مسدود کردند و وی مجبور شد معاملات مالی خویش را از طریق دیگران انجام دهد. او به رغم اینکه می دانست تحت تعقیب و نظارت سپاه پاسداران است به عنوان یکی از نمایندگان نهادهای بهائی برای دفاع از حقوق بهائیان ستمدیده با مقام های حکومتی دیدار می کرد. او و برادرش اسکندر عزیزی در یک هفته اعدام شدند. ابتدا وی به عنوان عضو محفل روحانی ملی و سپس برادرش به عنوان عضو محفل محلی تهران اعدام شدند. برادر بزرگ تر آنها، حبیب الله، در ماه اوت همان سال اعدام شده بود.

عزت الله فروهی

دکتر عزت الله فروهی در ۳۱ دسامبر ۱۹۳۴، در روستای بروجن در استان چهارمحال بختیاری به دنیا آمد. در ۹ روزگی مادرش را از دست داد و خاله اش او را بزرگ کرد. تحصیلات ابتدایی را در بروجن به پایان برد و برای تحصیلات دبیرستانی به تهران رفت. دکتر فروهی در جوانی پس از معاشرت با تعدادی از بهائیان، بهائی شد. او در سال ۱۹۶۱ به عنوان متخصص بیهوشی از دانشگاه اصفهان فارغ التحصیل شد. وی تحصیلات تکمیلی خود را در بریتانیا به پایان برد. او می خواست از دانش پزشکی اش برای کمک به مردم و جامعه استفاده کند. هنگامی که هنوز دانشجو بود با خانم شادانگیز روحانی ازدواج کرد و صاحب دو فرزند



شد. پس از فارغ التحصیلی از دانشگاه، دو سال خدمت سربازی را در اهواز، بهبهان، دزفول و اندیمشک گذراند سپس به تهران رفت و به عنوان استادیار دانشکده ی پزشکی دانشگاه تهران مشغول به کار شد. با وجود این، پس از چند سال چون در ستون مذهب برگه ی استخدامش کلمه ی بهائی را نوشته بود از کار برکنار شد. در بیمارستان دیگری نیز به این سرنوشت مبتلا شد و پس از انفصال از خدمت حقوقش را ندادند. دکتر فروهی به زبان های عربی و انگلیسی تسلط داشت. او برای کمک به جوامع بهائی به چند کشور آفریقایی سفر کرد. در ایران، پس از چند سال، مهارت های پزشکی اش سبب شد که بر تعصبات مسئولان فایق آید و به عنوان رئیس بخش بیهوشی بیمارستان هفتصد تختخوابی منصوب شد- این بیمارستان کنار واحد بیمه ی وزارت کار قرار داشت. یک سال پس از انقلاب اسلامی، بنا بر دستور العمل سراسری وزارت بهداشت درباره ی اخراج بهائیان، دکتر فروهی از کار برکنار شد. مدیر و کارکنان بیمارستان از این امر به شدت ابراز تأسف کردند اما گفتند که جز اطاعت از دستور چاره ای ندارند. در

مرداد سال ۱۳۵۹، یک سال پیش از اعدام، دکتر فروهی پس از ربایش و ناپدید شدن اعضای محفل ملی پیشین به عضویت محفل ملی ایران انتخاب شد.

دکتر محمود مجذوب

دکتر محمود مجذوب در سال ۱۹۳۰ در خانواده‌ای بهائی در شهرستان ملایر در همدان به دنیا آمد. در ۱۷ سالگی با خانواده به تهران نقل مکان کرد. برای حمایت مالی از خانواده در بانک ملی مشغول به کار شد و به تحصیل شبانه پرداخت. پس از تکمیل تحصیلات دبیرستانی به دانشگاه رفت و در رشته‌ی حقوق از دانشگاه تهران فارغ‌التحصیل شد. در سال ۱۹۶۰ با خانم شکوه‌اعظم مجذوب ازدواج کرد و صاحب دو فرزند شد. اندکی پس از ازدواج برای کمک به جامعه‌ی بهائی نروژ به این کشور رفت و به عضویت نخستین محفل روحانی ملی بهائیان



نروژ انتخاب شد. مدتی بعد با خانواده به ایران بازگشت و تحصیلات خود را ادامه داد و موفق به اخذ مدرک دکترای حقوق از دانشگاه تهران شد. او چند سال در وزارت کار اشتغال داشت، سپس دفتر حقوقی شخصی‌اش را افتتاح کرد و به ارائه‌ی مشاوره‌ی حقوقی به شرکت‌ها درباره‌ی اموری همچون بیمه‌ی تأمین اجتماعی کارگران پرداخت. پس از انقلاب دفترش را به علت بهائی بودن بستند. او یکی از اعضای فعال جامعه‌ی بهائی بود. وقتی در سال ۱۹۷۹ به خانه‌ی باب در شیراز، از اماکن مقدسه‌ی بهائیان، حمله کردند، دکتر مجذوب یکی از دو فرد معتمدی بود که از طرف محفل روحانی ملی مأمور شد تا با مسئولان شیراز دیدار کند و بکوشد تا تخریب این بنا را متوقف کند. به رغم خطرات آشکار این مأموریت، دکتر مجذوب از انجام وظیفه باز نایستاد. پس از ربایش و ناپدید شدن اعضای محفل ملی در اوت ۱۹۸۰ به عضویت این محفل انتخاب شد و به عنوان رئیس آن خدمت کرد. دکتر مجذوب می‌دانست که عضویت و ریاست محفل او را آماج حمله‌ی دولت کرده است. بنابراین، برای مصون ماندن خانواده‌اش از خطر، دو سال آخر عمر را در ناحیه‌ای دورافتاده در خانه‌ای گذراند که حمام و امکانات گرمایشی نداشت. در این شرایط، دسترسی به پوشاک و غذا هم محدود بود. سرانجام او در دسامبر ۱۹۸۱ همراه با دیگر اعضای محفل ملی در جلسه‌ی محفل دستگیر و پس از ۱۴ روز اعدام شد.

ژینوس نعمت-محمودی

خانم ژینوس نعمت-محمودی در ۸ اوت ۱۹۲۹ در خانواده‌ای بهائی در تهران متولد شد. پس از اخذ دیپلم با آقای هوشنگ محمودی ازدواج کرد. آقای محمودی یکی از اعضای محفل روحانی ملی بهائیان ایران بود که پس از انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۹ ربوده و ناپدید شد. خانم محمودی و همسرش سه فرزند داشتند.



خانم محمودی در دانشکده‌ی فیزیک دانشگاه تهران به تحصیل پرداخت و موفق به دریافت مدرک کارشناسی ارشد در هواشناسی شد. ایشان دستاوردهای حرفه‌ای فراوانی داشت. او نخستین زن هواشناس در ایران بود و به عنوان رئیس بخش تحقیقات جوئی و آب‌وهوایی ایران و رئیس دانشکده‌ی هواشناسی ایران خدمت کرد. تأسیس این دانشکده مدیون کوشش‌های خانم محمودی است که می‌خواست ایران در هواشناسی خودکفا شود. افزون بر این، وی مدیر کل سازمان هواشناسی ایران و استاد دانشگاه تهران بود. در دهه‌ی ۱۹۵۰ که خانم محمودی کارش را آغاز کرد، هواشناسی در ایران دانشی نوپا بود. به لطف ۲۵ سال تلاش خانم محمودی، اداره‌ی هواشناسی ایران توسعه یافت. وی اطلس جغرافیایی ایران را نوشت، اثری که ثمره‌ی ۱۵ سال پژوهش دربارہ‌ی جغرافیای طبیعی و رابطه‌اش با فعالیت‌های صنعتی، کشاورزی و اقتصادی بود.

خانم محمودی نخستین ایرانی‌ای بود که دربارہ‌ی کاربرد بالقوه‌ی انرژی خورشیدی در ایران تحقیق کرد. او اغلب نماینده‌ی ایران در کنفرانس‌های بین‌المللی هواشناسی بود و هم‌ه‌ی دولتمردان ایرانی خدمات و صداقتش را ارج می‌نهادند و می‌ستوندند. علاوه بر این، او عضو سازمان‌های بشردوستانه‌ی گوناگونی بود که از میان آنها می‌توان به سازمان‌های زنان و ریاست انجمن "صلح دیهیم" اشاره کرد. او این موفقیت‌ها را به رغم موانع ناشی از زن بودن و بهائی بودن کسب کرد. بعدها وقتی به سن بازنشستگی رسید، وزارت‌خانه با تقاضای بازنشستگی او موافقت نکرد زیرا بازنشستگی او را به ضرر دولت می‌دانستند. اما بلافاصله پس از انقلاب اسلامی به علت بهائی بودن از کار برکنار شد. افزون بر این، حقوق و مستمری‌اش را قطع کردند و حساب بانکی‌اش را بستند. دولت، خانه‌ی او را مصادره و اسباب و اثاثیه‌اش را نابود کرد یا به دیگران بخشید.

خانم محمودی عضو فعال جامعه‌ی بهائی بود و در هیئت‌ها و نهادهای اداری گوناگون این جامعه خدمت می‌کرد. پس از ربایش و ناپدید شدن اعضای محفل ملی، از جمله همسرش، در اوت ۱۹۸۰ وی به عضویت محفل ملی بهائیان ایران انتخاب شد.

محفلی که ناپدید شد

۲۰ آبان ۱۳۵۸ دکتر علیمراد داودی منشی محفل ملی بهائیان ایران و استاد فلسفه دانشگاه تهران طبق معمول هر روز بعد از ظهر، به پارک لاله تهران رفت تا ساعتی قدم بزند و هیچ‌گاه بازنگشت. تهدیدهای تلفنی فراوان در روزهای گذشته و پیگیری دوستان او در همان روز نشانه‌هایی روشن از یک آدم‌ربایی داشت.



مرجان داودی، دختر او که آن زمان هیجده سال داشت می‌گوید: "با تعدادی از دوستان ایشان به پارک رفتیم تا تحقیق کنیم و ببینیم کجا هستند. نگهبان پارک توضیح داد که یک جیب آمده و او را به زور داخل ماشین کرده است. ما حدس زدیم که این جیب باید دولتی باشد، زیرا هر ماشینی اجازه ورود به پارک را نداشت. وقتی چند ساعت بعد دوستانش دوباره سراغ نگهبان پارک رفتند او همه چیز را تکذیب کرد".

علیمراد داودی اما اولین بهائی نبود که هدف آدم‌ربایان قرار گرفت. آدم‌ربایی‌ها چند ماه پیش و با ربودن محمد موحد آغاز شده بود. او که در خانواده یکی از روحانیون شیراز زاده شده بود، سال‌ها تحصیلات حوزوی داشت و در مسیر مطالعات خود با دیانت بهائی آشنا و بهائی شد. بهائی شدن آقای موحد آنقدر برای خانواده و همکارانش عجیب بود که او را به تیمارستان فرستادند و بعد به تهران منتقل کردند. با وجود این دیدارها، بحث‌های طولانی و حتی تهدیدها باعث نشد وی عقیده‌اش را انکار یا کتمان کند. سال‌ها بعد و پس از پیروزی انقلاب فشارها بر او

شدت یافت. و سرانجام پس از چندین مرتبه بازپرسی و احضار به کمیته انقلاب در خردادماه پنجاه و هشت در خیابان ربوده شد.

آدم ربایی بعدی که نگرانی شدیدی میان جامعه بهائی ایجاد کرد در دی ماه همان سال اتفاق افتاد. روحی روشنی، منشی محفل روحانی بهائیان تهران که پیش از انقلاب به علت نگارش کتاب "خاتمیت" مورد تهدید متعصبان مذهبی قرار گرفته بود، ناپدید شد. از او نیز همچون داودی و موحد هرگز خبری باز نیامد و سرنوشتش نامعلوم است.

ربودن اعضای محفل ملی بهائیان ایران و اعدام اعضای محفل ملی دوم

با شدت گرفتن فشار بر "نهادهای بهائی" در اردیبهشت ۵۹ دو تن از بهائیان تبریز به اتهام "جاسوسی برای اسرائیل" اعدام شدند. نهادهای بهائی که نظام اداری جامعه بهائی را شامل می شود از شوراهای ۹ نفره ای موسوم به "محفل" تشکیل شده است که در هر شهر یا روستا با رای مستقیم بهائیان انتخاب می شوند و مسئولیت اداره امور جامعه بهائی را برعهده دارند.



اظهار بی اطلاعی مسئولین حکومتی به شایعات درباره سرنوشت ناپدیدشدگان دامن می زد. مرجان داودی می گوید: "تقریباً به تمام ارگان های مسئول مراجعه کردیم. هیچکدام پاسخگو نبودند و تکذیب می کردند که دولت دست

اندرکار باشد. ما تا مدت‌ها امیدوارم بودیم که پیدایش کنیم ولی حدس می‌زدیم مثل خیلی‌ها در آن زمان تحت فشار و شکنجه است تا عقیده‌اش را انکار کند یا تقصیری بر گردن بگیرد. این گمانه‌زنی‌ها و خبرها خیلی برای ما آزار دهنده بود."

در چنین شرایطی افرادی برای دستگیری دکتر حسین نجی از اعضای محفل ملی بهائیان به خانه مراجعه و در نبود او، همسرش را بازداشت می‌کنند. وجدیه رضوانی همسر حسین نجی می‌گوید: "چهاربار به منزل ما مراجعه کردند. هر بار هفت یا هشت نفر مسلح بودند. دفعه اول گفتند دنبال اسلحه می‌گردیم ولی دوبار بعد گفتند با دکتر نجی کار داریم و یک بار او را با خود بردند و بازجویی کردند."

حسین نجی نامه‌هایی به آیت الله خمینی، ابوالحسن بنی‌صدر رئیس جمهور، هادی منافی وزیر بهداری، آیت الله علی قدوسی دادستان انقلاب و... می‌نویسد و با شرح حمله افراد مسلح به منزل مسکونی خود و بازداشت همسرش تقاضای دادرسی می‌کند اما تقاضای او با بی‌توجهی مسئولان روبه‌رو می‌شود و هیچ نهاد قانونی مسئولیت بازداشت همسرش را نمی‌پذیرد.

سرانجام در سی مرداد ۱۳۵۹ همه اعضای محفل ملی بهائیان به اضافه دو نفر دیگر از همکاران آن‌ها در جریان جلسه محفل با هجوم افراد مسلح بازداشت می‌شوند. عبدالحسین تسلیمی، هوشنگ محمودی، ابراهیم رحمانی، حسین نجی، منوچهر قائم مقامی، عطاالله مقربی، یوسف قدیمی، بهیه نادری، کامبیز صادق زاده، یوسف عباسیان و حشمت الله روحانی یازده نفری بودند که در جریان این هجوم ربوده شدند و دیگر هرگز هیچکدام از خانواده و دوستانشان آن‌ها را ندیدند.

پیگیری وضعیت ناپدیدشدگان بلافاصله آغاز شد. خانواده این افراد در ملاقات‌هایی با دادستان کل انقلاب، رییس قوه قضاییه و رییس مجلس شورای اسلامی دیدار کردند.

وجدیه رضوانی می‌گوید: "...به هر کجا که فکر کنید سر زدیم. این زندان، آن زندان، نزد آیت الله بهشتی، فرزند آیت الله منتظری، آیت الله بهجت، آیت الله گیلانی و... همه اظهار بی‌اطلاعی می‌کردند اما بعدها فهمیدیم همان شب اول آن‌ها را شهید کرده‌اند... هرچند حالا هم با گذشت ۳۵ سال نمی‌توان قطعا گفت چه اتفاقی برای آن‌ها افتاده است."

در جریان دیدار با رییس مجلس، اکبر هاشمی رفسنجانی وعده پیگیری وضعیت ناپدیدشدگان را می‌دهد و چند روز بعد خبر از صدور دستور دستگیری یازده نفر می‌دهد ولی می‌گوید تا پایان مراحل بازپرسی ممنوع الملاقات است.

خبری که کمتر از یک ماه بعد توسط او تکذیب می‌شود و رفسنجانی قضیه ناپدیدشدگان را به یک گروه مستقل نسبت می‌دهد. تصور دست داشتن گروه‌های دیگری - از جمله گروه حجتیه - در آدم‌ربایی‌ها در میان اعضای جامعه بهائیان ایران نیز وجود داشت.

روز بیست و دو آذر ۱۳۶۰ و در یکی از معدود جلساتی که با حضور هشت نفر از ۹ نفر عضو محفل برگزار می‌شد همه حضار بازداشت شدند. فریده صمیمی در شرح این بازداشت می‌نویسد: "... هیچ حکمی به ما نشان ندادند، جناب امین امین که وکیل دادگستری بودند سوال کردند شما ورقه‌ای دارید برای جلب ما؟ آن‌ها به ورقه احتیاج نداشتند، هر چه می‌گفتند همان بود."

مینا یزدانی، پژوهشگر درباره اینکه حکومت تا چه اندازه در آدم‌ربایی‌ها دست داشته می‌گوید: "درباره آدم ربایی‌ها، از جمله آنچه بر دکتر داودی و محمد موحد رفت، شکی نیست که بعضی از مراجع قدرت دخیل بودند. صرف اینکه همه پیگیری‌ها برای دادخواهی بی‌جواب ماند، و شرحی که بعدها درباره اعدام محمد موحد به دستور وزیر نظر یکی از روحانیون صاحب نفوذ و قدرتمند جمهوری اسلامی درز کرد، جای شکی در این نمی‌گذارد که شاخه‌هایی از حکومت دست اندر کار بودند."

با رבוته شدن اعضای اولین محفل ملی بهائیان پس از انقلاب، دومین محفل ملی تشکیل شد. این محفل یک سال اداره امور بهائیان ایران را در سخت‌ترین روزها بر عهده داشت. دستگیری و اعدام اعضای محافل محلی یزد، همدان، تهران، تبریز و تیرباران دو بهائی دیگر در مشهد بخشی از بحران‌هایی بود که جامعه بهائی در سال‌های ۵۹ و ۶۰ با آن روبه‌رو بود.

روز بیست و دو آذر ۱۳۶۰ و در یکی از معدود جلساتی که با حضور هشت نفر از ۹ نفر عضو محفل برگزار می‌شد همه حضار به نام‌های کامران صمیمی، ژینوس محمودی، محمود مجذوب، جلال عزیزی، مهدی امین امین، عزت فروهی، سیروس روشنی، و قدرت روحانی بازداشت شدند. فریده صمیمی همسر کامران صمیمی که به همراه اعضای محفل بازداشت شده بود و مدتی بعد آزاد شد در شرح این بازداشت می‌نویسد: "... هیچ حکمی به ما نشان ندادند، جناب امین امین که وکیل دادگستری بودند سوال کردند شما ورقه‌ای دارید برای جلب ما؟ آن‌ها به ورقه احتیاج نداشتند، هر چه می‌گفتند همان بود."

سرانجام در تاریخ شش دی ماه ۱۳۶۰ هشت نفر عضو دومین محفل ملی بهائیان ایران تیرباران شدند. اعدام این افراد ابتدا انکار و سرانجام پذیرفته شد. آیت الله اردبیلی رییس وقت قوه قضاییه گفت این افراد به جرم "جاسوسی برای قدرت‌هایی خارجی" اعدام شده‌اند. به این ترتیب دستگیری و اعدام بهائیان شکل رسمی گرفت.

انحلال تشکیلات بهائی و اعدام برخی اعضای محفل ملی سوم



هفت شهریور ۱۳۶۲، حسن موسوی تبریزی، دادستان کل انقلاب در مصاحبه‌ای گفت: "بهائیان جاسوسی می‌کنند برای دیگران و تحریک و اخلال در بعضی کارها می‌کنند... من امروز اعلام می‌کنم که به خاطر این خرابکاری‌ها و خلافکاری‌ها که در تشکیلات بهائی انجام می‌شود این تشکیلات از نظر دادستانی انقلاب در جمهوری اسلامی محارب و توطئه‌گر شناخته می‌شود و فعالیت به نفع آن‌ها به هر طریقی باشد ممنوع است."

محفل ملی سوم بهائیان در "آخرین پیام محفل روحانی ملی ایران به یاران آن سامان" به پیروی از اصل اطاعت از حکومت تشکیلات بهائی را تعطیل اعلام کرد و همزمان با ارسال نامه‌ای سرگشاده که برای دو هزار نفر از افراد سرشناس و عالی رتبه حکومت فرستاده شده بود درخواست کرد تا به دستگیری، زندان، شکنجه، اعدام و ظلم به بهائیان پایان دهند.

در بخشی از این نامه آمده است "... چگونه پیرمردی هشتاد و پنج ساله یزدی که هرگز از ولایت خود خارج نشده می‌تواند جاسوس باشد؟ چگونه دانش‌آموزان، زنان خانه‌دار، دختران جوان بیگانه، مردان و زنان پیر می‌توانند جاسوس باشند؟ چه مدارک و اطلاعات سری از ایشان به دست آمده؟ چه ابزار جاسوسی از آن‌ها به دست آمده است؟"

با این حال روند آزار و اذیت بهائیان و پیگرد اعضای سابق محافل محلی و ملی متوقف نشد و در طول چند ماه بعد هفت نفر از اعضای سومین محفل ملی بهائیان ایران پس از انقلاب به نام‌های جهانگیر هدایتی، شاپور مرکزی، فرهاد اصدقی، فرید بهمردی، اردشیر اخترى و امیرحسین نادری دستگیر و اعدام شدند.

بهائیان و انقلاب اسلامی

هر چند در دوران پهلوی نیز تبعیض علیه بهائیان وجود داشت اما با پیروزی انقلاب اسلامی این تبعیض‌ها شدیدتر و البته نظام‌مند شد. قانون اساسی جمهوری اسلامی با خط‌کشی مشخص میان پیروان مذهب شیعه و دیگر اقلیت‌ها و حذف بهائیان به بهانه این که "اقلیت غیررسمی" هستند، زمینه را برای فشار بر بهائیان مهیا کرد. آیت‌الله خمینی که هرگز دشمنی‌اش با بهائیان را پنهان نکرده بود در دی‌ماه سال ۱۳۵۷ در مصاحبه با جیمز کاکرافت در پاسخ به این سوال که آیا بهائیان در حکومت آینده آزادی‌های سیاسی و مذهبی خواهند داشت، گفته بود "آزادی برای افرادی که مضر به حال مملکت هستند داده نخواهد شد".

مینا یزدانی استاد تاریخ که خود نیز بهائی است می‌گوید: "چنانکه به خاطر دارم با توجه به تجربیات دور و نزدیک آن زمان، از جمله واقعه آتش‌سوزی خانه بهائیان در شیراز که دو ماه پیش از انقلاب اتفاق افتاد، پیش‌بینی اینکه جامعه بهائی در خطر خواهد بود چندان دور از ذهن نبود. بسیاری از ما احساس می‌کردیم سختی و رنج در پیش روداریم."

بنابراین شاید عجیب نبود که بهائیان در همان سال‌های ابتدای پیروزی انقلاب توسط بهائی ستیزان دیروز و مسئولین امروز آزار و اذیت شوند.

اما نظر بهائیان در مورد وقوع انقلاب چه بود؟ مینا یزدانی استاد تاریخ که خود نیز بهائی است می‌گوید: "چنانکه به خاطر دارم با توجه به تجربیات دور و نزدیک آن زمان، از جمله واقعه آتش‌سوزی خانه بهائیان در شیراز که دو ماه

پیش از انقلاب اتفاق افتاد، پیش بینی اینکه جامعه بهائی در خطر خواهد بود چندان دور از ذهن نبود. بسیاری از ما احساس می کردیم سختی و رنج در پیش روداریم."

مصادره اموال، اخراج از دانشگاه‌ها و مدارس، "پاک سازی" از ادارات، ممنوع معامله شدن و... نیز بخشی از پیامدهای انقلاب اسلامی برای بهائیان بود.

هم‌اکنون نیز با گذشت بیش از سه دهه از انقلاب وضعیت حقوق بشری بهائیان ایران پیشرفت چشمگیری نداشته است. برای مثال تعداد هفت نفر از مدیران جامعه بهائی که در غیاب نهادهای انتخابی بهائی اداره امور بهائیان ایران را بر عهده داشتند به بیست سال زندان محکوم شده و در زندان به سر می‌برند.

جمال‌الدین خانجانی، فریبا کمال‌آبادی، عفیف نعیمی، سعید رضایی، بهروز توکلی و وحید تیزفهم در تاریخ ۲۵ اردیبهشت ۱۳۸۷ در اقدامی هماهنگ در منازلشان توسط مامورین امنیتی بازداشت و به زندان اوین منتقل شدند. مهوش ثابت نیز پیش از این از تاریخ ۱۵ اسفند ۱۳۸۶ در مشهد بازداشت است.

آیین بهایی از ایران برآمده و شروع آن به سال ۱۲۲۳ خورشیدی برمی‌گردد. بهائیان، بزرگترین اقلیت غیر مسلمان در ایران هستند و در آستانه انقلاب ۵۷ جمعیت آن‌ها سی صد هزار نفر برآورد می‌شد. اداره امور بهایی در هر کشور به عهده نهادی انتخابی است که به آن محفل روحانی می‌گویند.

این مقاله از مجموعه مطالبی است که در بی بی سی فارسی منتشر می‌شود و به مرور کارنامه سی و هفت ساله دادگاه‌های انقلاب می‌پردازد.

http://www.bbc.com/persian/iran/2015/10/150503_l44_revolutionary_injustice_bahai

من ترانه، یک مادر زندانی دارم

پرستو فاطمی

متولد سال ۱۳۴۱ است. از هفت سال و نیم قبل تا کنون پشت میله های زندان بوده بدون حتی یک روز مرخصی؛ از اردیبهشت ماه سال ۱۳۸۷ تا امروز. او بهایی است و یکی از اداره کنندگان جایگاه محفل ملی در ایران.

«فریبا کمال آبادی» در «هیات یاران ایران» فعالیت می کرد به همراه شش نفر دیگر از همراهان و هم مسلکانش. همگی آن ها در ارتباط با ازدواج، وفات و... بهاییان ساکن در ایران فعال بودند. حالا تمامی این هیات هفت نفره در زندان هستند و محکوم به تحمل ۲۰ سال حبس.

این اولین تجربه بازداشت فریبا کمال آبادی در ایران نبوده؛ او دو بار دیگر پیش از این در سال ۸۴ بازداشت شده بود. بار اول به مدت ۳۴ روز و بار دیگر ۵۶ روز در حبس موقت بود و در نهایت پس از بازداشت سال ۸۷، حکم قطعی خود را دریافت کرد.

بهاییان سال ها است با مشکلات گسترده ای از جمله ممانعت با اشتغال به تحصیل در مدارس و دانشگاه های دولتی در جمهوری اسلامی ایران مواجه هستند. به همین جهت، جامعه بهاییان دانشگاه مستقلی را تشکیل دادند تا امکان تحصیل اعضای خود را فراهم کنند. فریبا کمال آبادی، فارغ التحصیل همین دانشگاه است. او مدرک کارشناسی و سپس کارشناسی ارشد خود را در رشته روانشناسی در همین دانشگاه گرفت اما هرگز مانند سایر اقشار جامعه، فرصتی برابر برای اشتغال به دست نیاورد.

او سال ها قبل با «روح الله طایفی» ازدواج کرد. محصول این ازدواج، سه فرزند بود که امروز فقط دختر کوچک شان «ترانه» در ایران زندگی می کند. ترانه می گوید: «وقتی مادر دستگیر شد، من فقط ۱۳ سال داشتم. سال ها است که با ندیدن و نبودن او زندگی می کنم و این دردی نیست که کسی بتواند به راحتی آن را درک کند. ما سال ها است که تنها شده ایم.»

ترانه هم طی سال های اخیر با مشکلاتی مانند ممنوعیت از تحصیل در دانشگاه های دولتی روبه رو بوده است: «البته من در کنکور سراسری شرکت کردم و حتی رتبه ام را رسماً اعلام کردند. اما در زمان انتخاب رشته، با مشکل نقض پرونده روبه رو شدم که آن هم به خاطر باورهای مذهبی شخصی و خانوادگی مان بود.»

ترانه هم مانند مادر از ادامه تحصیل دل سرد نشده و هم اکنون در دانشگاه بهاییان، در رشته عمران مشغول به تحصیل است. خودش این ادامه تحصیل را یک نبرد می داند: «من مدت ها است که مادر را کنار خودم در خانه نمی بینم. اما شروع تحصیلم به واسطه دانشگاه آنلاین یادآور این بود که مادرم هم همین مسیر را رفته تا به آرمان هایش نزدیک تر شود. به خودم می گویم این جا همان جایی است که او درس خوانده، لیسانس و بعد فوق لیسانسش را گرفته. من هر روز با او زندگی می کنم.»

ترانه از دلنگی ها و سختی های نبودن مادرش می گوید: «گفتنش راحت نیست اما شنیدنش چرا. این تنهایی ها از ۱۳ سالگی مرا رنج داده و حتی به مرور زمان، خیلی از خاطره های روزمره ای که کنار هم داشتیم هم از یادم رفته اند. دلهره این دوری و به سختی یادآوری کردن همیشه همراه من است.»

او بین یک تا چهار بار در ماه، بسته به اجازه مدیریت زندان که معمولاً یک ملاقات منظم هفتگی کابینی و یک ملاقات حضوری ماهانه است، فرصت دیدار با مادرش را پیدا می کند. در همین ملاقات های اندک ماهیانه، باز هم آن قدر فرصت ملاقات کوتاه است که نمی توان اتفاقات روزمره را هم بیان کرد: «مشکلات و کمبود زمان ملاقات های حضوری و کابینی همیشه هست اما باید به این وضعیت عادت کنیم. راه حل دیگری نیست. مادرم الان هفت سال و نیم است که از زندان بیرون نیامده؛ حتی یک روز. گاهی وقت ها که خودم را جای او می گذارم، می بینم قدرت او به مراتب بیش تر از یک زن عادی است.»

ترانه حالا بعد از این سال ها یک درد همیشگی با خود دارد: «هر دختری همیشه یکی از بهترین مشاوران زندگی اش، مادرش است. من هیچ وقت در این سال ها و در حقیقت، در این مهم ترین سال های زندگی ام فرصت مشورت کردن با مادرم برای تمام مسائلی که دخترها ترجیح می دهند با مادرشان داشته باشند را هم نداشتم.»

برادر ترانه، تنها یک هفته قبل از آخرین بازداشت مادرش، در خارج از ایران ازدواج کرد. او از حضور مادر و پدرش در مراسم ازدواج خود به علت ممنوع الخروج بودن آن ها محروم بود. او سال ها است که حتی برای یک ارتباط تلفنی ساده با مادرش در زندان با مشکل و ممانعت روبه رو شده تا جایی که گاهی چندین ماه اجازه برقراری تماس به آن ها نمی دادند.

ترانه می گوید: «گاهی وقت ها مجبور هستم پیغام های ساده برادرم را در ملاقات های کابینی به مادرم بگویم. در این حد که بگویم حال برادرمان خوب است.»

خواهر بزرگ تر ترانه در طول این ایام باردار شد. به فریبا کمال آبادی امکان تماس تلفنی با دخترش در آن روزها، حتی در روز زایمان را ندادند. فردای روزی که نوه اش متولد شد، به او ابلاغ کردند که حتی اجازه نخواهد داشت با

دخترش در تماس باشد. وقتی هم دخترش مدتی بعد از زایمان با فرزندش به ایران آمد تا مادرش فرزند تازه متولد شده را در زندان ببیند، باز هم با این ملاقات مخالفت شد.

ترانه می گوید: «معمولا به زندانیانی که وابستگان خارج از کشور دارند، اجازه تماس تلفنی ماهی یک بار را می دهند. البته مادرم می گوید در این چند ماه اخیر ظاهرا رفتارها تغییرات مثبتی داشته است.»

هنوز از محکومیت فریبا کمال آبادی ۱۲ سال و نیم باقی مانده و این یعنی وقتی مادر از پشت میله های زندان رها شود، ترانه ۳۳ ساله شده است.

رؤیای صالح آقا و تعبیر آن

به قلم ابوالقاسم افنان

صالح آقا از بربرهای آفریقا و از دلباختگان حضرت عبدالبهاء و در ایام استراحت و نقاهت حضرت ورقه مبارکه علیا در قاهره در خدمت ایشان بود و سپس با ایشان به ارض اقدس آمد. در ایامی که ناقضین عهد و میثاق الهی علیه حضرت عبدالبهاء قیام کرده بودند و قصد داشتند بین احباء تفرقه ایجاد کنند و ضمناً به دربار عثمانی نیز گزارش‌های خلاف واقع علیه طلعت میثاق می‌دادند این رؤیا دیده شده است. جناب افنان اینگونه مرقوم داشته اند:

پدر نگارنده این سطور در دفت خاطراتش از آن زمان و حکایت تشرّفش به حضور حضرت عبدالبهاء یادداشت‌هایی دارد که قسمتی از آن را که مربوط به ایام تشرّفش در سال ۱۳۱۴ قمری و ارتباطی با شرح حال صالح آقا دارد عیناً نقل می‌کنم:

آن روز عصر همه در حضور مبارک مشرف بودیم. مسافری و مجاورین همه در بیرونی بیت مبارک مجتمع و در حول طلعت میثاق جمع بودیم. صالح آقا مشرف شد و تمنّایی کرد و ایستاد. هیکل مبارک از او پرسیدند آیا کاری دارید؟ عرض کرد قربان شب قبل خوابی دیدم. هیکل مبارک با رأفت و عنایت ما لانهایه فرمودند بگو.

صالح آقا فصیح تکلم میکرد و هیکل مبارک با لحنی ملکوتی جواب می‌فرمودند... گفت شب قبل خواب دیدم که قشون جرّاری بین صحرای حیفا و عگا چادر زده اند که ابدأ راه عبور و مرور نیست. در بالای بلندی ایستاده بودم و هرچه نگاه میکردم جز قشون و عسکر هیچ چیز نبود و همه وسائل حرب در اختیار آنها بود و تدارکات بسیار بسیار مفصل دیده بودند و من تعجب داشتم که کدام دولت با کدام دولت جنگ دارد که اینهمه عساکر آمده اند. سراپرده بسیار بزرگ مرتفعی در قلب این سپاه بود که محلّ

رئیس اردو بود. هیکل مبارک من را احضار فرمودید و اسب خواستید. اسب سفید زیبایی حاضر کردم افندی سوار شدید و فرمودید بیا به ملاقات رئیس اردو برویم. این جنود برای نصرت ما آمده اند. من پیاده بودم و از بالای چادرها میگذشتم. قراولها تعارف میکردند و نظامیها تعظیم میکردند و شرایط احترام به جای میاوردند و من تعجب میکردم که این سپاه عظیم از کجا افندی را میشناسند و کدام دولت با دولت دیگر جنگ دارد که این همه قشون فراهم شده است.

من در پشت سر مبارک بودم. نزدیک سراپرده بزرگ رسیدیم که در قلب اردو مرتفع بود. قبه و مندیل بزرگ طلا در بالای آن نصب بود. از اسب پیاده شدید و اسب را به من عنایت کردید و با نهایت خضو و خشوع رو به آن سراپرده میرفتید. من در

پشت سر مبارک آمدم. دیدم در آن سراپرده شخصی جالس است که در قیافه او نتوانستم خیره شوم. محاسن مبارکش سیاه بود و چشمان خیلی جذّاب داشت [و نشانی های جمال مبارک را یک به یک میداد. بعد اشاره کرد که] هیکل مبارک وقتی وارد شدید زمین را بوسیدید و به شکر و ثنای رئیس قشون مشغول شدید. ایشان شما را در آغوش گرفتند و بسیار تفقّد فرمودند. نقشه ها و خریطه های بزرگی به پرده های آن چادر نصب شده بود و تمام آنها را در اختیار افندی گذاشتند؛ ملاحظه می فرمودید و

مشورت میکردند؛ طریق محاربه را توضیح میدادند و وظیفه افراد را معین میکردند. بعضی از اوقات بیشتر توضیح میدادند. در این حال از خواب بیدار شدم.

صالح آقای باوفا تعریف میکرد و اشک از چشمان مبارک جاری بود و سایر احباء نیز بی اختیار شده بودند

بعد لسان عظمت [حضرت عبدالبهاء] به این بیانات احل ناطق. به او فرمودند [آنچه از مضمون بیانات مبارک به خاطر مانده است]: "خوشا به قلب پاک و ضمیر تابناک تو. خوشا به حال تو که چه سعادت مندی و تا چه حدّ مقرب درگاه کبریا. زیرا با خلوص محض به خدمت آستان جمال قدم مشغولی و به عبودیت بندگان اسم اعظم مألوف. آنچه در عالم خواب دیدی رؤیای صادقه

است. این قشون که به کمک ما آمده است جنود لم تروها است و تأییدات جمال اقدس ابهی و صاحب قشون صاحب امر است و آن که تو در عالم رؤیا زیارت کردی حضرت بهاءالله اسم اعظم و صاحب عالم است و آن خریطه ها و نقشه ها که به دیوار چادر نصب بوده، خریطه اصلاح عالم است که در اختیار ما قرار داده اند و آن سراپرده سراپرده یگانگی و وحدت عالم انسانی است که به دست جمال مبارک مرتفع شده است."

بعد، شرحی مفصّل در موضوع عهد و پیمان الهی و عظمت امر مبارک و امتیاز امرالله نسبت به شرایع و ادیان قبل بیان فرموده مرخّ فرمودند.

امرواریدهای سیاه، ص ۵۰-۵۳

علم بهتر است یا ثروت

حشمت‌الله صادق‌زاده

معلم، نام دانش آموزی را خواند و گفت بیا انشایت را بخوان. موضوع انشاء این بود "علم بهتر است یا ثروت" دانش آموز رفت پای تخته و اینطور شروع کرد:

"علم بهتر از هیچ چیز نیست، من از علم متنفرم، مدت سه سال است که پدر مرا به خاطر علم آموزی به زندان انداخته اند. او به بچه های بهائی که از رفتن به دانشگاه محروم شده بودند درس میداد. مادرم برای تامین مخارجمان خیاطی میکند. من هم وقتی به خانه میروم به او کمک میکنم. وقتی کارمان تمام شد کتاب را برمیدارم تا درس فردا را مرور کنم. اما اکثرا پلکهایم سنگین است و روی کتاب خوابم میبرد، بیشتر وقتها تکالیفم را انجام نمی دهم و تویخ میخورم. وقتی معلم شروع به درس دادن میکند، چهرهء پدرم یادم میاید و حواسم پرت می شود".....

دانش آموز دیگر نتوانست ادامه دهد، بغض گلوش را گرفته بود. رفت و روی صندلیش نشست. معلم درحالیکه سعی میکرد اشکهایش را از دانش آموزان پنهان کند روی تابلو نوشت "علم بهتر از هیچ چیز نیست....."

داستان شخصی است که پالانش کج شده بود

. مآها، فقها، آخوندها، آیت الله ها و اصولاً در کادر رهبری باصطلاح روحانی مذهب شیعه در اسلام هر مومنی که بقول آنها دینش را عوض کند و بهائی بشود میگویند "پالانش کج شده است" و این اشاره به خری هست که اگر پالانش شل شده و کج شده باشد دیگر نمیشود سوارش شد زیرا سوار را بزمین خواهد شد.

بعبارت ساه تر بین خودشان مؤمنی را که بآنها خمس و زکوٰه میدهد و گفته های دروغ و گمراه کننده آنان را اطاعت میکند خری میدانند که سواری خوب میدهد. جالب، قابل توجه و خوشمزه اینست که اگر مسلمانی بعقب برگردد و مسیحی یا کلیمی یا زردتشتی و یا پیرو هر دین دیگری بشود او را پالان کج شده نمیخوانند زیرا در آن ادیان هم کشیش و خاخام و موبد و امثالها دارند که کارشان کار نکردن و سواری گرفتن از پیروان است پس او را خری میدانند که سوارش را عوض کرده است و هنوز سواری میدهند ولی چون بهائی ها در دینشان رهبر روحانی خود ساخته ندارند که پول مُفت بگیرد و کار نکند و مثل زالو حاصل زحمات و کارکرد پیروان را بمکد و مالیات هم ندهد او را خری میدانند که بانسان تبدیل شده است زیرا دیگر با تلقینات و وسوسه آخوند زندگی نمیکند بلکه با عقل و فهم خودش زندگیش را اداره میکند، با هر پائی که بخواهد وارد مستراح میشود و هر لباسی را که بخواهد میپوشد و برای راز و نیاز با خدای یگانه احتیاج به رابط و واسط ندارند، برای خانمها حق و حقوق مساوی با مرد را قائلند، به فکر و رای خانها احترام میگذارند و با آنها مشورت میکنند و از همه بدتر (از نظر آخوندها) دختر هایشان را هم بمدرسه میفرستد تا با سواد و فهمیده شوند و مادرهای خوبی برای تربیت فرزندانسان بشوند. اینست که هر شخصی را که بهائی بشود او را خری میدانند که:

"پالانش کج شده است."

نام من بهرام و قبل از خر پالان کج شدنم اهل باغ بهادران بودم و پسوند فامیلی هم کاوه باغ بهادرانی است در شهرگرد زندگی می کردیم پدرم جنب یک مسجد مغازه مس فروشی داشت و اکثر اوقات فرائض اسلامی من در آن مسجد که اکنون خراب شده سپری می شد بخصوص ایام محرم و صفر و تمام شبهای جمعه که تا صبح قرآن بر سر داشتم تا سن ده سالگی ضمن انجام فرائض دینی شبهای طولانی با سخنان آخوندهای محل بهشتی بسیار عالی برای خود تصور می کردم و در بسیاری از سخنان آن مدعیان حافظ اسلامی چنان **نفرتی از کلمه بابی** در خون من عجین شده بود که عامل اصل جهانی نشدن اسلام و متحد نگشتن جامعه اسلامی را وجود بایبهای ایرانی که به قول آنها عامل سیاست صهیونیست بودند می دانستم .

درست سمت راست مغازه پدری من شخصی بنام قلیلی که تعمیر دوچرخه و چرخ هم کرایه می داد و بنام بابی معروف بود من که سال دوم دبستان بودم هر شب جمعه **یک سوزن لحاف دوزی بر می داشتم و چرخهای او را سوراخ می کردم** به امید اینکه بنابر بر اظهار علما راه بهشت را برای خود هموار کنم در عالم بچگی هم آرزو داشتم زودتر بزرگ و قوی شوم تا او را بکشم و یا از شهرگرد بیرونش نمایم .

در هر حال برادری داشتم بنام احمد کاوه که دو سال از من بزرگتر اما در تحصیل و فراگیری از من بهتر بود لذا زمانی که من سال ششم دبستان بودم او دروه سیکل یا سال نهم دبیرستان خود را در شهرگرد تمام کرده بود و چون در شصت سال پیش کلاسی بالاتر از سیکل در شهرگرد نبود لذا پدرم با ماهی صد تومان او را به اصفهان فرستاد تا دیپلم خود را بگیرد سه سالی طول کشید .

در سال آخر تحصیلی خود آمد شهرگرد یک روز من دیدم برادرم احمد در مغازه قلیلی بابی نشسته ضمن تعجب و نهایت عصبانیت پدر را خبر کردم احمد با مشاهده پدر فرار کرد رفت در خانه که برگردد اصفهان ، مادرم از داستان مطلع شد و چون احمد پول خود را نگرفته بود مادرم گفت من پدرت را راضی میکنم تا پولت را بدهد خلاصه من با ممانعت مادرم در فرار او با احمد رفتیم بالای پشت بام که به بینیم چه می شود .

مادرم که فقط در شبهای جمعه دستی بر سر و صورت خود می کشید آن شب خود را مرتب و بساط چای پدر را فراهم نمود بابای من به محض ورود گفت احمد کجاست مادر گفت عزیزمن صبر کن شام و چای بخور بهرام و احمد خسته بودند و رفتند بالای پشت بام بخوابند پدر یک زنجیر بزرگ خر زنی برداشت و به پشت بام آمد و احمد را با زنجیر کوفت او با فرار خود ضمن اینکه مرتب زنجیر نوش جان می کرد با لباس زیر از درب خانه فرار کرد همسایه ما بنام رقیه خانم که متوجه شده بود لباس او را از مادرم گرفت و او با بدن زخم و خرد شده شب را تا صبح در کوچه بسر برد تا توانست روز بعد سوار ماشین شود و به اصفهان برود. البته ناگفته نماند در آن زمان ماشین در شهرگرد بسیار کم بود و بیست ساعت مسافت شهرکرد تا اصفهان طول می کشید در هر حال من با احمد همبازی و به او بسیار علاقه داشتم و قلبی بابی را مقصر می دانستم که احمد را کافر نموده ولی کاری جز پنچر کردن چرخهای او نمی توانستم انجام بدهم پدرم که مرا برای خرید مس به اصفهان می برد به من یک چاقو داد تا احمد را بکشم و ارث او را هم صاحب شوم و چون پدر بود و فرزندش را دوست می داشت گفت اگر او را طوری بزنی که برود بیمارستان پنجاه تومان و اگر کتک معمولی بزنی پنج تومان می گیری ناگفته نماند احمد چون پولی برای ادامه تحصیل و زندگی خود نداشت با یک بیوه که از فامیل مادریم بود ازدواج کرد لذا من خانه او را می دانستم، جلوی خانه کشیک می دادم تا بیاید بیرون لذا با روبرو شدن به او هر چه او را مشت و لگد می زدم اصلاً "عکس العملی نشان نمی داد من خیال می کردم زور من بیشتر از اوست خلاصه من با گرفتن پنج تومان راضی بودم پس از مدتی احمد در بانک سپه اصفهان استخدام شد و خانه خود را عوض کرد.

ده سالی گذشت من خبرنگار روزنامه کیهان شده بودم و از همان ابتدا عضو هیئت حجتیه شهرگرد و اصفهان بودم و تمام وقت بیکاری من مبارزه با جامعه بهائی بود در زمان فلسفی راننده و حافظ او بودم اما نکته مهمی از اسلام در وجودم بلاجواب مانده بود که هیچ کدام از علمای آن زمان جواب قانع کننده ای نمی دانند و آن سر روز قیامت وزنده شدن مردم در یوم آخرت و به بهشت یا جهنم جسمانی بود و پیش خود می گفتم اگر خدای ناکرده من جهنمی باشم یک ثانیه پس از ورود به آتش

خواهم سوخت و یا بهشت اسلامی که در قرآن ذکر شده که دارای انهار اربعه است لذا تمام تواریخ و علم جغرافیائی که خوانده بودم و میدانیم تمام غارها و اقیانوسهای روی زمین را حالیه محاسبه و مساحت کل زمین را مشخص نموده اند ولی بهشتی یا جهنمی در کل ارض با مشخصاتی که در تمام آثار می باشند هنوز نیافته اند خلاصه با هر حجه الاسلامی این مشکل را در میان می گذاشتم چند آیه قرآنی که می دانستم به من می گفتند اما روح من آرامش واقعی در اثر عدم شناخت بهشت و جهنم و روز جزا و قیامت اسلامی را نداشت لذا خلاصه کلام **زودتر به داستان خر شدنم پردازم .**

چون عضو هیئت حجتیه بودم دو شاگرد بنام پرویز اسلامی و حسین دژم داشتم **کار ما مبارزه و اذیت نمودن زن و بچه و یا هر فرد بهائی بود** خانه یکی از بهائیان در پشت شرکت نفت تهران بود و گویا شخصی به نام عباس علوی در آن خانه کلاس تبلیغی داشت ناگفته نماند تمام افراد آن خانواه بوسیله سازمان حجتیه شناسائی شده بود لذا هر وقت شخص دیگری به غیر از فامیل او به خانه می رفت ما هم بنا بر دستور سازمان خود به زور یا عادی وارد خانه می شدیم و با **بیانات و آیاتی که قبلا حفظ کرده بودم** و بقولی نقاط ضعفی از باب و بهاء الله و عبدالبهاء به من یاد داده بودند نمی گذاشتم مبلغ بهائی حرف بزند خلاصه در یک روز که وارد خانه شدیم شخصی که افسر بود و بعد دانستیم جناب خاضع می باشد جلوی درب ورودی اتاق ایستاده و می خواست مانع ورود من شود او بازوی مرا گرفت و من که می دانستم **لباس او نجس است** بازوی او را نگرفتم لذا به من گفت پسر مثل آدم می نشینی و من هم به او گفتم که جناب سروان **من اینجا آدم نمی بینم** خلاصه آقای علوی مرا دعوت به جلوس نمود و من چون عقیده داشتم مبلمان آنها نجس است در کیف خود لنگک داشتم لذا ما همه لنگها را روی مبل کشیدیم و نشستیم به مجرد جلوس متوجه شدیم شخص **مُبَلَّغ** با طرف خود در **باره بقای روح و بهشت و جهنم و سر روز قیامت و رستاخیز واقعی** بحث میکند من که تقریبا " دوازده سال دنبال این خواسته خود می گشتم لذا هدف را فراموش و تمام حواس من به جان کلمه های او معطوف شد خلاصه دو ساعت و نیمی صحبت کرد من متوجه شدم تمام بدنم خیس عرق شده و او مرتب از قرآن دلائلی می آورد که با عقل من موافق و تفسیر درست می نمود و من چون رئیس یا سرگروه بودم و دو شاگرد مرتب به من پهلو می زدند که کاوه حرف بزن گویا خدا مرا لال کرده بود

تمام تنم خیس عرق بود و تمام وجودم غرق در کلمه های او بود به هر حال دو ساعت واندی صحبت کرد و من یک کلمه حرف نزدم جلسه بدون مبارزه ای تمام شد صاحب خانه و هر بهائی که آنجا بودند خوشحال ولی تمام وجود من مملو از هیجان و باور کنید قلم قادر به شرح آن ساعات نیست .

لذا به دوستانم که آنها گفتند بهرام مگر پالان تو هم کج شد گفتم فردا می آیم پدر همه را در می آورم و رفتم خانه و مرتب خودم را سرزنش می کردم که چرا احمد و بسیاری از بهائیه را اذیت می کردم فکر کردم جن مرا فرا گرفته مادرم یک رشته دعاهای اسلامی مانند کمیل و غیره را به صورت نوار پارچه ای که نایلونی روی آن کشیده بود و از پدران خود به ارث داشت و همه ما عقیده راسخ داشتیم که اگر جنی یا شیطانی در قالب هر کس رفته باشد با رد شدن از میان آن دعا بیرون می آید . لذا چندین بار از مابین آن نوار جن گیر گذشتم و در عین حال آیات قرآنی که آقای علوی می گفت و من یادداشت کرده بودم در جلوی چشمم دو باره خوانی میشد اما از شما چه پنهان که تمام دیوها و جنها و شیاطین مرا فرا گرفته بودند .

فردا صبح که باید برای خبرنگاری به شمال میرفتم به خبرنگار کشیک آقای عسکر پور در کیهان زنگ زدم گفتم سردرد عجیبی دارم کس دیگری را جای من بفرست فردا صبح بدون شاگرد و کیف و چاقو و لنگ دوباره رفتم منزل همان شخص تا چند سوال دیگری مطرح کنم نگو آقای علوی به صاحبخانه گفته بود که این شخص تصدیق کرده و فردا برمی گردد . لذا من امشب در اینجا می مانم و آنها سوابق مرا هر چه می دانستند گفتند اما آقای علوی به آنها فرمود در چشم او نور حقیقت و ایمان دیده ام خلاصه من فردا صبح زود ناشتا به آن خانه مراجعه و با زدن زنگ که آنها خیال می کردند شیر فروش است آقای علوی گفته بود این همان مصدق است بروید درب را باز کنید به مجرد باز شدن درب صاحبخانه که نام او را فراموش کرده ام که گویا انواری یا روحانی بود با دیدن من چنان اشک از چشمانش جاری شد که باور کنید به صورت من آب چشم او پاشید و او گفت حال برای تحقیق آمده ای چون نه کیف داری نه شاگرد و حتما " لنگ هم نداری .

خلاصه دو باره بحث را شروع و با آقای علوی به پارک و سینما رفتیم و تا ساعت ده شب ادامه داشت و آن روز خود را بهائی می دانستم به امید آنکه ناسوتی ملکوتی شوم یا به قول مولانا همانطوری که در شعر گفته از خدا بودم تا خدائی شوم که فرموده :

بیرون ز شما نیست شمائید شمائید	آنها که طلبکار خدایند خدایند
جبرئیل امینید، رسولان سمائید	اسمید و حروفید، کلمید و کتابید
زیرا که شما خانه و هم خانه خدائید	در خانه نشینید مگردید به هر سوی
در عین بقائید و منزله ز فنائید	ذاتی صفاتید گهی عرش و گهی فرش
زنگار ز آئینه به صیقل بزدائید	خواهید بیند رخ اندر رخ معشوق
می دان که بدان رمز سزائید سزائید	هر رمز که مولا بسراید به حقیقت
هم حاجی وهم کعبه و هم خانه شمائید	گر صورت بی صورت معشوق ببینید
یک بار از این خانه به این بام بر آئید	صدر بار از این راه بدان خانه برفتید
از خواجه آن خانه نشانی بنمائید	آن خانه لطیف است نشانهاش بگیرید

جان مطلب اینکه بهائی شدن من در اثر اذیت بهائیان پنج سال طول کشید تا تسجیل شدم در این مدت احمد نیز خبر تصدیق مرا شنیده بود روزی آمد در تهران در باغ تژه که همه جوانان جمع بودند به مجرد اینکه احمد وارد باغ شد و تقریباً "هشت سال او را ندیده بودم فوری به طرف من حمله ور شد و باور کنید مرا با دو دست از زمین بلند کرد و به زمین کوفت و با تمام قدرت و مشت و لگد بجانم افتاد و خلاصه هر چه به او زده بودم نوش جانم کرد و گفت به خاطر بهائی بودن از تو کتک می خوردم حال که خود بهائی شدی باید بیشتر کتک بخوری لذا پس از مدتی مرا بلند کرد و بوسید در آن موقع اشک هر دوی ما با بسیاری از احبا جاری بود ناگفته نماند احمد کاوه اولین شهید اصفهان بود که بعداً "شرح شهادت و اشعار او و قصائدی را که در روز شهادتش احبای اصفهانی برایش سروده اند بعد از داستان شرح خود خواهم نوشت و اما داستان چرا خر پالان کج شدن خود را تمام کنم .

در سن ۱۹ سالگی خبرنگار سیار کیهان که پست بسیار عالی و اتومبیل و راننده هم داشتم لذا چون در سن ۲۷ سالگی بهائی و نباید در سیاست دخالت کنم استعفا نموده و فقط به امور آگهی ها می پرداختم در نتیجه در تامین زندگی درمانده بودم قبل از انقلاب مهاجر شهرستان ایلام و به کار تزئیناتی مشغول و از آغاز انقلاب با ترس و وحشت که مرتبا" به خانه ما کتل ملتوف پرتاپ میشد و ما یک فرزند بنام بهنام داشتم و فرزند دوم در شکم مادرش بود و مردم متعصب ایلام قصد کشتن ما را داشتند لذا با کمک پلیس شبانه فرار و تمام سرمایه و مغازه و وسایل خانه به غارت رفت و اجبارا" به تهران فرار و به کار آزاد مشغول و متاسفانه فرزندان من در دبستان و دبیرستان رفاه و آسایش نداشتند زمانی که پسرم دیپلم گرفت و میدانستم به دانشگاه راهی ندارد و از طرفی برادرم دراصفهان شهید و میدانستم اگر من را به هر علتی بگیرند یا باید تبری کنم یا جام شهادت که لایق آن نبودم بنوشم با مشقات عدیده و از دست دادن موقعیتهای تجارتي؛ **آوارگی ما دو باره آغاز** و با زحمات بسیار عازم ترکیه و سپس با سه فرزند خود بعنوان مهاجر عازم استرالیا شدیم

شادی ابراهیمی

هنرمند عزیزی که از میان ما رفت

شادی ابراهیمی فرزند دوم فائزه زارع و فریدون ابراهیمی، در ۱۳ دی ماه ۱۳۴۹ شمسی در بیمارستان اقبال طهران چشم به جهان گشود. در آن زمان این زوج جوان که دو سال از ازدواجشان میگذشت، در یکی از طبقات منزل علی ابراهیمی پدر واقع در چهارراه مرتضوی طهران سکونت داشتند.



شادی کوچک و زیبا از همان کودکی دختری بسیار شیرین سخن، شاد، مهربان و بسیار احساساتی بود. تواناییهای ذاتی او در فهم و درک موسیقی و همچنین صدای گوش نوازی که از آن حنجره کوچک خارج می شد از همان ۵-۶ سالگی نوید رشد یک خواننده با تارهای صوتی طلایی میداد که این مهم را پدر و مادر هر دو نیک دریافته بودند.

شادی ۱۰ ساله بود که نوازندگی پیانو را همزمان با آموختن سلفژ و اصول آواز نزد استاد شاه نظری آغاز کرد و از همان ماه دوم آموزش، گوش استثنایی، استعداد شگرف او در فهم و درک موسیقی و آن صدای زیبا و ملکوتی استاد را به تحسین واداشت به گونه ای که از آن به بعد در میانه هر جلسه کلاس هفتگی، با شمع و شوقی مثال زدنی، اساتید و شاگردان دیگر کلاسهای آموزشگاه را برای چشم و گوش سپردن به نتایج ممارستهای آن هفته شادی به کلاس خود دعوت میکرد و در انتهای هر کلاس به پدر برای چنین فرزندى تبریک میگفت!

متأسفانه در آن زمان به واسطه شرایط سیاسی و امنیتی سالهای ۱۳۵۹ به بعد ایران زمین و نیز شروع جنگ ناخواسته و پیش بینی نشده ایران و عراق، هنرستان موسیقی طهران و به تبع آن آموزشگاهها و کلاسهای آموزش موسیقی با مشکلات بسیار همراه شدند. فعالیت برخی اساتید غیر ممکن شد، تفکیک جنسیتی استاد و شاگرد در همه کلاسها اعمال شد، خرید و فروش ادوات موسیقی بسیار محدود و عملاً ممنوع شد و در عین حال خروج اصوات موسیقی به اصطلاح آن زمان غیر مجاز به خارج از منزل، هر خانواده ای را دچار ددرسهای فراوان می نمود. لذا طی آن سالها، شادی که یک دختر نوجوان بود و شامل محدودیتهای فراوان اجتماعی آن زمان ایران برای دختران هم میشد و باید محدودیتهای چند برابری بهایی بودن را نیز بدان افزود، به ندرت استادی را در کنار خود داشت و اجباراً آموختن موسیقی را با همت و علاقه شخصی خود و نیز تشویق و همراهی خانواده دنبال می کرد.

با پایان یافتن جنگ و بهبود برخی شرایط اجتماعی، شادی موفق شد تا با رعایت و احتیاط فراوان و سفارش برادر استاد، افتخار شاگردی خانم پریسا را داشته باشد. شادی با علاقه ای وصف ناپذیر آموزه های استاد را به گوشه ای از

جانش میسپرد و پیشرفت خیره کننده ای داشت، هرچند که مجبور بود تمرینات آواز خود را داخل کمد لباس اتاقش انجام دهد!! چرا که خروج صدای یک زن و شنیدن آن توسط دیگران خود گناهی بود شامل مجازات و....! بلی اینچنین بود وضع موسیقی و اهل آن از استاد و شاگرد و از همه اسفبار تر وضع زنی که میخواند، آنهم با آن صدای زیبا و ملکوتی!! اما عشق به موسیقی، به استادش پریسا و به دوستان و دوست دارانش همه انگیزه ای می شد برای گذر از آن همه مشکل.

استعداد موسیقی در شادی بسیار خاص بود. او همزمان به انواع موسیقی ایرانی و غربی علاقه مند بود و مشتاق یادگیری همه آنها. کافی بود تا زیبایی را در هر یک بیابد که نگاه آنهم به فهرست ممارستهای روزانه و هفتگی اضافه می شد. شادی سال های انتهایی دهه ۶۰ تا اواخر دهه ۷۰ شمسی را همزمان به آموختن و فعالیتهای جدی هنری در آواز سنتی ایرانی، موسیقی فولکلور ایرانی، آواز کلاسیک غربی، نوازندگی پیانو، نوازندگی سه تار و آموزشهای نوین موسیقی کودکان گذراند و در عین حال در بسیاری از فعالیتهای موسیقی جامعه بهایی ایران نیز مشارکت فعال داشت. از اجراهای گوناگون ایرانی و کلاسیک در جلسات محلی و ملی گرفته تا ضبط بسیاری از آثار موسیقایی امری مانند کاست ها و CD های سرودها، مناجاتها و اذکار بهایی که اغلب آن آثار به همراه صدای دلنشینش (اما بدون امکان ذکری از نام او و هنرمندان دیگر (...هنوز همدم بسیاری از احبا در ایران و خارج از ایران است. صدای او در کاست های آموزش موسیقی کودکان (امری و غیر امری) نیز هنوز مورد استفاده است.

از اساتید اصلی او به جز خانم پریسا باید به خانم فلورنس شریفیان که استاد آواز کلاسیک او بود، آقای دکتر مهران روحانی که علوم گوناگون موسیقی را سال ها در ایران نزد ایشان تحصیل میکرد، آقای نیکان صادق زاده اولین استاد پیانو او و سپس خانم بهاره کمایی که بعد از جناب صادق زاده استاد پیانو او شدند اشاره کرد که تا بود قدر شناسشان بود!

ضمن اینکه در همراهی با نیکان استاد عزیزش و فرشید سمندری، پس از تاسیس در مجموعه فعالیتهای درخشان اولین گروه کر بهایی ایران بعد از انقلاب در تهران مشارکت داشت و در بسیاری از اجراها، کنسرتها و آثار ضبط شده به یاد ماندنی آن گروه و بعدها در معیت رهبران جدید آن شمیم سعادت و فهیم ممتازی مساعدت فراوان کرد و نقش پررنگی داشت، در عین حال در همان سالها با موسسه ملی هنر جامعه نیز همکاری نزدیک و پر ثمر داشت.

تلاش و پشت کارش بسیار بود، چرا که با آنهمه مشغولیت که در بالا شمردیم، به تحصیل در دوره سنگین معارف عالی امر و نیز کاردانی موسیقی جامعه نیز مشغول بود. در تمام آن سالها و با وجود این همه فعالیت روزانه، دختر فداکار و عزیز پدر و مادر، خواهر فداکار و عزیزتر از جان برای ۲ برادر و دوست و همکاری بسیار صمیمی با مایه هایی از جان برای همه دوستان و همکارانش بود. با آنکه بسیار سخت کار می کرد و به خود بسیار سخت می

گرفت، کمتر کسی به یاد دارد از او شکوه ای شنیده باشد و یا گله ای کرده باشد! اشتراکش با دیگران همواره تلاش و کوشش و دانشش بود و البته شادی و سرور.

مجموعه همکاری ها و هم صدایی ها در میان دوستانش در سال ۱۳۷۴ منتج به ازدواج با همکار و دوستی شد که اگرچه در ابتدا اقترانی میمون می نمود، اما متاسفانه فرجام خوشی نداشت و به سالی به سر آمد.

تشدید محدودیت های اجتماعی برای او به عنوان یک زن هنرمند و خواننده و البته بهایی!! او را بر اخذ تصمیم نهایی برای ترک وطن و ادامه تحصیل آکادمیک در سال ۱۳۷۹ مصمم کرد. او در پاییز ۱۳۷۹ ایران را ترک کرد و از اوایل سال ۲۰۰۰ میلادی در آمریکا سکونت گزید.

ابتدا مدتی مهمان دوست قدیمی و مهربانش هاله در ویرجینیا بود و پس از اخذ پذیرش از کنسرواتوار LONGY در بوستون ماساچوست به آن ایالت نقل مکان کرد. استاد و همکار قدیمش نیکان صادق زاده که او هم در بوستون ساکن شده بود و از ابتدای مهاجرت شادی و نیز در اخذ پذیرش برای شادی ۳۰ ساله در آن مقطع زمانی مساعدت فراوان کرد و تا آخرالحيات دوست، همراه، همکار و همسایه شادی بود، از روز امتحان و پذیرش او در کنسرواتوار خاطرات بسیار زیبا دارد، از شگفتی اساتید در یافتن چنین خواننده توانا و صاحب تکنیک و سبک آنهم از ایران! که تقاضای دانشجویی در ۳۰ سالگی دارد!... تا اجراهای زیبایش..... و نهایتا پذیرش برخی واحدهای پاس شده شادی در کاردانی موسیقی در ایران و....

شادی زندگی و تحصیل در بوستون را در کنار دوست قدیمی اش مژده روحانی که به مانند خواهر بودند برای هم، آغاز کرد. مژده در رشته روانشناسی تحصیل می کرد و ۶ سال قبل آنجا ساکن شده بود و برای شادی همواره یآوری حقیقی بود. بعد ها ازدواج مژده و نیکان، این ۳ دوست را به دوستانی آنچنان نزدیک بدل کرد که به وصف نمی آید، نیکان شد بهتر از برادرانی که از شادی دور بودند و مژده خواهری شد که نداشت و حالا داشت. همکاری، دوستی عمیق و خدمت خالصانه این ۳، موجب گرم شدن دوباره محفل روحانی آرلینگتون ماساچوست شد و موجد و مایه بسیاری از خدمات روحانی و هنری در آن شهر که تا حال هم آثار و نتایجشان بارز و مشهود است.

شادی لیسانس و فوق لیسانس در رشته آواز را از کنسرواتوار LONGY اخذ کرد، با اینکه بسیار علاقه مند به ادامه تحصیل در مقطع دکترا بود، اما حجم زیاد فعالیت های آموزشی و حرفه ای که بدانه مشغول بود و نیز تصمیم قطعی و غیر قابل بازگشت مبنی بر عدم دریافت کمک مادی از خانواده، او را از این تصمیم منصرف کرد و تمامی توان خود را به عنوان معلمی توانا برای تربیت شاگردان موسیقی خود از کودکان خردسال تا بزرگسالان علاقه مند در شهرهای آن ایالت صرف کرد. همزمان در چندین آموزشگاه تدریس می کرد، تعداد بسیاری شاگرد خصوصی داشت، عضو و خواننده ۲ گروه موسیقی اصیل ایرانی در ماساچوست بود، عضو فعال محفل روحانی آرلینگتون بود، چند ترم تحصیلی استادیار یکی از استادان قدیمش در مدرسه موسیقی دانشگاه هاروارد بود، عضو و همکار صمیمی

و فعال کانون ایرانیان مقیم بوستون بود، به بسیاری از گردهمایی‌ها و کنفرانس‌های بهایی، ایرانی و غیر ایرانی دعوت می‌شد و اغلب هنرنمایی می‌کرد، کنفرانس ادب و فرهنگ پارسی شیکاگو از آن دسته است که شادی و نیکان همراه یکدیگر اجراهای به یاد ماندنی داشته‌اند، رسی‌تال‌ها و کنسرت‌های کلاسیک متعدد علی‌الخصوص در ۸ سال آخر حیات در ماساچوست داشت چه آنهایی که خود نقش اصلی داشت و چه آنهایی که برای دوستانش همراهی و اجرا می‌کرد، او چندین گروه کر کودکان از میان شاگردانش در آموزشگاههای موسیقی پایه ریزی و هدایت کرد.

در طول این سال‌ها عضو فعال و اصلی گروه کر چندین کلیسای صاحب‌نام در ماساچوست بود و بدین واسطه از تعطیلات آخر هفته در زندگی او اغلب خبری نبود و همین فداکاری و تلاشش در کنار آن صدای آسمانی موجد شهرت و نام خوب او به عنوان یک غیر مسیحی در میان جامعه مسیحی و غیر ایرانی ماساچوست شد، اگر به صفحه facebook او سری بزنید و خاطرات برخی از مسئولین این کلیساها از شادی و تاثیری که به عنوان یک هنرمند بهایی و یک انسان شریف بر آنها گذارده را بخوانید، با گوشه‌های زیبایی از حیات او آشنا خواهید شد.

شادی موفقیت‌های بسیاری در رقابت‌های هنری حرفه‌ای در امریکا داشت، از جمله یکی از فینالیست‌های مسابقه صدای برتر اپرای Capital Region در سالهای ۲۰۰۸ و ۲۰۰۹ بود و همینطور موفق به دریافت جایزه سوم مسابقه صدای Peter Elvins در سالهای ۲۰۰۷ و ۲۰۰۸ شد.

یکی از یادگاری‌های ماندگار او که در اواخر سال ۲۰۱۲ در غالب یک CD منتشر شد، مجموعه قطعات آوازی تنظیم شده بر اساس موسیقی‌های آهنگسازان بزرگی چون برامس، شوپرت، ریچارد اشتراوس و زیمانفسکی است که گفتار آنها از ترجمه اشعار حافظ شیراز به زبان آلمانی است و تهیه و انتشار این اثر از سوی شادی با همکاری پیانیست توانایش لیندا آیزبورن به نیت بزرگداشت آن شاعر بزرگ ایرانی و خلق یک اثر پر مغز از موسیقی کلاسیک بنا شده بر فرهنگ غنی ایران زمین بود.

با همه این موفقیت‌های درخشان و نقش‌های پررنگ شادی، اراده پروردگاری برای او جور دیگری نوشته شده بود و در فوریه سال ۲۰۱۴ مشکوک به ابتلا به سرطان کیسه صفرا تشخیص داده شد که طی عمل جراحی که در آپریل ۲۰۱۴ داشت، متأسفانه این مورد تایید شد و او بلافاصله معالجات لازم را آغاز کرد. شادی با وجود اطلاع از مشخصات ناامیدکننده این نوع سرطان و میزان پیشرفت خاموش آن در بدنش، ۱۵ ماه طاقت فرسا را به واقع مردانه مبارزه کرد و سختی انواع معالجات شیمیایی و طبیعی را به عشق خانواده و دوستان عزیزش پذیرفت.

نیمی از این دوران سخت را به ادای وظائف آموزگاری خود پرداخت و کلاس‌ها را تعطیل نکرد و به شاگردانش رسیدگی کرد و همزمان به معالجات و شیمی‌درمانی‌های طاقت فرسا تن می‌داد، حتی در این ایام چندین اجرای

مانده گار برای جامعه بهایی داشت از جمله ۲ برنامه در مدرسه بهای Green Acre ، ۲ برنامه در مرکز بهایی بوستون و.... فی الواقع تا نفس داشت به جامعه خدمت کرد و فروگذاری ننمود.

او در فوریه ۲۰۱۵ به تیت استفاده از عطر موطن جمال مبارک و نیز بودن در کنار همه خانواده اش در ایران به طهران بازگشت و با تمام قوی مبارزه اش را ادامه داد تا اینکه روح پاکش در ساعت ۳:۳۰ بامداد روز ۱۴/۴/۹۴ برابر ۵ جولای ۲۰۱۵ میلادی، جسم خسته اش را در منزل پدری و در کنار اعضای خانواده اش ترک گفت و آهنگ ملکوت اعلی کرد، انگاری که ملأ اعلی او را به محفل تجلی دعوت نموده بودند و او دعوت را به جان پذیرفته بود. از او صدها ساعت صدا و ویدئو ضبط شده از موسیقی اصیل ایرانی گرفته تا موسیقی های فولکلور ایرانی و کلاسیک غربی و... به جای مانده، که اینها جدای از همه خاطره ها و یادگاری هایی است که در ذهن و فکر و آرشو دوستان و دوستدارانش به جای گذارده است. او با این همه یادگار با ارزش به واقع همیشه در کنار خانواده، دوستان و دوستدارانش باقی خواهد ماند.

یاد و خاطره اش همواره گرامی است، جایگاهش انشالله دائما متعالی تر از دیروز.

الله ابهی ، طهران، مرداد ۱۳۹۴

برای اطلاعات بیشتر از جمله رجوع شود به

<https://www.youtube.com/watch?v=YHbVbv45HyQ>

https://www.youtube.com/watch?v=Ye-nYIgiM_s

https://www.youtube.com/watch?v=9h_XYbJu-kM

کتاب قرن بدیع

شناسنامه کتاب:

نام کتاب: قرن بدیع

نام کتاب به انگلیسی: God Passes By

نویسنده: شوقی ربّانی (حضرت ولیّ امر اللّٰه)

ترجمه: نصرالله موذّت

تاریخ نشر: چاپ دوم ۱۴۹ بدیع (۱۹۹۲ میلادی)

محل نشر: کانادا / ناشر: مؤسسه معارف بهائی کانادا

تعداد صفحات: ۸۶۱

موضوع: تاریخی

فهرست مطالب:

- شرحی درباره کتاب، به قلم جورج تاونزند

-مقدمه

-یکصدمین سال تأسیس امر حضرت بهاءالله

*** قسمت اوّل: دورهء حضرت باب ***

فصل اوّل: ولادت امربابی

-طلوع امر حضرت نقطهء اولی

-اوّل من آمن، ملّا حسین بشرویه، باب الباب

-حروف حیّ

- اعزام ملا حسین به طهران
- سفر حج و اعلام قائمیت به شریف مکه
- حبس نظر حضرت باب به حکم حسینخان حاکم فارس
- مؤمنین اولیه پس از حروف حی
- عزیمت حضرت اعلی به اصفهان
- اعزام حضرت باب به صوب طهران
- عزیمت به آذربایجان

فصل دوم: سجن حضرت باب در آذربایجان

- سجن ماکو
- سجن چهریق
- مجلس ولیعهد در تبریز
- آثار مبارکه حضرت ربّ اعلی
- بازگشت به قلعه چهریق
- اجتماع بدشت

فصل سوم: حوادث مازندران و نیریز و زنجان

- وقایع قلعه طبرسی
- حوادث نیریز
- حوادث زنجان
- شهادت سبعة طهران

فصل چهارم: شهادت حضرت باب

- دستور امیر نظام دائر به شهادت حضرت باب
- سربازخانه تبریز
- شهادت حضرت ربّ اعلی و جناب انیس
- گواهی به عظمت مقام حضرت باب
- تحقیق بشارات راجع به ظهور حضرت باب

- فصل پنجم: رمی شاه و عواقب آن
-تیر اندازی به ناصرالدین شاه
-کشتار فجیع بابیه
-اقبال حضرت بهاءالله به امر حضرت باب
-قیام حضرت بهاءالله به تبلیغ امر بابی
-مسجونیت حضرت بهاءالله در سیاهچال طهران
-توقیف و شهادت جناب طاهره
-شهادت حواریون و پیروان حضرت باب

*** قسمت دوم - دوره حضرت بهاءالله ***

- فصل ششم: ولادت امر بهائی
-خاندان جمال مبارک
-القاب جمال ابهی
-بشارات انبیای سلف به ظهور حضرت بهاءالله
-عظمت امر جمال اقدس ابهی
-کیفیت نزول وحی در سیاهچال طهران

فصل هفتم: تبعید حضرت بهاءالله به عراق عرب
-استخلاص جمال مبارک از سجن طهران
-سرگونی هیکل مبارک به بغداد
-بغداد
-عزیمت جمال ابهی به کردستان

فصل هشتم: تبعید حضرت بهاءالله به عراق عرب (بقیه)
-بازگشت از سلیمانیه

- اوضاع نابسامان جامعهء بایبی در غیاب حضرت بهاءالله
- آثار نازله از قلم اعلی
- وقایع پس از بازگشت به بغداد
- عزیمت هیکل مبارک به باغ رضوان

فصل نهم: اظهار امر حضرت بهاءالله

- اعلام من ینظهره اللّهی به عدّه ای از اصحاب
- ایام رضوان
- عزیمت به اسلامبول
- وقایع اسلامبول
- اعلام تبعید به ادرنه
- عزیمت به ادرنه

فصل دهم: طغیان میرزا یحیی و اعلان عمومی امر

- نقض عهد میرزا یحیی
- مسموم کردن حضرت بهاءالله توسط میرزا یحیی
- مباهله
- اعلان عمومی امر به رؤسای امور
- نزول آیات از قلم اعلی
- تصمیم به سرگونی جمال ابهی به قلعهء عکا
- عزیمت به عکا

فصل یازدهم: سجن حضرت بهاءالله در عکا

- بشارات انبیای سلف دربارهء عکا
- شهادت حضرت غصن الله الاطهر
- خروج از قشلهء عسکریه
- احضار جمال مبارک به دار الحکومهء عکا
- خروج از مدینهء محصنهء عکا

- شرفیابی پرفسور براون در قصر بهجی

فصل دوازدهم: سجن حضرت بهاء الله در عکا (بقیه)

- ایذاء و شهادت اهل بهاء در ایران

- بدیع: حامل لوح سلطان ایران

- نزول کتاب مستطاب اقدس و سایر آثار مبارکه

- اصول و تعالیم امر بهائی

فصل سیزدهم: صعود حضرت بهاء الله

- صعود جمال مبارک

- عاقبت پر وبال معاندین امر الهی

*** قسمت سوم - دوره حضرت عبدالبهاء ***

فصل چهاردهم: عهد و میثاق حضرت بهاء الله

- مرکز عهد و پیمان، حضرت عبدالبهاء

- ولادت حضرت عبدالبهاء

- غصن الله الاعظم در زمان حیات جمال قدم

فصل پانزدهم: عصیان و مخالفت میرزا محمد علی

- توسعه امر الهی در قارات آسیا و اروپا

- ناقض اکبر، میرزا محمد علی

فصل شانزدهم: طلوع و استقرار امر الله در غرب

- استقرار امر الهی در قاره آمریکا

- اولین دسته زائرین غربی در ارض اقدس

- تأسیس مشرق الاذکار

فصل هفدهم: تجدید سجن حضرت عبدالبهاء

-اقدامات ناقضین عهد و پیمان

-ورود هیئت تفتیشیه به عکا

-حیات حضرت عبدالبهاء در دورهء مسجونیت مجدد

-مراجعت هیئت تفتیشیه از عکا

-انقلاب ترکان جوان

-خلع سلطان عبدالحمید از مقام سلطنت و خلافت

فصل هجدهم: استقرار عرش مطهر حضرت ربّ اعلی در جبل کرم

-استخلاص حضرت عبدالبهاء از سجن چهل ساله

-دورهء اختفای عرش حضرت اعلی

-مقام اعلی

-استقرار رمس مطهر در مقام ابدی

فصل نوزدهم: سفر حضرت عبدالبهاء به اروپا و امریک

-سفر به مصر

-عزیمت به اروپا

-نزول اجلال به امریکا

-بازگشت به اروپا

-مراجعت به ارض اقدس

فصل بیستم: بسط و انتشار امر الله در شرق و غرب

-توسعهء شریعهء الله در شرق

-شهادای دورهء میثاق

-تشکیل مدارس بهائی در ایران

-تأسیس اولین مشرق الاذکار عالم بهائی در عشق آباد

-بسط و انتشار امر الله در آسیا

-بسط و انتشار امر الله در اروپا و امریکا

-جنگ بین الملل اوّل
-تقدیم لقب "نایت هود" به حضرت عبدالبهاء
-انتشار امر الله در قارهء استرالیا
-یرلیغ بلیغ تبلیغ، فرامین تبلیغی حضرت عبدالبهاء

فصل بیست و یکم: صعود حضرت عبدالبهاء
-استقرار عرش حضرت عبدالبهاء در جوار مقام اعلی
-سرنوشت معاندین و مخالفین امر الهی

*** قسمت چهارم - حلول عصر تکوین امر بهائی ***

فصل بیست و دوم: ظهور و استقرار نظم اداری
-عصر تکوین: مرحلهء اولای استقرار نظم اداری
-الواح وصایای حضرت عبدالبهاء
-محافل روحانیه
-اوقاف ملی
-مدارس تابستانه
-تکمیل بنای مقام اعلی
-تأسیس محفظهء آثار بین المللی
-امّ المعابد غرب

فصل بیست و سوم: حملات بر تأسیسات و مشروعات بهائی
-روضهء مبارکهء جمال ابھی
-بیت مکرم بغداد
-بحران در کشورهای اشتراکی
-حوادث آلمان
-حوادث ایران

فصل بیست و چهارم: انفصال و استقلال امر الله و مؤسّسات آن

-انفصال امر الله از شرایع سالفه در مصر

-حوادث ایران

-وقایع آباده

-شناسائی رسمی محفل روحانی ملی امریک

-ثبت مقرّرات قانونی ازدواج بهائی در شیکاگو

فصل بیست و پنجم: توسعه بین المللی فعالیت‌های تبلیغی

-فعالیت‌های تبلیغی احبّای غربی

-دفتر بین المللی بهائی در ژنو

-ترجمه و انتشار آثار بهائی

-تأسیس مؤسّسات مطبوعات بهائی

-خدمات تبلیغی امّۀ الله میس مارثا روت

-اقبال ملکهء رومانیا به امر مبارک

-فتح جمهوریات امریکای لاتین

-نظری به گذشته و آینده

کتاب: وراى فرهنگ رقابت: پیامدهای اجتماعی و زیست محیطی

پیامدهای اجتماعی و زیست محیطی

نویسنده: مایکل کارلبرگ

مترجم: روحیه فنائیان

ما در فرهنگی زندگی می کنیم که بر اساس رقابت شکل گرفته است. نظام های اقتصادی و سیاسی و قانونی و همچنین سایر نهادها و روالهای اجتماعی ما در جوامع لیبرال غربی مبنی بر رقابت و ستیزه جوئی است.

در کنار این فرهنگ رقابت، فرهنگ اعتراض قرار دارد. در پاسخ به مشکلات اجتماعی و زیست محیطی که فرهنگ رقابت ایجاد نموده است، به اعتراض، تظاهرات، نافرمانی مدنی، سازمان دهی امزاب، اقامه دعوی، اعتصاب و سایر تدابیر اعتراضی مربوط به اقدامات و اصلاحات اجتماعی روی می آوریم.



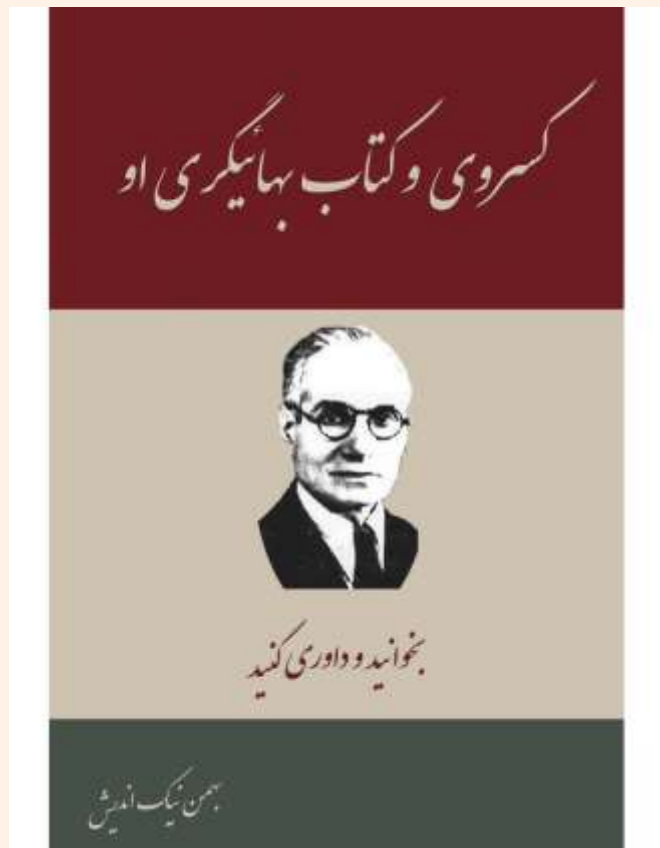
هنجارهای اجتماعی مبنی بر رقابت و ستیزه جوئی چنان فراگیر گشته است که به نظر بسیاری از مردم طبیعی و گریزناپذیر می آید. بنا بر این منطق، نظام ما که اجتماعی بازتاب اجتناب ناپذیری از طبیعت بشری است. ولی آیا واقعاً فرهنگ رقابت و اعتراض بازتاب اجتناب ناپذیری از طبیعت بشر است؟ آیا این امکان وجود ندارد که انسان، هم برای رفتارهای مبنی بر فرصت، و هم برای رفتارهای مبنی بر همکاری استعدادهای بالقوه ای داشته باشد؟ آیا این امکان وجود دارد که فرهنگ انسانی و نه طبیعت انسانی در این که کدام شکوفاتر گردد، تعیین کننده باشد؟...

طبق تجزیه و تملیلی که در این کتاب صورت گرفته، فرهنگ رقابت و اعتراض جلوه گریزناپذیری از طبیعت بشری نیست و از نظر اجتماعی غیرمنصفانه و از نظر زیست محیطی ناپایدار از کار در آمده است.

کسروی و کتاب بهائیگری او

نویسنده: بهمن نیک اندیش

بیش از نیم قرن پیش آقای احمد کسروی تبریزی کتابی به نام "بهائیگری" منتشر ساخت که ظاهراً گذشت زمان هنوز چیزی از اهمیت آن نکاسته است. کتاب بهائیگری از دید جمعی از روشنفکران ایرانی که به دنبال اطلاعاتی دربارهٔ دین بهائی هستند، مرجعی قابل اطمینان به شمار می‌رود. شفصیت استثنایی کسروی و اتمرامی که روشنفکران ما به آثار و نوشته‌های ایشان دارند تا به آنجاست که برفی، هر چه از قلم او در بارهٔ بهائیت جاری شده، به آسانی می‌پذیرند و دنبال تمقیق بیشتری دربارهٔ این آیین نمی‌روند.



کتابی که اینک در پیش رو دارید کوششی است در روشن کردن برفی مقایق تاریخی و رفع برفی سوء برداشتها و کج فهمی‌هایی که کسروی با آن روبرو بوده است. هدف این کتاب تبلیغ آیین بهائی نیست. هدف آنست که آگاهی‌های نوینی در اختیار مردم روشنفکر و دوستداران آثار کسروی بگذارد و نشان دهد که چگونه او با طبعی تند و پرفاشنگر، نهضتی ایرانی و اصیل را که می‌توانست پاسفگوی بسیاری از مشکلات امروز و فردای ایران باشد زیر ضربات تازیانۀ قلم فود مورد ممله قرار داده و چگونه با لجن‌مال سافتن آن، جمع بزرگی از فرهیفتگان ایران را نسبت بدان بد گمان نمود.

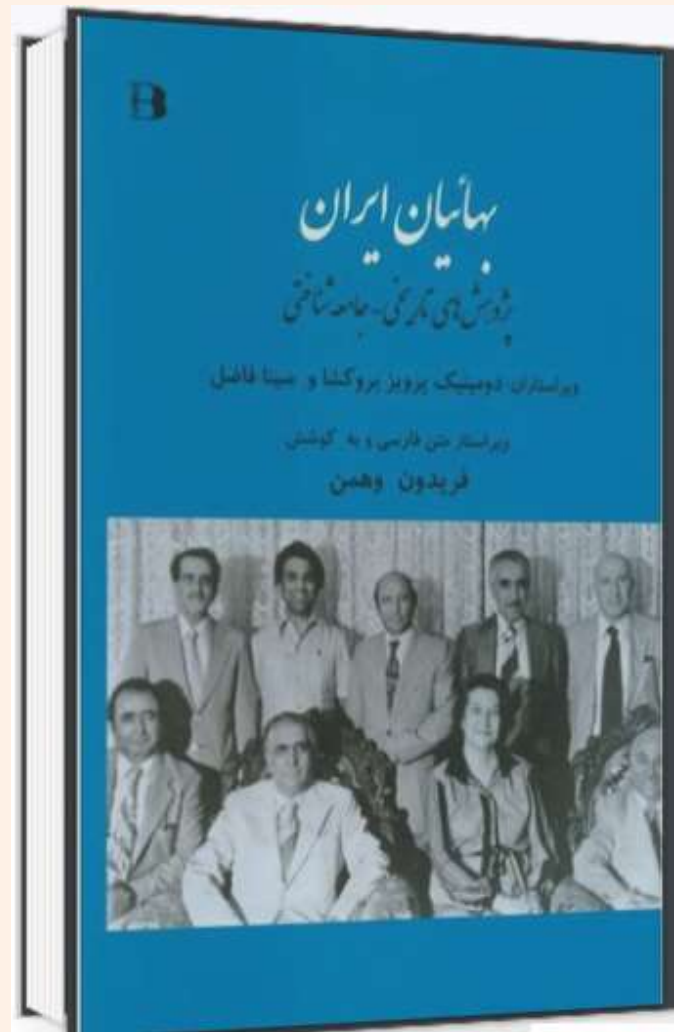
معرفی کتاب بهائیان ایران

پژوهش‌های تاریخی - جامعه‌شناختی

نویسنده: گروه نویسندگان

مترجم: عرفان ثابتی، حوری رحمانی

این کتاب بیانگر بخش‌های گوناگونی از تلاش یک جامعه‌ی نوین دینی برای احراز هویتی مستقل و رها ساختن خود از سنت‌های کهنه است. فصل‌های گوناگون آن هر یک به گونه‌ای بازگوی شکل گرفتن دینی جدید است که در ایران قرن نوزدهم سر برآورد، آرمان‌های انقلابی آن با شور و کوشش پیروانش به تدریج در جامعه‌ی ایران مطرح گردید، و علیرغم بیش از یک قرن و نیم سرکوب و آزار و کشتار، نه تنها به حیات خود ادامه داد بلکه به خارج از مرزهای ایران نیز گسترش یافت.



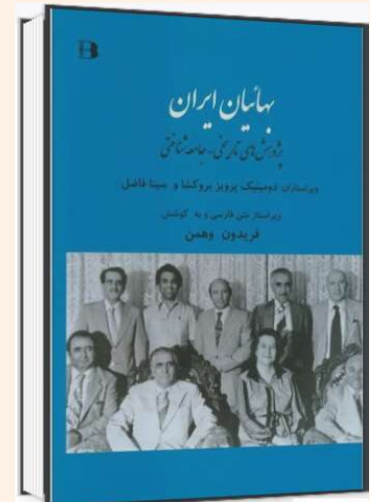
فهرست مندرجات به اختصار

معرفی کتاب بهائیان ایران

پژوهش‌های تاریخی - جامعه‌شناختی

نویسنده: گروه نویسندگان

مترجم: عرفان ثابتی، موری رحمانی



۱. انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروهش یهودیان ایرانی به آیین بهائی / مهرداد امانت
۲. ایمان زردشتیان ایران به دیانت بهائی / فریدون وهمن
۳. تشویق آموزنده، الواح بهاءالله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند / دومینیک پرویز بروکشا
۴. مدارس بهائی در ایران / موژان مؤمن
۵. ابتکارهای بهداشتی بهائیان در ایران: یک بررسی مقدماتی / سینا فاضل و مینو فؤادی
۶. گفتمان‌های بهائی درباره‌ی انقلاب مشروطیت / کاویان صادق‌زاده میلانی
۷. جنبه‌ی تطبیقی مسأله‌ی بهائیان، چشم‌انداز تغییر در آینده / الیز ساناساریان
۸. ریشه‌های بهائی ستیزی در ایران / عباس امانت
۹. ساختار یک تعصّب، تأملاتی در بهائی ستیزی سکولار در ایران / هوشنگ اسفندیار شهابی
۱۰. بهائی ستیزی و اسلامگرایی در ایران / محمد توگلی طرقي
۱۱. علل و روال نقض حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران / رضا افشاری

هویت ایرانی در دوران باستان

ریچارد ان. فرای



درباره‌ی هویت قومی کتاب‌های فراوانی نوشته‌اند، و به نظر می‌رسد که عوامل زیادی در مفهوم "هویت" دخیلند. در این مقاله [1] نمی‌خواهیم که به نظریات گوناگونِ هویت پردازیم یا مفاهیم مربوط به ویژگی خاصِ سرزمین‌های گوناگون در گذر زمان را با یکدیگر مقایسه کنیم بلکه می‌خواهیم بر ایران در دوران باستان تمرکز کنیم. حتی همین کار هم دشوار است زیرا به منابع مکتوب بومی دسترسی نداریم و آثار بیگانگان از جمله آثار یونانیان باستان اغلب تعصب آمیز و حتی کاملاً گمراه کننده است زیرا نام نخستین گروه یا قبیله‌ای را که با آن تماس داشته‌اند به عنوان معیاری برای همه‌ی اعضای همان خانواده‌ی بزرگ به کار می‌برند. بنابراین، یونانیان همه‌ی ایرانیان را به نام پارسیانِ استانِ فارس (پرسیس) می‌خواندند، درست همان طور که فرانسوی‌ها به همه‌ی آلمانی‌ها نام قبیله‌ی آلمانی را (Alemanni)، که پیش از دیگر قبائل با آن روبرو شده بودند، دادند. [2] منظورم از معیار این است که بیگانگان، آداب و رسوم و ویژگی‌های نخستین کسانی را که می‌بینند به همه‌ی اعضای یک خانواده‌ی بزرگ تعمیم

می‌دهند، و به این ترتیب کلیشه‌هایی برای همه‌ی اعضای آن گروه می‌آفرینند. بنابراین، بهترین کار این است که حتی برای ارائه‌ی برداشتی صرفاً شخصی از مسائل - که به علت قلتِ اطلاعات بیش از این نمی‌توان انتظار داشت - تا جایی که امکان دارد از منابع بومی استفاده کنیم.

"بیگانگان، آداب و رسوم و ویژگی‌های نخستین کسانی را که می‌بینند به همه‌ی اعضای یک خانواده‌ی بزرگ تعمیم می‌دهند، و به این ترتیب کلیشه‌هایی برای همه‌ی اعضای آن گروه می‌آفرینند."

قطعاً این با کمال مطلوب فاصله دارد و بازسازی آرای مردم دوران باستان درباره‌ی خود یا نظرواقعی بیگانگان درباره‌ی آنها تقریباً ناممکن است. با وجود این، می‌توانیم بکوشیم تا بر اساس بعضی جزئیات، تصویری را ترسیم کنیم. اما چنین تصویری تنها شامل تعمیم‌هایی است که همیشه استثناهایی دارد، و در مورد ایران این استثناها معمولاً فراوانند.

نخست باید مشخص کرد که معنای "ایران" و "ایرانی" چیست. وقتی رضا شاه به دولت‌های خارجی دستور داد که به جای پرشیا نام ایران را به کار برند، بسیاری از غربی‌ها گمان کردند که او نام جدیدی برای این کشور خلق کرده زیرا نمی‌دانستند که "ایران" نام باستانی و بومی این کشور است. می‌دانیم که این نام مشتق از اسم باستانی "آریان" - ایرا (Éire) یا ایرلند هم با همین کلمه مرتبطند - و در زبان‌های هند و اروپائی به طور کلی به معنای "مردانه" یا "اشرافی" است. چون مهاجمین باستانی هندواروپایی زبان هند خود را آریائی می‌خواندند، و در کتیبه‌های فارسی باستان همین واژه برای ایرانی‌ها به کار رفته، می‌توان نتیجه گرفت که همه‌ی هندواروپایی‌ها خود را آریائی می‌نامیدند. به عبارت دیگر، قبائل گوناگونی که در آسیای مرکزی و در فلات ایران سکنا گزیدند همگی خود را آریائی می‌شمردند، و از قرار معلوم این نوعی همبستگی غیر عقلانی کلی مشترک در میان ایرانی‌ها بود که مسلمانان بعدها از آن با عنوان "عصبیت" یاد کردند. همچون هند، می‌توان گفت آریائی‌ها یا ایرانیانی که در غرب هند سکنا گزیدند، این اسم را برای متمایز ساختن خود از اهالی بومی به کار می‌بردند. اما به تدریج اهالی بومی چنان در میان مهاجمان جذب شدند که همگی خود را آریائی یا ایرانی پنداشتند. درباره‌ی مفهوم خود ایران به عنوان امری جغرافیایی، سیاسی، فرهنگی یا زبان‌شناختی چه می‌توان گفت؟ چون باید وجوه گوناگون تعریف یک شخص از خود و رابطه‌اش با دیگرانی را در نظر بگیریم که ممکن است معیارهای دیگری برای تعریف خود داشته باشند.

"از نظر سیاسی، روش سنتی تعیین هویت سیاسی در سراسر تاریخ ایران، حتی در زمان ساسانیان و اسلام، این بود که همه‌ی کسانی را که در یک ناحیه می‌زیستند 'رعایای پادشاه الف' می‌شمردند."

گراردو نیولی در اثر جذابش، مفهوم ایران (رم، ۱۹۸۹)، نتیجه می‌گیرد که مفهوم ایران در نیمه‌ی نخست قرن سوم میلادی بر اثر تبلیغات ساسانیان به وجود آمد. به نظر او، ایده‌ی ایران به عنوان مفهومی سیاسی در زمان ساسانیان به وجود آمد، هر چند تصورات دینی و احتمالاً قومی از این مفهوم سابقه‌ی طولانی‌تری دارد. در کل، به نظر استنتاج‌های نیولی درست است. او می‌گوید (ص ۱۸۳): "در واقع، مفهوم ایران، که به عنوان مفهومی سیاسی و دینی در قرن سوم میلادی به وجود آمد، در دوران ساسانیان پرورش یافت و پس از امپراتوری ساسانی باقی ماند و به مؤلفه‌ی اصلی میراثی سنتی تبدیل شد که قرن‌ها فکر فضلا و شعرا را به خود مشغول کرد... اما، جز در حلقه‌های محدودی از جوامع زرتشتی، معنای دینی اولیه‌اش را از دست داد. هر چند، نوعی وحدت در معنای گسترده‌ی فرهنگی، و عمدتاً زبان شناختی، باقی ماند، همان معنایی که امپراتوری ساسانی آن را ترویج و تحکیم کرده بود." با وجود این، ممکن است سؤالاتی مطرح شود که به آن خواهیم پرداخت و خواهیم گفت که حتی پیش از دوران ساسانیان هم علاوه بر هویتی قومی و دینی، تصویری ارضی از ایران وجود داشت، در حالی که درباره‌ی وجود مفهومی سیاسی حتی در زمان ساسانیان نمی‌توان مطمئن بود. اجازه دهید به سراغ منابع فارسی باستان برویم، هر چند نیازی به تکرار ارزیابی‌های نیولی و بازگویی سخنان مشهور داریوش نیست که خود را هخامنشی، پارسی و آریائی می‌خواند. این سخنان، جایگاه داریوش در سلسله مراتب خانوادگی، قبیله‌ای و نژادی اش را مشخص می‌کند و سراسر به نظر می‌رسد. اما سال‌هاست که بعضی از عبارت‌های کتیبه‌های فارسی باستان موجب سرگشتگی من بوده‌اند و مایلم که به آنها پردازم.

داریوش در کتیبه‌ی بیستون که به فارسی باستان یکنواخت و کلیشه‌ای نوشته شده، می‌گوید تمام شورشیان به پیروانشان دروغ گفتند، و دروغ گفتن به معنای شورش علیه داریوش بود. اما در ستون پنجم از شورش عیلامی‌ها و سکاها سخن می‌گوید، و به عنوان تکمله می‌افزاید که این دو قوم بی‌ایمان بودند و همچون او اهورامزدا را نمی‌پرستیدند. از این سخن داریوش می‌توان چند تفسیر ارائه کرد. ممکن است به این معنا باشد که آنها بی‌ایمان بودند و شورش کردند چون اهورامزدا را نمی‌پرستیدند، یا این که اهورامزدا را می‌پرستیدند اما شورش آنها به معنای نفی پرستش اهورامزدا بود. در هر حال، معنای ضمنی سخن داریوش این است که آنها می‌بایست اهورامزدا را می‌پرستیدند. بر اساس اطلاعات مندرج در کتیبه‌های عیلامی پرسپولیس می‌دانیم که عیلامی‌هایی که آنجا کار می‌کردند، هومبان، خدای اصلی عیلامی‌ها، نشانه‌های طبیعی مثل کوهها و رودها، و شاید اهورامزدا را می‌پرستیدند. مطمئن نیستیم که سکاها چه چیزی را می‌پرستیدند، احتمالاً اکثر خدایان آریائی‌های باستان نظیر میترا را. از نظر زبان شناختی، عیلامی‌ها ایرانی نبودند اما سکاها ایرانی بودند. اگر، همان طور که داریوش فکر می‌کرد، انتظار می‌رفت که عیلامی‌ها و سکاها هر دو اهورامزدا را پرستند، چرا انتظار نمی‌رفت که بابلی‌ها یا دیگرانی که شورش کرده

بودند، اهورامزدا را بپرستند؟ شاید توضیحات دیگری برای این امر وجود داشته باشد اما من هم نظرم را در ادامه مطرح می‌کنم.

" به رغم این که هخامنشیان پیش از ایجاد مفهوم قانون رومی توسط رومی‌ها مفهوم قانون عمومی را وضع کردند، واقعیت سیاسی همچنان عبارت بود از وفاداری به شاه، و این امر در دنیای باستان مهم‌ترین عنصر هویت در ایران و دیگر نقاط بود."

پس از سکونت اقوام ایرانی در میهن خود در نیمه‌ی نخست هزاره‌ی اول پیش از میلاد و تأسیس حکومت‌های مستقر در بناهای عیلامی‌ها در جنوب، و منائیان و اورارتوها در شمال، می‌بایست مفهوم موجودیتی ارضی و سیاسی، و نه جامعه‌ای صرفاً قومی و قبیله‌ای، حداقل به ذهن عده‌ای از مردم، شاید فقط اشراف، خطور کرده باشد. حاصل پیوند میان پارس‌ها و عیلامی‌ها در پارس، و منائیان و مادها در ماد چه بود؟ می‌توان تصور کرد که گرایش رایج عبارت بود از انتخاب هویت قشر حاکم. احتمالاً آرمان‌های فاتحان و حاکمان به سرعت جایگزین آرمان‌های مغلوبین شد به طوری که تا زمان داریوش می‌بایست این فکر به ذهن عده‌ی زیادی خطور کرده باشد که همه‌ی اهالی پارس را باید "پارسی" شمرد. آیا داریوش چنین نظری داشت؟ آشوری‌ها همه‌ی کسانی را که به زبان آرامی سخن می‌گفتند، رعایای آشوری پادشاهان آشوری می‌دانستند؛ در مقام سازمان دهنده‌ی امپراتوری هخامنشی، داریوش که می‌خواست بی‌دغدغه حکومت کند، احتمالاً از آشوری‌ها سرمشق گرفته و این مفهوم را به میهن خود، پارس، تعمیم داده بود. به عبارت دیگر، عیلامی‌هایی که در پارس می‌زیستند، می‌بایست فارسی می‌آموختند و از آداب و رسوم و دین پارس‌ها پیروی می‌کردند. اما آیا این ایده‌ی داریوش، اگر واقعاً چنین نظری داشت، شامل حال مادها و دیگر فارسی‌زبانان از جمله باختری‌ها، سُغدی‌ها و سکاها هم می‌شد؟ آیا آنها هم پارسی به شمار می‌رفتند؟ در زمان داریوش در پایان قرن ششم پیش از میلاد، احتمالاً ایرانیان شرقی، اهالی بومی را به طور کامل در خود جذب کرده بودند به‌گونه‌ای که ساکنان سرزمین‌های میان جیحون یا آمو دریا و سیحون یا سیر دریا سُغدی به شمار می‌رفتند، در حالی که در ایران غربی، یعنی در ماد و پارس، فرایند جذب کامل نشده بود.

ظاهراً داریوش می‌دانست که دیگر قبائل ایرانی هم مثل او آریائی‌اند، و هر چند به گویش‌های متفاوتی سخن می‌گویند، ریشه‌های فرهنگی و دینی یکسانی دارند. از نظر سیاسی، روش سنتی تعیین هویت سیاسی در سراسر تاریخ ایران، حتی در زمان ساسانیان و اسلام، این بود که همه‌ی کسانی را که



در یک ناحیه می‌زیستند "رعایای پادشاه الف" می‌شمردند. وفاداری همیشه معطوف به حاکم یا خاندان پادشاهی بود و نه حکومت. در عین حال، باید تأکید کرد که امپراتوری هخامنشی، که از میانه‌های قرن ششم پیش از میلاد تا پیروزی اسکندر در سال ۳۳۰ پیش از میلاد دوام آورد، مفهوم جدیدی را در خاور نزدیک رواج داد. پیش از آن، فاتحین قوانین و آداب و رسوم خود را بر مغلوبین تحمیل می‌کردند اما هخامنشیان علاوه بر وضع نوعی "قانون شاه" عمومی در سراسر امپراتوری، قوانین محلی سرزمین‌های گوناگونی را که فتح کرده بودند، حفظ می‌کردند. نوعی نظام فدرالی و حکومت‌های محلی به وجود آمد که به نظام فدرالی آمریکا بی‌شبهت نبود، و این نظام این امپراتوری را بیش از دو قرن استوار نگه داشت. در حکومت شاهنشاهی، همه‌ی رعایای شاه از نظر حقوقی برابر بودند و وفاداری به شاه ضامن موفقیت بود. البته، مثل همه جا تبعیض رایج بود و نجیب‌زادگان پارسی بر دیگران برتری داشتند. به رغم این که هخامنشیان پیش از ایجاد مفهوم قانون رومی توسط رومی‌ها مفهوم قانون عمومی را وضع کردند، واقعیت سیاسی همچنان عبارت بود از وفاداری به شاه، و این امر در دنیای باستان مهم‌ترین عنصر هویت در ایران و دیگر نقاط بود.

وقتی در زمان ساسانیان قوانین یهودیت، مسیحیت و آئین زرتشتی تدوین و راست‌کیشی در آنها نهادینه شد، این آرمان با چالش روبرو شد. از آن پس، وفاداری به دین به عنصر اصلی هویت ساکنان خاور نزدیک تبدیل شد - و ظهور اسلام این جریان را تقویت کرد. باید گفت که پس از اسکندر، حکام هلنی خاور نزدیک به طرح دعوی دینی پرداختند و خود را "ناجی" و سرانجام حتی "خدا" خواندند. با وجود این، ادیان عام‌گرای دوره‌ی ساسانیان نظریه‌ی حاکم الهی را رد می‌کردند.

پس در دوره‌ی پیش از اسلام، نیروی محرکه‌ی مفهوم ایران حتی پیش از فردوسی چه بود؟ به نظر این نیروی محرکه، ارضی بود اما مرزهای ثابتی نداشت. به نظر ساسانیان، قلمرو آنها عبارت بود از بین‌النهرین، قفقاز، و آسیای میانه، هر چند ممکن است که کنترل سیاسی این نواحی در اختیار حکومت مرکزی ایران نبوده باشد. از زمان هخامنشیان این احساس وجود داشت که ایران غربی کانون کل ایران است، درست همان طور که تا همین اواخر محور تهران-اصفهان-شیراز بخش اصلی کشور، و شرق (برای مثال، ناحیه‌ی بیرجند-سیستان) حاشیه به شمار می‌رفت. بازیگران اصلی در این منطقه‌ی مرکزی، مادها در شمال و پارس‌ها در جنوب بودند. سپس پارتی‌ها جای مادها را گرفتند. سرانجام، در پایان دوره‌ی ساسانیان، تقسیم‌بندی شمال-جنوب از بین رفت و زبان و آداب و رسوم پارسی فراگیر شد. درست همان طور که امروز نواحی دوردست کردستان، بلوچستان و افغانستان جزئی از قلمرو جمعیتی (و نه سیاسی) ایران به شمار می‌روند، در گذشته هم باختری‌ها، سغدی‌ها، خوارزمیان و دیگران بخشی از دنیای زبانی و فرهنگی ایرانی به شمار می‌رفتند.

سرانجام با عنصر اصلی هویت ایرانی در گذشته و حال روبرو شده‌ایم: فرهنگ و زبان. نویسندگان عرب آن قدر هوشمند بودند که می‌گفتند "الادب عند الفرس"، یعنی "فرهنگ از آن ایرانیان است". دغدغه‌ی اصلی ترک‌ها سیاست و حکومت، و دغدغه‌ی اصلی اعراب، دین بود. اما پایاترین و نافذترین تأثیر از آن فرهنگ بود، و فرهنگ و زبان به ابزار اصلی هویت تبدیل شد. همه از ابتدای تاریخ به خوبی می‌دانسته‌اند که شعر و آواز بهترین پاسخ به مرگ است. همین امر مایه‌ی سر بلندی ایران بوده و هست.

برگردان: عرفان ثابتی

۱- این مقاله ترجمه‌ی اثر زیر است:

Frye, N. R. (1993). Iranian Identity in Ancient Times. *Iranian Studies*, 26 (1/2), 143-146.

ریچارد ان. فرای استاد نامدار ایران‌شناسی دانشگاه هاروارد در آمریکا بود. از او کتب و مقالات فراوانی منتشر شده است.

هی قومیت تبدیل شده‌اند، می‌توان به دو کتاب زیر اشاره از میان کتاب‌هایی که به آثاری کلاسیک درباره‌ی ۲- کرد:

N. Glazer and D. Moynihan, *Ethnicity, Theory and Practice* (Harvard University Press, 1975).

C. Young, *The Politics of Cultural Pluralism* (University of Wisconsin Press, 1976).

پایداری فرهنگی در ایران معاصر: جنازه‌های بی‌خانمان و سنگ‌گورهای شکسته

مهرداد امانت |



چکیده: خشونت علیه اجساد و گورها، به ویژه عمل غیرعادی نبش قبر و سوزاندن بقایای اجساد، گاه و بی‌گاه در قرن بیستم در ایران رخ داده، اما پس از انقلاب اسلامی سال ۱۹۷۹ در قالب گورهای دسته‌جمعی و هتک حرمت نظام‌یافته‌ی گورستان‌ها ابعاد جدیدی یافته است. این مقاله [1] با بررسی پویایی [مفهوم] ارتداد و تجربه‌ها و چالش‌های نودینان بابی و بهائی در مراسم خاکسپاری در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم ریشه‌های خشونت گورستانی را می‌کاود. این دوره شاهد تغییرات مهمی در هویت‌های جمعی بود. تعاریف نامتداول از خویش (self-definitions) به صورت تغییر دین و در قالب وابستگی‌های اجتماعی و اعتقادات دینی سیال یا چندگانه، مرزهای سنتی را زیر پا می‌گذاشت و به تنش میان دگراندیشان و مراجع دینی می‌انجامید. یکی از راه‌های علمای شیعه و خاخام‌های یهودی برای ابقای اعتقادات متعارف سنتی، کنترل گورستان‌ها و جلوگیری از دفن نودینان در این مکان‌های نیمه مقدس بود.

هیلا صدیقی در شعری که در رثای قربانیان جنبش سبز سال ۲۰۰۹ سروده، از "گورهای بی‌نشان" و "صدای ضجه‌های مادران" یاد می‌کند. [2] شاعر جوان به "مادران خاوران" اشاره می‌کند که نام خود را از محل گوری



دسته‌جمعی در جنوب تهران، دور از گورستان اصلی شهر، برگرفته‌اند. او با این کار خاطره‌ی دیرپای "کشتار زندانیان سیاسی در تابستان ۱۳۶۷" را زنده می‌کند. ده‌ها سال پس از این کشتار، خانواده‌ها همچنان به‌طور منظم از محل دفن عزیزان خود بازدید می‌کنند، اعدامیانی که اکثرشان را فعالان چپ تشکیل می‌دادند و بر اساس اکثر برآوردها بیش از هزار نفر بوده‌اند. برخی از سوگواران سنگ‌قبرهایی بر خاک ترسیم می‌کنند چنانکه گویی در پی زنده نگاه داشتن خاطراتی هستند که دولت عامدانه سعی در زدودن آنها داشته است.

"در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، پس از بابی‌کشی و بهائی‌کشی‌های جنون‌آمیز که اغلب با تکه‌تکه کردن اجساد آنها همراه بود، هتک حرمت، نبش قبر، و سوزاندن بقایای اجساد یکی از عناصر ثابت بلوهای بود که علیه این جوامع به راه می‌افتاد."

در پیش‌درآمدی محزون بر این گورهای دسته‌جمعی، در روزهای نخست انقلاب گروهی از تندروهای مسلمان از مسئولان خواستند تا بقایای اجساد قربانیان چپ‌گرای دوران انقلاب را که در بهشت زهرا به خاک سپرده شده بودند، به جای دیگری انتقال دهند زیرا عقیده داشتند "ارواح شهدای ما ناراحت می‌شوند". [3] در نتیجه، این بقایا به محلی بی‌نام و نشان، دور از بهشت زهرا منتقل شدند. این تندروها در پی پاکسازی هر گونه اثری از مرتدین از گورستان اصلی تهران بودند زیرا این مکان را پاک‌ترین محل مسلمانان می‌دانستند. آنها نه تنها علیه رقبای چپ‌گرای زنده‌ی خود، بلکه حتی علیه مردگان هم اعلام جنگ کرده بودند.

در ایران سوابق تاریخی فراوانی برای واژه‌های دیرین درباره‌ی جنازه و گورستان در دست است. در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، پس از بابی‌کشی و بهائی‌کشی‌های جنون‌آمیز که اغلب با تکه‌تکه کردن اجساد آنها همراه بود، هتک حرمت، نبش قبر، و سوزاندن بقایای اجساد یکی از عناصر ثابت بلوهای بود که علیه این جوامع به راه می‌افتاد. در واقع، به استثنای دوران کوتاه حکومت رضاشاه (۱۹۴۱-۱۹۲۱)، پیوسته در ایران مدرن بی‌احترامی به یاد و خاطره‌ی درگذشتگان از طریق نبش قبر و سوزاندن بقایای اجساد وجود داشته، اما پژوهش‌گران کمتر به این مسئله پرداخته‌اند. در دوره‌ی رواج تفتیش عقاید در قرون وسطی و اوایل دوران مدرن، اهانت به قبرها و اجساد دگراندیشان و دشمنان سیاسی در اروپا رایج بود اما در دوران مدرن، سوزاندن بقایای اجساد در خارج از ایران امری نادر بوده و عمدتاً در هنگام تحولات مهم اجتماعی رخ داده است. [4]

در ایران، گورستان‌ها گاه و بی‌گاه، عرصه‌ی نزاع بر سر هویت افراد در گذشته بوده‌اند. در قرن نوزدهم، وقتی دین مبنای تمایزهای اجتماعی بود، گورنوشته‌ها بازپسین نشانه‌ی هویت دینی افراد و نشانگر غالب یاد و خاطره‌ی آنها بودند. اما در این دوران، که هویت‌های دینی (و بعداً سکولار) نامتعارف گوناگونی در ایران پدید آمدند، مرزهای اجتماعی همیشه شفاف نبود. برای یهودیان، گرویدن به مسیحیت، اسلام، و از همه مهم‌تر آیین بهائی وسیله‌ای برای

بنای هویتی جدید بود. این نودینان اغلب در خفا و به‌طور همزمان به ادیان گوناگون معتقد بودند و همیشه به آسانی نمی‌شد آنها را مؤمن یا مرتد شمرد. [5] اما به رغم ماهیت مبهم خود، تغییر دین به اندازه‌ی کافی رایج بود که به تنش‌های اجتماعی جدیدی میان دگراندیشان نودین و مخالفین سنتی سرسخت آنها بینجامد. یکی از جلوه‌های این دشمنی‌ها، جلوگیری از دفن، به اصطلاح، کفار یا مرتد‌ها در گورستان‌های جوامع یهودی و مسلمان بود.

"معضل قبر به مثابه‌ی کانون جدایی‌افکنی اجتماعی در تنش میان دگراندیشان و سنت‌گرایان در تاریخ پیچیده و مبهم روابط جوامع دینی ایران ریشه دارد."

روحانیون مسلمان، به عنوان پاسداران دنباله‌روی و همسازی، اغلب طرد دگراندیشان یا حتی صاحبان عقاید نامتعارف را توجیه می‌نمودند و دفن در گورستان‌ها را به مؤمنین محدود می‌کردند. این محدودیت‌ها با قرائت سخت‌گیرانه‌ای از شریعت هم‌خوان بود؛ قرائتی که دفن کفار مورد نظر قرآن در گورستان‌های مسلمانان را حرام می‌داند. [6] این محدودیت‌ها را اغلب به‌طور مشخص‌تر در وقف‌نامه‌های گورستان‌ها معین می‌کردند و گاهی با استناد به این موازین، نبش قبر و بیرون آوردن بقایای اجساد افراد مظنون به کفر را توجیه می‌کردند. این ملاحظات حقوقی با باورهای عامه، از قبیل جن‌زدگی به علت نزدیکی به اجساد غیرمسلمان و نجس و در نتیجه به عذاب‌انداختن ارواح مسلمانان یا جلوگیری از رستگاری آنها در روز قیامت، در هم تنیده بود. [7]

در سطحی عمیق‌تر، وسواس در شعائر کفن و دفن، از جمله جزئیات مفصل مندرج در متون شیعی، در روایت‌های معادشناختی ریشه دارد. در توصیفات مشروح روز قیامت، چگونگی دفن جسد نقش بسیار مهمی در رستگاری نهایی آن دارد. این دغدغه‌ها به شعائر کفن و دفن شیعی شکل می‌دهد، شعائری که ترکیبی از ملاحظات حقوقی و اعتقادات عامه‌ی مردم است. [8] انگیزه‌ی اصلی برای انتقال اجساد به اماکن مقدس شیعه، از همه رایج‌تر گورستان‌های مجاور حرم علی ابن ابی‌طالب و امام حسین در نجف و کربلا، حشر اجساد در روز قیامت همراه با امامان معصوم بود. این رسم از سال ۱۹۲۸ در ایران ممنوع شد. [9] در معادشناسی شیعی، گورستان عرصه‌ی اصلی روز رستاخیز است، و پاکی آن در تحقق تام و تمام رستاخیز نقشی محوری دارد. وجود غیرمسلمانان می‌تواند حرمت گورستان را تهدید کند و مانع از رستگاری مؤمنان شود.

هرچند سوزاندن مردگان به عنوان راهی مناسب برای حفظ محیط زیست در غرب و دیگر نقاط رایج شده، این کار در اسلام، یهودیت راست‌کیش، آیین زرتشتی، و آیین بهائی ممنوع است و نابودی بقایای آدمی توهینی شدید به خانواده‌ی متوفی به شمار می‌رود. خانواده‌ها قبرها را متعلق به خود می‌دانند و برای حفظ رابطه‌ی زندگان و مردگان به‌طور منظم، از جمله در شب جمعه و تعطیلات دینی، به قبرستان می‌روند. [10] تا میانه‌ی قرن بیستم، هشت روز پیش از نوروز را روز سر‌قبر می‌خواندند و برای دیدار مردگان و مرمت قبور آن روز را همراه خانواده در قبرستان سپری

می‌کردند. روان مردگان را اغلب تا مدتی پس از درگذشت در زندگی خویشاوندان ایشان حاضر و مؤثر می‌دانستند. اگر در آن مدت یکی از خویشاوندان می‌مرد، فردی را که پیشتر در گذشته بود، عامل مرگ او می‌شمردند: "عقیده داشتند که [متوفی] کفنش را به دهان گرفته بوده یا آن را به دندان کشیده بود"، و تصور می‌شد این امر باعث مرگ بیشتر می‌شود. در این موارد، می‌بایست قبر را باز می‌کردند تا کفن را از دهان مرده بیرون آورند. [11]

شعائر دیدار از قبر بستگان، به ایران پیش از اسلام بازمی‌گردد. در آیین زرتشتی، در سه روز نخست پس از مرگ یکی از بستگان، "هدایای متبرک" بر قبر او می‌گذارند، و این کار را سی روز و سپس یک سال پس از مرگ او، به مدت سی سال، تکرار می‌کنند "تا مایحتاج روح در دنیای زیرین مردگان تأمین شود." [12] امروز بقایای این رسم را می‌توان در خیرات و مبرات و اطعام مساکین در چهلم و سالگرد درگذشت بستگان در بین مسلمانان مشاهده کرد. از دیگر نشانه‌های انتساب و ویژگی‌های فراطبیعی به قبور، می‌توان به رسوم متداول در میان زنان مجردی اشاره کرد که دنبال شوهر می‌گردند. این زنان حلوا می‌پزند و آن را بر سر قبور مردان جوان می‌گذارند. [13]

نقش قبر به عنوان مخزنی از خاطرات خانوادگی معمولاً به دوران حیات افرادی محدود است که متوفی را به یاد می‌آورند. پس از سی سال، یا دو نسل، احترام به قبور معمولاً جای خود را به ضروریات اقتصادی می‌دهد. برای مثال، در دوران پهلوی، برچیدن قبرستان‌ها برای اهدافی مثل مدرسه‌سازی امری رایج و از دید عرف و شرع پذیرفتنی بود. [14] این عمل‌گرایی خلائی را در روایت معادشناختی شیعی ایجاد می‌کند: تأکید بر طهارت قبور و [اجرای] احکام مفصل کفن و دفن به انتظار قیامت با برچیدن قبرستان‌ها هم‌خوانی ندارد.

"دیگری" درونی ایران

معضل قبر به مثابه‌ی کانون جدایی‌افکنی اجتماعی در تنش میان دگراندیشان و سنت‌گرایان در تاریخ پیچیده و مبهم روابط جوامع دینی ایران ریشه دارد. از یک سو، اعتقادات رایج درباره‌ی نجاستِ ناهمکیشان حاکی از نوعی نارواداری دینی عمومی و راندنِ دیگریِ درونی است. این نگرش که به ایران محدود نمی‌شود، در میان شیعیان، یهودیان، و زرتشتیان ایران که ناهمکیشان خود را خارج از دین، گوئیم، و اگدین می‌خوانند، رایج است. شاید این نارواداری یکی از عللی بود که نهادهایی مثل نظام ملت امپراتوری عثمانی، که خودمختاری نسبتاً چشمگیری برای "اهل کتاب" قائل بود، به‌رغم ریشه‌های پیشااسلامی، در ایران عصر پساصفوی نهادینه نشد. هرچند حکومت تا حدی به خودگردانی غیررسمی غیرمسلمانان قائل بود، اما اغلب اقتدار روحانیون شیعه و مسئولان دولتی محلی مانع از این خودمختاری می‌شد. از سوی دیگر، سنت دیرینه‌ی مبادله‌ی فرهنگی و رواداری نسبی هم وجود داشت و در تأثیرات متقابل یهودیت و ادیان ایرانی، به‌ویژه در حیطه‌های کیهان‌شناسی و آخرت‌شناسی، به چشم می‌خورد. [15] در قرون وسطا یهودیان با مسلمانان در علوم و پزشکی همکاری می‌کردند. [16] بسیاری از صوفیان

احکام طهارت را نادیده می‌گرفتند، با یهودیان معاشرت می‌کردند و از آنها تورات می‌آموختند. [17] در اوایل قرن بیستم در ایران، برخی از یهودیان گیلان در ماه رمضان روزه می‌گرفتند و یهودیان کردستان روز ختم قرائت تورات را با سماع‌های رایج صوفی که به خلسه می‌انجامید، جشن می‌گرفتند. [18]

"بهاءالله پیام‌آور اخلاقی جدید، شمول‌گرا، و خشونت‌پرهیز بود که صلح عمومی و زبان جهانی (در کنار زبان‌های مادری) را ترویج می‌کرد و سلطنت مشروطه را می‌ستود."

اما از قرن هفدهم این روح جمعی به‌طور روزافزونی تضعیف شد. این گرایش که در تأکید فقیه نامدار شیعه محمدباقر مجلسی (مرگ ۱۶۹۸) بر انواع نجاست‌ها مشهود بود، با قدرت یافتن راست‌کیشی انحصارطلبانه‌ی اصولیون در آغاز قرن نوزدهم تشدید شد. [19] رسوم تبعیض‌آمیز یهودستیزانه‌ی مبتنی بر احکام شیعی "نجاست"، یکی از علل افول اقتصادی یهودیان بود. در اواخر قرن نوزدهم، اکثر تجار یهودی از بازارهای اصلی اخراج شده بودند و دیگر رقیب تجار مسلمان به شمار نمی‌رفتند. [20] دیگر محدودیت‌های ناشی از "نجاست"، مانند ممنوعیت خروج یهودیان از خانه در روزهای بارانی، هرچند همیشه اعمال نمی‌شد، موانع مهمی برای پزشکان یهودی و دیدار با بیماران به وجود می‌آورد و بنابراین اشتغال به یکی از معدود حرفه‌هایی را که یهودیان در آن تا حدی آوازه‌ی خویش را حفظ کرده بودند، با مشکل روبرو می‌کرد. [21]

در میانه‌ی قرن نوزدهم، تشیع فقه‌مدار ایران با پیدایش گفتمان دینی جدیدی به چالش کشیده شد. جنبش بابی از میان طلاب مدارس برخاست و به زودی به جنبش موعودباور بسیار محبوبی بدل شد و سرانجام خود را آیین مستقل جدیدی خواند که با اصل خاتمیت دین اسلام در تضاد بود. [22] جنبش بابی ریشه‌های عمیقی در تشیع ایرانی داشت اما می‌توان خاستگاه آن را تحولات قرن هجدهم دانست. دوران بلند مدت اشغال کشور توسط بیگانگان، آشوب و جنگ داخلی، به سقوط حکومت مرکزی و ظهور گروه نسبتاً کوچکی از علمای اصولی فقه‌مدار، محافظه‌کار و عالی‌رتبه منجر شد. جنبش بابی تا حدی واکنشی به راست‌کیشی این علما بود. این جنبش در عین حال چالشی آشکار در برابر مشروعیت حکومت قاجار بود. [23]

"دلسردی از تحقق نیافتن انتظارات مربوط به 'رجعت' ماسیح در یک سال معین حتی باعث گرویدن عده‌ای از یهودیان به اسلام، مسیحیت، و آیین بهائی شد."

اکثر بابی‌ها ترجمان تازه‌ای از گرایش‌های موعودباور این جنبش را در بینش اخلاقی نوینی یافتند که بعدها به آیین بهائی شهرت یافت. میرزا حسین علی نوری، بهاءالله (۱۸۹۲-۱۸۱۷)، که خود را موعود همه‌ی ادیان قبل می‌دانست، نظام پساموعودباوری را بنا نهاد که به تدریج از قیود فرهنگی اسلام گسست و در قرن اول تکوین خود به شدت تحول یافت. بهاءالله پیام‌آور اخلاقی جدید، شمول‌گرا، و خشونت‌پرهیز بود که صلح عمومی و زبان جهانی (در کنار

زبان‌های مادری) را ترویج می‌کرد و سلطنت مشروطه را می‌ستود. او خواهان تأسیس نظام امنیت جمعی بین‌المللی بود، و ظهور و سلطه‌ی آمال نظامی در غرب را نکوهش می‌کرد. وی همچنین از رفاه عمومی و کاهش مالیات از طریق کاهش هزینه‌های نظامی و جنگ حمایت می‌کرد. [24]

بابی‌ها و بهائیان روش‌های گوناگونی را برای واسازی رسوم سنتی به کار بردند. آنها از دیدگاهی اثبات‌گرا و غربی برای براندازی اعتقادات عامه‌ی مردم استفاده می‌کردند و این باورها را "کهنه" و "خرافی" می‌خواندند. در بحث‌های دینی، بابی‌ها و بهائیان به سنت بومی دیرینه‌ای تکیه می‌کردند. آنها از طریق گفت‌وگو با تأویلی عرفانی در پی تضعیف قرائت‌های تحت‌اللفظی رایج از متون مقدس اسلامی و یهودی-مسیحی، و آموزه‌ی خاتمیت ادیان که یکی از مضامین اصلی این بحث‌ها بود، برآمدند. انتشار سریع این آرای سنت‌گریز، واکنش فوری علمای ثروتمند و قدرتمندی را در پی داشت که بابی‌ها و سپس بهائیان را تکفیر کردند. امروزه بهائیان همچنان آزاردیده‌ترین جامعه‌ی دینی ایران هستند. [25]

شمار فراوانی از یهودیان ایران مجذوب آیین بهائی شدند. [26] هرچند در طول تاریخ تعامل چشمگیری میان یهودیان و صوفیان وجود داشته، اما گرویدن به دینی تحت ستم پدیده‌ای غیرعادی، اگر نگوییم منحصر به فرد، در تاریخ یهودیان ایرانی است. [27] چند عامل تاریخی در جذب یهودیان ایرانی به آیین بهائی نقش داشت. یکی تشدید حس عمیق انتظار ظهور منجی یا ماشیح بود. فعالیت‌های میسیونرهای مسیحی غربی، هرچند تنها تعداد اندکی از یهودیان را به مسیحیت جذب کرد، تب و تاب موعودباوری را احیاء کرد و یهودیان را با اعتقادات دینی جدیدی آشنا ساخت. [28] دلسردی از تحقق نیافتن انتظارات مربوط به "رجعت" ماشیح در یک سال معین حتی باعث گرویدن عده‌ای از یهودیان به اسلام، مسیحیت، و آیین بهائی شد. [29]

"قبرستان به عنوان فضایی واسطه میان جامعه‌ی زنده و مردگان می‌تواند محلی آرمانی برای حمله و بی‌حرمتی به نظامی اعتقادی یا جلوگیری از رستگاری دشمنان باشد."

قرن نوزدهم زمان رویارویی با اقتدار روزافزون غرب بود که برداشت مسلمانان از برتری اسلام را به چالش می‌کشید. بسیاری از ایرانیان اعتقادات موعودباورانه‌ی بومی را پاسخی به مدرنیته یافتند و بابی و بهائی شدند. دیگران به انواع گوناگونی از نظام‌های اعتقادی نامتعارف، از تشیع اصلاح‌طلبانه تا خداناباوری و ندانم‌انگاری (agnosticism)، ملی‌گرایی سکولار، و سوسیالیسم روی آوردند. [30] یهودیان ایرانی هم مثل هموطنان خود با همین بحران و آشوب روبرو بودند، و بسیاری از آنها به اعتقادات نامتعارف روی آوردند تا از سال‌ها محرومیت اقتصادی، انزوای فرهنگی، و نظام آموزشی کهن بگریزند. برخی از آنها هویت‌های دینی جدیدی را برگزیدند و مسیحی یا بهائی شدند، اما بعضی دیگر از طریق صهیونیسم یا سوسیالیسم در پی آشتی با مدرنیته برآمدند. یکی از شرق‌شناسان

به نام والتر فیشل (Walter Fischel) تأثیر آیین بهائی بر یهودیان ایرانی را با تأثیر انقلاب فرانسه بر یهودیان غربی مقایسه کرده است: "همانند انقلاب فرانسه، یهودیان ایرانی هم شور و شوق شدیدی به آیین جدید خود پیدا کردند." [31] آمون نتزر (Amnon Netzer)، با صورتبندی مجدد نظریه‌ی فیشل، همان قیاس تأثیر انقلاب فرانسه بر یهودیت اصلاح‌طلب اروپایی را به کار می‌برد اما می‌گوید که یهودیان ایرانی از سنت فکری یهودیان اروپایی بی‌بهره بودند و بنابراین مجبور شدند تا تغییر معنادار را بیرون از یهودیت سنتی بجویند. [32]

آزار متناوب یهودیان، بابی‌ها، و بهائیان، از جمله غارت اموال و در مواردی قتل آنها، در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در منابع دست‌اول و دوم ثبت شده است. [33] یکی از عوامل این بلواها جناح‌بندی شهری و نارضایتی عمومی بود اما برخی از علما هم برای قدرت‌نمایی در صحنه‌ی پیچیده‌ی شهر، تسویه حساب با دیگر علمای رقیب، به چالش کشیدن اقتدار حکومت، یا حتی متأثر ساختن



سیاست بین‌المللی به این بلواها دامن می‌زدند. گاهی روستاییان، که تحت ستم زمین‌داران و مقام‌های محلی بودند، در غارت اموال و آزار غیرمسلمانان در شهرهای مجاور شرکت می‌کردند. [34] دولت مرکزی ضعیف قاجار اغلب قادر به مهار خشونت علیه اقلیت‌ها، به‌ویژه در ایالت‌های دوردست، نبود. [35] از دهه‌ی ۱۸۶۰، یهودیان ایرانی هم مثل هم‌وطنان مسیحی خود از حمایت قدرت‌های اروپایی بهره‌مند شدند. حتی زرتشتیان هم از حمایت هم‌کیشان خود در هند برخوردار شدند. اما بابی‌ها و بهائیان، به‌رغم اتهامات رایج مبنی بر همکاری آنها با قوای خارجی، هیچ متحدی خارج از ایران نداشتند و در برابر حملات گاه و بی‌گاه اوباش و بلواهای از پیش حساب‌شده به شدت آسیب‌پذیر بودند و در معرض قتل، غارت، مصادره‌ی اموال، تجاوز، یا تصاحب به عنف زنان‌شان قرار داشتند. [36]

آلودن "دیگری"

قبرستان به عنوان فضایی واسطه میان جامعه‌ی زنده و مردگان می‌تواند محلی آرمانی برای حمله و بی‌حرمتی به نظامی اعتقادی یا جلوگیری از رستگاری دشمنان باشد. گاهی اجساد، ابزار تسویه‌حساب میان زندگان می‌شوند. فحش‌های رایج فارسی مربوط به تدفین، نظیر پدر سوخته و پدر در آوردن (نیش قبر پدر یک نفر)، می‌تواند بازتاب رسوم تاریخی توهین، به‌ویژه توهین به دگران‌دیشان دینی یا دشمنان سیاسی، باشد. [37]

"پيله‌وران را بيگانه و 'ديگري' محروم از حقوق اجتماعي مي‌شمردند و بچه‌ها به آنها سنگ مي‌انداختند و سگ‌هاي ولگرد را به حمله به ايشان تحريك مي‌کردند."

منشاء و تناوب رسم نبش قبر و سوزاندن اجساد در دوران پیشامدرن را نمی‌توان با قاطعیت تعیین کرد. برخی از پژوهشگران، این رسم را به سنت ترکی-مغولی قرن سیزدهم پیوند می‌دهند، که بر بقای کامل استخوان‌های حیوانات و انسان‌ها در فرایند تولد مجدد به شدت تأکید می‌کرد. [38] می‌توان ریشه‌های عمیق‌تری را هم یافت. بر اساس روایت‌های معادشناختی شیعی، امام غائب رجعت خواهد کرد تا با حشر و سوزاندن اجساد دو خلیفه‌ی اول، از بی‌عدالتی‌های روا شده در حق امامان شیعه انتقام گیرد. [39] مورد مشهور نبش قبر و سوزاندن اجساد امویان در دوران عباسیان می‌تواند به این پیشگویی ارتباط داشته باشد. [40] وجود نمونه‌هایی از این رسم نشان از تداوم آن در قرون وسطی دارد. [41] پس از آن نیز شاه اسماعیل اول (۱۵۲۴-۱۵۰۱) که در پی نابودی رهبران بانفوذ سلسله‌های صوفی سنی بود، به قبرهای اجداد آنها حمله کرد. [42] او برای انتقام‌گیری از مرگ پدرش، شیخ حیدر، و دیگر انتقام‌های شخصی، به نبش قبر و سوزاندن این اجساد پرداخت. [43]

در قرن نوزدهم، اوباش اجساد یا سرهای خاک‌نشده یا از خاک درآمده‌ی بایی‌ها و بهائیان را در شهر می‌گرداندند. این رسم چنان رایج بود که در سال ۱۸۷۰، شیخ مازگان، یکی از بزرگان بایی روستایی به همین نام، پیش از اعدام در میدان اصلی کاشان، خواهش کرد بقایای جسدش را در میدان نگردانند. شاید به احترام این خواسته، جسد او و دو مرد جوان تنها برای چند ساعت در میدان شهر باقی ماند. این دو مرد جوان به شرکت در شورش روستاییان به رهبری شاه میرزا، یک یاغی لوطی بایی اهل کاشان که با علما و بزرگان شهر پیوندهایی داشت، متهم شده بودند. احتمال دارد که شیخ مازگان هم به همدستی با شورشیان متهم شده بود. [44]



گاهی بهائیان موفق می‌شدند در ازای پرداخت مبلغی، جسد همدینان اعدامی خود را از بدرفتاری برهاند. ملا علی جان ماهفروجکی (مازندرانی)، رهبر بایی سی و هشت ساله‌ای بود که پیش از بهائی شدن به رتبه‌ی اجتهاد رسیده بود. او پس از بازگشت به ماهفروجک در مازندران، همه‌ی اهالی این روستا را به آیین بهائی درآورد، مدارس دخترانه و پسرانه ساخت، و تعاونی‌های کشاورزی تأسیس کرد که پنبه‌های مزارع خود را

به کارگزاران روس می‌فروختند. در سال ۱۸۸۳، ائتلاف روحانیون محلی و مأمورین دولتی در ولایت‌ها به اعدام این مجتهد اصلاح‌طلب، به اتهام به راه انداختن شورش روستایی، انجامید. [45]

پس از اعدام علی جان، جلاد به رسم معمول، سر علی جان را در بازار گرداند تا از مغازه‌داران انعام بگیرد (پرداخت انعام، اجباری و نشانه‌ی تأیید اجباری اعدام توسط مردم بود). [46] شب بعد، گروهی از زنان بهائی تهران [47] به نگهبانان پول دادند و جسد را برای تدفین از جلاد تحویل گرفتند. یکی از این زنان به نام فاطمه سلطان خانم، مرواریدهای خود را در ازای جسد تحویل داد. او همسر حاجی فرج، پسر عمو و پیشکار صدر اعظم وقت، میرزا علی اصغر خان امین‌السلطان بود. وقتی گروهی از کارکنان اصطبل سلطنتی که به بهائی‌ستیزی شهرت داشتند در پی ایجاد بلوایی برای نبش قبر و سوزاندن بقایای جسد علی جان برآمدند (گویا به این علت که او در قبرستان مسلمانان خاک شده بود)، صدر اعظم به درخواست حاجی فرج دستور داد که سواران دولتی "چند شب" از قبر محافظت کنند. "او سپس مجرمین را دستگیر و زندانی کرد و به آنها چوب بسیار زدند". [48] ممکن است هدف امین‌السلطان جاه‌طلب از مجازات سریع این یاغیان قدرت‌نمایی و پایان دادن به این رسم شرم‌آور، حداقل در پایتخت، بوده باشد.

گاهی جسدی عامل رقابت علما می‌شد. در دهه‌ی ۱۸۹۰ در کاشان، بستگان رنگرزی ساده به نام سید عبدالباقی رنگرز مجبور شدند برای جلوگیری از بی‌حرمتی به جسد او، با علمای شیعه مذاکره کنند. او در سخنانی جسورانه به والی کاشان گفت که از عقیده‌ی خود به آیین بهائی دست بر نمی‌دارد و در نتیجه مورد ضرب و شتم قرار گرفت. اندکی بعد بر اثر ضرباتی که به سرش زده بودند، درگذشت و در قبرستان مسلمانان دفن شد. روحانی رده‌پایینی به نام حبیب‌الله، که گویا پیشتر از عقیده‌ی خود به آیین بابی برائت جسته بود، به پیروانش دستور داد تا جسد سید را از خاک بیرون آورند، بازوی راستش را با بیل قطع کنند، و جسد را روی زمین بکشند. قرآن می‌گوید در روز قیامت، نامه‌ی اعمال مؤمنان را به دست راست آنها می‌دهند. از قرار معلوم، مؤمنی که دست راست نداشته باشد محکوم به جهنم خواهد بود. بستگان سید به حرمت مقام سیادت او از مجتهد عالی‌رتبه‌تری به نام محمدحسین فتوایی گرفتند مبنی بر اینکه سید مذکور پیش از مرگ از عقاید بابی خود دست برداشته و بنابراین نباید به جسدش آسیب برسد. [49]

اما ملا حبیب‌الله "در آخرین سال عمر" توانست به آرزوی خود مبنی بر مجازات اجساد جامه‌ی عمل پوشاند و به پیروانش دستور داد جسد بهائی حریرباف ساده‌ای به نام عمو ابراهیم را از خاک بیرون آورند. "جسد او را از دروازه‌ی اصفهان تا قبرستان یهودیان روی گِل و خاک کشاندند و در آنجا رها کردند. یهودیان هم جسد را در زمینی بیرون شهر انداختند." پسران عمو ابراهیم شبانه بقایای جسد او را در حومه‌ی کاشان پشت یخچال شهر، که به چند بهائی تعلق داشت، دفن کردند. [50]

پيله ووران فرودست

يهوديان هم در تدفين با چالش‌هاي خاص خود روبرو بودند. يکي از گروه‌هايي که اغلب، به‌ويژه در روستاها، آزار و اذيت مي‌شدند، پيله‌وران يهودي بودند. آقاجان شاکري (۱۹۶۴-۱۸۸۴) بهائي يهودي تبار و تاجر خرده‌پاي منسوجات در همدان بود که با پيله‌وران يهودي شهر معامله مي‌کرد. زندگي نامه‌ي خودنوشت او گوياي تقلاي وي براي بقاي اقتصادي در محيطي در حال تغيير و تحول است. [51] شاکري تصويري اسفناک از زندگي پيله‌وران در ناحيه‌ي همدان ارائه مي‌کند، پيله‌وراني که مجبور بودند به سفرهاي طولاني بروند و گاهي يک سال از خانواده‌ي خود دور بودند. آنها را بيگانه و "ديگري" محروم از حقوق اجتماعي مي‌شمردند و "بچه‌ها به آنها سنگ مي‌انداختند و سگ‌هاي ولگرد را به حمله به ايشان تحريك مي‌کردند." [52] گاهي توصيفات شاکري اغراق‌آميز به نظر مي‌رسد، نظير وقتي که از زنده به گور کردن يک پيله‌ور بي هيچ دليلي سخن مي‌گويد. [53] باوجود اين، عدم دسترسي به گوشت کاشر (حلال) و گرمابه در شهرهاي کوچک زندگي را بسيار دشوار مي‌کرد. وقتي يک بزّاز يهودي نيمه‌شب مخفيانه به گرمابه‌اي در روستايي نزديک همدان رفت "به او حمله کردند و مي‌خواستند وي را [به جرم آلوده کردن حمام] بکشند." اين غائله با مسلمان شدن پيله‌ور يهودي پايان يافت و او مجبور شد با زن "نکره‌اي" ازدواج کند. [54]

همکار شاکري، آقا حيم، پيله‌ور يهودي اصفهاني که در اوایل قرن بيستم در شمال غربي ايران حوالي ملاير سفر مي‌کرد، فرجام مهيبی داشت. همکارانش به او هشدار داده بودند که به روستاهای مجاور در ناحيه‌ي اراک سفر نکند زيرا پيش از تأسيس حکومت پهلوي، عرصه‌ي تاخت و تاز ياغي‌ها بود. برخي از طلب‌کاران حتي بر تسويه حساب با آقا حيم پيش از اين سفر اصرار مي‌ورزیدند. ساکنان قلعه‌ي تورگير، نزديک خونداب در حومه‌ي اراک، به آقا حيم غذا تعارف کردند اما او آن غذا را نخورد و در عوض سيب زميني آب‌پز طلب کرد. وقتي مجبور شد به يهودي بودن خود اعتراف کند (گويي ابتدا مدعي شده بود مسلمان است) "او را با الياف فرش بافي خفه کردند، جمجمه‌اش را شکستند، و پوست صورتش را کتندند." [55] علاوه بر نجس شمردن غيرمسلمانان، اين واکنش خشونت‌آميز ميزبانان مي‌تواند حاکی از دشمني شديد با پيله‌وران يهودي در اين دوره باشد. هرچند پيله‌وران خدمات مهمي را در جامعه‌اي عمدتاً روستايي انجام مي‌دادند اما احتمالاً آنها را مقصر تورم افسارگسيخته‌ي دوران مظفرالدين شاه (۱۸۹۶-۱۹۰۶) مي‌دانستند. سرنوشت آقا حيم حاکی از مخاطرات ناشي از ياغي‌گري در ناحيه‌ي اراک است، ناحيه‌اي که در هر گوشه و کنارش يک نفر عَلم استقلال از حکومت قاجار را برافراشته بود. [56]

"گاهی قبرستان عرصه‌ی مناقشه‌های خانوادگی بر سر ارث و میراث می‌شد و هویت‌های دینی متغیر ایران را متبلور می‌ساخت."

ماجرای تدفین آقا حیم اراده‌ی یهودیان ایرانی برای انجام شعائر درست خاکسپاری را نشان می‌دهد. خواندن ادعیه‌ی سوگواری (قدوش) یکی از وظایف ضروری خانواده برای تضمین رستگاری متوفی بود. وقتی سرانجام محدود یهودیان ساکن ملایر از قتل آقا حیم باخبر شدند از شدت ترس جرئت نکردند برای پس گرفتن جسد به آن ناحیه‌ی خطرناک بروند. شاکری و پنج بهائی یهودی تبار دیگر داوطلب شدند این کار خطرناک را انجام دهند و جسد را برای تدفین درست پس بگیرند. با استفاده از شبکه‌های اجتماعی جدید از یک بهائی متنفذ محلی، رئیس ژاندارمری ملایر، کمک گرفتند. او نامه‌ای به رئیس ژاندارمری خونداب نوشت و از او خواست از این داوطلبان نیکوکار محافظت کند. این گروه پس از دو روز پیاده‌روی به خونداب رسیدند، فرماندهی ژاندارمری از آنها به گرمی استقبال کرد، به آنها اسب داد و با سربازانش همراه آنها به جستجوی جسد پرداخت، جستجویی دشوار که به مواجهه‌ی دردناک شاکری با همکار متوفایش منجر شد:

"خر آقا حیم که بعضی از پارچه‌های فروشی او را حمل می‌کرد، به این سو و آن سو می‌رفت. پسرش یوحنا به محض اینکه قبر را دید، گفت، "این‌ها کفش‌های پدرم است." قاتلین در دل شب قبر کم‌عمقی کنده بودند. به علت تاریکی متوجه نشده بودند که پای او بیرون مانده. ... افسر گفت "باید همین جا خاکش کنید چون هجده روز قبل کشته شده." اما من گفتم "او یهودی است و خانواده‌اش می‌خواهند سر قبرش بروند و و برایش دعا بخوانند." نردبانی [برای حمل جسد] آوردند و جسد را از زیر خاک بیرون آوردیم و بر قاطری سوار کردیم و پاسی از شب گذشته به خونداب رسیدیم. جسد را در مسجد گذاشتیم اما مردم شکایت‌کنان گفتند "جسد [یهودی] شما مسجد ما را آلوده کرده." بی‌درنگ چند نفر را فرستادیم تا جسد را بیاورند. بزرگان روستا بسیار مهمان‌نواز بودند [به‌رغم یهودی تبار بودن شاکری و شاید به علت حضور افسر ژاندارمری]. سرانجام موفق شدیم جسد را به ملایر بیاوریم اما بسیار سختی کشیدیم چون بوی تعفن جسد انسان از هر حیوانی بدتر است." [57]

توانمندی شاکری به علت ارتباط‌هایش با افسران ژاندارمری نمونه‌ی مهمی از شبکه‌ی فراملی بهائی در ایرانی است که تازه در پی تأسیس خزانه‌داری و ژاندارمری مدرن برآمده بود. این پروژه با کمک گروهی از متخصصین آمریکایی به سرپرستی مورگان شوستر آغاز شده بود که یکی از بهائیان او را استخدام کرده بود. [58] پس از ورود به تهران در سال ۱۹۱۱، متخصصین آمریکایی گروهی از کارمندان را استخدام کردند که بعضی از آنها بهائی بودند. عجیب نیست که با آغاز به کار ژاندارمری خزانه توسط هیئت شوستر، شماری از بهائیان (و حداقل یک یهودی) به

عنوان افسر استخدام شدند. [59] اما این ارتباط پس از سازماندهی مجدد نیروهای مسلح در دوران رضاشاه از میان رفت، و افسران بهائی اخراج شدند تا "وجهی اسلامی" حکومت تقویت شود. [60]

اجساد در مناقشه‌های ارثی

گاهی قبرستان عرصه‌ی مناقشه‌های خانوادگی بر سر ارث و میراث می‌شد و هویت‌های دینی متغیر ایران را متبلور می‌ساخت. مواردی از این قبیل در اوایل قرن بیستم در همدان رخ داد که در خاطرات یوحنا خان حافظی (۱۹۵۱-۱۸۷۰) درج شده است. یوحنا خان، پزشکی ثروت‌اندوز و تحصیل کرده از خانواده‌ای مرفه از اطباء یهودی همدان بود که پیوندهای نزدیکی با نجبای محلی داشتند. [61] گزارش‌های مشروح حافظی از ارزش فراوانی در مطالعه‌ی تغییر اجتماعی در همدان برخوردار است. همدان از میانه‌ی دهه‌ی ۱۸۷۰ تا اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ یکی از مراکز اصلی گرویدن یهودیان به مسیحیت، اسلام، و از همه مهم‌تر آیین بهائی بود. [62] همدان که پس از گشایش مسیر کشتیرانی کارون در سال ۱۸۶۵ به مرکز اقتصادی پرونقی بدل شده بود، شمار زیادی از مهاجران جوان یهودی را به خود جذب کرد. [63] همدان یکی از مراکز فعالیت

مبلغین مسیحی هم بود، که یکی از نتایج فرعی آن تأسیس چند مدرسه‌ی اروپایی‌مآب بود. مبلغین پرسبیتترین (Presbyterian) آمریکایی و سازمان آلیانس اسرائیلیت اونیورسال (Alliance Israélite Universelle) به ترتیب در دهه‌ی ۱۸۸۰ و در سال ۱۹۰۰ مدارس دخترانه و پسرانه تأسیس کردند. مدارس آلیانس، به‌رغم مخالفت خاخام‌های یهودی، به تعلیم و تربیت تعداد فراوانی از کودکان یهودی می‌پرداختند. [64]



خانواده‌ی یوحنا خان حافظی در میانه‌ی دهه‌ی ۱۸۷۰ بر اثر کوشش‌های مبلغین پرسبیتترین، به مسیحیت علاقمند شدند اما به نظر می‌رسد تقریباً به‌طور هم‌زمان بهائی شدند. طی آزار و اذیت‌های یهودستیزانه در سپتامبر ۱۸۹۲، وقتی یهودیان مجبور شدند دوباره پس از مدت‌ها "وصله" ای زرد رنگ بر لباس خود بدوزند، این خانواده نیز همراه با گروه چشمگیری از یهودیان -از جمله

تعدادی از پزشکانی که بهائی شده بودند - به ظاهر مسلمان شدند. حافظی عقاید بهائی خود را حفظ کرد اما در عین حال روابط تجاری نزدیکی با ملا عبدالله بروجردی، محرک اصلی آزار و اذیت یهودیان، داشت. [65]

"کاربست انعطاف‌پذیر احکام شیعی به بخش‌های مرفه و متنفذ جامعه‌ی یهودی اجازه می‌داد از تغییر دین ظاهری به عنوان مانوری حقوقی استفاده کنند."

حافظی می‌گوید یک خاخام و پسرش میرزا نصیر، که هر دو مسلمان شده بودند، روابط بدی با یکدیگر داشتند. شایع بود که میرزا نصیر عامل مرگ ناگهانی پدرش بوده است. میرزا نصیر مدعی شده بود که تنها وارث اموال پدرش است و برای اثبات این ادعا مبلغ چشمگیر ۲۰۰ تا ۳۰۰ تومان (۶۰۰-۴۰۰ پوند استرلینگ) خرج کرد تا "از علما فتوا بگیرد که پدرش مسلمان حقیقی نبوده و نمی‌بایست در قبرستان مسلمانان دفن شود." [66] این تغییر دین معکوس پس از مرگ (از اسلام به یهودیت)، هرچند پرهزینه بود، نشان دهنده‌ی سیالیت هویت‌های دینی در دوران تحولات سریع اجتماعی، حداقل در بین نودینان ثروتمند، است. این نمونه، مفروضات مربوط به نفوذناپذیری مرزهای میان جوامع دینی ایران در زمان تغییرات اجتماعی سریع را با تردید روبرو می‌سازد.

خانواده‌ی مرفه یهودی دیگری که هویت‌های دینی چندگانه‌ای داشت و از پیشوایان جامعه‌ی یهودی در تهران به شمار می‌رفت، خانواده‌ی حکیم نور محمود، پزشک تحصیل‌کرده و متنفذ دربار بود. این خانواده تعلقات دینی پیچیده‌ای داشتند، و این واقعیت که تعدادی از اعضایش مسلمان و بهائی شده بودند، حاکی از استقبال آنها از آرای جدید بود. مسلمان شدن پنهانی آنها به ایشان اجازه داد بر موانع ناشی از احکام شیعی نجاست غلبه کنند و به دربار سلطنتی راه یابند. این گام مهمی در ترقی حرفه‌ای آنها بود. افزون بر این، مسلمان شدن راهبردی حقوقی برای حفظ دارایی‌های فراوان خانوادگی در هنگام مناقشه بر سر ارث و میراث به شمار می‌رفت. بر اساس احکام شیعی، اگر یکی از بازماندگان فردی غیرمسلمان اسلام بیاورد همه‌ی اموال متوفی به او ارث می‌رسد. نور محمود و برادرانش برای مقابله با چنین ادعایی از طرف یکی از آنها همگی مسلمان شدند، و به این منظور احتمالاً در حضور مجتهدی نامدار که به او خیرات می‌دادند، شهادتین را بر زبان جاری کردند. [67] کاربرد انعطاف‌پذیر احکام شیعی به بخش‌های مرفه و متنفذ جامعه‌ی یهودی اجازه می‌داد از تغییر دین ظاهری به عنوان مانوری حقوقی استفاده کنند، بی‌آنکه مثل دیگر نودینان مجبور به پیروی علنی از فرامین اسلامی مثل حضور در مسجد یا رعایت سفت و سخت احکام "نجاست"، به‌ویژه در ارتباط با بستگان یهودی خود، باشند. در میان نودینان یهودی کمتر مرفه هم نمونه‌های متعددی از هویت‌های چندگانه وجود داشت و شماری از آنها پیش از بهائی شدن مسلمان شده بودند. [68]

"در قرن نوزدهم، قبرستان، اغلب عرصه‌ای برای تعیین حدود و ثغور مرزهای جوامع مختلف توسط مراجع دینی بود."

اگر مرفهین می‌توانستند برای حل مناقشه بر سر ارث و میراث به‌طور پنهانی مسلمان شوند یا حتی پس از مرگ از اسلام به یهودیت بازگردند، یهودی شدن بهائیان یهودی تبار بسیار آسان‌تر بود. یکی از نمونه‌های این امر که ناشی از روابط قدرت و منافع اقتصادی بود، خاکسپاری بهائی یهودی تبار، حاجی عزیز علاقتند همدانی، بود که حوالی سال ۱۹۰۰ بهائی شده بود. او از طریق تجارت با بغداد ثروت اندوخته بود. گفته می‌شود حدود ۲۰۰ یهودی و بهائی پیکر او را به سوی قبرستان بهائیان تشییع می‌کردند اما پسرانش در حرکتی از پیش طراحی شده ناگهان به طرف قبرستان یهودیان تغییر مسیر دادند و او را در آنجا به خاک سپردند. به این ترتیب، پسرانش که هویت دینی مبهمی داشتند، توانستند خواهران متأهل خود را به کلی از ارث محروم کنند. در عمل، بستگان حاجی عزیز برای پیشبرد منافع اقتصادی خود، هویت پیچیده و چندلایه‌ی او را به یک یهودی عادی تقلیل دادند. طنز ماجرا در این است که ثروت حاجی عزیز او را از داشتن هویت بهائی‌اش بازداشت.

دختران متأهل حاجی عزیز پس از سال‌ها دادخواهی به جایی نرسیدند زیرا نظام قضائی پهلوی در امور مربوط به ارث یهودیان و نیز پیروان آیین "رسمیت نیافته‌ی" بهائی، طرفدار قرائتی تحت‌اللفظی از احکام ارث در یهودیت بود. [69] نظام‌های حقوقی جدید تفاوت‌های ظریف قبلی را که به زنان اجازه‌ی مانور حقوقی می‌داد، از میان برداشتند. برای مثال، در قرن نوزدهم، زنان ثروتمند یهودی در مواردی مسلمان شده بودند تا از بخشی از ارثیه‌ای که شریعت اسلام برای آنها مقرر می‌کرد، نصیب برند. [70]

اجساد بی‌خانمان

با گسترش تغییر دین در میان یهودیان در اواخر قرن نوزدهم، خاکام‌ها در پی افزایش کنترل خود بر اجرای شعائر دینی، از جمله مراسم خاکسپاری، برآمدند. همچون سلسله‌مراتب روحانیت شیعه، نهاد روحانیت یهودی ایران هم ذاتاً غیررسمی و نامتمرکز بود و خاکام‌ها همیشه نمی‌توانستند همکاران خود را از اجرای مراسم عروسی و ختنه بازدارند. [71] اما چون تنها یک خاکام بر قبرستان یهودی هر شهر کنترل داشت، قبرستان اغلب به مکانی دینی بدل می‌شد که در آن دخل و تصرف در هویت‌های چندلایه با موانع مهمی روبرو می‌شد. این امر اغلب خاکسپاری نودینان یهودی تبار را با دشواری مواجه می‌کرد و به پدیده‌ی اجساد بی‌خانمان می‌انجامید. در قرن نوزدهم، قبرستان، اغلب عرصه‌ای برای تعیین حدود و ثغور مرزهای جوامع مختلف توسط مراجع دینی بود.

جلوگیری از خاکسپاری نودینان در قبرستان‌های یهودیان و مسلمانان یکی از راه‌های تعیین وفاداری‌های اجتماعی بر اساس ملاحظات دینی یا عرفی بود. احکام یهودی، حداقل از لحاظ نظری، تدفین افراد مرتد در قبرستان‌های یهودی را مجاز می‌شمارد زیرا در یهودیت، مرگ کفاره‌ی گناهان فرد به شمار می‌رود. اما رویه‌های عرفی چنین احکام گشاده‌دستانه‌ای را نادیده می‌گرفت. در همین حال، نودینان بهائی یهودی و مسلمان تبار این دین جدید را تحقق

پیشگویی‌های یهودی و اسلامی می‌دانستند و در غیاب قبرستان‌های بهائی، شعائر خاکسپاری ادیان قبلی را با ایمان به آیین بهائی در تناقض نمی‌دیدند.

حداقل در کاشان، زنان به ندرت مرزهای جوامع دینی را زیر پا می‌گذاشتند. ریحان ریحانی می‌گوید همسر جوانش تنها زن یهودی‌تبار در کاشان بود که به آیین بهائی گروید و به همین دلیل اکثراً زنان، حتی آنهایی که شوهران‌شان تغییر دین داده بودند، همسرش را تحقیر می‌کردند.

"وقتی او درگذشت، خاخام اجازه نداد غسل او را بشوید یا گورکن قبرش را بکنند، و یهودیان را از شرکت در خاکسپاری او منع کرد ... حتی برادرانش هم نیامدند. من و سه بهائی جسد او را حمل کردیم. او را پشت دیوار قبرستان به خاک سپردیم چون اجازه نمی‌دادند درون قبرستان خاک شود." [72]

"پس از دو دهه اجرای طرح سکولاریزاسیون توسط حکومت مرکزی رضاشاه، و غیبت چشمگیر خشونت اوباش در شهرهای ایران، دهه‌ی ۱۹۵۰ شاهد از سرگیری حملات به قبرستان‌های بهائی بود."

هرچند همسر بی‌نام و نشان ریحانی در کاشان محافظه‌کارِ اوایل دهه‌ی ۱۸۹۰ مطرود اجتماعی فرودستی بود، اما در دیگر نقاط خاخام‌ها به آسانی نمی‌توانستند از خاکسپاری یهودیان متنفذی که هویت‌های پیچیده‌ای داشتند، جلوگیری کنند. همان‌طور که پیشتر گفتیم، حکیم آقا جان، پزشک معروفی در همدان بود. در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، همدان یکی از مراکز عمده‌ی تجارت و نودینی به شمار می‌رفت. به نظر می‌رسد حکیم آقا جان در حوالی سال ۱۸۷۷ به‌طور همزمان مسیحی و بهائی شده باشد. در هنگام مرگش در سال ۱۸۸۰، مبلغین پرسبیتترین در همدان او را مسیحی‌ای مؤمن می‌دانستند که تعمید شده ولی خاخام‌ها با این مسئله مخالف بودند. اما منابع بهائی او را نخستین بهائی یهودی‌تبار در همدان و عامل جذب حدود پنجاه یهودی، اکثراً جوان، به جامعه‌ی نوپای بهائی معرفی می‌کنند. [73]

به‌رغم مخالفت اولیه‌ی خاخام‌ها و پس از مداخله‌ی اعیان بهائی و ارباب بزرگان یهودی توسط جوانان بهائی یهودی‌تبار، حکیم آقا جان در قبرستان یهودی همدان به خاک سپرده شد. ظاهراً بسیاری، از جمله بهائیان و مبلغین پرسبیتترین، در اعتقادات یهودی، مسیحی، و بهائی آقا جان تناقضی نمی‌دیدند. [74] شمعون، کشیشی آشوری که مبلغی پرسبیتترین شده بود، در حضور ۳۰۰ عزادار از آیین‌های گوناگون، از جمله تعداد زیادی از یهودیان که اعتقادات یا علائق مسیحی و بهائی داشتند، خطابه‌ای ایراد کرد. [75] همچون خانواده‌ی نور محمود، این نمونه هم نشان می‌دهد که حداقل در مورد نخستین نودینان، روابط طبقاتی و قدرت به گشایش فضا برای هویت‌های نامتعارف

کمک می‌کرد. اما از دهه‌ی ۱۸۸۰، با افزایش شمار نودینان بهائی، [76] فشار علیه تغییر دین افزایش یافت و خاکسپاری نودینان با موانعی روبرو شد.

در آزار و اذیت یهودیان همدان در سال ۱۸۹۲، که به رهبری مجتهد نامدار شهر، ملا عبدالله بروجردی انجام شد، حدود ۴۰ یهودی و بهائی یهودی‌تبار مسلمان شدند. برخی از این نودینان ثروتمند، از جمله حافظ‌الصحه، پزشک متنفذ و پسرش یوحنا خان حافظی حتی روابط نزدیکی با علمای بانفوذ و زمین‌داران شهر برقرار کردند. اما مسلمان شدن، همیشه ضامن جذب کامل در جامعه‌ی مسلمانان نبود. در واقع، در برخی موارد، انزوای نودینان یهودی‌تبار را افزایش می‌داد. بسیاری از این نودینان را که به طرز اهانت آمیزی جدید الاسلام خوانده می‌شدند، به عنوان مسلمان تمام‌عیار نمی‌پذیرفتند و علمای شیعه همیشه به نیازهای آنها توجه نمی‌کردند.

"در سال ۱۹۰۵، محمدرضا شاه به نشانه‌ی آشتی جویی با علما که از کودتای ۱۹۰۳ و سرکوب چپ‌ها پس از آن پشتیبانی کرده بودند، با کارزار بهائی آزاری دولتی موافقت کرد."

یکی از نمونه‌های تبعیض علیه مسلمانان یهودی‌تبار، ممنوعیت خودسرانه‌ی دفن آنها در قبرستان‌های یهودیان و مسلمانان بود. حافظی می‌گوید در حوالی سال ۱۹۰۳، یکی از این نودینان به نام میرزا نبی برای تمهید مقدمات مراسم ازدواج یهودی دخترش از رشت به همدان رفت. ولی ازدواج دختر او اعتراض عمومی یهودیان شهر را برانگیخت و خاخام‌ها این مراسم ازدواج را تحریم کردند. این ماجرا میرزا نبی را چنان افسرده ساخت که درگذشت. چون یهودیان و مسلمانان هیچ یک اجازه‌ی دفن او را در قبرستان‌های خود ندادند، جسدش در خانه‌اش در صندوقچه‌ای که نقش تابوت موقت داشت، باقی ماند. معلوم نیست چه بر سر این جسد و دیگر اجساد بی‌خانمان آمد. [77] حافظی همچنین از یهودی دیگری به نام میرزا اسحاق سخن می‌گوید که ابتدا مسلمان و سپس بهائی شد و در سال ۱۹۰۵ بر اثر همه‌گیر شدن وبا در همدان درگذشت. برخلاف میرزا نبی، جسد میرزا اسحاق بی‌خانمان نماند. به‌رغم "دشواری‌های فراوان"، خانواده‌اش توانستند ظاهراً با پرداخت مبلغی بیش از حد معمول جسد او را در قبرستان مسلمانان دفن کنند. [78]



تلاش خاخام‌های یهودی و روحانیون مسلمان برای تعیین مرزهای

شفاف اعتقادات دینی از طریق کنترل شعائر خاکسپاری همیشه ثمر بخش نبود. گاهی نودینان راه‌هایی برای دور زدن

این مرزهای سفت و سخت دینی پیدا می‌کردند. برای مثال، رهبران جامعه‌ی کوچک نودینان همدان، ملکی را برای قبرستان "خصوصی" خریدند. گویا این ملک قبرستانی متروکه بود. وقتی بقایای اجساد در قبرهای قدیمی‌تر پیدا شد، بهائیان به نابود کردن بقایای اجساد مسلمانان متهم شدند، اتهامی که اگر به خاطر روابط نزدیک حافظی با علما و اعیان شهر نبود، به آزار و اذیت بهائیان می‌انجامید. [79]

حتی بقایای اجساد بعضی از قهرمانان ملی غیرمسلمان ایران هم بی‌خانمان ماندند. قبر شهید انقلاب مشروطه، هاوارد باسکرویل (Howard Baskerville)، یک مبلغ دینی آمریکایی که به مشروطه‌خواهان پیوست و در سال ۱۹۰۹ در محاصره‌ی تبریز جاننش را فدا کرد، به طرز عجیبی گم شد. او پس از تشییع جنازه‌ای که به یک "راه‌پیمایی بزرگ" بدل شد، در قبرستان آرامنه به خاک سپرده شد. [80] اما اخیراً گروهی از پژوهشگران که کوشیده بودند با استفاده از عکس‌های متعلق به آن دوران قبر او را بیابند توفیقی نیافتند. مسئولین محلی و نگهبان قبرستان هم از یافتن قبر باسکرویل اظهار بی‌اطلاعی کردند. می‌توان حدس زد که قبر این شهید آمریکایی یا از یادها رفت و زمینش برای کارهای دیگری مورد استفاده قرار گرفت یا به عنوان بخشی از حمله علیه شیطان بزرگ ویران شد. [81]

دوران پهلوی

طرفه اینکه پس از دو دهه اجرای طرح سکولاریزاسیون توسط حکومت مرکزی رضاشاه، و غیبت چشمگیر خشونت اوباش در شهرهای ایران، دهه‌ی ۱۹۵۰ شاهد از سرگیری حملات به قبرستان‌های بهائی بود. این وقایع نشان داد که تحت سلطه‌ی حکومتی متمرکز هم می‌توان به آسانی، میل به هتک حرمت اجساد را دوباره شعله‌ور کرد. محمدرضاشاه جوان، که خواهان حمایت سیاسی علما بود، بارها تحریک احساسات بهائی‌ستیزانه از طریق دستگاه دولت مدرن را تحمل و حتی تشویق کرد.

اوایل سال ۱۹۵۱ دوره‌ی تنش و آزار بهائیان در روستای امیرآباد، در مجاورت اردکان نزدیک یزد بود. گروهی از مردم (که اکثرشان اهل روستای مجاور مهرجرد بودند، و احتمالاً با اهالی امیرآباد دشمنی دیرینه داشتند) پس از ارباب رئیس ژاندارمری و به سکوت واداشتن او، خانه‌ی بهائیان را غارت کردند و اموال و احشام آنها را سوزاندند. سپس مرکز بهائیان را آتش زدند، به قبرستان بهائیان حمله کردند، تعدادی از اجساد را از زیر خاک بیرون آوردند و سوزاندند. [82] سپس شادی‌کنان — در حالی که بسیاری از لوطی‌ها و برخی از اهالی محل سوار بر دوچرخه بودند — با هیاهوی فراوان و با نواختن طبل و شیپور رهسپار اردکان شدند. هر لحظه بر تعداد آنها که جلوی ژاندارمری تجمع کرده بودند، افزوده می‌شد. تنها واکنش مسئولین این بود که از (آیت‌الله) سید روح‌الله خاتمی — که خود در این توطئه‌ی بهائی‌ستیزانه نقش داشت — خواستند تا جمعیت را پراکنده سازد. حضور او تنها باعث تقویت روحیه‌ی مردم شد و به مرکز بهائیان شهر یورش بردند و خانه‌ی دو خانواده‌ی ثروتمند بهائی را غارت

کردند. چند بهائی مسلمان شدند و بقیه اندکی بعد از اردکان مهاجرت کردند. [83] جامعه‌ی بهائی اردکان که در ابتدای قرن بیستم رشد کرده و شامل دهقانان و برخی از اعیان محلی بود، فقط طی چند سال بر اثر فشار ناشی از تحریم اقتصادی بهائیان به دستور روحانیون نابود شد. در مصاحبه‌ای حوالی سال ۱۹۸۰، امام جمعه‌ی اردکان، حجت الاسلام محمد حسین بهجتی "مهارت و پختگی" آیت‌الله روح‌الله خاتمی در آزار بهائیان را ستود. او گفت:

"وقتی مردم جمع شدند و به خانه‌ی بهائی‌ها حمله کردند، این کار را طوری انجام دادند که هم نتیجه گرفتند و هم کسی گرفتار نشد ... برای مثال، ایشان باعث شد مردم اردکان بهائیان را تحریم کنند، و چون اردکان شهر کوچکی بود، هرکسی که تحریم را نقض می‌کرد، شناسایی می‌شد و آبرویش می‌رفت. سرانجام همه‌ی بهائی‌های اردکان اخراج شدند، و هرچند پول خرج کردند و به مسئولین شکایت بردند، دولت با علما درگیر نشد." [84]

دیگر علمای این دوره هم از این رهیافت جدید "نرم" به اخراج بهائیان با استفاده از تحریم اقتصادی حمایت می‌کردند. [85]

"حدود دو ماه بعد از انقلاب سال ۱۹۷۹، در دوره‌ای که به بهار آزادی شهرت یافت، گروهی از انقلابیون مجهز به بولدوزر نزدیک مرکز بهائیان شهر (معروف به حدیقه‌الرحمن) جمع شدند تا آن را ویران کنند."

چون در آن زمان بلوهای قرن نوزدهمی بیش از حد زشت به نظر می‌رسیدند، بهائی‌ستیزی به زودی ترجمانی مدرن، جدید و نیرومندتر یافت. در سال ۱۹۵۵، محمدرضاشاه به نشانه‌ی آشتی‌جویی با علما که از کودتای ۱۹۵۳ و سرکوب چپ‌ها پس از آن پشتیبانی کرده بودند، با کارزار بهائی‌آزاری دولتی موافقت کرد. آیت‌الله بروجردی که قدرتش در حال افزایش بود، خواسته‌های علما را به شاه اطلاع داد و حمایت او را برای شروع حملات علیه بهائیان، از جمله از طریق رادیوی دولتی، جلب کرد. [86] سرانجام، کارزار سال ۱۹۵۵ که طی آن پاکسازی قومی بهائیان لایحه‌ای به مجلس پیشنهاد شد، در برابر موج مخالفت‌های بین‌المللی متوقف شد. اما این کارزار آسیب‌های فراوانی ایجاد کرد و شماری از بهائیان، به‌ویژه در روستاها و شهرهای کوچک، به قتل رسیدند. [87]

فردی ناشناس در نامه‌ای به یکی از نشریات ماجرای سورئالی را تعریف می‌کند که طی بهائی‌آزاری‌های سال ۱۹۵۵ در ملایر اتفاق افتاد. او می‌گوید جسد تازه دفن‌شده‌ی دکتر سلمان را که مبلغی بهائی بود، شبانه از قبر بیرون آوردند و "بنا به گزارش‌ها ... [مدفوع انسان] در کف دست او قرار دادند،" از قرار معلوم، برای اینکه نتوانند در روز قیامت، نامه‌ی اعمال نیکش را به دستش دهند و بنابراین به لعنت ابدی دچار شود. این نویسنده‌ی ناشناس بخشی از نامه‌ای را نقل می‌کند که به "حجت الاسلام" ملایر نوشته و از او خواسته بود از این کارها جلوگیری کند. او می‌افزاید:

"[بهائیان] بی‌اهمیت‌تر از آنند که به اسلام آسیب برسانند. [رهبر بهائیان] شوقی افندی و پیروانش سگ که هستند که بخواهند علیه مسلمانان عمل کنند. منشأ دین آنها شهوترانی و ناموس‌بازی است. در محافل پنهانی خود به عیاشی مشغولند. آنها ستون پنجم بیگانگانند و علیه کشور فعالیت می‌کنند. مثل موش در سوراخ خود بازی می‌کنند و به خیانت گرایش دارند." [88]

از قرار معلوم میل این نویسنده‌ی ناشناس به ارائه‌ی تصویری بهتر و امروزی‌تر [از مسلمانان] مانع از ابراز نفرت نسبت به بهائیان نشده بود.

در جریان شورش سال ۱۹۶۳ که به قیام ۱۵ خرداد شهرت یافت، وسواس نبش قبر و سوزاندن بقایای اجساد بار دیگر تکرار شد. این جنبش که به رهبری آیت‌الله خمینی با حق رای زنان، اصلاحات ارضی، و نفوذ سیاسی روزافزون آمریکا در ایران مخالفت می‌کرد، با واکنش شدید نظامی سرکوب شد و صدها معترض کشته شدند. یکی از اهداف معترضین قبرستان بهائیان تهران بود. به گزارش پلیس، معترضین تعداد نامشخصی از قبرها را



کندند و بقایای اجساد را سوزاندند. [89] این گزارش همچنین به غارت مغازه‌های طلا و جواهرفروشی بهائیان در تهران اشاره می‌کند. این رویدادها در بحبوحه‌ی شورشی رخ داد که فقط چند روز به طول انجامید، در زمانی که احساسات بهائی‌ستیزانه دستخوش دیگرگونی بود. حمله به اسکلت‌ها و غارت طلاها می‌تواند اشاره‌ی طنزآمیزی به بهائی‌ستیزی جدید دهه‌ی ۱۹۶۰ باشد که ته رنگی چپ‌گرایانه هم به دشمنی‌های دینی دیرین افزود. تعدادی از روشنفکران متمایل به چپ در دوران پس از جنگ جهانی دوم، بهائیان را "عمال امپریالیسم خارجی" خواندند و به این ترتیب بُعد سیاسی جدیدی به بهائی‌ستیزی افزودند. [90]

روزهای انقلاب

اگر جامعه‌ی بهائی اردکان در دوران حکومت پهلوی نابود شد، جامعه‌ی بهائی آباده، شهرستانی که در میانه‌ی راه اصفهان و شیراز قرار دارد، بر اثر خشم پساانقلابی حملات نیمه‌رسمی از بین رفت. حدود دو ماه بعد از انقلاب سال ۱۹۷۹، در دوره‌ای که به بهار آزادی شهرت یافت، گروهی از انقلابیون مجهز به بولدوزر نزدیک مرکز بهائیان شهر (معروف به حدیقه‌الرحمن) جمع شدند تا آن را ویران کنند. شکایت به مسئولین محلی بی‌نتیجه ماند زیرا انقلابیون حکم دادگاه محلی را نادیده گرفته و آن بر گه را پاره کردند. شکایت به دفتر آیت‌الله خمینی بی‌جواب ماند و مرکز

بهائیان ویران شد. قبر سراج‌الحکما (۱۹۱۳-۱۸۴۳)، یکی از نخستین پزشکان بهائی و از اعیان محل که در همان مرکز دفن شده بود، خراب و بقایای جسدش سوزانده شد. [91]

سنگ قبر بزرگ سراج‌الحکما (که احتمالاً برای افزایش حفاظت تعبیه شده بود)، [92] توسط انقلابیون پرشور و مجهز به تجهیزات مدرن درهم شکسته شد. این سنگ قبر پیش‌تر طی حداقل یک حمله‌ی دیگر اوباش آسیب دیده بود. در آوریل ۱۹۴۴، پس از دوره‌ای بهائی‌ستیزی به تحریک یک ملای محلی، و چند روز قبل از دیدار محمدرضاشاه از آباده، گروهی از اوباش بخشی از مرکز بهائیان را خراب و غارت کردند و سوزاندند و به قبر سراج‌الحکما آسیب زدند. حمله به جامعه‌ی بهائی که به زخمی شدن تعدادی از بهائیان هراسان انجامید، به‌رغم حضور پلیس، ژاندارمری، و حتی یک پایگاه نظامی (که برای مقابله با تهدید قبائل شورش‌ی قشقائی در آباده تأسیس شده بود) انجام شد. به محض ورود، شاه جوان که پایه‌های سلطنتش هنوز متزلزل بود، با اعلان حکومت نظامی اقتدار خیرخواهانه‌ی خود را پیروزمندانه نشان داد و فرماندهی نظامی هم در اعلامیه‌های عمومی، بهائیان را دارای حقوقی برابر با دیگران خواند. [93]

"در سال ۱۹۷۹، مقام‌های جمهوری اسلامی قبرستان بهائیان را [در تهران] (که در اوایل دوران پهلوی تأسیس شده بود) همراه با دیگر اموال جامعه‌ی بهائی مصادره و در سال ۱۹۸۱ آن را تعطیل کردند."

داستان کامل مقبره‌ی ویران‌شده‌ی سراج‌الحکما دوره‌ای طولانی از تاریخ بابی-بهائی را دربرمی‌گیرد. در دومین شورش بابیان نیریز در نوامبر ۱۸۵۳، حدود ۱۰۰ بابی که از مواضع مستحکم خود در کوه‌های اطراف به نشانه‌ی تسلیم بیرون آمدند، به قتل رسیدند و زنان و کودکان اسیر شدند. [94] سرهای قربانیان را "بر نیزه‌ها افراختند" و با هلله و شادی بسیار به شیراز رفتند و سپس عازم تهران شدند. [95] به محض ورود به آباده، دستور رسید که سرهای در حال پوسیدن را دفن کنند. اما به علت مخالفت اهالی شهر، مجبور شدند سرها را بیرون از قبرستان مسلمانان آباده دفن کنند. چند سال بعد، حوالی سال ۱۸۶۲، گروه کوچکی از طلاب جوان آباده در اصفهان بابی شدند. یکی از آنها میرزا عطاءالله بود که بعدها به سراج‌الحکما شهرت یافت و پزشکی نامدار شد و از بین خانواده‌های اعیان آباده نخستین فردی بود که به آیین بابی ایمان آورد. در ابتدای قرن بیستم، جامعه‌ی بهائی آباده رشد چشمگیری داشت که حمایت و پشتیبانی اعیان و خانواده‌های زمین‌دار بهائی آباده، از جمله مسئولین عالی رتبه‌ی محلی (کلانترها)، در این امر بی‌تأثیر نبود. [96] به نشانه‌ی احترام به قربانیان ماجرای نیریز، سراج‌الحکما محل دفن سرهای بابی‌ها را خرید، هرچند محل دقیق دفن همچنان مخفی ماند. با تلاش جامعه‌ی بهائی، از جمله ایجاد قنات، این محل به باغی تبدیل شد و به باغ حکیم یا حدیقه‌الرحمن شهرت یافت. [97] به تدریج این محل در مرکز این شهر رو به رشد قرار گرفت

و بخش‌هایی از آن به مرکز بهائیان و مدرسه‌ی پسرانه‌ی بهائی تبدیل شد. اما مثل بسیاری از دیگر روستاها و شهرهای کوچک، بهائیان آباده پس از انقلاب ۱۹۷۹ در عمل بر اثر فشارهای رسمی و حملات نیمه‌رسمی مجبور به ترک شهر شدند. معلوم نیست چه بر سر اسکلت‌های شورشیان باقی آمده است.

در روزهای پرشور انقلاب ایران، سوزاندن استخوان‌ها و تخریب مراکز متعلق به جامعه‌ای خاموش شده چندان جلب توجه نکرد. اما وسوسه‌ی سوزاندن اجساد را شاید بتوان در زمره‌ی حوادث جنون آمیز "اعدام‌های انقلابی" در دوران پس از انقلاب به حساب آورد. امیرعباس هویدا



(۱۹۷۹-۱۹۱۹)، نخست وزیری که با اطاعت کامل از خواسته‌های شاه توانسته بود دورانی طولانی در منصبی ناپایدار باقی بماند (۱۹۶۵-۱۹۷۷)، یکی از اولین قربانیان اعدام‌های انقلابی بود. به گزارش یکی از ناظران، "جسد او حدود سه ماه در سردخانه باقی ماند تا مبادا مراسم خاکسپاری به فرصتی برای حملات بیشتر به خانواده یا جسد او بدل شود. سپس او را به‌طور گمنام در قبرستانی بیرون از تهران دفن کردند." [98]

پس از مصادره‌ی قبرستان بهائیان تهران و پیش از واگذاری محل جدیدی به بهائیان، بسیاری از رهبران جامعه‌ی بهائی که در جریان بهائی‌آزاری‌های دهه‌ی ۱۹۸۰ اعدام شدند در قبرستان نیمه‌رسمی و موقت خاوران دفن شدند. تعدادی از اجساد بهائیان بی‌خانمان شدند. یک نمونه از این نوع آزار و اذیت تجربه خانواده‌ی فرهنگ‌عنایتی، زن بهائی کهنسالی است که در سال ۱۹۸۹ درگذشت. از آنان خواستند ده برابر هزینه‌ی اداری رایج برای صدور مجوز خاکسپاری پردازند. آنها این درخواست را نپذیرفتند زیرا نه تنها می‌خواستند در برابر تبعیض مقاومت کنند بلکه نمی‌خواستند برای بهائیان فقیری که توانایی پرداخت چنین مبلغی نداشتند، پیشینه‌ای ایجاد شود. توسل به "مقام‌های عالی‌رتبه"، تنها آنها را گرفتار دیوانسالاری کرد. در همین حال، اجساد بی‌خانمان یک دوجین بهائی دیگر هم در سردخانه‌ی اصلی تهران با موانع مشابهی روبرو بودند (بعضی از این اجساد در تابوت‌هایی در مجاورت ساختمان‌های شهرداری رها شده بودند). پس از چهل و یک روز، سرانجام دفتر شهردار تهران با خاکسپاری آنها موافقت کرد اما به بستگان آنها گفت قبرستان خاوران هیچ امکاناتی برای آماده‌سازی قبور در اختیار آنها نخواهد گذاشت.

در یک روز سرد برفی، برخی از بستگان برای گرفتن اجساد به سردخانه رفتند، و ما با خانواده‌ی بهائی دیگری برای کندن قبرها به قبرستان رفتیم. بیل و کلنگ‌ها را یافتیم و سرگرم شکستن یخ و برف شدیم تا دو قبر بکنیم اما پاسدارها بیل و کلنگ‌ها را از ما گرفتند و با لحنی تند و عصبانی گفتند "اجازه ندارید اینجا قبر بکنید." یکی از آنها با بی‌سیم با سردخانه‌ی اصلی تماس گرفت و به آنها دستور داد اجساد را به بستگان تحویل ندهند. پس از جرّ و بحث فراوان، به بستگان گفتند قبرهای نیمه حفر شده را پر کنند و فردا برگردند و در محل دیگری قبر بکنند. روز بعد بعضی از بستگان برای حفر قبرهای تازه به قبرستان رفتند در حالی که تعداد دیگری برای شناسایی اجساد رهسپار سردخانه شدند.

آنجا چند ساعت در "صف مرگ" منتظر ماندیم تا دو نفر از بستگان به داخل رفتند اما چون نتوانستند درگذشتگان خود را بیابند، نگران شدند. وقتی نوبت من شد، دو جسد را به من نشان دادند. یکی خون آلود بود. گفتم، "این یکی مرد است و آن دیگری موی سیاه دارد ولی موی مادرم خاکستری بود." او در سردخانه را به هم کوید و با عصبانیت گفت "حتی نمی‌توانی مادرت را شناسایی کنی." گفتم "عکسش را دارم." سرانجام، کسی که شغلش دفن اجساد بی‌صاحب بود، گفت، "مادرت را [در قبری دسته‌جمعی] با چهار بهائی دیگری که اعدام شده بودند، دفن کردند." [99]

تلاش خانواده‌ی متوفی، از جمله شکایت رسمی پسر فرهنگ عنایتی از طریق وزارت امور خارجه‌ی آلمان برای کسب اجازه‌ی نبش قبر و انجام مراسم خاکسپاری بهائی بی‌ثمر ماند. جسد فرهنگ عنایتی یکی از اجساد متعدد درگذشتگان و اعدامیانی است که "کافر" خوانده می‌شدند و خانواده‌هایشان از محل دفن آنها آگاهی ندارند. [100]



در موردی جدیدتر، مسئولین محلی سمنان از صدور جواز دفن یک بهائی خودداری کردند و از خانواده اش خواستند با نصب سنگ قبرهای اسلامی برای آنهايي که در قبرستان بهائیان سمنان به خاک سپرده شده‌اند، موافقت کنند تا به این ترتیب هویت دینی آنها را پس از مرگ تغییر دهند. [101] نمونه‌های زیادی از آزار و اذیت بر سر تدفین، به‌ویژه در شهرستان‌ها، وجود دارد. [102]

"اجساد جان‌باختگان چپ‌گرا را با کامیون‌های دارای یخچال حمل گوشت به خاوران بردند و در گورهای دسته‌جمعی کم‌عمق نزدیک دیگر خدانا باوران، هندوها، و کفار دفن کردند."

در گزارش عجیبی که در نوامبر ۲۰۱۰ در یکی از وب‌سایت‌های طرفدار دولت منتشر شد، بهائیان روستای دورافتاده‌ی حسن‌آباد که نزدیک مرودشت در استان فارس قرار دارد به ایجاد قبرهای جعلی برای بزرگ‌نمایی تعداد بهائیان متهم شدند. "در پی بررسی مسئولان محلی از قبرستان «حسن‌آباد مرودشت» که مربوط به بهائیان است، مشخص شد در بسیاری از قبرهایی که دارای سنگ و نام و نشان هستند اصولاً جسدی دفن نشده است." [103] درباره‌ی انگیزه‌ی مسئولان از انجام چنین تحقیق شگفتی و اینکه آیا بین ناپدیدشدن اجساد و افزایش قیمت زمین در بسیاری از جوامع روستایی ایران ارتباطی وجود دارد، تنها می‌توان به حدس و گمان متوسل شد. هتک حرمت قبرستان‌های بهائی گاه و بی‌گاه همچنان اتفاق می‌افتد و به نظر می‌رسد در بعضی از موارد با افزایش قیمت زمین ارتباط دارد. [104] در سال ۲۰۰۹ در روستای ایول نزدیک کیاسر در مازندران، مسئولین محلی با انتشار آگهی در یک روزنامه‌ی ناحیه‌ای، قبرستان بهائیان را برای فروش به مزایده‌ی عمومی گذاشتند. تا سال ۱۹۸۳، حدود بیست خانواده‌ی بهائی ایول که در برابر مسلمان‌شدن اجباری ایستادگی کرده بودند، از این روستا اخراج شدند. خانه‌هایشان به تدریج خراب شد و قبرستان ۱۰۰ ساله‌ی آنها متروک ماند. [105] در قبرستانی در نجف‌آباد نزدیک اصفهان، احتمالاً در تلاش برای مصادره‌ی زمینی که پس از انقلاب به‌طور رسمی به عنوان قبرستان به بهائیان داده شده بود، افراد ناشناس با بولدوزر قبرها را از بین بردند و با نصب تابلویی خاکسپاری در آن محل را ممنوع اعلام کردند. [106]

قبرهای آلوده و فضاهای پاک

در حرکتی سریع پس از انقلاب ۱۹۷۹، گروهی داوطلب به رهبری آیت‌الله خلخالی، حاکم شرع انقلابی ترسناک (که البته مسخره هم می‌شد)، آرامگاه بتونی و فولادی مدرنیستی رضاشاه را با بولدوزر ویران کردند. مهم اینکه جسد شاه را از قبر بیرون نیاوردند و نسوزاندند، زیرا این مجازات را تنها در مورد کفار اعمال می‌کنند. [107] چند سال بعد، در سال ۱۹۸۸، در محلی نه‌چندان دور از آرامگاه ویران‌شده‌ی رضاشاه و حرم شاه‌عبدالعظیم، بولدوزرها را برای تکمیل سریع مرحله‌ی اول بنای آرامگاهی بسیار بزرگ‌تر برای آیت‌الله خمینی به کار بردند. این مجتمع مجموعه‌ای از سازه‌های فولادی مدرن است که بعضی از آنها به مناره و گنبد‌های سنتی مزین شده‌اند. ساخت این مجموعه، که بنای هتلی پنج ستاره را هم در بر می‌گیرد، همچنان ادامه دارد. [108]

در سال ۱۹۷۹، مقام‌های جمهوری اسلامی قبرستان بهائیان را [در تهران] (که در اوایل دوران پهلوی تأسیس شده بود) همراه با دیگر اموال جامعه‌ی بهائی مصادره و در سال ۱۹۸۱ آن را تعطیل کردند. [109] در سال ۱۹۹۲، این

قبرستان را از بین بردند و به جای آن "فرهنگسرای خاوران" را ساختند. فقه شیعه نبش قبر پیش از پایان یک دوره‌ی سی ساله را حرام می‌داند اما درین مورد، میل به محو حضور بهائیان، حتی مردگان بهائی، چنان شدید بود که این حکم را نادیده گرفتند. نابودی قبرستان پیروان دینی با چنین پیوندهایی عمیق با فرهنگ ایران (آثار بهائی ایران را "کشور مقدس" می‌خوانند) برای بنای مجتمعی فرهنگی، طنزی جانگداز است. زیر و رو کردن بقایای اجساد برای چنین منظوری حتی از استعاره‌های خیامی درباره‌ی کاسه‌ی سری که شراب هوشیاری در آن ریخته باشند هم فراتر می‌رود.

طرح حیاط "فرو رفته‌ی" فرهنگسرای خاوران می‌کوشد از دیگر نمونه‌های زیبای معماری ایرانی تقلید کند (هرچند یکی از ناظران این تقلید را ناموفق می‌داند).^[110] اما این گودال عمیق ممکن است راه حلی مدرن برای مشکل قرون وسطایی "نجاست" این مکان باشد که حاصل دهه‌های متوالی دفن "کفار" است. خاک‌برداری عمیق، امکان ایجاد زیر بنای غیرنجس و استوار در محلی را فراهم کرد که بر اثر سال‌ها قبرکنی خاکی ناپایدار داشت. در پاسخ به گزارش نماینده‌ی ویژه سازمان ملل در سال ۱۹۹۳، نماینده‌ی ایران ادعا کرد که برای بنای این سازه‌ی جدید تنها قبرهای "قدیمی" قبرستان را خراب کرده‌اند. در واقع، برای بنای این مجتمع ۳۰ هزار متر مربعی، ۱۰۰۰ جسد را از خاک بیرون کشیدند، تصویری که یادآور پدیده‌ای صنعتی بود.^[111] به گزارش یک منبع ناشناس، بقایای اجساد و خاک‌های حفاری شده را به عنوان مواد پُرکننده در پروژه‌ی ساختن بزرگ‌راهی در همان اطراف به کار بردند.

"حیرت‌آور این که احمدی‌نژاد و مشاور او در امور هولوکاست، محمدعلی رامین، و مشاور جنجالی‌اش اسفندیار رحیم‌مشایی هم به یهودی‌تبار بودن متهم شده‌اند."

باید خاطر نشان کرد که چنین تخریبی، هرچند به شدت موهن بود، برای بهائیان اهمیتی کیهانی نظیر آنچه شیعیان برای قبرستان‌ها قائلند، نداشت. بهائیان معنایی تأویلی برای قیامت و دیگر دغدغه‌های اخروی قائلند، و هرگونه ارتباطی بین تدفین و رستگاری ابدی را رد می‌کنند. می‌توان گفت بهائیان با ساده‌سازی شعائر تدفین، رسوم خاکسپاری شیعی را عقلانی کردند. هرچند اندکی از شعائر تدفین به صورت استفاده از کفن، حلقه، تابوت، و نماز دسته‌جمعی برای متوفی در آیین بهائی باقی مانده، رسوم دیگری نظیر انتقال اجساد به نزدیکی یک حرم به‌طور موکد ممنوع شده است. یک قبرستان بهائی یا *گلستان جاوید* باید "محصور به درختان باشد ... و هر قبر باید جدا باشد و در هر چهار طرف گلکاری داشته باشد."^[112]

"دیگری" در هم آمیخته

در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰، پس از صدور فتوایی توسط آیت‌الله خمینی مبنی بر ممنوعیت خاکسپاری کفار در قبرستان‌های مسلمانان، گروهی از هواداران او جسد فعالان چپ‌اندیشی را که در سال ۱۹۸۱ اعدام و در قبرستان

مسلمانان تهران دفن شده بودند، از خاک بیرون آورده و در خاتون‌آباد دفن کردند، محلی واقع در جنوب شرقی تهران که بعداً به کفرآباد یا لعنت‌آباد شهرت یافت. امروز این محل بیشتر با نام قبرستان خاوران شهرت دارد (و از فرهنگسرای خاوران دور نیست). [113] یکی از این اجساد به سعید سلطانیپور، شاعر فعال نامدار چپ، تعلق داشت که بر اثر زندانی شدن در رژیم شاه پرآوازه شده بود. [114] بر اساس گزارشی این اجساد از قبرهای کم‌عمق خاوران دوباره بیرون افتادند. این اتفاق استعاره‌ای هولناک برای مقاومت خانواده‌های قربانیان است. [115]

در سال ۱۹۸۸، حدود ۳۰۰۰ زندانی، از جمله اعضای سازمان مجاهدین خلق و سازمان‌های چپ‌گرایی که دوران محکومیت خود را می‌گذراندند، پس از محاکمه‌های فرمایشی که در ایران به "قتل عام زندانیان سیاسی" شهرت یافته، اعدام شدند. [116] اجساد جان‌باختگان چپ‌گرا را با کامیون‌های دارای یخچال حمل گوشت به خاوران بردند و در گورهای دسته‌جمعی کم‌عمق نزدیک دیگر خدانا‌باوران، هندوها، و کفار دفن کردند. عجیب اینکه اعضای اعدام‌شده‌ی مجاهدین که مسلمان اما محارب به شمار می‌رفتند، در محل نامعلومی در یکی از قبرستان‌های مسلمانان دفن شدند. [117]

هرچند خاوران یاد فعالان مارکسیست را در ذهن تداعی می‌کند اما به مدفن "دیگری" در هم آمیخته‌ای بدل شده، جایی که گورهای بی‌نام و نشان آن بازتابی از جان‌باختگانی است که سلب هویت شده‌اند. خانواده‌های اعدامیان قتل عام زندانیان سیاسی سال ۱۹۸۸ به این علت که عزیزانشان را در گورهای



دسته‌جمعی کنار هم دفن کرده‌اند، با یکدیگر پیوند دارند. این بستگان، که به "مادران خاوران" شهرت دارند، معمولاً چند روز پیش از نوروز با حضور در این قبرستان یاد عزیزان خود را گرامی می‌دارند. این مراسم یادبود نوعی مقاومت برای حفظ خاطره و خنثی کردن پروژهی رژیم برای زدودن یاد این قتل عام است. گاهی خانواده‌ها را به

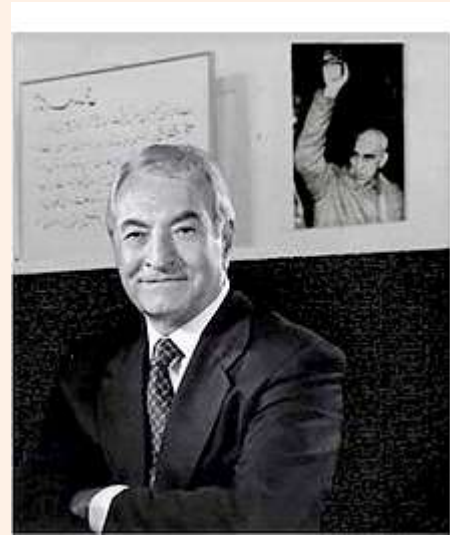
علت سوگواری برای عزیزان خود آزار می‌دهند، به منظور بازجویی بازداشت و حتی زندانی می‌کنند، که همه از نتایج مبارزه‌ای بر سر حافظه است. [118]

"میل به هتک حرمت یا سوزاندن اجساد روزنه‌ای است به میل درونی نهانی و سرکوب‌شده‌ای که در خاطره‌ی جمعی ایران باقی مانده است."

با این وجود، امروز خاوران به نشان جنایت‌های جمهوری اسلامی و شاهدهی جانگداز از وضعیت حقوق بشر در ایران بدل شده است. در ژانویه ۲۰۰۹، مأمورین به بهانه‌ی "طرح سامان‌دهی" با استفاده از ماشین‌آلات سنگین، بقایای مراسم تدفین در این محل را زدودند و درختان تازه‌ای کاشتند. شاید منظور از درختکاری پاکسازی محلی شوم، زدودن خاطره‌ای ظلمانی، یا حتی نابود کردن شواهد "جنایت علیه بشریت" بود. اما تلاش برای هتک حرمت محلی که حکومت می‌ترسید به محلی مقدس برای مقاومت دگراندیشان بدل شود، فقط خاطرات تلخ گذشته را زنده کرد. بار دیگر بولدوزرها، لباس‌ها و بقایای جان‌باختگان گمنام را از زمین بیرون آوردند؛ درست همان‌طور که چند دهه قبل بقایای این اجساد از خاک بیرون آمده بود. [119] آنچه از خاک بیرون آمد، نشانه‌ی واضح مقاومت در برابر تلاش‌های حکومت برای تثبیت همنوایی دینی و ایدئولوژیک بود.

سیاست گورستانی ایران

سیاست گورستانی هنوز هم در جامعه‌ی مدنی بی‌رمق ایران جلوه‌گر است. حتی خلوص عقیده‌ی افراد وفادار به اسلام و رژیم هم اغلب مورد تردید قرار می‌گیرد. شرمسار کردن افراد نامدار از طریق تردید در خلوص عقیده‌ی آنها معمولاً با "اتهام" تغییر دین در تاریخ خانوادگی آنها همراه است. اتهام نسبتاً رایج "جدیدالاسلام" بودن، اغلب اشاره‌ای به تبار یهودی و عقیده‌ی ظاهری به اسلام است. فهرست سیاستمدارانی که نومسلمان خوانده شده‌اند به‌طور روزافزونی بلند شده است. از جمله می‌توان به ابوالحسن بنی‌صدر، اولین رئیس‌جمهور جمهوری اسلامی، و یا حتی روحانی محافظه‌کار، آیت‌الله مصباح یزدی، اشاره کرد. حیرت‌آور این‌که احمدی‌نژاد و مشاور او در امور هولوکاست، محمدعلی رامین، و مشاور جنجالی‌اش اسفندیار رحیم‌مشایی هم به یهودی‌تبار بودن متهم شده‌اند. [120] اخیراً، در سال ۲۰۱۱، دفتر رئیس‌جمهور از "اتهامات توهین‌آمیز" علیه رحیم‌مشایی به دادگاه شکایت کرد. بعضی از این اتهامات عبارتند از "یهود صفت"



بودن و عضویت در "جریان نفوذی" — از قرار معلوم وابسته به یهودیان یا صهیونیست‌ها — در حلقه‌ی نزدیکان رئیس‌جمهور. [121]

حداقل در یک مورد، چهره‌ی سرشناسی برای اثبات عقیده‌ی حقیقی‌اش به اسلام قبر اجدادش را شاهد گرفته است. عباس امیرانظام، معاون نخست وزیر دولت موقت مهدی بازرگان در سال ۱۹۷۹، یکی از اولین افراد سرشناسی بود که به نومسلمانی متهم شد. گفتند اجداد او طی آزار و اذیت‌ها و تغییر دین اجباری یهودیان در مشهد در سال ۱۸۳۹ مسلمان شدند. او در پاسخ، حدود ۱۵۰ سال بعد از آن رویداد، وجود قبر پدرش در گورستان مسلمانان مشهد را گواه عقیده‌ی خالص خود به اسلام شمرد. گویی این مدرک خانواده‌ی او را از اکثر نودینان یهودی‌تبار در مشهد متمایز می‌کند. اکثر این نودینان به مدت یک قرن نه در قبرستان یهودیان و نه در قبرستان مسلمانان، بلکه در قبرستان "جدیدی‌ها" دفن می‌شدند (تا اینکه در دهه‌ی ۱۹۴۰ دوباره یهودی شدند). احتمالاً یهودیانی که به‌طور ظاهری مسلمان شده بودند، این ترتیب را می‌پسندیدند زیرا اکثر آنها نمی‌خواستند یا نمی‌توانستند در جامعه‌ی مسلمانان به‌طور کامل جذب شوند. احتمالاً علمای شیعه هم از این وضعیت راضی بودند چون اکثر آنها هرگز این به‌اصطلاح جدیدی‌ها را به عنوان مسلمان واقعی به رسمیت نشناختند. [122]

خاتمه

بررسی جنبه‌های مرگ و میر در تاریخ را می‌توان کاری هراسناک اما سودمند برای کاوش در گذشته‌ی ایران شمرد. وضع محدودیت بر مراسم خاکسپاری و بدرفتاری با اجساد دگراندیشان زاویه‌ی جدیدی را به روی مسئله‌ی نارواداری در ایران قرن نوزدهم می‌گشاید. عجیب آنکه شعائر و رسوم تدفین حاکی از چندگانگی هویت‌های سیال در این دوره‌اند. اما حکومت مدرن پهلوی اغلب خواهان مرزبندی‌های اجتماعی مستحکم و حفظ نارواداری دینی بود.

تلاش جمهوری اسلامی برای تحمیل مذهبی یکدست، بعضی از محدودیت‌ها و رسوم تبعیض‌آمیز پیش از مشروطه را احیا کرده است. دستگاه پیچیده‌ی حکومت مدرن و ابزار کنترل مدرن برای تحمیل هم‌نوایی شیعی به کار می‌روند. تصویر رجاله‌هایی که به اشاره‌ی شریعتمداری سرمستانه اسکلتی را از خاک بیرون آورده و به دوش می‌کشند شاید از تصویر گورهای جمعی یا بولدوزرهایی که در خدمت حکومتی مدرن قبرستان‌ها را خراب می‌کنند، کمتر هراسناک باشد. بولدوزر — مثل جرثقیل که جایگزین چوبه‌ی دار شده — یادآور صنعتی‌شدن خشونت است.

اگر سنگ قبر یکی از اجداد بتواند همچون شناسنامه‌ای برای اثبات هویت ناب شیعی مورد استفاده قرار گیرد، هتک حرمت آن نیز می‌تواند یک "دیگری" درونی را خوار و حقیر کند. گورستان عرصه‌ی کشمکش میان دو گروه است: بستگان یا همکیشانی که سعی در حفظ خاطره و هویت از دست رفتگان خود را دارند و تندروهایی که با بی‌حرمتی به مردگان در پی زدودن هر نشانه‌ای از دیگراندیشی اند. میل به هتک حرمت یا سوزاندن اجساد روزنه‌ای است به میل درونی نهانی و سرکوب‌شده‌ای که در خاطره‌ی جمعی ایران باقی مانده است. درباره‌ی پیامدهای روانشناختی ژرف‌تر این امر تنها می‌توان به حدس و گمان متوسل شد. [123] بقای این دل‌مشغولی پنهانی قرون وسطایی، حاکی از مبارزه‌ی کیهانی خیر و شر است که در بطن ایران پیشااسلامی و شیعی قرار دارد. این میدان نبرد بر سر قلوب و بهشت و جهنم است که گاه و بی‌گاه دامن‌گیر جهان زیرین قبرها و قبرستان‌ها نیز می‌شود.

از عباس امانت به خاطر نظرات و پیشنهادهایش درباره‌ی منابع سپاسگزارم. از نیکی کدی، هوشنگ شهابی، علی قیصری و انتونی لی متشکرم که پیش‌نویس‌های گوناگون این مقاله را خواندند و نظر دادند. از عرفان ثابتی به خاطر مراجع آنلاین سپاسگزارم. از ویراستاران نشریه‌ی بین‌المللی مطالعات خاورمیانه برای دقت ویراستارانه، از داوران ناشناس این نشریه به خاطر ارائه‌ی نظرات و انتقادات ارزشمند، و از رودی متی برای فراهم کردن منابع مهم تشکر می‌کنم. همچنین مدیون افرادی در ایران هستم که به‌طور ناشناس منابع و اطلاعاتی را در اختیارم گذاشتند. مسئولیت همه‌ی خطاها و اشتباهات بر عهده‌ی من است.

برگردان: عرفان ثابتی

[1] آنچه می‌خوانید برگردان مقاله‌ی زیر است:

Mehrdad Amant (2012) Set in Stone: Homeless Corpses and Desecrated Graves in Modern Iran. International Journal of Middle East Studies, Vol. 44, pp. 257-283.

مهرداد امانت، دارای دکترای تاریخ از UCLA و نویسنده‌ی هویت‌های یهود-ایرانی: مقاومت و تغییر دین به اسلام و آیین بهائی است. او عضو برنامه مطالعات ایرانی دانشگاه کالیفرنیا در سانتا باربارا و همکار مستمر دایرة‌المعارف ایرانیکا است.

[2] "پاییز"، شعرخوانی هیلا صدیقی

<http://www.youtube.com/watch?v=DWAM7C3Q8vk>

[3] آیت‌الله صادق خلخالی که مسئول محاکمه‌های فرمایشی پس از انقلاب بود، در خاطرات خود به طور غیرمستقیم به مشکل انقلابیون در خاکسپاری بقایای قربانیانی که کافر به شمار می‌رفتند، اقرار می‌کند. *خاطرات آیت‌الله خلخالی* (تهران: نشر سایه، ۱۳۸۰)، ۳۶۹.

[4] در قرن بیستم، موارد اندکی از نبش قبر و سوزاندن بقایای اجساد به ثبت رسیده است. کمی پس از انقلاب روسیه، اجساد راسپوتین و ژنرال لاور گرنیلف را از قبر بیرون آورده و سوزاندند. نگاه کنید به

Evan Mawdsley, *The Russian Civil War* (Boston: Allen & Unwin, 1987), 21.

در جریان انقلاب فرهنگی چین در دهه‌ی ۱۹۷۰، "پاسداران سرخ را به نابود کردن معابد و مجسمه‌های کنفوسیوسی تشویق می‌کردند. خانه‌ی آبا و اجدادی کنفوسیوس را ویران کردند و اجساد اعضای خانواده‌ی او را از قبر بیرون آورده و در معرض دید همگان گذاشتند."

Andrew Jacobs, "Confucius Statue Vanishes Near Tiananmen Square," *New York Times*, 22 April 2011.

[5] برای بحثی مبسوط درباره‌ی هویت‌های دینی سیال در ابتدای قرن بیستم در ایران، نگاه کنید به

Mehrdad Amanat, *Jewish Identities in Iran: Resistance and Conversion to Islam and the Baha'i Faith* (London: I. B. Tauris, 2011).

[6] تنها استثنای ممنوعیت دفن غیرمسلمانان در گورستان مسلمانان، زن کافری است که از مرد مسلمانی باردار شده باشد. الف. نراقی، *مستند الشیعه فی احکام الشریعه* (قم: موسسه‌ی آل‌البیت، ۱۴۱۵ قمری [۱۹۹۴-۱۹۹۵])، جلد ۳: ۲۳۴؛ الف. قمی، *غنائم الایام فی مسائل الحلال و الحرام* (قم: مرکز النشر و الطبع لمکاتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ قمری [۱۹۹۶-۱۹۹۷])، جلد ۳: ۵۶۴، به نقل از

Daniel Tsadik, "The Legal Status of Religious Minorities: Imami Shi'i Law and Iran's Constitutional Revolution," *Islamic Law and Society* 10 (2003): 396.

[7] معزالدین مهدوی، *داستان‌هایی از پنجاه سال* (تهران: چاپخانه‌ی وحید، ۱۹۶۹)، ۴۲. برای بررسی اهمیت گورستان‌ها در ایران، نگاه کنید به

Mahmoud Omidshar, "Cemeteries," in *Encyclopaedia Iranica* (Elr. از این پس).

[8] برای شاعر کفن و دفن، نگاه کنید به

Hamid Algar, "Burial-Islam," in *Elr.*

[9] برای بحثی درباره‌ی پیامدهای بهداشتی انتقال اجساد (به‌ویژه در دوران همه‌گیری وبا) و تنش‌های حاصل از آن در روابط ایران و عثمانی، نگاه کنید به

Sabri Ates, "Bones of Contention: Corpse Traffic and Ottoman-Iranian Rivalry in Nineteenth-Century Iraq," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 30 (2003): 512-32.

برای از میان برداشتن این رسم در سال ۱۹۲۸ در دوران رضاشاه، نگاه کنید به

Yitzhak Nakash, *The Shiis of Iraq* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994), 200.

Omidasalar, "Cemeteries."^[10]

^[11] اعظمی سنگسری، "باورهای عامیانه‌ی مردم سنگسر"، هنر و مردم ۹۲ (۱۹۷۱-۱۹۷۰): ۵۲، مندرج در

Omidasalar, "Cemeteries."

^[12] Mary Boyce, "Death (1) [among Zoroastrians]," in *Elr*

^[13] Omidasalar, "Cemeteries."

^[14] جلال آل احمد در نقرین زمین (تهران: انتشارات رواق، ۱۹۷۸)، ص ۵۶، از این نقیضه شکایت می‌کند. قبرستان تخت فولاد اصفهان در قرن چهاردهم بنا شد. در دوران پهلوی، بخشی از این قبرستان را به باند نخستین فرودگاه شهر تبدیل کردند که در کنار قبر فقهای شیعه‌ی نامدار دوران صفوی قرار گرفت. پرویز ورجاوند، *گنجینه‌ی آثار تاریخی اصفهان*، ۲۲۱، ۴۹۳، مندرج در فتح‌الله مدرس، *تاریخ امری بهائی در نجف آباد (دارمشتات، آلمان: عصر جدید، ۲۰۰۴)*، ۲۰۹. مهدوی می‌گوید تنها در دهه‌ی ۱۹۵۰ در اصفهان، هشت مدرسه بر جای قبرستان‌ها ساخته شد. مهدوی، *خاطرات*، ۲۸۲، ۳۳۴.

^[15] Norman Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993); Shaul Shaked, "Iranian Influence on Judaism: First Century BCE to Second Century CE," in *Cambridge History of Judaism*, vol. 1, ed. Louis W. D. Davies and Louis Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); and K. D. Irani, "The Conceptual Basis for the Interaction between the Ancient Traditions of the Jews and the Iranians," *Irano-Judaica* 3 (1994): 90-98. For a useful introductory summary, see Richard C. Foltz, *Spirituality in the Land of the Noble* (Oxford: Oneworld, 2004), 45-56.

^[16] برای مثال، پدربزرگ یهودی دانشمند و دولتمرد نامدار عصر ایلخانی، رشیدالدین فضل‌الله (مرگ ۱۳۱۸)، در قرن سیزدهم با دانشمندان شیعه‌ی اسماعیلی "هفت امامی" در قلعه‌ی الموت در شمال ایران همکاری کرد. نگاه کنید به پرویز اذکایی، *تاریخ‌نگاران ایران* (تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، ۱۹۹۴)، ۳۱۵-۳۱۱. در خصوص پذیرش همه‌ی دیگر فرقه‌ها و نحله‌ها، از جمله یهودیان، توسط اسماعیلی‌ها، نگاه کنید به شیرین بیانی، *دین و دولت در ایران عهد مغول* (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷)، جلد ۱: ۲۰۲.

^[17] جوزف ولف، یهودی نامتعارفی که مسیحی شد، از برخی یهودیان مشهد در دهه‌ی ۱۸۳۰ با عنوان "صوفیان یهودی" یاد می‌کند. به احتمال فراوان این یهودیان مجذوب دیدگاه متفاوتی از اسلام شده بودند که دغدغه‌ی اصلی‌اش شریعت و طهارت نبود. نگاه کنید به

Wolff, *Researches and Missionary Labours among the Jews, Mohammedans, and Other Sects* (Philadelphia: O. Rogers, 1837), 93-95.

^[18] الیه خلیلی، *یهودیان کرد ایران* (لس آنجلس، کالیفرنیا: کتاب، ۲۰۰۴)، ۸۸.

[19] برای ظهور روحانیون اصولی، نگاه کنید به

Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785–1906 (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1969), 32–36.

برای فقه شیعی اصولی، نگاه کنید به

Muhammad Baqir as-Sadr, Lessons in Islamic Jurisprudence, trans. and intro. Roy Mottahedeh (Oxford: Oneworld, 2003).

[20] در سال ۱۸۹۹، پیرو صدور فتوایی توسط روحانیون تهران، یهودیان از ورود به کاروانسرای امیر، یکی از مراکز تجاری پررونق در بازار تهران، منع شدند.

Amanat, Jewish Identities in Iran, 199.

[21] برای نمونه‌ای از محدودیت خروج پزشکان یهودی از خانه در روزهای بارانی در سال ۱۸۹۲، نگاه کنید به

Amanat, Jewish Identities in Iran, 182, no. 30.

[22] پژوهشگران غربی، اغلب متأثر از رتوریک بهائی‌ستیزانه‌ی ایران، برخوردی تا حدی متناقض با بابی‌ها و بهائیان داشته‌اند. حامد الگار که مجذوب علمای اصولی است و آنها را عامل اصلی تغییرات مثبت می‌داند، بابیت را به حاشیه می‌راند و آن را "در نهایت چیزی بیش از یک موضوع فرعی در تاریخ قاجار" نمی‌داند.

Algar, Religion and State in Iran, 151.

در اثری جدید، دیدگاهی متناقض ارائه شده و بابیت "نخستین انقلاب شیعی ... که ریشه‌ی عمیقی در پیشینه‌های تاریخی خود دارد" و حلقه‌ی اتصال به "خرد انقلابی شیعی قرون وسطایی" به شمار می‌رود، معرفی شده است. نویسنده‌ی این کتاب، جنبش بابی را یکی از عوامل عمده در انقلاب مشروطه می‌داند.

Hamid Dabashi, Shiism: A Religion of Protest (Cambridge, Mass: Belknap Press, 2011), 201–202.

[23] Abbas Amanat, Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850 (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989); Denis MacEoin, The Messiah of Shiraz: Studies in Early and Middle Babism (Leiden: E. J. Brill, 2009).

[24] برای ترجمه‌ی گزیده‌هایی از این الواح، نگاه کنید به

Bahau'llah, The Proclamation of Bahau'llah (Haifa: Bahai World Centre, 1967).

برای ترجمه‌ی گزیده‌ای از تعالیم اجتماعی پیشرفته‌تر بهاء‌الله، نگاه کنید به

Tablets of Bahau'llah Revealed after the Kitab-i-Aqdas (Haifa: Bahai World Centre, 1978).

برای بحثی مبسوط درباره‌ی زندگی و آرای بهاء‌الله، نگاه کنید به

Juan R. I. Cole, *Modernity and the Millennium* (New York: Columbia University Press, 1998).

برای بحث درباره‌ی جنبه‌های مدرن و سنتی آیین بهائی، نگاه کنید به

Amanat, *Jewish Identities in Iran*, esp. chapter 3.

[25] درباره‌ی آزار و اذیت بهائیان آثار بی‌شماری، از جمله روایت‌های دست اول فراوانی، وجود دارد. برای نمونه‌ای تأثیرگذار، شامل جزئیات ناراحت‌کننده‌ی آزار و اذیت بهائیان یزد و حومه در سال ۱۹۰۳، نگاه کنید به محمد طاهر المیری، *تاریخ شهدای یزد* (کراچی: موسسه‌ی مطبوعات ملی پاکستان، ۱۹۷۹). برای روایت‌های غیربهائیان از این رویداد، نگاه کنید به

Moojan Momen, *The Bab'í and Bah'á'í Religions 1844–1944: Some Contemporary Western Accounts* (Oxford: G. Ronald, 1981).

[26] برآوردهای ناظران خارجی از تعداد ایرانیانی که بابی و بهائی شدند، دقیق نیست. برخی از رقم حیرت‌آور دو میلیون نفر در دهه‌ی ۱۸۸۰، شامل "بسیاری از یهودیان"، سخن گفته‌اند و بعضی از رقم پذیرفتنی‌تر "هزاران و شاید ده هزار یهودی [بهائی شده]" در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۳۰، از جمله "حدود یک‌چهارم یهودیان همدان" (در کل ۸۰۰۰ نفر) و ۷۰۰ یهودی در تهران یاد کرده‌اند.

Amanat, *Jewish Identities in Iran*, 4.

[27] برای بحث درباره‌ی علل این ناسازگاری، نگاه کنید به

Amanat, *Jewish Identities in Iran*, 5-6, 89-91, 204.

[28] هنری ای. استرن، میسیونر مسیحی که در دهه‌ی ۱۸۵۰ از ایران دیدار کرد، می‌گوید پزشک نامدار یهودی، حکیم هارون کاشانی اعتراف می‌کرد که "رستگاری مسیحی با کتاب مقدس کاملاً هم‌خوانی دارد و از نظام متوهمانه‌ی خاخامی بسیار بهتر است." استرن ادعا می‌کند که هارون به او اطمینان داده بود که بسیاری از یهودیان کاشان "با همان شدتی که پیشتر مسیح و انجیل را رد کرده بودند، به هر دو عشق خواهند ورزید."

Stern, *Dawnings of Light in the East* (London: C. H. Purday, 1854), 254–60.

[29] حوالی سال ۱۸۸۴ تعدادی از یهودیان شیراز و تهران که از انتظار ظهور منجی برای پایان بخشیدن به مصائب خود دلسرد شده بودند، به اسلام گرویدند.

Amanat, *Jewish Identities in Iran*, 83–84.

[30] برای بحث درباره‌ی علل گرویدن یهودیان به آیین بهائی، نگاه کنید به

Amanat, *Jewish Identities in Iran*, chapter 4.

[31] Walter Fischel, "The Baha'í Movement and Persian Jewry," *Jewish Review* 2 (1934): 52; idem, "The Jews of Persia, 1795–1940," *Jewish Social Studies* 12 (1950): 154.

تغییر نظر فیشر ممکن است ناشی از تأسیس دولت اسرائیل در ۱۹۴۸ باشد.

[32] Amnon Netzer, "Conversion of Jews to the Baha'i Faith," in *Irano-Judaica* 6 (2008): 290–323.

[33] برای تاریخ مشروح آزار و اذیت یهودیان در ایران، نگاه کنید به حبیب لوی، *تاریخ یهود ایران*، ۳ جلد (تهران: بدون ناشر، ۱۳۳۴)؛

و

Fischel, "The Jews of Persia."

برای یک روایت رایج بهائی، نگاه کنید به م. ملک خسروی، *تاریخ شهدای امر*، ۳ جلد (تهران: موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۹۷۲). اما این منابع اغلب به علل اجتماعی و سیاسی بلوهای اقلیت ستیزانه نمی‌پردازند.

[34] مثال‌های شرکت روستائیان در بلوهای شهری عبارتند از بلوهای مشهور یهودستیزانه در مشهد در ۱۸۳۹، و غارت خانه‌ی حافظ الصحه در همدان در سپتامبر ۱۸۹۶. نگاه کنید به

Amanat, *Jewish Identities in Iran*, 53, 197.

[35] ملا عبدالله بروجردی در همدان در دهه‌ی ۱۸۹۰ مثال کلاسیکی از مداخله‌ی علما در سیاست محلی از طریق خشونت است. پس از فتوای او، پیروانش بلوایی علیه جامعه‌ی شیخی محلی به راه انداختند و خانه‌ی والی را غارت کردند. در سال ۱۸۹۲، پس از این رویدادها یهودستیزی شدت گرفت و یهودیان به اجبار مسلمان شدند.

Amanat, *Jewish Identities in Iran*, 183-195.

[36] برای ارزیابی علل روانشناختی بلوهای بهائی ستیزانه، نگاه کنید به

Abbas Amanat, "The Historical Roots of the Persecution of Babis and Baha'is in Iran," in *The Bahais of Iran*, ed. Dominic Parviz Brookshaw and Seena Fazel (London and New York: Routledge, 2008), 170–83.

[37] *لغتنامه‌ی دهخدا* منشأ این دشنام‌های فارسی مدرن را رسوم مصری پیشااسلامی مربوط به مومیایی‌ها می‌داند اما چنین امری بعید و بخشی از تلاش‌های ملی‌گرایانه برای پاکسازی فرهنگی است. "پدر سوخته" در *لغتنامه‌ی دهخدا*،

<http://www.loghatnaameh.org/dekhodaworddetail-42d30f4905e0447c8c0a99d5b171d5ef-fa.html>

[38] J.-P. Roux, "Une survivance des traditions turco-mongoles chez les Sefevides," *Revue de l'Histoire des Religions* 183 (1973): 1–18; Jean Auboin, "L'avènement des Safavides reconsid'ere," *Moyen Orient et Oc'ean Indien* 5 (1988): 1–100.

[39] محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ترجمه‌ی محمدحسن ارومیه‌ای (تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۹۷۷)، جلد ۱۳: ۶۵۳–۶۵۰.

[40] Allamah Muhammad Husayn Tabatabai, *Shiite Islam* (Albany, N.Y.: State University of New York, 1975), 28.

[41] در حدود سال ۱۲۲۰، قره ختائیان گورکانی پس از طغیان علیه سلطان محمد خوارزمشاه برای پیوستن به لشکر مغول، به دلایل شخصی یا سیاسی، "جسد او را از خاک بیرون آوردند و سرش را بریدند."

Michal Biran, *The Empire of Qara Khitai in Eurasian History* (New York: Cambridge University Press, 2005), 87nn, citing Sibte ibn al-Jawzi and Yusuf ibn Qizughli, *Mirat al-Zaman* (Chicago: University of Chicago Press, 1907).

رشیدالدین فضل الله، دولتمرد و مورخ نامدار قرن چهاردهم که از یهودیت به اسلام گروید و نقش مهمی در بازسازی ایران پس از حمله مغول بازی کرد، در سال ۱۳۱۸ به فرمان ایلخان اعدام شد. حدود نود سال پس از تدفین او به آداب اسلامی — که از قضا با تفتیش عقاید در اروپا هم زمان بود — مخالفانش کوشیدند تا با نامسلمان جلوه دادن او حیثیتش را لکه دار کنند. پس از نبش قبر، بقایای جسدش را در قبرستان یهودی به خاک سپردند و به این ترتیب مسلمان بودنش را انکار کردند و دوباره او را یهودی نمایانند. ممکن است این کار ترفندی برای لغو موقوفه‌ی او و مصادره‌ی دارایی‌های فراوانش بوده باشد. دولتشاه سمرقندی، *تذکره الشعرا* (لندن: لوزاک، ۱۹۰۱)، ۳۳۰.

[42] بر اساس یک وقایع‌نگاری صفوی، اسماعیل "اکثر سیدها و شیخ‌ها را ریشه کن و نابود کرد ... و قبر اجداد آنها را از بین برد." حافظ حسین کربلایی (ابن کربلایی تبریزی)، *روضات الجنان و جنات الجنان*، تصحیح جعفر سلطان القرائی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۹۷۰)، جلد ۲: ۱۵۹، ۴۹۱، مندرج در

Hamid Algar, "Islam in Iraq, Safavid Era," Elr.

[43] بر اساس یک منبع معاصر، پس از تصرف تبریز در سال ۱۵۰۱، اسماعیل دستور داد بقایای اجساد رؤسای قبایلی را که در قتل پدرش مشارکت داشتند "از خاک بیرون آورند و در بازار بسوزانند ... و برای توهین هرچه بیشتر به این رؤسا دستور داد سر دزدان و فواحش را از بدن جدا کنند و با جسد این رؤسا بسوزانند."

Caterino Zeno, *Travels in Persia* (London: Hakluyt Society, 1873), reprinted in *Travels to Tana and Persia* (New York, 1963 [1873]), 52.

این نقل قول در این اثر هم مندرج است: ابوالقاسم طاهری، *تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران* (تهران: کتاب‌های جیبی، ۱۹۷۰)، ۱۵۲.

[44] شاه میرزا همکار لوطی بابی دیگری به نام یحیی سید بیر بود. هر دو در سال ۱۸۶۳ در تهران به اتهام ساختگی تجاوز به زنان در عاشورا دستگیر و زندانی شدند. اما شورش آنها حداقل تا سال ۱۸۷۰ ادامه یافت. منصوره‌ی اتحادیه (ویراستار)، *خاطرات و اسناد محمد علی غفاری* (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۹۸۳/۱۹۸۲)، ۲۰-۱۹. درباره‌ی مخالفت بهاء الله با شورش شاه میرزا، نگاه کنید به اسدالله فاضل مازندرانی، *اسرار الاثار* (تهران: موسسه‌ی ملی مطبوعات امری، ۱۹۷۳)، جلد ۳: ۱۸۷-۱۸۶. شیخ مازگان (شیخ ابوالقاسم) در اصل اهل نوش آباد در شمال شرقی کاشان بود. او برای فرار از آزار و اذیت به ده بابی مجاور رفته و رهبری بایان آن روستا را بر عهده گرفته بود. عبدالحسین آیتی آواره تفتی، *الکواکب الدریه* (قاهره: مطبعه سعادت، بدون تاریخ)، جلد ۱: ۴۴۰-۴۳۸؛ ناطق اصفهانی، "تاریخ امری کاشان و قراء توابع"، ۱۳۰۹، دستنویس شماره‌ی 2016D، آرشیو ملی بهائیان ایران، ۱۴-۱۳.

[45] تاریخ این واقعه ۲۶ ژوئن ۱۸۸۳ بود. اسدالله فاضل مازندرانی، *تاریخ ظهور الحق*، جلد ۶، نسخه‌ی دستنویس، ۹۸۲-۹۷۹

<http://www.h-net.org/~bahai/index/diglib/mazand1.htm>

ریحانی به واکنش سید عبدالله بهبهانی، یکی از روحانیون برجسته‌ی تهران (و یکی از مشروطه خواهان بعدی) اشاره می‌کند که به‌طور علنی به اعدام ملا علی جان اعتراض کرد و آن را نقض حرمت مقام یک مجتهد خواند. ریحانی، "خاطرات" مندرج در

Mehrdad Amanat, "Negotiating Identities: Iranian Jews, Muslims and Bahais in the Memoirs of Rayhan Rayhani (1859– 1939)" (PhD diss., University of California, Los Angeles, 2006), 190–91.

همچنین نگاه کنید به عزیزالله سلیمانی، *مصاییح هدایت* (تهران: موسسه‌ی ملی مطبوعات امری، ۱۹۷۷–۱۹۵۸)، جلد ۴: ۵۳۷–۴۹۹. یک ناظر بهائی می‌گوید دستورهای مازندرانی، که مبتنی بر فهم او از آیین جدید بود، قواعد نظافت و حجاب زنان روستایی را در بر می‌گرفت. میرزا حیدر علی اصفهانی، *بهجت الصدور* (پونا، هند: بدون ناشر، ۱۹۱۳)، ۲۳۹–۲۳۷؛

Mirza Haydar Ali Isfahani, *Stories from the Delight of Hearts*, trans. A. Q. Faizi (Los Angeles: Kalimat Press, 1980).

[46] ریحانی، "خاطرات"، ۱۹۱–۱۹۰.

[47] شبکه‌ی زنان نقش آموزشی و حمایتی داشت و خدماتی نظیر دیدار با زندانیان بهائی، غذا بردن برای آنها، شستن لباس‌های ایشان، و ارائه‌ی دادخواست از طرف آنها را انجام می‌داد.

Moojan Momen, "The Role of Women in the Bahai Community," in *Religion and Society in Qajar Iran*, ed. Robert Gleave (London: Routledge Curzon, 2005), 346–69.

[48] علی جان در کنار تعداد دیگری از بهائیان در قبرستانی کنار حرم سر قبر آقا به خاک سپرده شد. محله‌ی مجاور (کوچه‌ی بابی‌ها) به علت تجمع بهائیان شهرت داشت. مازندرانی، *تاریخ ظهور الحق*، جلد ۶: ۴۴۷–۴۴۵، ۹۸۲–۹۷۹، همچنین مندرج در

Momen, "The Role of Women."

[49] ریحانی، "خاطرات"، ۲۵۳–۲۵۲.

[50] همان منبع. احتمالاً نام عمو ابراهیم نم یا نمکن اشاره‌ای است به حرفه‌ی او که در یکی از مراحل تولید ابریشم آن را مرطوب می‌کردند. یخچال محفظه‌ی گلی است که یخ را در آن ذخیره می‌کردند. یخ را در زمستان در حوضچه‌های کم‌عمق تولید و در حفره‌های زیرزمینی زیر کاه خشک انبار می‌کردند تا در تابستان مصرف کنند.

[51] آقا جان شاکری، "شاکری نامه"، دستنویس نسخه‌ی منتشر نشده (تهران [؟]، ۱۹۶۱)، در اوراق موسی امانت. برای آگاهی از جزئیات زندگی شاکری، نگاه کنید به

Amanat, *Jewish Identities in Iran*, Ch. 7.

[52] شاکری، "شاکری نما"، ۶–۵، ۴۵.

[53] همان منبع، ۴۵.

[54] همان منبع، ۶۳.

[55] همان منبع، ۷۹-۷۸ و یادداشت‌ها.

[56] برای توصیف آشوب ناشی از یاغی‌گری در ناحیه‌ی اراک و قتل پدر آیت‌الله خمینی در آنجا، نگاه کنید به جواد مرادی‌نیا، *ویراستار، خاطرات آیت‌الله پسندیده* (تهران: نشر حدیث، ۱۳۷۵)، به ویژه ۳۰-۲۸.

[57] شاکری، "شاکری نامه"، ۷۹-۷۸ و یادداشت‌ها.

[58] میرزا علی قلی خان، کاردار ایران در واشنگتن که هیئت شوستر را استخدام کرد، از یکی از خانواده‌های اشرافی کاشان و فرزند عبدالرحیم کلانتر ضرابی، مولف *مرآت الکاشان* (تاریخ کاشان)، ویراسته‌ی ایرج افشار (تهران: بدون ناشر، ۱۳۳۵) بود. برای جزئیات بیشتر، نگاه کنید به

Marzieh Gail, *Summon Up Remembrance* (Oxford: G. Ronald, 1987), and idem, *Arches of the Years* (Oxford: G. Ronald, 1991).

[59] شوستر از طریق میزبانی که از او نام نمی‌برد با کارمندان بهائی دیدار کرد و آنها را "پانزده یا بیست خادم بسیار کارآمد" خواند. به‌رغم شایعاتی مبنی بر چنگ انداختن بهائیان بر امور مالی ایران، شوستر تلاش‌های وزیر تجارت ایران برای اخراج کارمندان بهائی‌اش را ناکام گذاشت.

W. Morgan Shuster, *The Strangling of Persia* (New York: Century Co., 1920), 4, 21-22.

برای نمونه‌ای از یک خاخام یهودی که در این دوره به رتبه‌ی افسر ژاندارمری (سلطان) رسیده بود، نگاه کنید به *خاطرات خاخام یدیدیا شوفط*، ویراسته‌ی منوچهر کوهن (لس آنجلس: بدون ناشر، ۲۰۰۰)، ۱۲۳.

[60] پس از مبارزه‌ی رضاشاه برای کشف حجاب در اوایل سال ۱۹۳۶، او کوشید تا "وجهی اسلامی حکومت را ثابت کند ... همه‌ی افسران بهائی ارتش به دستور مستقیم شاه اخراج شدند."

H. E. Chehabi, "The Banning of the Veil and Its Consequences," in *The Making of Modern Iran: State and Society under Riza Shah, 1921-1941*, ed. Stephanie Cronin (London and New York: Routledge Curzon 2003), 213.

[61] برای اطلاعات مربوط به خانواده‌ی حافظی، نگاه کنید به

Amanat, *Jewish Identities in Iran*, esp. chapter 8.

[62] برای بحثی جامع درباره‌ی بلوهای ناشی از تغییر دین یهودیان در همدان و دیگر نقاط ایران، نگاه کنید به

ibid., esp. 77-93

[63] برای نقش تجارت در حال گسترش بصره با همدان و نقش یهودیان بغداد، نگاه کنید به

Elie Kedourie and H. D. S., "The Jews of Baghdad in 1910," *Middle Eastern Studies* 7 (1971): 355-61.

[64] جیمز هاکس، مبلغ پرسیترین و پژوهشگر کتاب مقدس، یکی از نخستین مدارس "مدرن" ایران را به‌طور غیررسمی در سال ۱۸۸۷ و به‌طور رسمی در سال ۱۸۸۴ در همدان تأسیس کرد.

Amanat, Jewish Identities in Iran, 107–11.

مدرسه‌ی آلیانس اسرائیلیت اونیورسال در سال ۱۹۰۰ تأسیس شد.

A. Netzer, "Alliance," Elr; Monica Ringer, Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran (Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers, 2001).

برای مخالفت خاخام‌های یهودی با مدارس مدرن، نگاه کنید به فریدون آدمیت و هما ناطق، *افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشرنشده‌ی دوران قاجار* (تهران: انتشارات آگاه، ۱۹۷۶/۱۹۷۷)، ۳۰۹.

[65] برای اطلاعات مربوط به خانواده‌ی حافظی طی آزار و اذیت سال ۱۸۹۲، نگاه کنید به

Amanat, Jewish Identities in Iran, 181–83.

[66] یوحنا خان حافظی، *تاریخ زندگانی حاجی یوحنا خان حافظی*، دستنویس، بدون تاریخ، اوراق موسی امانت، صص ۱۱۸، ۱۳۵.

[67] برای جزئیات مربوط به تاریخ خانواده‌ی نور محمد، از جمله مناقشه‌های ارث و میراث، نگاه کنید به

Amanat, Jewish Identities in Iran, 96–101.

[68] یکی از منابع مهم برای مطالعه‌ی هویت‌های چندگانه یادداشت‌های نودینان است. نگاه کنید به

ibid., esp. chapters 4 and 5.

[69] مصاحبه با بشارت خاوری-امانت، ۲۵ می ۲۰۰۹.

[70] در مورد زنان یهودی ثروتمند تهرانی که در میانه‌ی دهه‌ی ۱۸۷۰ مسلمان شدند و موفق شدند بخشی از ارثیه‌ی خانوادگی را به خود اختصاص دهند، نگاه کنید به

Amanat, Jewish Identities in Iran, 98–100.

[71] خاخام‌های برجسته‌ی اواخر دوران پهلوی می‌گویند خاخام‌ها بر سر انجام شعائر برای جوامعی با منابع محدود با یکدیگر رقابت می‌کردند. در یک مورد، این رقابت به مسلمان شدن خاخام ملا آقا بابا بن رحامیم شیرازی انجامید. شوفط، *خاطرات*، ۱۲۴–۱۲۳، ۳۴۹–۳۵۱.

[72] ریحانی، *خاطرات*، ۲۸۹–۲۸۸.

[73] توصیفی که این مبلغ از آقاجان و پسر عمویش رحامیم ارائه می‌کند تقریباً به‌طور قطعی با هویت دو رهبر بهائی یهودی تبار خویشاوندی که منابع بهائی از آن سخن می‌گویند، همخوانی دارد. نگاه کنید به

The Gospel in All Lands (1881): 176.

[74] حافظی، تاریخ، 34؛ عبدالحمید اشراق خاوری، *تاریخ امری همدان*، ویراسته‌ی وحید رافتی (هوفهایم، آلمان: موسسه‌ی مطبوعات بهائی آلمان، ۲۰۰۴) ۴۷.

[75] شمعون کشیشی آشوری از اهالی ارومیه بود که به کلیسای پرسبیتترین در همدان خدمت می‌کرد.

Benjamin Labaree, "The Conversion of a Persian Jew," *The Gospel in All Lands* 3 (1881): 176.

[76] لرد کرزن تعداد خانواده‌های نودینان بهائی یهودی تبار در کاشان، همدان و تهران را به ترتیب ۵۰، ۱۰۰ و ۱۵۰ ذکر می‌کند.

N. G. Curzon, *Persia and the Persian Question* (London: Cass, 1892), 496.

دیگر پژوهشگران تخمین زده‌اند که تا دهه‌ی ۱۹۳۰، یک چهارم یهودیان همدان بهائی شده بودند.

[77] حافظی، تاریخ، ۹۳.

[78] میرزا اسحاق برادر مبلغ نامدار بهائی حاجی مهدی آقا رفائیل بود که بعدها به ارجمند شهرت یافت. همان منبع، ۱۸۸.

[79] همان منبع، ۹۴-۹۲؛ اشراق خاوری، *تاریخ همدان*، ۱۴۱-۱۳۷.

[80] Kamran Ekbal, "Baskerville," *Elr*.

[81] حمید حسینی، "شهید آمریکایی مشروطه"، ۱۵ آوریل ۲۰۱۱،

http://www.jadidonline.com/story/15042011/frnk/baskerville_tabriz

از پرفسور جان گرنی سپاسگزارم که این منبع را به من معرفی کرد.

[82] صدری نواب زاده‌ی اردکانی، *امر بهائی در اردکان*، ویراسته‌ی وحید رافتی (هوفهایم، آلمان: موسسه‌ی ملی مطبوعات بهائی آلمان، ۲۰۰۹)، ۴۰۷-۴۰۰. این اثر از دید قربانیان این بهائی‌آزاری نوشته شده و ممکن است از دید ناظران بیرونی تند و تیز باشد. ممکن است تأکید نویسنده بر تباری عوامل بیگانه‌ی ناشناخته در کارزارهای بهائی‌ستیزی، توطئه‌پردازانه به نظر برسد. اما اکثر رویدادهای مربوط به بلوای اردکان را منبع دیگری، که با بهائیان دشمنی دارد، تأیید کرده است. نگاه کنید به علی سپهری اردکانی، *تاریخ اردکان* (یزد، ایران: کانون کتاب ولی عصر، ۱۹۸۵)، جلد ۱: ۵۹-۵۶. رافتی هم به این منبع اشاره کرده است. فصلی با عنوان "بابی‌کشی اول" به آزار و اذیت‌های سال ۱۹۰۳ می‌پردازد. فصل دیگری، "بابی‌کشی دوم"، به آزار و اذیت‌های سال ۱۹۵۱ می‌پردازد. نویسنده‌ی این کتاب کپی اسناد اصلی را که از خانه‌های بهائیان "مصادره شده" در کتاب آورده است. یکی از این اسناد عبارت است از دادخواهی بهائیان از مسئولین محلی در سال ۱۹۵۱ که در آن روش‌های ارباب بهائی‌ستیزان برای جلوگیری از برداشت محصول کشاورزان بهائی را شرح می‌دهند.

[83] اردکانی، *امر بهائی*، ۴۱۴.

[84] مصاحبه‌ی منتشر شده در *پیام انقلاب*، شماره‌ی ۷۲، صفحه‌ی ۲۹، مندرج در سپهری اردکانی، *تاریخ اردکان*، جلد ۱: ۵۷-۵۶.

[85] برای مثال دیگری از تحریم اقتصادی بهائیان در شهر نیمه‌روستایی نجف‌آباد در مجاورت اصفهان در این دوره، نگاه کنید به *خاطرات آیت‌الله حسین‌علی منتظری* (لس آنجلس: شرکت کتاب، ۲۰۰۱)، ۹۰-۸۷.

[86] آیت‌الله بروجردی به محمدتقی فلسفی، روحانی هوادار شاه، دستور داد حمایت او را از کارزار بهائی ستیزی به رهبری آیت‌الله بروجردی جلب کند. پیامی که فلسفی به شاه داد ساده بود: "حالا که قضیه‌ی نفت حل شده و کار توده‌ای‌ها هم به اتمام رسیده باید برای بهائی‌ها فکری کرد و قد علم نمود." *حجت‌الاسلام محمدتقی فلسفی، خاطرات و مبارزات حجت‌الاسلام محمدتقی فلسفی، ویراسته‌ی علی دوانی* (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۲۰۰۳)، ۱۹۱-۱۹۰، همچنین مندرج در

Mohamad Tavakoli-Targhi, "Anti-Bahatism and Islamism in Iran," in Brookshaw and Fazel, *The Bahais of Iran*, 214-15.

[87] برای بحث کامل درباره‌ی آزار و اذیت‌های سال ۱۹۵۵ و قتل هفت بهائی در روستای یزدل نزدیک یزد، نگاه کنید به فریدون وهمن، *یکصد و شصت سال مبارزه با دیانت بهائی* (دارمشتات، آلمان: عصر جدید ۲۰۰۹)، ۲۷۵-۲۴۱؛ همچنین نگاه کنید به

Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1980), 76-90.

از جمله علمای سرشناسی که ظاهراً در تحریک اوباش علیه بهائیان در این دوره نقش داشته، آیت‌الله سید ابوالقاسم کاشانی (فوت ۱۳۴۰) بوده است. او با استفاده از رابطه‌ی نزدیک خود با لوطیان تهران از طیب حاج رضائی، لوطی بانفوذ این شهر، خواسته بود که "حظیره‌القدس" و "قبرستان بهائیان در خیابان مسگرآباد" را آتش بزند زیرا "کسی که دنیا ندارد آخرت نمی‌خواهد." مصاحبه‌ی بیژن حاج رضائی، فرزند طیب با وب سایت تاریخ ایرانی،

<http://tarikhirani.ir/fa/news/30/bodyView/3713/> ناگفته‌هایی. از زندگی. طیب. در. گفت و گو. با. بیژن. حاج رضائی.html.

[88] م. کوهستانی‌نژاد، روحانیت - بهائیان (نیمه‌ی اول سال ۱۳۳۴)، از *سخنرانی‌های حجت‌الاسلام فلسفی تا قصد مهاجرت آیت‌الله بروجردی از ایران*، تاریخ معاصر (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶)، ۹۵-۹۴. این نامه‌ی بی‌نام ابتدا به دوهفته‌نامه‌ی *مرد مبارز* فرستاده شد و در *خواندنی‌ها* شماره‌ی ۶۷ (۱۹۵۵)، صفحه‌ی ۴۸ چاپ شد.

[89] گزارش پلیس، تجدید چاپ در *اسناد فعالیت بهائیان در دوره‌ی محمدرضاشاه*، ویراسته‌ی ثریا شهسواری (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۹۹۹)، ۲۷۲.

[90] درباره‌ی نقش روشنفکران سکولار در ترویج بهائی‌ستیزی سیاسی، نگاه کنید به

H. E. Chehabi, "Anatomy of Prejudice: Reflections on Secular Anti-Bahatism in Iran," in Brookshaw and Fazel, *The Bahais of Iran*, 170-83.

[91] آقا میرزا قابل آواده‌ای، *وقایع امری آواده*، ویراسته‌ی غلامعلی دهقان (هوفهایم، آلمان: موسسه‌ی ملی مطبوعات بهائی آلمان، ۲۰۰۷)، ۱۶۷-۱۶۶ (افزوده‌ی ویراستار که روایتی از آقا محمد تقی افغان را نقل می‌کند).

[92] ابعاد این سنگ قبر مرمرین ۱۵۰ در ۵۰ در ۶۰ گزارش شده است. روی آن دعایی از عبدالبهاء برای جان‌باختگان شورش نیریز حک شده بود. همان منبع، ۲۴۶.

[93] همان منبع، ۱۷۱-۱۶۶. درباره‌ی اوضاع اوایل دوران حکومت محمدرضاشاه، از جمله جلوه‌هایی از ناآرامی سراسری کارگران در شهرهای اصفهان و شیراز، نگاه کنید به

Ervand Abrahamian, *Iran between Two Revolutions* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982), 352.

[94] در شیراز، حدود ۳۰۰ زن بابی را یا "سربازان و مستخدمین دولت گرفتند" یا گدا شدند. گزارش میرزا فضل‌الله قزوینی، عامل بریتانیا در شیراز،

Kemball to Thomson No. 383, 15 December 1853, Foreign Office 248 150, cited in Momen, *The Babi and Baha'i Religions*, 151.

[95] قابل آباده‌ای، وقایع امری آباده، ۳۱-۳۰. این منبع تعداد سرهای بریده را بیش از ۲۰۰ عدد می‌داند.

[96] یکی از نودینان، حاجی علی‌خان بود که عاشق بهیه خانم، فعال بابی/بهائی و دختر اسماعیل ذبیح کاشانی شد و در حوالی سال ۱۸۸۴ در تهران بهائی شد. علی‌خان برای مدتی والی آباده شد. همان منبع، ۲۳۵-۲۳۴. میرزا حسین خان کلانتر (مرگ ۱۸۹۸)، که سومین نسل از خانواده‌ای بود که والی آباده شدند، بهائی نامداری بود و به خاطر عقایدش آزار و اذیت شد.

[97] همان منبع، ۴۱-۴۰، ۲۴۴-۲۴۱.

[98] Abbas Milani, *Eminent Persians* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2008), 204.

با توجه به اتهام نادرست اما متداول مبنی بر بهائی بودن هویدا، ممکن است جسد او را به "کافرآباد" برده باشند که محل دفن "کفار" است.

[99] Nahid Faridiyan, "The Account of My Mother's Passing and Burial".

از سهیلا رضوی سپاسگزارم که رونوشتی از این نسخه‌ی دستنویس ده‌صفحه‌ای و بدون تاریخ را به من داد.

[100] برای روایت همسر فرهاد اصدقی، که در سال ۱۹۸۴ به علت عضویت در محفل ملی بهائیان ایران اعدام شد و محل دفنش نامعلوم است، نگاه کنید به

Roofia Shahid Asdaghi, "24 Years Ago .," <http://www.iranpresswatch.org/post/2799#more-2799>

[101] برای شرح موانع خاکسپاری مریم شیرانلو سبحانی در مه ۲۰۰۹، نگاه کنید به

9 June 2009, <http://www.iranpresswatch.org/post/3891>

برای مورد دیگری در سمنان، نگاه کنید به "عدم اجازته‌ی دفن یک متوفای بهائی"،

http://www.jamali.info/minorities/?page=230909_A1

[102] قبرستان بهائیان مشهد مصادره شده و بر اساس گزارش‌ها در سال ۲۰۱۱ صدور جواز دفن زنی بهائی یک ماه طول کشید. ف. قاضی، "وادار کردن شهروندان بهائی به خروج از ایران"، ۲ آوریل ۲۰۱۱

<http://www.roozonline.com/persian/news/newsitem/article/-c82cf2126c.html>

[103] "قبرسازی توسط فرقه‌ی ضاله‌ی بهائیت"، ۲ نوامبر ۲۰۱۰،

<http://www.tabnak.ir/fa/news/130697/>قبرسازی-توسط-فرقه-ضاله-بهائیت

[104] برای گزارش‌های مربوط به هتک حرمت قبرستان بهائیان و موارد گوناگون آزار بهائیان بر سر دفن بستگان خود در سمنان، نگاه کنید به

<http://www.iranpresswatch.org/?s=semnan+cemetery>

[105] "به مزایده گذاشتن قبرستان بهائیان در مازندران"

<http://www.iranglobal.info/IG.php?mid=2-51050>

[106] حسام میثاقی، "مردگانی که جایی برای آرمیدن ندارند"

<http://www.roozonline.com/persian/opinion/opinion-article/article/2009/november/01//f1278d5afa.html>

برای سندی تصویری از هتک حرمت قبرستان بهائیان در نجف آباد، نگاه کنید به

http://www.youtube.com/watch?v=0p_bnlYSvz0

[107] برای جزئیات مربوط به خاکسپاری رضاشاه در ژوهانسبورگ، قاهره، و سرانجام ایران در سال ۱۹۴۷، نگاه کنید به

Abbas Milani, *The Shah* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 110.

[108] برای جزئیات مربوط به معماری آرامگاه رضاشاه و آیت‌الله خمینی، نگاه کنید به

Kishwar Rizvi, "Religious Icon and National Symbol: The Tomb of Ayatollah Khomeini in Iran," *Muqarnas* 20 (2003): 209–24.

[109] Bahai International Community, *The Bahais in Iran: A Report on the Persecution of a Religious Minority* (1982).

[110] نمونه‌ی زیبایی از "حیاط فرو رفته" را می‌توان در مسجد و مدرسه‌ی آقا بزرگ کاشان دید که حوالی سال ۱۸۴۰ ساخته شد. حسن نراقی، *آثار تاریخی کاشان و نطنز* (تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۹۶۹)، ۲۶۱–۲۵۴. برای نقد معماری فرهنگسرای خاوران، نگاه کنید به *معماری معاصر ایران* (تهران: نشر هنر معماری قرن، ۲۰۰۵)، ۴۵۸–۴۵۷. برای تصاویر و جزئیات فرهنگسرا و حضور آن در مسابقه‌ی جایزه‌ی معماری آقا خان در سال ۲۰۰۷، نگاه کنید به

http://archnet.org/library/files/onefile.jsp?file_id=2251

[111] Nazila Ghanea-Hercock, Human Rights, The UN and the Bahais in Iran (Oxford: George Ronald, 2002), 347.

[112] لوحی از عبدالبهها مندرج در

Vahid Rafati, "Burial v. In Bahai Communities," Elr.

[113] مهدی اصلانی، کلاغ و گل سرخ، (کلن، آلمان: آرش، ۲۰۰۹)، ۳۴۵.

[114] Farzaneh Milani, "Power, Prudence, and Print: Censorship and Simin Danashvar," Iranian Studies 18 (1985): 325–26.

[115] عقیده بر این است که نخستین تصویری که توجه عموم را به قبرستان خاوران جلب کرد، تصویر جسدی است که از قبر بیرون آمده. نیما آزاد این تصویر را فرستاده.

<http://www.panoramio.com/photo/18209173>

[116] برای گزارشی جامع درباره‌ی قتل عام زندانیان سیاسی در سال ۱۹۸۸، نگاه کنید به

Iran Human Rights Documentation Center (hereafter IHRDC), "Deadly Fatwa, Iran's 1988 Prison Massacre" (6 September 2009), <http://www.iranhrdc.org/english/publications/reports/3158-deadly-fatwa-iran-s-1988-prison-massacre.html>.

[117] اصلانی، کلاغ و گل سرخ، ۳۴۵.

[118] همان منبع، ۳۴۸–۳۴۷؛

IHRDC, "Deadly Fatwa," 57–59.

برای برخی اطلاعات شخصی درباره‌ی بستگان جان‌باختگان قتل عام‌ها، نگاه کنید به

M. Raha, "Khavaran Rose Garden, the Story of a Mass Grave" (1997),

<http://www.iranrights.org/english/document-190.php>

برای ویدئویی از مراسم یادبود سالانه، نگاه کنید به

http://www.youtube.com/watch?v=4QJAUtD7xGA&feature=player_embedded

[119] نگاه کنید به بیانیه‌ی عفو بین‌الملل

"Iran: Preserve the Khavaran grave site for investigation into mass killings," 20 January 2009, <http://www.amnesty.org/en/library/asset/MDE13/006/2009/en/4c4f2ba9-e7b0-11dd-a526-05dc1810b803/mde130062009eng.pdf>

آیت‌الله منتظری، مرجع تقلید منتقد حکومت ایران، با صدور فتوایی گفت تخریب قبرستان مسلمانان "جایز نیست" اما هتک حرمت قبرهای غیر مسلمانان را "محل اشکال" دانست.

[120] ظاهراً بنی‌صدر به این علت به جدیدالاسلام بودن متهم شد که با صدرالصدور، محقق بهائی یهودی‌تبار، پیوند خانوادگی داشت. نگاه کنید به

<http://www.agahsazi.com/News.asp?NewsID=3870>

عبدالله شهبازی، وبلاگ‌نویس یهودی‌ستیز و بهائی‌ستیز، عده‌ی بسیاری، از جمله سعید امامی، مامور اطلاعاتی "خودسر"، را به جدیدالاسلام بودن متهم کرده است. نگاه کنید به

<http://www.shahbazi.org/Oligarchy/index.htm>

برادران عسگر اولادی این اتهام را انکار کرده‌اند. نگاه کنید به

<http://www.mehrdadnikzad2.blogfa.com/post-12.aspx>

and

<http://www.agahsazi.com/News.asp?NewsID=1864>

در مورد مصباح یزدی، محمدعلی رامین (که به‌طور غیر مستقیم به او اشاره شده) و محمود احمدی‌نژاد، نگاه کنید به وبلاگ دکتر مهدی خزعلی

<http://www.drkhazali.com/articles-and-mails/406-1387-11-10-17-35-46.html>

and

<http://www.drkhazali.com/articles-and-mails/397-1387-11-06-07-27-46.html>

تعدادی از مطالبی که در سال ۲۰۰۸ در این وبلاگ نوشته شده بود در سال ۲۰۱۱ دیگر در دسترس نبود.

در مورد اتهامات علیه رحیم‌مثنائی، نگاه کنید به عبدالله شهبازی، "موش‌ها از کشتی احمدی‌نژاد خارج می‌شوند"،

<http://www.shahbazi.org/blog/Archive/8810.htm> .

از عرفان ثابتی سپاسگزارم که توجهم را به این لینک‌ها جلب کرد.

[121] <http://www.digarban.com/node/854>

برای دفاع از اتهام "یهودصفتی"، نگاه کنید به "بیانیه‌ی حزب الله"، ۵ آوریل ۲۰۱۱،

<http://www.ammariyon.ir/fa/pages/?cid=9163>.

[122] نگاه کنید به عباس امیرانتظام، آن‌سوی اتهام (تهران: نشر نی، ۲۰۰۲)، جلد ۲: ۴۲۳. همچنین نگاه کنید به "نیمه‌ی پنهان، سیمای کارگزاران فرهنگ و سیاست"، کیهان، جلد ۴، ۱۹۹۹.

[123] میل به نبش قبر و سوزاندن اجساد را می‌توان جلوه‌ای از نوعی محرومیت جمعی دانست. اگر مرده‌دوستی را بتوان میل به معشوق کاملاً منفعل شمرد، شاید میل به نابودی جسد حاکی از میل به نابودی کامل "دیگری" باشد.

خانه‌ای در دوردست؟ هویت دینی و روابط فراملی در دیاسپورای ایرانی

نویسنده: کمرن مک‌آلیف

چکیده: در این مقاله [1] به تأثیر هویت دینی بر گفتمان‌های تعلق ملی می‌پردازم که به طور سنتی بر گفتمان‌های فراملی سلطه داشته‌اند. بسیاری از فرزندان مهاجران ایرانی، دور از ایران روحانیت‌سالار فعلی در تبعید زندگی می‌کنند. فاصله‌ی زمانی و مکانی از میهن به ایجاد تصورات متفاوتی از ایران در میان مهاجران دامن زده است. بررسی نظرات فرزندان مهاجران ایرانی درباره‌ی میل به "بازگشت" به ایران نشان می‌دهد که اختلاف در هویت‌های دینی به شکل‌گیری پیوندهای فراملی متفاوتی در میان نسل دوم مهاجران ایرانی انجامیده است. بسیاری از نسل دومی‌های مسلمان‌تبار با پذیرش کلیشه‌های رسانه‌ای درباره‌ی "ایران اسلامی" به سلطه‌ی گفتمان‌های تعلق ملی تن داده‌اند و میل دارند از ایران دیدار کنند. برعکس، بسیاری از نسل دومی‌های بهائی، که هم در میهن و هم خارج از ایران در اقلیت به سر می‌برند، و بر اساس آموزه‌های بهائی، تعلقات ملی را با مقتضیات جهانی شدن ناسازگار می‌دانند، میل ندارند به ایران بروند. این مقاله مبتنی بر مصاحبه‌های عمیق نیمه‌ساختاریافته با فرزندان مهاجران ایرانی در سیدنی، لندن و ونکوور (۱۶ نفر در هر شهر با رعایت برابری دینی و جنسی) است.

پژوهش درباره‌ی دیاسپورا [2] به طور سنتی بر دیاسپوراهای تاریخی قوم یهود و بر تجربه‌ی آرامنه در اوایل قرن بیستم، که تحت شرایطی فاجعه‌بار از ترکیه رانده شدند، تمرکز داشته است. از این رو، ویژگی‌های سنتی دیاسپورا را بر اساس مطالعه‌ی این دو مورد تعیین کرده‌اند. این ویژگی‌ها عبارتند از تجربه‌ی پراکنده شدن، درد و رنج دسته‌جمعی، رابطه‌ای دشوار با جامعه‌ی میزبان، حس یگانگی و تعلق به جامعه‌ای و رای مرزهای ملی، مشارکت فعال در ترویج جنبش بازگشت و ایجاد یا بازسازی میهنی ملی. ویژگی محوری دیاسپورا اهمیت میهن است. میهن واژه‌ای در اصل جغرافیایی است که مهاجران و فرزندان‌شان را به مثابه‌ی فرد و گروه از طریق پیوندهای اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی به شیوه‌های پیچیده و متفاوتی به محل دیگری مرتبط می‌سازد. با این همه، میهن بخشی از فرایند بنای خودآگاهانه‌ی "مرکز" است؛ میهن، محل دیگری است که مهاجران ساکن در این محل را به یکدیگر پیوند می‌دهد و از دیگر افراد حاضر در این محل جدا می‌سازد. به طور کلی، میهن حاکی از دیالکتیک محوری هویت فضایی، فرهنگی و سیاسی است که ملت مدرن را تعریف می‌کند.

اخیراً در پی ظهور روابط فراملی جدید، برخی از پژوهشگران خواهان تجدیدنظر در تعریف سنتی دیاسپورا شده‌اند. آنها توجه ما را به این امر جلب کرده‌اند که بسیاری از افراد و گروه‌های مهاجر بدون تأکید بر ملیت به شیوه‌های دیگری خود را به محل‌های گوناگون مرتبط می‌سازند. به عبارت دیگر، دیاسپوراها قلمروزدایی شده‌اند و دیگر گفتمان ملی بر آنها سلطه ندارد. این پژوهش، که در فاصله‌ی سال‌های ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۵ انجام شده و بر تحلیل تجربیات فرزندان مهاجران ایرانی بهائی و مسلمان در سیدنی، لندن و ونکوور استوار است، نشان می‌دهد که هویت‌های دینی چگونه همسانی دیاسپورای ایرانی را از بین برده‌اند.

" نباید تصور کرد که جوامع دینی یکدستند و همه‌ی اعضای آنها هویت دینی خود را مهم‌تر از هویت ملی می‌دانند. همچون هویت‌های ملی، هویت‌های دینی بسیاری از افراد نه منسجمند و نه غالب. "

در بحث درباره‌ی تنش‌های میان هویت‌های دینی و ملی مهاجران، درک نقش احتمالی نسل دوم مهم است. موقعیت بینابینی فرزندان مهاجران، بین کشور محل اقامت و میهن، آنها را در وضعیت منحصر به فردی قرار می‌دهد که ما را قادر می‌سازد تا فرایندهای پیچیده‌ی شکل‌گیری آمل و آرزوهای مهاجران و نقش مهم گفتمان تعلق ملی در این فرایندها را مورد تأمل قرار دهیم. نسل دوم، که "بین دو ملت" قرار دارد، می‌تواند وابستگی مضاعفش را به شیوه‌هایی متفاوت بیان کند و در عین حال باید از مشروعیت این شیوه‌ها دفاع کند. در عصر ملی‌گرایی‌های نوظهور در غرب، وضعیت اغلب مسأله‌ساز کنشگران فراملی، نسل دوم را وادار می‌سازد که به طور دقیق توضیح دهند که چه طور با گفتمان ملی کنار می‌آیند.

هدفم حذف ملت و هویت‌های ملی از بحث نیست بلکه می‌خواهم بر محدودیت‌های ذاتی اتکای بیش از حد بر ملت به عنوان تنها معیار تحقیق، تأکید کنم. باید به روابط متقابل پویا میان واقعیت‌های ملی و فراملی و دیگر معیارها و شیوه‌های تعلق توجه کرد. هدف از مطالعه‌ی تجربیات فرزندان مهاجران ایرانی، درک بهتر محدودیت‌های اتکای بی‌قید و شرط به گفتمان‌های ملی است.

بخش عمده‌ی دیاسپورای ایرانی را مهاجرانی تشکیل می‌دهند که پس از انقلاب ۱۳۵۷ ایران را ترک کرده‌اند. این انقلاب بر گروه‌های گوناگون در جامعه‌ی ایران تأثیر متفاوتی داشت. ابتدا آزار و اذیت به سلطنت‌طلبان محدود بود اما به زودی لیبرال‌ها و کمونیست‌هایی که در سرنگونی نظام سلطنتی با دینداران همکاری کرده بودند، آماج حمله قرار گرفتند. اقلیت‌های دینی و قومی هم از ظلم حکومت روحانیون شیعه در امان نماندند. در نتیجه، موج مهاجران ایرانی به غرب نه تنها مسلمانان تحصیل‌کرده از طبقات متوسط و متوسط به بالا بلکه بهائیان، ارامنه، آشوریان، زرتشتیان، یهودیان، کردها و اعراب را دربر می‌گرفت. در مقایسه با ترکیب جمعیتی ایران، اقلیت‌های قومی و دینی حضور پررنگ‌تری در میان مهاجران دارند. برای مثال، جامعه‌ی ۳۰۰۰۰۰ نفری بهائیان ایران حدود ۰.۴ درصد از کل جمعیت این کشور را تشکیل می‌دهد، در حالی که ۱۸۰۶ بهائی متولد ایران ساکن ایالت نیو ساوت ولز استرالیا ۱۷.۴ درصد از مهاجران ایرانی مقیم این ایالت را تشکیل می‌دهند.

در این پژوهش، تجربیات اکثریت مسلمان را با تجربیات بهائیان مقایسه کرده‌ام. آئین بهائی دینی است که در میانه‌ی قرن نوزدهم در ایران پدید آمد. به رغم انتقال مرکز روحانی آئین بهائی به حیفا در دوران ابتدایی گسترش این دین،

ایران همچنان جایگاهی مهم در این دین جهانی دارد زیرا وطن شمار زیادی از پیروان این آئین و زادگاه تاریخی آن است.

نباید تصور کرد که جوامع دینی یکدستند و همه‌ی اعضای آنها هویت دینی خود را مهم‌تر از هویت ملی می‌دانند. همچون هویت‌های ملی، هویت‌های دینی بسیاری از افراد نه منسجمند و نه غالب. این هویت‌ها پیچیده‌اند و به شیوه‌های متفاوتی در افراد و گروه‌ها نمایان می‌شوند. برای برخی از مهاجران ایرانی و خانواده‌هایشان دین عامل اصلی تعیین هویت است اما برای دیگر ایرانیان آن قدر مهم نیست. بسیاری از مسلمان‌تبارهایی که در این پژوهش شرکت کردند به علت مخالفت با روایت راست‌کیشانه‌ی جمهوری اسلامی از اسلام، ایران را ترک کرده‌اند. پابندی آنها به جهان‌بینی سکولارتر، همراه با جایگاهشان به عنوان بخشی از اکثریت "مسلمان ایرانی"، به پیدایش هویت اسلامی "فرهنگی" و نه "دینی" انجامیده که این امر آنها را از "مسلمانان پابند به تکالیف دینی" متمایز می‌سازد.

" در ایران پساانقلابی، ویژگی اصلی یک ایرانی خوب، شیعه بودن است. جمهوری اسلامی و غرب هر دو کلیشه‌های رایجی از ایران ساخته‌اند که تفاوت‌های قومی، دینی، زبانی، طبقاتی یا تحصیلی را نادیده می‌گیرد و تصویر غالبی از ایرانیان به عنوان شیعیان راست‌کیش ارائه می‌کند. "

وقتی از فرزندان مهاجران ایرانی ساکن لندن، سیدنی و ونکوور پرسیدیم، "به کدام جامعه تعلق دارید؟"، اکثر این نسل دومی‌ها به جای اشاره به مجموعه‌ای از هویت‌های پیچیده و پویا صرفاً از جوامع ملی نام بردند. به عبارت دیگر، نسل دومی‌ها بر سلطه‌ی گفتمان‌های ملی در بحث‌های مربوط به تعلق اجتماعی صحنه گذاشتند. به نظر آنها، جامعه، هم زائیده‌ی واقعیت‌های اجتماعی بود و هم حاصل حس تعلق و ارتباط عاطفی. چون نسل دومی‌ها همه یا بیشتر عمر خود از ایران دور بوده‌اند، به روایت‌های خانواده، دوستان و رسانه‌ها اتکا می‌کنند. نسل دومی‌ها به رغم تفاوت‌های طبقاتی یا دینی، که از یک سو با هویت‌های ملی یکسان والدین خود و از سوی دیگر با ملتی روبرویند که در آن بزرگ شده‌اند، همگی هویت‌های ملی را ظروف عاطفی مهمی می‌دانند که از دریچه‌ی آن به دنیا می‌نگرند. اما در عین حال، تصور آنها از این هویت‌های ملی، از جمله ایران به مثابه‌ی میهن، متأثر از ایده‌های متفاوتی است که توسط گروه‌های دینی مختلف ترویج می‌شود و "ایران‌ها"ی متفاوتی را می‌آفریند.

در هر یک از این سه شهر، گفتمان‌های دینی-سیاسی تأثیرگذار بر نسل دومی‌های مسلمان و بهائی تبار چنان متفاوت بود که هر گروه دیدگاه خاصی درباره‌ی جامعه‌ی معاصر ایران داشت. ظهور اینترنت و ای‌میل و کاهش هزینه‌ی ارتباطات بین‌المللی به نسل دومی‌ها اجازه داده که بیش از پیش با میهن رابطه برقرار کنند. ای‌میل به برخی از نسل

دومی‌ها کمک کرده تا با ایرانیان داخل کشور روابط فراملی داشته باشند. این امر نشان می‌دهد که عبور فیزیکی از مرزها پیش شرط فراملی‌گرایی نیست. اما از نظر میزان تماس ای میلی با ایرانیان داخل ایران، تفاوت چشمگیری میان بهائیان و مسلمانان وجود داشت. در هر سه شهر، مسلمانان بسیار بیشتر از بهائیان به ایجاد و حفظ ارتباط الکترونیکی با ایرانیان داخل ایران تمایل داشتند. یکی از علل این تفاوت، تغییر در روابط نظام جمهوری اسلامی با "دیاسپورای ایرانی" است. از اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰، دولت ایران خواهان بهره‌برداری از سرمایه‌ی اجتماعی دیاسپورا و بنابراین در پی تنش‌زدایی و کمک به رفع موانع بازگشت به ایران، از جمله خطر سربازی اجباری پسران جوان، بوده است. در نتیجه، بسیاری از مسلمانانی که به پرسش‌های من پاسخ دادند، اخیراً به ایران رفته بودند یا انتظار داشتند که به زودی چنین کنند. در هر سه شهر، برخی از مسلمانان گفتند که رابطه‌ی مستقیمی میان دیدار از ایران و افزایش ارتباط با دوستان و خویشاوندان داخل ایران وجود دارد. به عبارت دیگر، افزایش تماس با ایران و دوستان و خویشاوندان ساکن ایران باعث تقویت پیوند نسل دومی‌های مسلمان با ایران شده است.

"یکی کردن هویت ایرانی و اسلامی به مسلمانان داخل و خارج از ایران فرصت داده تا مدعی شوند که پیروان دیگر ادیان، ایرانی اصیل نیستند."

برعکس، بهائیان همچنان در ایران آزار می‌بینند و جمهوری اسلامی آنها را کافر می‌شمارد. در هر سه شهر، به علت مخاطرات موجود، بهائیان نمی‌خواستند که در آینده‌ی نزدیک از ایران دیدار کنند. بنابراین، تبعیدیان بهائی فرصت کمتری داشتند تا از طریق روابط شخصی، ارتباطات فراملی با میهن را تقویت کنند. در هر سه شهر، در مقایسه با هم‌تایان مسلمان خود، بهائیان با دوستان و خویشاوندان ساکن ایران ارتباط ای میلی بسیار کمتری داشتند. از این رو، در مورد دیاسپورای ایرانی، که یکی از انواع "جوامع ملی پراکنده" به شمار می‌رود، واقعیت ارتباط ای میلی با میهن، تفاوت‌های درونی میان گروه‌های دینی را تقویت می‌کند. جالب این که وقتی نوبت به ارتباط با ایرانی‌تبارهای خارج از ایران می‌رسید، تفاوتی میان بهائیان و مسلمانان وجود نداشت. هر دو گروه فعالانه با ایرانیان ساکن دیگر شهرها و کشورها رابطه برقرار می‌کردند، رابطه‌ای که اغلب توسط ارتباطات الکترونیکی تسهیل می‌شد. هر چند بهائیان به برقراری روابط فراملی با میهن‌چندان



علاقه‌ای نداشتند اما در ایجاد روابط فراملی با دیگر بهائیان، خواه ایرانی یا غیرایرانی، به شدت فعال بودند. در مقایسه، برای مسلمانان دین نقش بسیار کم‌رنگ‌تری در ایجاد روابط فراملی داشت و آنها بیشتر خواهان ارتباط با دوستان و خویشاوندان ایرانی تباری بودند که در دیگر بخش‌های دیاسپورای ایرانی زندگی می‌کردند.

علاوه بر اوضاع سیاسی فعلی ایران، تفاوت‌های مهم دیگری نیز بر شدت روابط فراملی نسل دومی‌های بهائی و مسلمان تأثیر می‌گذارد. این تفاوت‌ها فهم آنها از ایران را شکل می‌دهد و بنابراین مرزهای خیالی را ترسیم می‌کند که بر جدایی این ایرانی تبارها در قالب گروه‌های دینی (و دینی-ملی) می‌افزاید.

برساختن دینی ملی: مسلمانان ایرانی

بی‌تردید، تغییرات سیاسی‌ای که فرصت دیدار از ایران را برای مسلمانان فراهم ساخته بر تصور بسیاری از آنها از ایران به مثابه میهن تأثیر گذاشته است. اما این تنها عامل مؤثر در شکل‌گیری تصویری دیاسپورایی از ایران، و بنابراین برقراری رابطه‌ای فراملی با میهن، نبوده است. از دیگر عوامل مهم می‌توان به نقش محوری هویت اسلامی در بنای ایرانی یکپارچه و همگون اشاره کرد. در ایران پسانقلابی، ویژگی اصلی یک ایرانی خوب، شیعه بودن است. جمهوری اسلامی و غرب هر دو کلیشه‌های رایجی از ایران ساخته‌اند که تفاوت‌های قومی، دینی، زبانی، طبقاتی یا تحصیلی را نادیده می‌گیرد و تصویر غالبی از ایرانیان به عنوان شیعیان راست‌گیش ارائه می‌کند. سلطه‌ی چنین تصویری از ایران باعث می‌شود که مسلمان تبارهای "دیاسپورای ایرانی"، مسلمان بودن را ویژگی اصلی ایرانی بودن تلقی کنند. یکی کردن هویت ایرانی و اسلامی به مسلمانان داخل و خارج از ایران فرصت داده تا مدعی شوند که پیروان دیگر ادیان، ایرانی اصیل نیستند. اکثر مهاجران ایرانی مسلمان تبار به اسلام فرهنگی پایبندند، یعنی بسیاری از شعائر و مناسک اسلام سنتی را نادیده می‌گیرند و در عوض از ارزش‌های اسلامی سخن می‌گویند که راهنمای آنها به عنوان افرادی سکولار است. این امر باعث می‌شود که بر هویت ایرانی بیش از هویت اسلامی تأکید کنند. با وجود این، تلفیق رایج اسلام و ایران مانع از آن می‌شود که نسل دومی‌های مسلمان تبار بتوانند اسلام را از ایران جداسازند. این مسلمانان اکثراً سکولار فاصله گرفتن از هویت اسلامی خود را معادل فاصله گرفتن از هویت ایرانی خود می‌دانند. یکی کردن ایران و اسلام، رابطه‌ی آنها با میهن را ساده می‌کند و به آنها اجازه می‌دهد تا بدون توجه به پیچیدگی‌های ذاتی دیدگاهی دقیق‌تر به ایران، روابط فراملی برقرار کنند. به طور کلی، نسل دومی‌های مسلمان تبار وقتی از هویت سخن می‌گفتند، تکرر و تنوع در ایران یا "دیاسپورای ایرانی" را نادیده می‌گرفتند. در عوض، پذیرش سلطه‌ی گفتمان ملی هویت ایرانی شیعی باعث می‌شد که خود را "ما"ی ایرانی مسلمان یکپارچه‌ای متمایز از "آنها"ی استرالیایی/کانادایی/بریتانیایی بیندارند. به عبارت دیگر، تفاوت درون "جامعه‌ی ایرانی" را نادیده می‌گرفتند و در عوض به تنش‌های هویتی بر اساس مرزهای ملی توجه می‌کردند.

مشکلات با ایران: بهائیان ایرانی

تلقی مسلمانان از درهم تنیدگی ایران و اسلام با دیدگاه بهائیان فرق دارد. همان طور که پیشتر گفتیم، به طور کلی نسل دومی‌های بهائی تبار، ایران را میهن خود نمی‌دانستند اما در عین حال نگرشی جهان‌وطن داشتند و در روابط فراملی فعال بودند. این امر را می‌توان به کمک سه ویژگی اصلی رابطه‌ی پاسخ‌دهندگان بهائی و دولت-ملت فعلی ایران توضیح داد. نخست این که به رغم بعضی از محدودیت‌ها، مسلمانان توانسته‌اند به "بازگشت" یا دیدار از ایران

فکر کنند اما بهائیان راهی به ایران ندارند زیرا جمهوری اسلامی آنها را از حقوق شهروندی محروم کرده است. در این شرایط سیاسی، بهائیان به طور کلی در فکر بازگشت به ایران نیستند و اغلب می‌گویند تنها در صورت تضمین امنیت به ایران سفر خواهند کرد. بهائیان به صراحت یا به طور ضمنی می‌گویند که عدم امکان دیدار از ایران باعث شده که چندان ارتباطی با میهن نداشته باشند.

دومین ویژگی این است که دوران طولانی نارواداری و سرکوب دینی در ایران به گریز بسیاری از بهائیان از این کشور انجامیده است. در نتیجه، شمار چشمگیری از مهاجران ایرانی در غرب بهائی‌اند. بسیاری از بهائیان احساس می‌کنند که از میان دوستان و خویشاوندان آنها دیگر کسی در ایران باقی نمانده که با او ارتباط داشته باشند. به عبارت دیگر، ایران دیگر برایشان اهمیت شخصی یا خانوادگی ندارد زیرا آنجا کسی را ندارند که با او حرف بزنند. البته فقدان روابط فراملی مستقیم از پیوند فراملی انتزاعی‌تر آنها با ایران به مثابه‌ی "زادگاه آئین بهائی" جلوگیری نمی‌کند.

" باور به اصل شهروندی جهانی به بهائیان امکان می‌دهد تا از چانه‌زنی بر سر هویت ایرانی خودداری کنند. "

سومین ویژگی این است که بهائیان دیندار، دولت ملی و هویت ملی را مانع وحدت جهانی می‌دانند. آئین بهائی خواهان اتحاد دنیا است و هویت‌های ملی و شکل سیاسی و فرهنگی ملت را جزئی از "نظم کهنه‌ی جهانی" می‌شمارد که باید جای خود را به نظمی نوین دهد که در آن منافع ملی تابع منافع دنیایی متحد است. بر اساس جهان‌گرایی آئین بهائی، دلمشغولی به مفهوم ملت، مانع تحقق وحدت جهانی است. گفتمان تکثرگرایی فرهنگی جهانی بهائی، که در عبارت "وحدت در کثرت" تجلی می‌یابد، هویت ملی را بازمانده‌ی اعصار گذشته می‌داند که با مقتضیات جهان معاصر همخوانی ندارد. به نظر بهائیان، دوران ملت‌سازی به پایان رسیده و بشر باید بتوازه‌ی ملیت را رها کند، یگانگی نوع انسان را به رسمیت شناسد و نظامی را بنا نهد که با این اصل اساسی سازگار باشد. اولویت دادن به وحدت جهان و کم‌اهمیت شمردن تعلقات ملی باعث می‌شود که مهاجران بهائی به ایران مهر بورزند اما میهن‌پرست نباشند. بسیاری از پاسخ‌دهندگان بهائی با تأکید بر لزوم فرار رفتن از هویت ملی می‌گفتند میلی به بازگشت به ایران ندارند. در عوض، اغلب از گفتمانی جهانی و "نظم نوین جهانی" سخن می‌گفتند. در هر سه شهر، نوستالژی بهائیان بیش از ایران معطوف به کوه کرمل بود که عاری از انگاره‌های ملی است. کوه کرمل، مرکز جهانی بهائی را در خود جای داده و کانون شبکه‌ای از اماکن زیارتی مهم بهائی در سراسر جهان است که خانه‌ی باب در شیراز و زادگاه بهاء‌الله در ایران را هم در برمی‌گیرد.

یکی دیگر از نشانه‌های رابطه‌ی پیچیده‌ی بهائیان با هویت ملی ایرانی استفاده‌ی مکرر آنها از واژه‌ی "پرشیا" (پارس) به جای ایران است. این گرایش عمومی بهائیان به استفاده از "پرشیا" و "پرشین" (پارسی) در اشاره به زادگاه آئین بهائی به آنها اجازه می‌دهد تا از حکومت دینی فعلی ایران فاصله بگیرند و رابطه‌ی پیچیده‌ای با ملت ایران به مثابه‌ی سازه‌ی ملی گرایانه‌ی قرن بیستمی داشته باشند. در متون مقدس آئین بهائی، که پیش از ظهور حکومت مدرن ایران در دهه‌ی ۱۹۳۰ پدید آمده، بارها از "پارس" نام برده شده است. در همین حال، کاربرد واژه‌ی "پرشین" به جای ایران توسط فرزندان مهاجران ایرانی، راهبردی برای کنار آمدن با موقعیت پیچیده‌ی ایران در سیاست فعلی ملل غرب است. در مقایسه با بهائیان، مسلمانان به شیوه‌ای نامنسجم و پراکنده از واژه‌ی پرشیا استفاده می‌کردند.

سرانجام باید گفت بهائیان در دولت-ملت ایران معاصر، کنشگرانی حاشیه‌ای‌اند، و بنابراین در مقایسه با هویت برساخته‌ی اسلامی-ایرانی غالب، مشروعیت کمتری به عنوان ایرانی دارند. در "دیاسپورای ایرانی" در هر سه شهر سیدنی، لندن و ونکوور، بهائیان پس از مسلمانان بزرگترین گروه دینی‌اند اما در بحث‌های مربوط به ایرانیت، در حاشیه مانده‌اند. حاشیه‌نشینی بهائیان در دیاسپورا نه تنها ناشی از اقلیت بودن آنها در ایران است بلکه حاصل کلیشه‌های رایج در ملل غربی است که همه‌ی ایرانیان را مسلمان می‌شمارند. آئین بهائی و بهائیان ایرانی تبار را هم "اینجا" و هم در "ایران" از گفتمان‌های ایرانیت حذف کرده‌اند. بهائیان ایرانی تبار، اقلیتی مضاعفند چون نه تنها در ایران و خارج از ایران از نظر تعداد در اقلیت به سر می‌برند بلکه با کانون قدرت اکثریت مسلمان شیعه رابطه‌ای خاص دارند. در مقام اقلیتی مضاعف، بهائیان در دیاسپورا همچون ایران نیز به حاشیه رانده می‌شوند و بر گفتمان "جامعه‌ی ایرانی" مشروع چندان تأثیری ندارند.



در مقایسه با همتایان مسلمان خود، بهائیان تکثر درونی ایران و دیاسپورای ایرانی را بیشتر به

رسمیت می‌شناسند. برای پرهیز از پیامدهای منفی موقعیت خود به عنوان اقلیتی مضاعف، بهائیان ایرانی تبار به هویت‌هایی ورای گفتمان‌های ملی غالب توسل می‌جویند. باور به اصل شهروندی جهانی به بهائیان امکان می‌دهد تا از چانه‌زنی بر سر هویت ایرانی خودداری کنند. توسل آنها به گفتمان جهانی‌کننده‌ی هویت که تعلقات ملی را بی‌ارزش تلقی می‌کند و تا حدی موقعیت آنها به عنوان اقلیتی ملی را برهم می‌زند، رابطه‌ی آنها با میهن را پیچیده می‌کند. همان طور که گفتیم، عوامل گوناگونی باعث می‌شود که در مقایسه با همتایان مسلمان خود، نسل

دومی‌های بهائی تماس کمتری با میهن داشته باشند. برای مثال، حکومت ایران همچنان بهائیان را از حقوق شهروندی محروم می‌سازد، که این امر به مهاجرت گسترده‌ی آنها انجامیده؛ آموزه‌های بهائی بر هویت جهانی تأکید می‌کنند و ملت را مفهومی کم ارزش و رو به زوال می‌دانند؛ و موقعیت بهائیان به عنوان اقلیتی مضاعف ارتباط آنها با ایران را کاهش می‌دهد. در همین حال، هویت جهان‌وطن آئین بهائی باعث ایجاد روابط فراملی و رای میهن می‌شود که نقش مهمی در هویت بهائی دارند.

فراملی‌گرایی و رای میهن

مشارکت فعال بهائیان در حوزه‌ی جهانی ارتباطات خارج از ایران را می‌توان تجلی عینی امید آنها به آینده‌ای جهانی شمرد، آینده‌ای متفاوت با گذشته‌ی ملی‌دشواری که پیوندهای عاطفی آنها با ایران معرف آن است. علاقه‌ی شدید بهائیان به وحدت جهان و تحقق نوعی شهروندی جهانی فراگیر، مبنای جهان‌بینی‌ای است که جابه‌جایی و ارتباط بین‌المللی را جزء ذاتی بهائی بودن می‌داند. مشارکت فعال بسیاری از بهائیان در شبکه‌های فراملی جهان‌وطن، ترجمان دینداری آنها است. بهترین نمونه‌ی این امر، "سال خدمت" است که طی آن بهائیان در نقطه‌ی دیگری از جهان به کار داوطلبانه می‌پردازند. از دیگر نمونه‌های جابه‌جایی بین‌المللی می‌توان به شرکت در کنفرانس‌های بین‌المللی بهائی، زیارت اماکن مقدس بهائی و مهاجرت به ناحیه‌ای جدید برای کمک به گسترش آئین بهائی اشاره کرد. بسیاری از پاسخ‌دهندگان بهائی می‌گفتند که ارتباطات بین‌المللی آنها حاصل شرکت در یک کنفرانس، یک سال خدمت، زیارت یا دیدار از مرکز جهانی بهائی است. البته این فرایندهای فراملی ناشی از هویت دینی به فرزندان مهاجران ایرانی بهائی محدود نمی‌شود. مسلمانان هم به زیارت می‌روند، امری که مستلزم جابه‌جایی بین‌المللی است.

سخن پایانی

نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که اتکای صرف به گفتمان‌های "ملی" میهن، جوامع مهاجر دیاسپورایی و روابط فراملی نابسند است. تلقی نسل دومی‌های ایرانی تبار بهائی یا مسلمان از ایران، امری ذهنی و پویا است. هدف این پژوهش نه انکار اهمیت هویت‌های ملی و معیار ملی بلکه محوریت‌زدایی از آنها و توجه به دیگر هویت‌ها و معیارها بوده است. برای درک بهتر جایگاه گفتمان‌های ملی‌گرایی در درون مجموعه‌ای از معیارها و هویت‌های گوناگون، گفتمان‌های ملی را باید در دامنه‌ای از روابط محلی تا جهانی، و طیف پویایی از دسته‌بندی‌های هویتی، از دین تا جنسیت و موقعیت اجتماعی - اقتصادی، قرار داد.

" هر چند گفتمان‌های ملی نقش مهمی در تعیین هویت آنها دارد اما یگانه عامل تعیین هویت نیست. "

هویت دینی بهائیان هویت‌های ملی انحصاری را تضعیف می‌کند. مسلمانان، گفتمان غالب هویت ملی ایرانی را می‌پذیرند و اسلام و ایران را به هم می‌آمیزند. این تصویر کلیشه‌ای مسلمانان از ایران، محصول دولت‌ها و رسانه‌های ایران و کشورهای غربی‌ای است که مهاجران ایرانی در آن سکنا گزیده‌اند. جالب این که این سازه‌ی دینی-ملی را

کنشگران مسلمانانی پذیرفته‌اند که همچون افرادی سکولار رفتار می‌کنند، کنشگرانی که برخی از آنها به صراحت خود را سکولار می‌خوانند. به رغم وجود تفاوت‌هایی در داخل و بین لندن، سیدنی و ونکوور، در هر سه شهر گفتمان‌های ملی تعلق غالب بود.

مقایسه‌ی فرزندان مهاجران ایرانی بهائی و مسلمان، کلیشه‌های رایجی را که تصویری همگون از ایران مسلمان ترسیم می‌کند، بی‌اعتبار می‌سازد. البته نباید این امر را نادیده گرفت که هویت‌های دینی هر یک از این دو گروه نیز همگون نیست. افزون بر گروه‌بندی‌های دینی‌ای که در این پژوهش به آن پرداختیم، هویت را می‌توان بر اساس طبقه، جنسیت و شمار نامحدودی از مقوله‌های خرده‌فرهنگی تقسیم‌بندی کرد. بنابراین، با هویت‌های چندارزشی‌ای روبرویم که همزمان لایه‌های هویتی گوناگونی را در دسترس افراد قرار می‌دهند. رابطه‌ی دیاسپورایی با ایران، روابط مستمر با استرالیا/کانادا/بریتانیا، و رابطه با دین و جامعه‌ی دینی، همگی در زندگی روزمره‌ی نسل دومی‌های ایرانی تبار اهمیت دارد. به عبارت دیگر، هر چند گفتمان‌های ملی نقش مهمی در تعیین هویت آنها دارد اما یگانه عامل تعیین هویت نیست. این امر در نسل دومی‌های بهائی بسیار آشکارتر از همتایان مسلمان‌شان است.

برگردان و بازنویسی: عرفان ثابتی

[1] آنچه در ادامه می‌آید، ترجمه‌ی گزیده‌هایی از مقاله‌ی زیر است:

Cameron McAuliffe (2007) 'A Home Far Away? Religious Identity and Transnational Relations in the Iranian Diaspora', *Global Networks*, Vol. 7, No.3: 307-327.

کمرن مک‌آلیف مدرس جغرافیای انسانی و مطالعات شهری در دانشگاه وسترن سیدنی در استرالیا است. از وی مقالات گوناگونی در نشریات پژوهشی منتشر شده است.

[2] (Diaspora) واژه‌ای یونانی به معنای پراکنده شدن است که به مهاجرت اجباری یا اختیاری تعداد زیادی از مردم از یک ناحیه‌ی جغرافیایی به دیگر مناطق اشاره دارد.

تأملاتی درباره‌ی نواندیشی دینی در ایران معاصر

محسن کدیور

در شبی که به یاد امام حسین (ع) و یاران باوفایش تعلق دارد، بنا دارم برخی تأملاتم را درباره‌ی یکی از مباحث دینی معاصر با شما به اختصار در میان بگذارم. تأملاتی که هم‌راستا با مجالس این شب‌هاست: اصلاح دین. پدیده‌ی روشنفکری دینی در ایران پس از انقلاب از زوایای مختلف شایسته‌ی بحث و گفت‌و‌گوست. موضوع تأملات این مجلس مروری بر امتیازات و کاستی‌های این پدیده از حیث دینی است. در این مجال به پنج تأمل به شرح زیر اشاره می‌کنم:

- وجه جامع نمادهای روشنفکری دینی
- خدمات و برکات روشنفکری دینی
- استحالی روشنفکری دینی؟!
- دغدغهی فرادینی و فرامذهبی؟
- داد و ستد علمی با اسلام‌پژوهان بین‌المللی

تأمل اول. وجه جامع نمادهای روشنفکری دینی

ابتدا مواردی را که مدّ نظر این بحث نیست فهرست وار برمی‌شمارم. اولاً من مناقشه در اسم این پدیده نمی‌کنم، هرچند ترجیح می‌دهم از عنوان «نواندیشی اسلامی» استفاده کنم تا «روشنفکری دینی». اما به احترام برخی پیش‌کسوتان این طیف که به‌عنوان روشنفکری دینی دل بسته‌اند آن‌را به کار می‌برم. ثانیاً به تاریخ‌چهی قبل از انقلاب آن نیز کاری ندارم. ثالثاً امکان آن نیز دغدغهی من نیست. چرا که آن را امری واقع‌شده می‌دانم. ضمناً بحث از تناقض روشنفکری و دینداری، یا تناقض تعبد و تعقل، همان بحث امکان دین‌داری در دوران مدرن است. و اتفاقاً این که قائلان به تناقض از مصادیق بلکه از نمادهای روشنفکری دینی قلمداد شده و می‌شوند ضرورت چنین تأملاتی را دو چندان می‌کند. فرض می‌کنیم همین‌گونه است، بحثم را بر همین فرض بنا می‌نهم که روشنفکری دینی در ایران معاصر عرض عریضی دارد و همهی مصادیق معرفی شده توسط ژورنالیست‌ها به‌عنوان روشنفکری دینی را در برمی‌گیرد. در این صورت چگونه آن را باید تعریف کرد؟

می‌توان گفت «روشنفکری دینی طیف فکری رقیب اسلام سنتی است که خاستگاه دینی (اسلام شیعی) داشته، مخاطبانی دینی دارد، دو دغدغه‌ی اصلیش مدرنیته یا تجدد از یک‌سو و دین به‌طور کلی از سوی دیگر است، در مرزهای دین فعالیت می‌کند یا کرده است، ماتریالیست نیست، و آثار خود را علی‌الغالب در قالب خطابه ایراد می‌نماید.»

اولاً از واژه‌ی «طیف» استفاده شده نه «جریان». چرا که افراد معدودی به زحمت به اندازه‌ی انگشتان یک دست از مولدان آن هستند که البته حلقه‌ای قابل توجه از علاقه‌مندان و مریدان آنها را احاطه کرده است. علی‌رغم پاره‌ای شباهت‌ها، تفاوت‌هایی هم دارند. عنوان طیف که ناظر بر شباهت‌ها در عین تفاوت‌هاست صادق‌تر از جریان است. این طیف برای جریان شدن نیاز به زمان و کار بیشتری دارد.

ثانیاً برجسته‌ترین وجه جامع این طیف خواستگاه دینی اولیه‌ی آن (اسلام شیعی) و رقابت سنگین با اسلام سنتی (فقهای حوزوی) است. علاوه بر آن این طیف مخاطبان خود را از میان دین‌داران یارگیری کرده است. تردیدی نیست که مولدان و مصرف‌کنندگان این طیف صبغه‌ی دینی داشته‌اند. مشخصاً مسلمان شیعه بوده‌اند، و لبه‌ی تیز نقد آن‌ها متوجه شریعت‌مداران و فقیهان بوده و هست. بحرانی که به این طیف میدان داده است بحران اسلام سنتی است. علمای اسلام سنتی فرزند دوران تجدد نیستند. آنها نتوانسته‌اند پاسخ‌گوی پرسشهای زمانه‌ی خود باشند. طبیعی است که کسانی بخواهند این نقیصه را جبران کنند.

ثالثاً دغدغه‌ی اصلی این آغازگران دینی، تجدد یا مدرنیته از یک‌سو و مطالعات دینی از منظر متجددانه از سوی دیگر بوده و هست. با قصد مدرن کردن دین یا معرفت دینی فعالیت خود را آغاز کردند. رعایت الگوهای مدرن و دین‌داری را در آن الگوها تنظیم کردن کارکرد اصلی این طیف بوده است.

رابعاً اما اینکه ماتریالیست نیستند حقیقتی است که اقلی‌ترین وجه جامع مصادیق و برخی نمادهای این طیف است. یعنی اگرچه از خاستگاه دینی آغاز کرده‌اند اما به تدریج به قبض و بسطی در معرفت و باور رسیدند که از یک سو فرامذهبی (فرا شیعی) و از سوی دیگر فرا دینی (فرا اسلامی) شده‌اند و تقریر حقیقت و تقلیل مراتب را در اموری می‌جویند که بی‌شک مادی نیست و صد البته معنوی و عقلانی است. اگر چنین افکاری هم‌چنان روشنفکری دینی یا نواندیشی دینی قلمداد شوند با کمال تأسف و بدون تعارف باید این جامع اقلی را پذیرا باشیم: حد دینی بودن تولیدات این روشنفکران محترم ماتریالیست بودن ایشان است، نه بیشتر. واضح است مراد اشخاص (من قال) نیستند، افکار (ما قال) است. اشخاص می‌توانند بنا بر عادت موروثی مؤدب به آداب شرعی باشند، اما افکار نهایتاً بیش از ماتریالیست بودن قابل اتصاف صفت دینی به عنوان وجه جامع به نمادهای این پدیده نیست.

خامسا حوزه‌ی فعالیت این طیف مرز دین و بی‌دینی است. از مفاهیمی سخن می‌گویند یا گفته‌اند که مرزی و مرزنشینی است. دینداران سنتی بسیاری از این تعاریف و تلقی‌ها را دینی و اسلامی نمی‌دانند، اما این طیف در پی تبیین تازه‌ای از این مرزهای فکری و عقیدتی بوده و هست و بازاندیشی در این حوزه‌های خطیر را ضروری می‌داند و چندان دغدغه‌ی اتهام جریان سنتی هم ندارد.

سادسا از میان قالب‌ها و روش‌های مختلف القای مطلب این طیف به خطابه تمایل بیشتری داشته و دارد، و یافته‌های خود را در این قالب القا می‌کند. خطابه سریع‌تر در ذهن مخاطب می‌نشیند، برای کشوری که سرانه‌ی کتاب‌خوانیش در سال با کمال تاسف به دو سه دقیقه بیشتر نمی‌رسد و در چند سال اخیر تیراژ دو سه هزار جلدی کتاب به چهارصد پانصد جلد تنزل یافته، خطابه‌ی شفاهی گیراتر است. البته بعدا خطابه‌ها از نوار پیاده و کتبی می‌شوند حتی به صورت کتاب هم منتشر می‌شوند. در خطابه نیازی به معرفی پیشینه‌ی فکر و ارجاع و نقد و پاسخ به نقد و رعایت سنت آکادمیک نیست. اقناع مخاطب کافی است.

تأمل دوم. خدمات و برکات روشنفکری دینی

این طیف در صحنه‌ی تفکر ایران در چهار دهه‌ی اخیر نه تنها بی‌تأثیر نبوده بلکه که پدیده‌ای مؤثر بوده است. حساسیت‌هایی را در جریان سنتی برانگیخته، آنها را با پرسشهای جدیدی مواجه کرده است. استبداد دینی را نیز به عکس‌العمل‌های محدودکننده، تضییقات، سانسور و تبعید واداشته است. بی‌تردید این طیف در میان نسل جوان و تحصیل کرده هواخواهانی دارد. روشنفکری دینی پس از انقلاب و مشخصا دو پیش‌کسوت آن محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش در حدود سه دهه فعالیت امتیازات و برکاتی داشته‌اند که نباید آن را دست کم گرفت یا از آن غافل شد. من به چهار امتیاز به اختصار اشاره می‌کنم:

اول، رواج تفکر انتقادی در حوزه‌ی دین در ایران. تفکر انتقادی در علوم انسانی و اجتماعی بویژه علوم اسلامی در ایران ضعیف یا غائب بوده است. در تفکر دینی این روش مبارک کمتر مطرح بوده و به همت روشنفکری دینی به عنوان سنتی مستحسن جا انداخته شد.

دوم، نگاه تاریخی به دین. دین در طول تاریخ تکوین پیدا کرده است. افراد و نسلهای فراوانی در ساخته شدن آنچه دین نام دارد سهیم بوده‌اند. امر تاریخی قابل نقد و بحث است و فاقد قداست است. تکثر در فهم دینی محصول این دو اصل مبارک بوده که کاری سترگ است.

سوم، شتاب بخشیدن به روند سکولاریته در ایران. سکولاریته معلول شرائط متعددی است. این طیف به چنین روند مبارکی تسریع بخشیده است. مرادم از سکولاریته جدایی نهاد دین از دولت است. اهمیت این رویکرد در حکومت

تئوکراتیک و ربانی‌سالار ولایت مطلقه فقیه که رهبر را منصوب الهی و خلیفه‌ی رسول خدا و نایب امام غایب می‌داند و دیانتش عین سیاستش است، کاری است کارستان. چهارم. مطرح کردن امکان فهم‌های گوناگون از متن واحد، قرائت‌پذیری دین، و در سایه‌ی آن نقد بنیادی تفکر سنتی از ابعاد مختلف، و عیان کردن ضعف این فهم از دین در عرصه‌های گوناگون. این خدمات مغتنم و ارزشمند هستند. در مورد هر کدام می‌توان به تفصیل سخن گفت. این‌ها را تذکر دادم تا مشخص شود، اگر نقد دارم انصاف تقدیر از خدمات و برکات را فراموش نکرده‌ام. بسیاری از نقدهایی که به روشنفکری دینی صورت گرفته نقد دین‌داری است نه نقد نواندیشی اسلامی. منتقدان دین‌ناباور همانند محافظه‌کاران سنتی اسلام را منحصر در قالبهای عصر نزول و فهم صحابه و تابعین محدود می‌دانند و از این نکته‌ی اساسی غافلند که اسلام (همانند هر دین دیگری) باورها و عمل مسلمانان معاصر است نه مسلمانان گذشته. نواندیشان دینی در امروزی کردن باورهای اسلامی افراد موثری بوده‌اند و خدمات قابل احترامی کرده‌اند. حدود بیست سال از اواخر دهه‌ی ۶۰ تا اواسط دهه ۸۰ دوران اوج نسل اول روشنفکری دینی پس از انقلاب بوده است، و از اواسط دهه‌ی ۸۰ به تدریج دوران افول و نوعی رادیکالیسم را می‌گذراند (تفصیلش حواله به زمان دیگر). اما همان خدمات دو دهه برای قدرشناسی از ایشان کافی است.

تأمل سوم. استحاله‌ی روشنفکری دینی؟!

روشنفکری دینی در دفاع از سکولاریسم عینی یا سیاسی (جدایی نهاد دین از دولت) کارنامه‌ای نسبتاً موفق دارد. بر اساس این دیدگاه دولت توسط منتخبین مردم بر مبنای قوانین عرفی جامعه را اداره می‌کند. متولیان دین وظیفه یا حقوق ویژه‌ای در امر دولت و سیاست ندارند. دولت هم مجاز به دخالت مثبت یا منفی در امر دین نیست. اما سکولاریسم رُویه‌ی دیگری هم دارد: سکولاریسم ذهنی یا فلسفی. در این رُویه زندگی منهای خدا و دین و وحی ترسیم می‌شود. تقلیل نقش دین تا سرحد حذف کامل آن سرلوحه‌ی این رُویه‌ی سکولاریسم است. تأمل من درباره موضع روشنفکری دینی در قبال این امر است. اگر قرار است از سکولاریسم عینی (جدایی نهاد دین از دولت) دفاع شود از آن روست تا فضایی فراهم شود تا دین‌دار (هر دینی) و بی‌دین در فضایی سالم و رقابتی کالای خود عرضه کنند و مردم آزادانه و با اختیار و بصیرت باور دینی خود را انتخاب کنند و «بدون سوبسید حکومتی» مؤمنانه زندگی کنند و کسی به دلیل باور دینی‌اش محدودیت و تضییق نبیند. مسلمان شیعه‌ی معتقد به حکومت دینی در کنار مسلمان شیعه‌ی منکر حکومت دینی زندگی کند. مسلمان سنی در پایتخت شیعیان مسجد خاص خود داشته حق عبادت در به‌شیوه اهل سنت و جماعت داشته باشد. درویش مسلمان در

خانقاه و حسینیه‌اش بتواند عبادات خود را به شیوه‌ی فقرای معنوی بر گزار کند. گرویدن به مسیحیت و اصولاً هر تغییر دینی مجازات اعدام نداشته باشد. جوان بهایی به جرم بهایی بودن از تحصیل در دوره‌ی تحصیلات تکمیلی محروم نشود و سران بهایی به اتهام کلیشه‌ای جاسوسی برای اسرائیل (که چند دهه بعد از تبعید سرکرده‌ی این آئین به حیفا، غاصبانه تاسیس شده!) مجرم شناخته نشوند. در یک نظام سکولار نه شیعه بودن امتیاز است نه سنی و درویش و مسیحی و بهایی بودن عامل محرومیت از حقوق اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و اقتصادی. فضای رخوت‌زده‌ی تک صدایی جای خود را به فعالیت جدی رقابتی چندصدایی می‌دهد. به جای خفه کردن صدای «دیگری» اکنون مجبوری شنونده را قانع کنی که تو هم حرف شایسته‌ای برای عرضه داری.

در چنین فضای رقابتی دیگر نمی‌توان به سلیبات و انتقادات از اسلام سنتی اکتفا کرد. پرسش من این است: روشنفکری دینی در چنین فضای رقابتی چه کالایی برای عرضه کردن دارد؟ یا چه کالای ایجابی عرضه کرده است؟ اگر رویکرد روشنفکران دینی به بلاموضوع شدن تدریجی دین و خدا و پیامبر و وحی و قرآن بیانجامد، یعنی اگر روند تدریجی این طیف سکولار کردن خود دین و تقلیل رو به حذف دین شده باشد، در این صورت دیگر چه جای استفاده از پسوند «دینی» برای روشنفکر باقی می‌ماند؟ اگر در محصولات جدید روشنفکری دینی، امر دین تدریجاً همانند برف در آفتاب تموز آب می‌شود، و امر قدسی جای خود را به امور دیگری از قبیل فلسفه یا عقلانیت، عرفان، اخلاق، و معنویت می‌دهد، روشنفکری دینی باید صادقانه استحاله‌ی خود را به روشنفکری عرفانی، اخلاقی، فلسفی یا معنوی به اطلاع علاقه‌مندان و پیروان برساند.

واضح است که مراد عرفان دینی، اخلاق دینی، عقلانیت دینی و معنویت دینی نیست. در نقد «اسلام تک ساحتی» به تفصیل در این زمینه سخن گفته‌ام. بدیهی است که در منظومه‌ی دین این امور یافت می‌شود و نادیده گرفتن تک تک آنها جفا در حق دیانت است. عرفان بخش قابل توجهی از تعالیم دینی را تشکیل می‌دهد. چگونه می‌توان باطن عرفانی برخی آیات و احادیث و ادعیه‌ی معتبر را انکار کرد؟ تردیدی نیست که باورهای پایه‌ی دینی (اعتقادات) تماماً عقلانی هستند و تبیین فلسفی باورها و اعتقادات دینی خدمت بزرگی به دیانت است. هیچ گزاره ضدعقلی را نمی‌توان به عنوان باور دینی معرفی کرد. چنین گزاره‌ای خرافه است نه دین! در لزوم اخلاقی بودن تعالیم دینی تردیدی نیست. هیچ گزاره‌ی ضد اخلاقی نمی‌تواند دینی باشد. معنویت در تعالیم دینی جایگاه ویژه‌ای دارد. معنویت قدسی هسته‌ی سخت دینداری است. من خود از طرفداران تک تک این امور هستم. اما نقدم متوجه تعمیم این امور به تمام ساحت‌های دین و مشخصاً جانشینی آنها به جای دین است.

تحلیل عرفان به مباحث فقهی همان قدر بی‌بنیاد و نارواست که تحلیل فقه بر مباحث ذوقی و عرفانی. کسی که می‌پندارد اخلاق «شرط لازم و کافی» دینی بودن دعاوی است آشکارا به بی‌راهه می‌رود. اخلاق هرگز جای علم

حقوق را نگرفته تا توانایی جانشینی فقه (حقوق دینی) را داشته باشد. باور دینی جایگاه تعقل و تفلسف است، نه جای تعبد یا تقلید. اما سودای عقلانی کردن مناسک و عبادات از یک سو و عوالم غیب (که طوری و رای طوری عقل است) از سوی دیگر، نبود کردن آنهاست. پای استدلالیان چوبین بود، به رسمیت شناختن امور فراعقلی است نه امور ضدعقلی. آیا مدعیان تعارض عقلانیت و تعبد است به این ظرائف عنایت داشته‌اند؟

در غرب معنویت (spirituality) امری متمایز با دینداری است. پیروان این مرام صادقانه صف خود را از صف دین‌داران متمایز می‌کنند و هرگز خود را دین‌دار معرفی نمی‌کنند. حتی خداباوران بی‌دین (deists) با این که خود را خداشناس یا موحد می‌دانند اما خارج از ادیان شناخته‌شده، با صراحت و صداقت می‌نویسند من خدا باورم اما هیچ دینی را قبول ندارم و راه و روش خود را مسیحیت یا یهودیت یا اسلام معرفی نمی‌کنند. اگر برخی روشنفکران دینی به لزوم جانشینی عقلانیت، عرفان، اخلاق یا معنویت به جای دین رسیده‌اند، مشکلی نیست! «صادقانه» اعلام کنند که روشنفکر عرفانی یا عقلانی یا اخلاقی یا معنوی هستند و از دین با سلام و صلوات! عبور کرده‌اند و دین‌داری را برای تقریر حقیقت و تقلیل مرارت مفید نمی‌دانند.

از دین عبور کردن و همچنان از عنوان روشنفکری دینی استفاده کردن یا در برابر چنین نسبت خلاف واقعی سکوت کردن فعلی غیراخلاقی است. صداقت و سازگاری در عنوان و معنوی شرط نخست عقلانیت و اخلاق و دیانت و معنویت و عرفان است.

جولان فکری از ویژگی‌های یک متفکر است. تحول فکری و تغییر نظر و شجاعت ابراز آن نه تنها منفی نیست بلکه باید به آن خوشامد گفت. اما این که قبل از پخته شدن و مستقر شدن فکری اعلام شود و هر چند سال هم در آن تجدید نظر گردد، موارد تجدید نظر هم در نقاط اصلی و کلیدی تفکر باشد نه در جزئیات و امور پیش پا افتاده، معنایش این است که گوینده با صدای بلند فکر کرده و افکارش را قبل از تحقیق و تفحص و مطالعه‌ی کافی به عرصه‌ی عمومی کشانده است.

اگر تحولات فکری به میزانی پرشتاب شود که هرچند سال یک‌بار «هویت اندیشه» متحول شده باشد و عرض عریضی از بنیادگرایی مذهبی و اصلاح طلبی دینی تا اگزیستانسیالیسم و معنویت‌گرایی را در بر گیرد به گونه‌ای که هر چند سال «مرام فکری» گوینده تغییر بنیادی کرده باشد و نهایتاً هم زمانی سفرنامه‌ی مختصر تحولات فکری منتشر شود که مدتها از زمان عبور گوینده از دین گذشته باشد و مخاطبان مجالس دینی سالها تصویرشان از گوینده تصویر دوران منقضی شده‌ی فکری او بوده، این چه توجیه اخلاقی داشته است؟

رهبران فکری همانند رهبران سیاسی مجاز به تقیه نیستند. من در مقام نقد محتوای این مراحل تحول نیستم. هر کسی آزاد است هر گونه ببیندیشد. اما اخلاقاً موظف است اگر فرضاً از دین و وحی به هر دلیلی عبور کرده، به افرادی که

وی را هم چنان به اعتبار افکار چند مرحله قبل به عنوان روشنفکر دینی معرفی می‌کنند تذکر دهد که این عنوان خلاف واقع است. او اخلاقاً موظف بوده مخاطب دین‌دار را مطلع کند که برای گوینده، قرآن و اوپانیشادها، محمد و بودا، علی و کیرکگورد هیچ فرقی نداشته است. اگر تاریخ این تحولات فکری و استفاده از این عنوان در فضای عمومی توجه شود عیان می‌شود که دغدغه‌ی اخلاقی برای ایضاح حقیقت برای مخاطبان بی‌اطلاع از افکار گویندگان مطرح نبوده است. حدود یک دهه قبل زمانی که در ایران بودم این نکته تذکر داده شد، گفتمی فراوان است، به همین بسنده می‌کنم.

تامل چهارم. دغدغه‌ی فرادینی و فرامذهبی؟

روشنفکران دینی غالباً همانند فیلسوفان دین به اسلام نگریسته‌اند. فلسفه دین مطالعه‌ی فلسفی امر دین است فارغ از باور به آن. فیلسوف دین می‌تواند دین‌ناباور باشد کما اینکه غالب فیلسوفان دین چنین‌اند. از فلسفه‌ی دین انتظار مؤمن‌پروری نباید داشت. آیا از روشنفکری دینی هم نباید انتظار پرورش مؤمن و باورمند داشت؟ آیا روشنفکری دینی حلقه‌ی واسطه و پل وصول به دین‌ناباوری است؟ در این صورت خوب است هر یک از روشنفکران محترم دینی مباحث دو سه سال اخیر خود درباره‌ی مباحث ایجابی و دفاع از دیانت و ایمان را عرضه بفرمایند.

مباحث بسیار اندک ایجابی روشنفکری دینی مباحثی به‌غایت کلی هستند که درباره‌ی هر دینی - اسلام یا غیر اسلام - صدق می‌کنند. البته اسم روشنفکری دینی هم جز این نمی‌گوید! روشنفکری اسلامی که گفته نشده است! اگر روشنفکر دینی ادیان را همانند زبانها می‌داند به نحوی که هیچ زبانی بر زبان دیگر رجحانی دارد و این که کسی به زبانی سخن می‌گوید انتخابی نیست، اگر جای دیگر به دنیا آمده بود زبان دیگری داشت. مگر دین‌داری جز این است؟! تولد در این خانواده در این منطقه باعث این دین‌شناسنامه‌ای است، اگر جای دیگری متولد می‌شدیم دین دیگری داشتیم. پلورالیسم دینی معنایی جز تساوی همه ادیان در حقانیت و نجات ندارد.

واضح است که روشنفکران دینی با چنین تلقی از دین (پلورالیسم دینی مدل جان هیک) هیچ دغدغه اسلامی نداشته باشند. البته شخصاً مسلمانند و در زندگی شخصی آداب شرعی را هم رعایت می‌کنند و مناسک اسلامی را هم به‌جا می‌آورند، اما بحث در عادات و رسوم موروثی نیست، این امر شخصی است و اصلاً مورد بحث من نیست، بحث در تفکر عرضه شده در فضای عمومی است. راستی در سالیان اخیر کدام بحث اسلامی (نه دینی عمومی) مطرح کرده‌اند؟ مباحث ایشان در باره‌ی بشری بودن وحی اتفاقاً مؤیدی بر همین وجهه‌ی کلی و عمومی است. این‌گونه تبیین‌ها - فارغ از ضعف پایه‌های استدلالی و ناسازگاری با محکومات کتاب - اختصاصی به اسلام ندارد. اگر مکتوباتشان در این زمینه را به پایان برسانند نقد مکتوب آنها کمترین خدمت به این متفکران است.

وقتی ضرورتی به پرداختن به مباحث اسلامی ندیده‌اند، به طریق اولی مباحث شیعی که جای خود دارد. پلورالیسم یادشده جایی برای هویت مذهبی هم باقی نگذاشته است. وقتی روشنفکر دینی مذهب خود را در ویکی پدیا به جای شیعه‌ی جعفری، اسلام نواعترالی معرفی می‌کند، حتما در تشیع نقصان غیرقابل جبرانی یافته است. معتزله یا نومعتزله از مذاهب کلامی اهل سنت است که در توحید و عدل با شیعه‌ی اهل بیت مشترکاتی دارد و در امامت و پاره‌ای مباحث کلیدی دیگر تفاوت جدی دارد. کلا در دهه‌ی اخیر کدام تولید ایجابی در تبیین معارف شیعی از سوی روشنفکران دینی صورت گرفته است؟

آیا روشنفکری دینی اسلام و تشیع را درنور دیده است و به دینی جهانی - جامع بین ادیان - می‌اندیشد که به هیچ هویت خاص دینی و مذهبی خود را مقید نمی‌داند؟ آیا روشنفکری دینی نسخه پیچی برای همه ادیان و مذاهب را وظیفه‌ی خود می‌داند یا اصلاح متواضعانه معارف اسلام شیعی یا اسلام اعم از سنی و شیعه؟ در هر صورت اخلاقاً موظف است مشخص کند که درباره‌ی اسلام و تشیع چگونه می‌اندیشد.

تأمل پنجم: داد و ستد علمی با اسلام‌پژوهان بین‌المللی

آیا روشنفکری دینی ایران با پدیده‌های موازی در شیعیان غیرایرانی، مسلمانان اهل سنت، مسیحیان کاتولیک و پروتستان، و یهودیان ارتباطی دارد؟ آیا از دستاوردهای نواندیشان این مذاهب و ادیان مطلع است؟ بیشک بین دستاوردهای روشنفکری دینی ایرانی و نواندیشان سنن دیگر دینی و مذهبی جهان قرابت و شباهت‌های فراوانی است. اطلاع و ارتباط و ارجاع و داد و ستد به فربه‌ی نواندیشی دینی و مذهبی در سطح بین‌المللی می‌انجامد. علاوه بر آن تحقیقات جدید (modern scholarship) حوزه‌ی اسلام خصوصاً قرآن، حدیث، تاریخ اسلام، و زندگی پیامبر در زبانهای اروپایی (خصوصاً انگلیسی، آلمانی و فرانسوی) برای متخصصان مطالعات اسلامی معتنم است. اگرچه این مطالعات توسط مستشرقینی (Orientalists) شروع شد که درباره‌ی ابعاد مختلف فعالیت‌هایشان چون و چرای فراوان است، اما در چند دهه‌ی اخیر با نسل جدید از محققان اسلام‌پژوه غربی مواجهیم که خود را پسامستشرق (Post-Orientalists) می‌نامند که نسبتاً منصفانه تحقیقات ژرف‌نگرانه‌ای در حوزه‌های مختلف اسلامی منتشر کرده‌اند.

عدم اطلاع از دستاورد این محققان بین‌المللی نقص جدی علمای سنتی، اساتید دانشگاهی و روشنفکران دینی ایرانی است. این اطلاع با ارجاع مثبت یا منفی در آثار منتشرشده قابل رصد کردن است. ارجاع مثبت یعنی نقل آراء علمی ایشان در کتب و مقالات به عنوان مؤید و شاهد، ارجاع منفی یعنی نقل و نقد آن آراء. اگر در کتب و مقالات حوزه‌ی اسلام‌شناسی ارجاعی به این متفکران نباشد، یعنی یا از آنها غافلیم یا از ارزش علمی آنها غفلت کرده‌ایم. در

هر دو صورت قابل مناقشه است. وقتی وارد چرخه‌ی ارجاع دادن و ارجاع داده شدن نشدیم یعنی در عرصه‌ی داد و ستد علمی حوزه‌ی اسلام‌شناسی حضور پررنگی نداریم و غائبیم. این داد و ستدها و ارجاعات دوجانبه میزان جدی بودن و جدید بودن دستاوردها را مشخص می‌کند.

بسیاری از آنچه نوآوری خوانده شده از قبیل اختراع چرخ چاه از اول است. قبلا در زبانها و سنن دینی و مذهبی دیگر این امور ابراز شده و بکار گرفته شده است. البته توارد محال نیست. اما مروری بر ادبیات تحقیق (literature review) از آداب علمی مستحسن است که قدر و قیمت هر نوآوری را با شاهد و مدرک مشخص می‌کند، و از ادعاهای گزاف جلوگیری می‌کند. واضح است که ترجمه‌ی فرهنگی و بومی کردن فکر جدید فرهنگ‌های دیگر در این زبان و فرهنگ خود بی‌قیمت نیست، و در حد خود جای تقدیر و تشکر دارد.

روشنفکری دینی به‌میزانی که از منبر مدرن، سنت شفاهی و خطابی، یادداشت‌های روزنامه‌نگاری (journalism) فاصله بگیرد و به سنت دانشگاهی (academic) و انتشار کتاب علمی (monograph) و اصولاً کتابت وفادار به ارجاع نزدیک شود، مقام و منزلت بیشتری پیدا می‌کند.

امیدوارم دوستان روشنفکر یا نواندیش دینی این تأملات را به دیده‌ی عنایت بنگرند. اگر رواست کوشش کنند تا نقاط ضعف را به قوت تبدیل کنند. اگر نارواست مرا از اشتباه بیرون آورند و خطایم را تذکر دهند. واضح است که روشهای جدلی و تخریب من قال راه به‌جایی نمی‌برد. از نقد ماقال و گفت‌وگوی عالمانه و دوستانه استقبال می‌کنم.

إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ۗ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ.

جمع بندی:

تأمل اول: با توجه به مصادیق و نمادهای روشنفکری دینی می‌توان گفت: روشنفکری دینی طیف فکری رقیب اسلام سنتی است که خاستگاه دینی (اسلام شیعی) داشته، مخاطبانی دینی دارد، دو دغدغه‌ی اصلیش مدرنیته یا تجدد از یک‌سو و دین به‌طور کلی از سوی دیگر است، در مرزهای دین فعالیت می‌کند یا کرده است، ماتریالیست نیست، و آثار خود را علی‌الغالب در قالب خطابه ایراد می‌نماید.

تأمل دوم: روشنفکری دینی در ایران پس از انقلاب کارنامه‌ای نسبتاً کامیاب دارد و حداقل در چهار محور منشأ خدمات و برکاتی بوده است: رواج تفکر انتقادی در حوزه‌ی دین، نگاه تاریخی به دین، شتاب‌بخشیدن به روند سکولاریته، و مطرح کردن فهم‌های گوناگون از متن واحد و قرائت‌پذیری دین.

تأمل سوم: روشنفکری دینی در عرضه‌ی تولیدات ایجابی به اندازه‌ی سلیبات موفق نبوده است. اگر رویکرد روشنفکران دینی به بلاموضوع شدن تدریجی دین و خدا و پیامبر و وحی و قرآن بیانجامد، یعنی اگر روند تدریجی این طیف سکولار کردن خود دین و تقلیل رو به حذف دین شده باشد در این صورت دیگر چه جای استفاده از پسوند «دینی» باقی می‌ماند؟ اگر امر قدسی در اندیشه‌ی روشنفکری دینی جای خود را به امور دیگری از قبیل فلسفه یا عقلانیت، عرفان، اخلاق، و معنویت داده باشد، روشنفکری دینی باید استحاله‌ی خود را به روشنفکری عرفانی، اخلاقی، فلسفی یا معنوی به اطلاع علاقه‌مندان و پیروان برساند.

تأمل چهارم: مباحث بسیار اندک ایجابی روشنفکری دینی مباحثی به‌غایت کلی هستند که درباره‌ی هر دینی - اسلام یا غیر اسلام - صدق می‌کنند. روشنفکران دینی با این تلقی از پلورالیسم دینی (تساوی همه ادیان در حقانیت و نجات) دغدغه‌ی اسلامی و شیعی ندارد. آیا روشنفکری دینی اسلام و تشیع را درنوردیده و به دینی جهانی - جامع بین ادیان - می‌اندیشد که به هیچ هویت خاص دینی و مذهبی خود را مقید نمی‌داند؟

تأمل پنجم: روشنفکری دینی داد و ستد قابل قبولی با محققان بین‌المللی علوم اسلامی نداشته است. این داد و ستد با ارجاع دادن و ارجاع داده شدن در آثار منتشرشده قابل رصد کردن است. مروری بر ادبیات تحقیق در حوزه‌ی دین قدر و قیمت هر نوآوری را با شاهد و مدرک مشخص می‌کند.

والسلام

هویت ملی ایرانی در تاریخ معاصر ایران: نگاه از بیرون

نویسنده: ساغر صادقیان

هویت ملی مفهومی چندجانبه است که البته به مرور زمان و در بستر تاریخ و رویدادهای آن شکل می‌گیرد. این هویت چهارچوب قراردادی واحدی ندارد که بتوان آن را در همه‌جا و همه‌زمان دید یا اعمال کرد و البته تعریف یک‌خطی هم نمی‌توان از آن داد. اما می‌توان در حدودی مکانی و زمانی، نزدیک‌ترین و ملموس‌ترین مفاهیم آن را یافت. در یک نوع از تقسیم‌بندی، هویت ملی را می‌توان از دو دید بررسی کرد: یکی در نگاهی از بیرون و در تعامل و برخورد با "خارجی" و دیگری در نگاهی از درون و با دسته‌بندی‌هایی داخل کشور. در رویکرد خاص این مقاله، ایرانی آن کسی است که گذرنامه‌ی ایرانی دارد، در برهه‌های هویتی‌اش، برای او ملیت ایرانی درج می‌شود و در قوانین بین‌الملل، او را ایرانی قلمداد می‌کنند. این تعریف، کلی‌ترین و دم‌دست‌ترین تعاریف است و کسانی را در کنار هم در یک گروه قرار می‌دهد که شاید در عمل اصلاً یکدیگر را "خودی" و "ما" ندانند.

گفته می‌شود مفهوم شهروندی، نه تنها مفهومی سیاسی و حقوقی، بلکه مفهومی اخلاقی است؛ از این نظر که سوای تمامی وظایف و حقوقی که عنوان شهروندی به همراه می‌آورد، فرد از نظر وجدانی و اخلاقی، خود را وابسته به جمعی بزرگتر می‌بیند و تعلق‌خاطری به آن مجموعه دارد که کشور یا جمع هموطنان نامیده می‌شود. با این حال، موارد مختلف تاریخی بیانگر آن است که حس یگانگی اخلاقی، با تحولات سیاسی، اقتصادی و قضایی، به فراموشی سپرده می‌شود، و فرد به دلایل بهره‌مندی از امتیازات در حوزه‌های مختلف از کشور خود می‌گسلد و به "دیگران" می‌پیوندد. این روند امروز نیز ادامه دارد و البته ترک کردن‌ها و پیوستن‌ها، شاید حتی بیش از پیش مورد قضاوت قرار می‌گیرد. شاید بتوان گفت در دوره‌های مختلف تاریخی، انگیزه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و حقوقی قوی‌تر شده و توانسته‌اند بر آن حس تعلق غلبه کنند. از سویی دیگر، این تعلق خاطر و تعهد اخلاقی، خود نیازمند بستر و زمینه‌هایی است. عوامل مختلف فرهنگی و سیاسی دست به دست می‌دهند و شبکه‌ای ایجاد می‌کنند که فرد خود را بخشی از آن می‌یابد. گاه، این شبکه یکدست نیست یا تمامی افراد کشور را در خود نمی‌پذیرد؛ مثل همان زمان که فرد خودی، "دیگری" داخلی محسوب شده و به حاشیه رانده می‌شود. در این حال، حس تعلق و تعهد رنگ می‌بازد و این پیوند می‌گسلد. ترک تابعیت به این دلایل یا دلایل بی‌شمار دیگر همواره رخ داده و می‌دهد. فرد با گسستن از یک جمع، به گروهی دیگر و کشوری دیگر و نام‌هایی دیگر می‌پیوندد.

بحث نظری ملیت / شهروندی در تاریخ معاصر ایران

یکی از روش‌های بازشناسی هویت، شناخت در برخورد با "دیگری" است و آن بدین معناست که "من" یا "ما" برای آنکه بدانیم کیستیم، باید "دیگری" را که از ما نیست بشناسیم و او را از خود جدا کنیم. در این حالت، تأکید بر تمایزهاست و صرف نظر از شباهت‌ها. تمایزهایی که ما را از دیگری جدا می‌کند، ملاک شناخت ما هم خواهد بود. اینجا خطی است بین "خودی" و "ناخودی". در شناخت "ایرانی"، یک روش، تشخیص ایرانی در برابر "خارجی" و "غیرایرانی" است. بخشی از هویت ملی ایرانی در این تمایز و تفکیک شکل می‌گیرد. در بستر تاریخ، عواملی مختلف در مقاطعی خاص باعث شده که لازم آید ایرانی را از "دیگری خارجی" - از غیرایرانی - سوا کنند. در این شکل، تعریف "ایرانی" بسیار کلی و دربرگیرنده‌ی بسیاری از افراد است و عنصر بیگانه، خارج از جامعه‌ی ایرانیان است. آن دیگری در بیرون از خطوط مرزی کشور شناخته می‌شود و تعاملی اگر هست، تعامل با بیرون است. در اینجا به اختصار به چهار عامل می‌پردازیم: مهاجرت، جنگ‌ها و قراردادهای پیامد آنها، تجارت و پیوند خانوادگی.

۱- مهاجرت

در تاریخ معاصر ایران، تا قرن هجدهم، مردم ایران، حتی در روابط بین‌الملل "رعایای ایران" بودند؛ واژه‌ای که بیشتر در باب حقوق ملی و روابط بین مردم و حکومت به کار می‌رفت؛ به خصوص حکومت در معنای دیرین خود، یعنی دولت قدرت. براساس مدارک موجود، در دوران نادرشاه افشار و در معاهده‌ای که با سلطان محمد خان اول، امپراتور عثمانی، در ماه شعبان ۱۱۵۹ (سپتامبر یا اکتبر ۱۷۴۶) منعقد شد، اول‌بار به شکلی جدی واژه‌ی "تبعه" به جای "رعایا" به کار رفت. در فصل ضمیمه‌ی آن آمده است: "اگر اتباع ایران و عثمانی به خاک یکدیگر فرار کرده، بخواهند ترک تابعیت کنند، دولتین، این تابعیت جدید را نپذیرفته و آنها را تسلیم یکدیگر خواهند کرد". از آن پس واژه‌ی تبعه بیشتر به کار رفت، گرچه رعایا نیز همچنان استفاده می‌شد.^[1] در این شرایط، آنچه ملیت را مهم می‌کرد، ترک کشور برای مهاجرت بود. مهاجرت در تعداد کثیر، منجر به تقلیل جمعیت و نیروی کار انسانی بود که بی‌رویه به کشور دیگر سرازیر می‌شد و در درازمدت کشور را دچار مشکل می‌ساخت.

۲- جنگ، کاپیتولاسیون و نظام قضایی

عاملی دیگر که تابعیت کشورها را مهم می‌سازد، عامل جنگ است. زمانی که کشوری وارد جنگ می‌شود و سربازگیری می‌کند، مهم است که شهروندان/رعایای خود را بشناسد و تنها از ایشان در ارتش خود استفاده کند. از دیگر سو، عده‌ای هم که قرار است به استخدام ارتش در آیند، باید ثابت کنند تابعه‌ی آن کشور هستند یا

معافیتی دارند چون به آن کشور تعلق ندارند. در ایران یکی از رخداد‌های مهم که شهروندی را بار دیگر مطرح کرد، معاهده‌ی ترکمانچای بود که روز پنج‌شنبه ۵ شعبان ۱۲۴۳ قمری (۲۲ فوریه ۱۸۲۸) و به دنبال شکست لشکر ایران از روس، به امضاء رسید. بنا بر این معاهده، نه تنها ایران قسمت‌هایی از اراضی خود را از دست داد و مجبور به پرداخت خسارتی گزاف شد، بلکه تصمیماتی اساسی در باب سیاست داخلی و خارجی کشور نیز گرفته شد. در این قرار داد صحبت از نحوه‌ی عملکرد در قبال اتباع دو کشور است. در همان روز، قراردادی تجاری نیز امضا شد که اصول هفت و هشت آن به قانون کاپیتولاسیون (قضاوت‌سپاری) در ایران و به نفع روس بر می‌گشت. البته خود این واژه در قرارداد نیامده بود. کاپیتولاسیون سپردن اتباع خارجی به دست کنسول آن کشور است تا بر مبنای قوانین قضایی کشور خود در سرزمین بیگانه - اینجا ایران - قضاوت شوند. البته هیچ‌یک از این دو قرارداد ملاکی برای تشخیص شهروند ایرانی از غیرایرانی معرفی نمی‌کرد. در هر حال، حق کاپیتولاسیون در ایران ابتدا به روس و بعدها به سایر کشورها داده شد؛ از جمله به فرانسه (سال ۱۸۵۵)، آمریکا (سال ۱۸۵۶)، انگلستان، امپراطوری اتریش-مجارستان، هلند، بلژیک، سوئد، نروژ، دانمارک، یونان، ایتالیا، آلمان (۱۸۶۲)، سوییس، آرژانتین و شیلی (۱۹۰۳). [2] کاپیتولاسیون تنها در ایران اجرا نمی‌شد بلکه در کشورهای همسایه، به خصوص در امپراطوری عثمانی، هم جاری بود. تصمیم‌گیری در باب این قوانین و اجرای آنها خود نیازمند نظامی بود که به دست کارگزاران و کارپردازان در شهرهای مختلف ایران و با نظارت وزارت امور خارجه اجرا می‌شد. [3] به هر صورت از آنجا که کاپیتولاسیون امتیازاتی به غیرایرانیان در ایران می‌داد، ایرانیان نیز برای بهره‌وری از این امتیازات، تشویق شدند تا تابعیت خود را تغییر دهند و تبعه‌ی کشوری دیگر باشند. اینجا بحث تابعیت مطرح بود، چون نوع تابعیت، بهره‌وری یا محرومیت از امتیازاتی خاص را تعیین می‌کرد. پس از جنگ‌های ایران و روس، بحث تحت‌الحمایگی و اعطای تابعیت انگلیسی یا روسی به ایرانیان معمول بود. به همین دلیل بعدها امیر کبیر مکاتباتی با دیپلمات‌های مختلف داشت تا مانع این تحت‌الحمایگی باشد که معمولاً زمانی تقاضا می‌شد که فردی بدهکار بود یا جنایتی کرده بود و قصد فرار از مجازات یا پرداخت جریمه داشت. [4]

۳- تجارت

جایی دیگر که تابعیت مهم می‌شد، در تجارت بود و باز هم بحث بهره‌وری یا محرومیت تجار تبعه‌ی کشوری خاص از برخی امتیازات. نظام گمرکی ایران به گونه‌ای به نفع تجار خارجی بود. یعنی گمرکی که تاجر خارجی پرداخت می‌کرد، کمتر از آنی بود که تاجر ایرانی می‌بایست پردازد. از این نظر، حین پرداخت گمرک باید معین می‌شد تاجر ایرانی است یا خارجی. این خود تشویقی بود که تاجر ایرانی ترک تابعیت ایران کنند و

به تابعیت عثمانی، روس یا هندوستان درآیند تا گمرک کمتری بدهند. در دوران محمد شاه قاجار، ایران قراردادی با فرانسه بست در باب بازرگانان ایرانی و فرانسه. در آغاز قرار بود امتیازاتی به بازرگانان فرانسوی داده شود، اما حاج میرزا آقاسی حقوقی مشابه برای بازرگانان ایرانی نیز طلب کرد. سرانجام در ماه شعبان ۱۲۶۳، جولای ۱۸۴۷، ایران و فرانسه قراردادی شش ماده‌ای امضا کردند. این قرارداد حین صحبت از حقوق بازرگانان این دو کشور، شهروندان ایرانی و فرانسوی را نام می‌برد. البته داستان و روند این قرارداد خود مفصل است و تا دوران ناصرالدین شاه و امیرکبیر ادامه پیدا کرد. [5] ایران قراردادهایی مشابه با عثمانی هم بسته بود. ۱۴ ذیحجه ۱۲۶۷ (۹ اکتبر ۱۸۵۱) امیر کبیر معاهده‌ای مشابه با آمریکا در استانبول بست، برای تعیین حقوق ملی بازرگانان ایرانی و آمریکایی. [6]

۴- پیوند خانوادگی

عقد و پیمان خانوادگی و به دنبال آن پیدایش نسب‌ها میان اتباع کشورهای مختلف، همواره مساله‌ی تابعیت‌هایی جدید را مطرح کرده است. نکته‌ی اساسی در باب تابعیت ایرانی این بوده و هست که شهروندی صرفاً از جانب مرد منتقل می‌شود. به عبارت دیگر، فردی حتی اگر زن یا مادر ایرانی داشته باشد، نمی‌تواند تابعیت ایرانی دریافت کند. زمانی که اولین قوانین برای این دست تابعیت گذاشته شد، وضع از این هم جدی‌تر بود. بر اساس قانون ۱۳۰۸ هجری (۱۸۹۰ میلادی) و طبق دستخط ناصرالدین شاه، زنان ایرانی که با اتباع خارجی ازدواج کرده بودند، پس از مرگ شوهرشان، مجدداً ایرانی به حساب می‌آمدند. به عبارت دیگر، زنان ایرانی پس از ازدواج با فردی خارجی، دیگر تابعیت ایرانی نداشتند. [7] از سوی دیگر، زنان غیر ایرانی که با ایرانی ازدواج کرده بودند و به همین مناسبت تابعیت ایرانی داشتند، پس از مرگ شوهرشان می‌توانستند به تابعیت پیشین خود برگردند. لازم به ذکر است که در آن دوران، هر فرد تنها یک تابعیت داشت و نمی‌توانست همزمان شهروند دو کشور باشد. گاهی تعیین تابعیت افراد پیچیده می‌شد و ارجاع به شجره نامه و اصل و نسب لازم می‌آمد. ذکر یک شاهد تاریخی خالی از لطف نیست. در نامه‌ای به زبان انگلیسی از شیراز که گراهام، کنسول ژنرال انگلستان در اصفهان، به مارلینگ، کاردار انگلستان در تهران، می‌نویسد، حکایت بانویی را نقل می‌کند به نام شمس جهان خانم که از خاندان نوابی است و نوادگان جعفرخان نامی که از اعیان ایرانی بوده و نیز شهروند هندی-بریتانیایی به حساب می‌آمده است. گراهام شجره نامه‌ی شمس جهان را اینگونه می‌نویسد: "شمس جهان، دختر حسین علی خان، برادر بزرگتر حسن علی خان و حیدر علی خان، از بدو تولد رعیت هندی-بریتانیایی است." (ترجمه) گراهام سپس توضیح می‌دهد که شمس جهان با رعیتی ایرانی ازدواج کرده و به همین دلیل رعیت ایرانی شده بود اما سال‌ها پیش بیوه شد. گراهام ادامه می‌دهد:

شما را به بند ششم قانون تابعیت ایرانی ارجاع می‌دهم که به سال ۱۸۹۴ وضع شد. [8] طبق این بند، هر زنی با تابعیت خارجی، اگر با رعیتی ایرانی ازدواج کند، می‌تواند پس از مرگ یا طلاق از همسر، تابعیت پیشین خود را بازیابد. [...] حال که [شمس جهان خانم] مایل است تابعیت قبلی خویش را بازیابد، آیا می‌تواند تنها با ارسال درخواستی به من، این کار را بکند یا آنکه باید آن را به اطلاع کارگزار فارس برسانم تا برای دفتر خارجه‌ی ایران هم ارسال کند و تا قبل از این مراحل این بانو را رعیت هندی-بریتانیایی نشانم؟ لازم به ذکر است که دو خواهر حیدرعلی خان، شاه سلطان خانم و ماه سلطان خانم، نیز در شرایطی مشابه شمس جهان خانم قرار دارند. بنابراین با تصمیم شما در یک مورد، می‌توانم به تصمیمی قطعی برای هر سه مورد برسم. (ترجمه) [9]

سوی بحث ازدواج و تغییر تابعیت به همراه ازدواج، در این نامه از عبارت رعیت (subject) استفاده شده است. یعنی با اینکه موضوع تابعیت مطرح است، همچنان افراد رعیت‌اند، نه شهروند. همچنین باز نقش کارگزار را می‌بینیم که برای تعیین تابعیت و حقوق شهروندی غیر ایرانیان، در هر شهر، قضاوت و تصمیم‌گیری می‌کرده است.

سیر قانون تابعیت تا به امروز

بنا بر برخی منابع، روز ۲۴ ذی‌قعدة ۱۳۱۳ (۸ می ۱۸۹۶) فرمانی در باب تابعیت ایرانی صادر شده است. [10] همچنین در ماه شوال ۱۳۱۷ قمری (فوریه ۱۹۰۰ میلادی)، مظفرالدین شاه "قانون‌نامه‌ی تابعیت دولت علی‌یه‌ی ایران" را امضا کرد که شامل پانزده اصل بود. [11] اما هیچ یک از این دو در دسترس نیست. قوانینی متفاوت در باب تابعیت ایرانی نیز بود که پس از انقلاب مشروطه تصویب شد؛ یکی در روز ۲۴ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ (۱۵ اوت ۱۹۰۶) برای اخذ یا ترک تابعیت بوده است و تغییر تابعیت زنان ایرانی پس از ازدواج‌شان. در این مجموعه قوانین، تابعیت خاک ملاک تابعیت ایرانی قرار داده شد. در متمم قانون اساسی مشروطه، اصل تابعیت مطرح شده است. اصل ۲۴ قانون اساسی است که: "اتباع خارجه می‌توانند قبول تبعیت ایران را بنمایند، قبول و بقای آنها بر تبعیت و خلع آنها از تبعیت به موجب قانون جداگانه است." کمی دیرتر، سال ۱۳۰۱ شمسی (۱۹۲۲ میلادی) قانون گذرنامه (تذکره) یا تابعیت با نام "قانون‌نامه‌ی تذکره‌ی قانون تابعیت" نوشته شد. [12] به سال ۱۳۰۴ شمسی (۱۹۲۵ میلادی) دولت لایحه‌ی قانونی تابعیت را در ده ماده به مجلس داد که تصویب نشد. ۱۶ شهریور ۱۳۰۸ شمسی (۷ سپتامبر ۱۹۲۹) قانون تابعیت را مجلس آن دوران تصویب کرد. این مجموعه قوانین ۱۶ ماده‌ای بود و یک سال بعد دو ماده دیگر هم به آن اضافه شد که تا سال ۱۳۱۳ شمسی جاری بود. در این سال (۲۷ بهمن) قانون تابعیت مواد ۹۶۷ تا ۹۹۱ قانون مدنی را از آن خود کرد. قانون اساسی جمهوری اسلامی در سال ۱۳۵۸ دو اصل ۴۱ و ۴۲ را به موضوع تابعیت اختصاص داد که در سال ۱۳۶۱ و بعد ۱۳۷۰ تغییراتی کرد. [13]

ساغر صادقیان دانش‌آموخته‌ی دانشگاه سوربن و مدرس مدعو/ پژوهشگر دوره فوق‌دکترای دانشگاه ییل است. تحقیقات وی بر خاورمیانه (به ویژه اقلیت‌های قومی، نژادی، دینی و جنسی ایران، عراق و افغانستان) - از قرن ۱۹ تا امروز - متمرکز است.

[۱] سایت رسمی سازمان اسناد ملی کشور:

<http://www.nlai.ir/tabid/2598/mid/5853/ctl/asnad/Default.aspx?Subjectmid=5850&SubjectID=11290>

[۲] Afschar, Mahmud, La politique européenne en Perse : quelques pages de l'histoire diplomatique,

تهران: موسسه مدیر مجله‌های آینده، ۱۳۵۲، چاپ دوم، صص ۴۸ و ۵۰.

[۳] توضیح این نظام مفصل و پیچیده خارج از موضوع این مقاله است. برای مطالعه‌ی بیشتر در این باب نگاه کنید به:

Martin, Vanessa and Nouraei, Morteza, « The Role of the « Karguzar » in the Foreign Relations of State and Society of Iran from Mid-Nineteenth Century to 1921 » (Part 1: Diplomatic Relations), (Part 2: The "Karguzar" and Security, the Trade Routes of Iran and Foreign Subjects 1900-1921), (Part 3: The "Karguzar" and Disputes over Foreign Trade), Journal of the Royal Asiatic Society, Third series, vol.15, No. 3 (Nov.2005) pp. 261-277 / Vol. 16, No. 1 (Apr., 2006), pp. 29-41 and vol.16, No. 2 (Jul., 2006), pp. 151-163.

[۴] آدمیت، فریدون، امیرکبیر و ایران، تهران: چاپ پیروزی، ۱۳۴۴، چاپ دوم، صص ۳۳۹-۳۴۵.

[۵] آدمیت، فریدون، امیرکبیر و ایران، صص ۳۷۷-۳۸۰.

[۶] آدمیت، امیرکبیر و ایران، صص ۵۷۳-۵۷۴.

[۷] مدنی، جلال‌الدین، تحولات تابعیت در ایران معاصر، ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر، سال دوم، شماره ۱۳، مهر ۱۳۸۳، صص ۳۳.

[۸] این مجموعه قوانین در دست نیست.

[۹] British National Archives: FO248/942- Shiraz, 22 February 1908- No. 17- From Grahame to Marling.

[۱۰] سازمان اسناد ملی کشور:

<http://www.nlai.ir/tabid/2598/mid/5853/ctl/asnad/Default.aspx?Subjectmid=5850&SubjectID=11290>

[۱۱] مدنی، تحولات تابعیت، صص ۳۳.

[۱۲] سازمان اسناد ملی کشور، سند شماره ی ۲۹۰۰۲۹۱۶۲

[۱۳] مدنی، تحولات تابعیت، صص ۳۳

حکومت جهانی از دیدگاه امر بهائی

نگارش: روح‌الله فوشبین

دیرزمانی است که مصلحین و متفکرین جوامع بشری با توجه به ترس و هراس وحشتناکی که زندگی روزانه بشر را در بر گرفته و لطمات و خرابی‌هایی که جنگ‌های پی در پی در کره خاک ببار آورده و نیاز مبرمی که به صلح و آشتی و همکاری و همزیستی مسالمت‌آمیز بین نفوس بشری احساس شده است مسئله اتحاد و اتفاق ملل و دول عالم را به پیش کشیده و طرح‌ها و نقشه‌هایی برای این اتحاد تهیه و پیشنهاد نموده‌اند ولی با کمال تأسف بسیار از این طرق به نتیجه واقعی منتهی نگردیده و آنچه نیز تاکنون به مرحله عمل درآمده یا بکلی از وصول بمقصود ناتوان بوده و یا اثری ضعیف در زمینه صلح و آشتی از خود نشان داده است.

بیت‌العدل اعظم الهی در باره مرام‌های خودساخته بشر که عاجز از ترویج منافع عمومی عالم انسانی است چه زیبا بیان حضرت ولی‌امرالله را زین پیام "وعدۀ صلح جهانی" کرده است:

"اگر مرام‌های مطلوب نیاکان و مؤسّسات دیرپای پیشینیان و اگر بعضی از فرضیات اجتماعی و قواعد دینی از ترویج منافع عمومی عالم انسانی عاجزند و حوائج بشر را که دائماً رو بتکامل می‌رود دیگر بر نمی‌آورند چه بهتر که آنها را به طاق نسیان اندازیم و به خاموشکده عقاید و تعالیم منسوخه در افکنیم. در جهان متغیّری که تابع قوانین مسلم کون و فساد است چرا آن مرام‌ها را باید از خرابی و زوال که ناگزیر جمیع مؤسّسات انسانی را فرامی‌گیرد معاف و مستثنی دانست؟ و آنگهی معیارهای حقوقی و عقاید و قواعد سیاسی و اقتصادی فقط برای آن بوجود آمده که منافع عموم بشر را محفوظ دارد نه آنکه بخاطر اصالت یک قانون یا یک عقیده بشر قربانی شود." (۱)

صلح اعظم _ صلح اکبر _ صلح اصغر

در آثار مقدسه بهائی به کرات کلمات صلح اعظم، صلح اکبر، صلح اصغر، صلح عمومی، صلح محکم، آمده است. حضرت بهاءالله در بیان صلح اکبر می‌فرماید:

"باید وزرای بیت عدل صلح اکبر را اجرا نمایند تا عالم از مصاریف باحظه فارغ و آزاد شود ... " (لوح دنیا) و باز می‌فرماید:

"لابدّ براین است مجمع بزرگی در ارض برپا شود و ملوک و سلاطین در آن مجمع مفاوضه در صلح اکبر نمایند و آن این است که دول عظیمه برای آسایش عالم به صلح محکم متشبّث شوند." (۲)

و در بیان صلح اصغر می فرمایند:

"لَمَّا نَبَذْتُمْ الْأَصْلَحَ الْأَكْبَرَ عَنْ وِرَائِكُمْ تَمَسَّكُوا بِهِ إِذَا الْأَصْغَرَ لِعَلَّ بِهِ تُصْلِحُ أُمُورَكُمْ." (۳)

و همچنین می فرمایند:

"جمع را به صلح اکبر که سبب اعظم است از برای حفظ بشر امر نمودیم. سلاطین آفاق باید باتفاق به این امر که

سبب بزرگ است از برای راحت و حفظ عالم تمسک فرمایند ... " (۴)

حضرت عبدالبهاء می فرمایند:

"... شمس حقیقت اشراق کرد و انوار صلح اعظم و وحدت عالم انسانی و عمومیت عالم بشریت ساطع گشت ... "

(۵)

وباز می فرمایند:

"امروز نور جهان افروز پرتو حبّ الهی و شعاع صلح اعظم و صلاح امم است و در جمیع کتب مقدّسه این یوم

موعود مذکور که جنگها به صلح انجامد ... هر چند بظاهر این نجم هدی در افق عالم باهر نه ولی صبح مبینش ساطع

و عنقریب شمس منیرش طالع گردد." (۶)

بموجب بیانات مبارکه حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء و همچنین تبیینات حضرت ولیّ امرالله و توضیحات

بیت العدل اعظم الهی چنین بنظر می رسد که وصول به صلح اکبر (صلح اعظم مذکور در بیانات حضرت عبدالبهاء) و

استقرار نظم بدیع جهانی حضرت بهاء الله در کره خاک مراحل را بشرح زیر طی خواهد نمود.

۱_ حضرت بهاء الله ملوک و سلاطین و فرمانروایان عالم را هدایت میفرمایند که در باره صلح اکبر (که حضرت

ولیّ امرالله آن را Lesser Peace یا صلح اصغر ترجمه نموده اند) به مذاکره بنشینند.

۲_ مظهر الهی که امرا و سلاطین و اصحاب سیاست و کشورداری را از استقرار صلح اکبر عاجز مشاهده فرمودند

آنان را به برقراری صلح اصغر یا صلح ملوک که باری سبب راحت اهل مملکت بوده توصیه میفرمایند. نتیجه چنین

صلحی که بوسیله حکومت عالم استقرار می یابد تشکیل حکومت جهانی، یا جامعه مشترک المنافع جهانی World

Comonwealth خواهد بود.

حضرت ولیّ امرالله در توضیح و تبیین بیانات مبارکه حضرت بهاء الله در مورد طرحی که برای تأمین صلح عمومی و

اصل امنیت مشترک به فرمانروایان جهان ابلاغ فرموده اند چنین می نگارند:

"آن بیانات عالیات را معنائی جز این نیست که مقدمه ضروری برای تشکیل جامعه مشترک المنافع تمام ملل جهان

که همانا تقلیل شدید قدرت های بیحد و حصر ملی است بوجود آید. یعنی باید یک نوع حکومت عالی که مافوق

حکومات ملی است بر اثر تکامل جهان تدریجاً قوام گیرد که تمام عالم در راه استقرارش به طیب خاطر حقّ اعلان

جنگ و محاربه را برای خود تحریم کنند و از بعضی از حقوق در وضع مالیات و نیز از کلیه حقوق تسلیحات مگر باندازه و بمنظور حفظ نظم داخلی کشورهای خود صرفنظر نمایند." (۷)

۳_ در عین حال ملاحظه مینمائیم جمال مبارک اجرای صلح اکبر را (که حضرت ولی‌ام‌الله باز هم آن را Lesser Peace ترجمه فرموده‌اند) به‌عهد وزیرای بیت عدل نهاده‌اند.

بیت‌العدل اعظم در دستخط مورخ ۳۱ ژانویه ۱۹۸۵ خطاب به یکی از اجباء مرقوم می‌دارند:
"صلح اصغر به‌نوبه خود از مراحل عبور خواهد کرد. در مرحله مقدماتی حکومت‌های عالم به‌اختیار خود عمل خواهند نمود بدون اینکه از تأثیر و نفوذ امر الهی در این جریان آگاه باشند. سپس به‌نحوی که حضرت ولی‌ام‌الله در "هدف صلح جهانی" آن را تشریح نموده‌اند در وقت خود نفوذ امر بهائی در آن بمنصه ظهور خواهد رسید. بیت‌العدل اعظم در باره اقداماتی که لازم است در مراحل مذکور به‌عمل آید تصمیم لازم را اتخاذ خواهد نمود." (ترجمه به‌مضمون) (۸)

۴_ استقرار "جامعه مشترک المنافع بهائی" (Bahá'í Commonwealth) بوسیله بیت‌العدل اعظم الهی.

۵_ و بالاخره استقرار صلح اعظم (یا صلح اکبر مذکور در لوح ملکه ویکتوریا که حضرت ولی‌ام‌الله آن را The Most Great Peace ترجمه فرموده‌اند) مقارن با وحدت عالم انسانی است که کره خاک را رشک عالم بالا نماید. (۸)

...

حکومت جهانی

با توجه به بیانات مبارکه حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء و تبیینات و توضیحات حضرت ولی‌ام‌الله و همچنین با دقت در مندرجات بیانیه بیت‌العدل اعظم الهی خطاب به اهل عالم در باره وعده صلح جهانی باید دید که این حکومت عالی پیشنهادی که مافوق حکومت ملی است و یا این جامعه مشترک المنافع جهانی دارای چه خصوصیتاتی بوده و با کدامیک از مصادیق حکومت مذکور در فوق تطبیق نموده و در کدام محل از تقسیم‌بندیهای بالا قرار می‌گیرد.

۱_ از آنجا که "چنین حکومت اعلائی باید متضمن یک قوه مجریه مقتدری باشد که سلطه بلامنازعش را علیه هر عضو طاغی اتحادیه جهانی تنفیذ نماید و همچنین یک پارلمان جهانی داشته باشد که اعضایش را تمام مردم در هر کشور انتخاب و دولتهای متبوعه نیز آن را تأیید نمایند و همچنین دارای محکمه کبرای بین‌المللی باشد که رأی برای همه حتی کشورهایی که به طیب خاطر حاضر به رجوع به آن محکمه نبوده اند نافذ و جاری باشد" شباهت بیشتری به کنفدراسیون دارد چه این حکومت اعلی بهیچ‌وجه به امور داخلی کشورهای عضو مداخله‌ای ندارد و با شهروندان این کشورها مستقیماً مرتبط نمی‌باشد. سر و کار قوه مجریه اش با حکومت‌های عضو است و انتخاب

اعضاء پارلمان‌شان باید به تأیید دولتهای متبوعه ایشان برسند و محکمه کبرایش در دعاوی و اختلافات حاصله بین کشورهای عضو مداخله کرده و له و یا علیه حکومت‌های متحد رأی صادر می‌نماید.

البته در این "کنفدراسیون" قوه مجریه، پارلمان جهانی و محکمه بین‌المللی از حد اکثر قدرت برای اعمال سلطه بر روی کشورهای عضو برخوردار خواهد بود و در بعضی مواقع برای اعمال قوانین و مقررات مصوبه پارلمان‌شان از حد و مرز استقلال کشورهای عضو فراتر رفته و در اجرای احکام صادره از محکمه کبرایش از مجازات و اعمال فشار بر روی حکومت‌های مستقل ملی دریغ نخواهد نمود. با این همه این اتحادهای جهانی بعثت فی المثل وضع قانون مالیات مخصوصی از بعضی مختصات یک حکومت فدرال نیز برخوردار خواهد بود.

۲_ در این جامعه مشترک المنافع "تمام موانع اقتصادی بکلی مرتفع می‌گردد و وابستگی سرمایه‌داران و کارگران و لازمیّت و ملزومیّت آن بالصّراحه تصدیق می‌شود". بنابر این حکومت بین‌المللی مذکور در زمره حکومت‌های سوسیالیستی و اشتراکی محسوب نگردیده بلکه حکومت سرمایه داری محدود بشمار می‌رود.

۳_ در این حکومت اعلی "عربده و هیاهوی تعصبات و مشاجرات دینی و مذهبی تا ابد مسکوت میماند"، بنابر این چنین حکومتی، مذهبی یا ضدّ مذهب نبوده بلکه از این حیث حکومتی "آزادمذهب" محسوب شده و آزادی ایمان و مذهب را تأمین کرده و کشورهای عضو را از هر گونه تبعیض مذهبی ممانعت خواهد کرد.

۴_ کشورهای تحت سلطه این اتحادهای جهانی "کشورهای مستقلّ ملی" بوده و از هر گونه تحت‌الحمايگی، استعمار و استثمار از جانب این حکومت جهانی جلوگیری بعمل خواهد آمد.

۵_ کشورهای عضو این اتحادهای نه تنها استقلال خود را حفظ می‌نمایند بلکه "مؤسّسات آنها تبدیل می‌شود تا تنوع نژادی (و نه تعصبات نژادی)، آب و هوا، زبان (ملی)، تاریخ، سنن، افکار و آداب را متناسب با وضع خود تأمین نماید" و "خصوصیّات ملی واحدهای آن بسیار متنوع و گوناگون باقی بماند".

وظایف و اختیارات حکومت جهانی

حدود و اختیارات و وظائف این کنفدراسیون عبارت خواهد بود از:

الف _ تأمین اتحاد سیاسی و حلّ و فصل روابط بین دول عضو. "اساساً حصول امنیّت اجتماعی فقط بر مبنای پیمانهای سیاسی، خیالی واهی و باطل است". (۱۰)

ب _ گسترش اتحاد در آمال روحانی تا اینکه "موضوع صلح از مرحله صرفاً عملی و اجرائی به سطحی بالاتر یعنی توجه به موازین اخلاقی و اصولی ارتقاء داده شود". (۱۱)

ج _ اتحاد در امور اقتصادی بین‌المللی به منظور جلوگیری از فاصله فقر و غنای فاحش. "این امر نه فقط وابسته به لزوم تعدیل معیشت و از میان بردن فقر و ثروت مفرط است بلکه با حقائق روحانیّه‌ای مربوط است که ادراکش سبب اتّخاذ یک روش و رفتار جدید بین‌المللی می‌گردد که خود سهم عظیم در حلّ آن مسئله دارد". (۱۲) "منابع

اقتصادی عالم تحت انتظام در خواهد آمد و معادن موادّ خام استخراج و مورد استفاده کامل قرار خواهد گرفت. بازارهای جهان با یکدیگر هم آهنگ شده توسعه خواهند یافت و توزیع فرآورده‌ها به نحوی عادلانه انجام خواهد پذیرفت". (۱۳)

د _ تسهیل مخابرات و ارتباطات جهانی. "دستگاهی برای مخابرات و ارتباطات جهانی ابداع خواهد شد که تمام کره ارض را دربر خواهد گرفت، از موانع و قیود ملی آزاد خواهد بود و با سرعتی حیرت انگیز و انتظامی کامل به کار خواهد افتاد. یک مرکز بین‌المللی به منزله مقرّ ارتباطات مدیّت جهانی عمل خواهد کرد". (۱۴)

ه _ اتّحاد در خطّ و زبان عمومی. (علاوه بر خطّ و زبان ملل عضو) "یک لسان جهانی ابداع و یا از بین السنّه موجوده انتخاب و در مدارس عالم علاوه بر لسان مادری تعلیم داده خواهد شد. رسم الخطّی جهانی، ادبیّاتی جهانی ... ارتباط و تفاهم بین ملل و نژادهای بشری را تسهیل و تسریع خواهد کرد". (۱۵)

ز _ اتّحاد نظامی و ترتیب تشکیل ارتش بین المللی. "این جامعه متّحد جهانی تا حدّی که ما می‌توانیم تصوّر کنیم .. مرگب از یک مرکز تنفیذیه جهانی مستظهر به نیروی بین‌المللی خواهد بود که تصمیمات متّخذّه هیئت تقنینیه جهانی را اجرا و قوانین موضوعه آن را اعمال خواهد کرد و وحدت اصلیه جامعه متّحده جهانی را محافظت خواهد نمود". (۱۷)

ح _ سلب قدرت حکومت‌های عضو از حقّ اعلان جنگ.

ط _ وضع مالیاتی بین‌المللی برای تأمین هزینه‌های جامعه متّحد جهانی.

ی _ حقّ تعیین حدود و مرزهای بین دول عضو و همچنین تعیین مناطق و آبهای بین‌المللی.

ک _ خلع سلاح عمومی و تعیین مقدار اسلحه‌ای که هر کشور عضو برای حفظ نظم داخلی احتیاج دارد.

"قوای عظیمی که در راه جنگ اقتصادی و سیاسی بیهوده مصرف می‌شود به مقاصد اختصاص خواهد یافت که متضمّن توسعه دامنه اختراعات بشری و تکامل امور فنی و بالا بردن سطح تولید در جامعه ... است". (۱۸)

ل _ و بالاخره این حکومت جهانی همه قدرت خود را بکار خواهد برد تا بتواند از هرگونه تبعیض نژادی و مذهبی، تعصّب ملی و وطنی و بی‌عدالتی در داخل کشورهای عضو و خصومت و دشمنی بین حکومت‌های تحت سلطه خود ممانعت نماید.

...

نظم بدیع جهان آرای الهی

نکته ای که توجه به آن شایان کمال اهمیّت است آن است که این اتّحادیه جهانی فقط شالوده و مقدمه برای نظم بدیع حضرت بهاءالله و حلول عصر ذهبی جمال اقدس ابهی است و به فرموده حضرت ولیّ امرالله:

"تنها همین اتّحاد عالم می‌تواند شالوده نظم جهانی را که حضرت بهاءالله تصویر فرموده‌اند پی‌ریزی نماید". (۱۹)

بنابر این اتحادیه مذکور همان حکومت جهانی بهائی و نظم بدیع جهان آرای الهی نبوده و نمی تواند باشد چه باز هم بفرموده حضرت ولی امرالله:

"ادّعی احاطه بر کلیه مفاهیم نظم فخیم بهاءالله برای وحدت عالم انسانی یا درک اهمیت آن در این برهه از زمان حتی از جانب پیروان ثابت قدمش حرکتی متهورانه محسوب می شود و کوشش در تصویر همه امکانات و تصرفاتش و احصاء برکات آینده اش یا تصویر شکوه و جلال مقدر آن حتی در این مرحله پیشرفته در تکامل حیات عالم انسان اقدامی عجولانه به شمار می رود". (۲۰)

و همچنین می فرمایند:

"هر نوع سازمانی که هنوز امکان دارد مساعی جمعی عالم انسانی به ابداع آن توفیق یابد. . . نمی تواند از حد صلح اصغر که شارع قدیر این امر اعظم بنفسه بدان اشارت فرموده است فراتر رود". (۲۱)

بنابر این آنچه در مورد حکومت متحده جهانی حضرت ولی امرالله به آن اشاره فرموده اند در حقیقت پیشنهادی است که بر اساس بیانات حضرت بهاءالله به ملل جهان پس از استقرار صلح اصغر ارائه داشته اند و بهیچوجه حکومت جهانی بهائی نمی باشد.

ما راجع به حکومت جهانی بهائی و استقرار نظم بدیع حضرت بهاءالله و حلول عصر ذهبی شریعت جمال ابهی چیز زیادی نمیدانیم و آنچه را می توان بیان داشت فقط همان نکته ها و اشارات کلی است که شارع مقدس آئین الهی و مرکز میثاق اب سماوی در الواح نازله و آثار مقدسه بیان داشته و مبین آثار و ولی امر الهی ضمن تواقیع و تبیینات خود به آن اشاره فرموده و معهد اعلی، بیت العدل اعظم الهی، ضمن دستخطها و پیامهای متوالی توجّه همگان را به آن معطوف داشته اند.

۱ _ نظم نوینی بجای همه انظمه جهان در عالم مستقر خواهد گردید. حضرت بهاءالله می فرمایند:

"عنقریب نظم جهان درهم پیچیده خواهد شد و نظم نوین جایگزین آن خواهد گردید". (۲۲)

۲ _ حدود و احکام نازله از قلم اعلی من دون استثناء و برای همه مردم جهان لازم الاجرا خواهد بود. حضرت بهاءالله می فرمایند:

"اشراق سوّم اجرای حدود است چه که سبب اوّل است از برای حیات عالم". (۲۳)

حضرت ولی امرالله می فرمایند:

"از طرف دیگر صلح اعظم به نحوی که حضرت بهاءالله طرح فرموده اند. . . نمی تواند جز بر اساس تعالیم ملکوتی

این نظم جهانی که به نام مقدس حضرت بهاءالله منسوب گردیده تأسیس شود". (۲۴)

و همچنین می فرمایند:

"باید معتقد شویم که تاریکترین لحظات مقدم بر طلوع عصر ذهبی آئین الهی هنوز فرا نرسیده است". (۲۵)

۳_ به موجب نصّ صریح جمال ابهی در لوح اتحاد "وحدت نفوس" بین افراد بشر حکمفرما خواهد شد. حضرت ولیّ امرالله می فرماید:

"هرچند ارکان نظم اداری مرتفع گشته و مرحله تکوین دور بهائی آغاز شده ولی ملکوت موعودی که مقدر است با به ثمر رسیدن نهال مؤسّسات آئین نازنینش بر کره زمین مستقرّ گردد هنوز چهره نگشوده است... هنوز وحدت اصلیه نوع بشر شناخته نشده و یگانگی عالم انسانی اعلان نگردیده و علم صلح اعظم به اهتزاز در نیامده است". (۲۶)

و همچنین میفرماید: "این نظم بدیع جهانی که وعودش در شریعت حضرت بهاءالله مندمج و اصول اساسیه اش در آثار مرکز میثاق مصرّح حدّ اقلّ متضمّن وحدت تمامی نوع بشر است". (۲۷)

۴_ همه افراد کره ارض در ظلّ یک دیانت واحد در خواهند آمد. حضرت بهاءالله می فرماید:

"و الذی جعله الله الدریاق الاعظم والسبب الاتم لصحّته هو اتّحاد من علی الارض علی امر واحد و شریعه واحده". (۲۸)

۵_ بیت العدل اعظم الهی یگانه مرجع حکومت جهانی بهائی و مجموعه قوای مقننه، اجرائیه، و قضائیه در کره خاک محسوب گردیده و قوانین موضوعه آن (در موارد غیر منصوصه) برای افراد بشر و همه جماعات و ملل لازم الاتباع است.

حضرت بهاءالله می فرماید: "اشراق هشتم چونکه هر روز را امری و هر حین را حکمی مقتضی لذا امور به بیت العدل راجع تا آنچه مصلحت وقت دانند معمول دارند". (۳۹)

و باز می فرماید: "اس اعظم که اداره خلق به آن مربوط و منوط آن که وزرای بیت العدل صلح اکبر را اجرا نمایند". (۳۰)

و نیز می فرماید: "کلمه الله در ورق هشتم از فردوس اعلی. باید امنای بیت عدل مشورت نمایند آنچه را پسندیدند مجری دارند آنه یلهمهم ما یشاء و هو المدبّر العلیم". (۳۱)

و باز می فرماید: "امور سیاسیه راجع است به بیت عدل". (۳۲)

حضرت عبدالبهاء می فرماید: "هر مسئله غیر منصوصه راجع به بیت عدل عمومی آنچه بالاتفاق و یا به اکثریت آراء تحقیق یابد همان حقّ و مرادالله است". (۳۳)

حضرت ولیّ امرالله می فرماید: "و چون دین بهائی در جمهور خلائق شرق و غرب نفوذ نماید... آنوقت بیت العدل اعظم به ذروه قدرت و سلطه خود خواهد رسید و به عنوان اعلی مقام ممالک متحدّه بهائی جمیع حقوق و وظایف و مسؤولیت های متعلّق به یک حکومت علیای جهانی را به عهده خواهد گرفت". (۳۴)

۶_ عالم تحت لوای یک خانواده جهانی در خواهد آمد. حضرت عبدالبهاء میفرماید:

"از جمله... علم الهی به جمیع امتها بلند خواهد شد یعنی جمیع ملل و قبائل در ظل آن علم که نفس آن نهال ربّانی است در آیند و ملت واحد گردند و ضدّیت دینیه و مذهبیّه و مباینت جنسیّه و نوعیّه و اختلافات وطنیّه از میان برخیزد و کلّ دین واحد و قوم واحد شوند و در وطن واحد که کره ارض است ساکن گردند". (۳۵)

بیت العدل اعظم الهی در "وعده صلح جهانی" چنین اعلام می دارد:

"صلح پایدار در میان ملل هر چند مرحله‌ای است مهمّ و ضروری اما حضرت بهاءالله بنفسه آن را مقصد غائی تکامل اجتماعی نوع انسان نمی داند زیرا ماورای تمام اینها یک مقصد غائی عالی نهفته است که عبارت است از اتّحاد و اجتماع اهل عالم تحت لوای یک خانواده جهانی". (۳۶)

۷_ بفرموده حضرت بهاءالله در لوح اتّحاد وحدت نفوس، وحدت قول، وحدت دین، وحدت مال و وحدت مقام تأمین گشته و مؤاسات در عوض مساوات بین نفوس بشری حکم فرما خواهد شد. (۳۷)

۸_ بفرموده حضرت عبداله‌بهاء در لوح هفت شمع اتّحاد وحدت سیاسی، وحدت آراء در امور عظیمه، وحدت آزادی (حدّ قانون و تساوی افراد اجتماع در مقابل قوانین و مقرّرات)، وحدت لسان (زبانهای دو گانه عمومی و ملیّی بالمآل به یک زبان بین المللی منجر خواهد شد) در عالم انسان استقرار خواهد یافت. (۳۸)

۹_ و بالاخره صلح اعظم و وحدت عالم انسانی، هدف نهائی و غائی امر جمال قدم، در بسیط غبرا رخ خواهد گشود.

در خاتمه مقال بیان حضرت ولیّ امرالله را در مورد نظم فرید الهی یاد آور می شویم که می فرماید:

"قیاس این نظم فرید الهی با نظامات متنوعه‌ای که عقول بشری در ادوار مختلفه تاریخیّه برای اداره مؤسّسات خویش ایجاد کرده اند کاملاً خطاء است. نفس این قیاس بخودی خود می رساند که به شأن و منزلت صنع بدیع مؤسّس عظیم الشّاننش پی نبرده ایم و چون در نظر آریم که این نظم بدیع عیناً همان مدنیّت الهیّه‌ای است که شریعت غرّای حضرت بهاءالله باید در ارض مستقرّ سازد، البتّه چنین مقایسه‌ای را جایز نشماریم... هیچ نوع از انواع حکومت... نمی تواند مماثل و مطابق نظم اداری بدیعی بشمار آید که بید اقتدار مهندس کاملش ترسیم و تنظیم گشته است". (۳۹)

مآخذ

- ۱_ حضرت ولیّ امرالله، نظم جهانی حضرت بهاءالله، مؤسسه انتشارات امریکا، ۱۹۴۴، ص ۴۲
- ۲_ بیت العدل اعظم، وعده صلح جهانی، لجنه نشر آثار امری لانگنهاین آلمان، اکتبر ۱۹۸۵، ص ۱۷
- ۳_ حضرت بهاءالله، اصول عقائد بهائیان، از انتشارات محفل روحانی آلمان اگست ۱۹۸۲، ص ۳۷
- ۴_ مآخذ بالا، ص ۳۷

- ۵_ حضرت عبدالبهاء، مائده آسمانی جلد ۵، ص ۱۱
- ۶_ حضرت عبدالبهاء، مکاتیب عبدالبهاء جلد ۶، ص ۱۷۸
- ۷_ حضرت بهاء الله، اصول عقائد بهائیان، ص ۵۴
- ۸_ بیت العدل اعظم الهی، مجله پیام بهائی شماره ۱۹۳ ص ۱۷
- ۹_ دائرة المعارف بریتانیکا
- ۱۰_ بیت العدل اعظم، وعده صلح جهانی، ص ۲۵
- ۱۱_ مأخذ بالا، ص ۲۵
- ۱۲_ مأخذ بالا، ص ۲۱
- ۱۳_ حضرت ولی امرالله، جلوه مدنیّت جهانی، ترجمه جمشید فنائیان، مؤسسه انتشارات بهائی هندوستان، ۱۹۸۶، ص ۱۰۴
- ۱۴-۱۵-۱۶-۱۷-۱۸_ مأخذ بالا، ص ۱۰۳-۱۰۴-۱۰۵
- ۱۹_ حضرت ولی امرالله، نظم جهانی حضرت بهاء الله، ص ۴۴
- ۲۰_ حضرت ولی امرالله، ارکان نظم بدیع، تألیف غلامعلی دهقان، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۵ بدیع، ص ۷
- ۲۱_ حضرت ولی امرالله، جلوه مدنیّت جهانی، ص ۴
- ۲۲_ حضرت بهاء الله، جلوه مدنیّت جهانی، ص ۲
- ۲۳_ حضرت بهاء الله، بیت العدل اعظم، تألیف هوشنگ گهرریز، لجنه ملی نشر آثار امری لانگنهاین آلمان، ۱۴۶ بدیع، ص ۱۰
- ۲۴_ حضرت ولی امرالله، جلوه مدنیّت جهانی، ص ۵
- ۲۵_ مأخذ بالا، ص ۱۴
- ۲۶_ مأخذ بالا، ص ۱۶
- ۲۷_ مأخذ بالا، ص ۲
- ۲۸_ حضرت بهاء الله، جلوه مدنیّت جهانی، ص ۶
- ۲۹_ حضرت بهاء الله، بیت العدل اعظم، ص ۸
- ۳۰_ مأخذ بالا، ص ۹
- ۳۱_ مأخذ بالا، ص ۲۰
- ۳۲_ مأخذ بالا، ص ۸

- ۳۳_ حضرت عبدالبهاء، بیت العدل اعظم، ص ۳۰
- ۳۴_ حضرت ولی‌امرالله، نظم جهانی حضرت بهاءالله، ص ۷
- ۳۵_ حضرت ولی‌امرالله، جلوه مدنیّت جهانی، ص ۱۰۶
- ۳۶_ مأخذ بالا، ص ۵
- ۳۷_ حضرت بهاءالله، ادعیه حضرت محبوب، لوح اتحاد
- ۳۸_ حضرت عبدالبهاء، نظم جهانی حضرت بهاءالله، ص ۳۸
- ۳۹_ حضرت ولی‌امرالله، دور بهائی، ترجمه لجنه ملی نشر آثار امری ایران، لجنه ملی نشر آثار امری لانگنهاین آلمان، ۱۴۴ بدیع ص ۸۶

بهای دادخواهی

شادی صدر

ما، مخاطبان این تاریخ تلخ...

فیلم دو ساعته‌ی محاکمه‌ی رهبران جامعه‌ی بهائی در ۶ دی ۱۳۶۰، که به تازگی از دل تاریخ بیرون کشیده شده و در معرض دیدگان ما، عموم، قرار گرفته است، از زوایای بسیاری قابل تحلیل است. در این فیلم، نمایش دادگاهی را می‌بینیم که بازیگران آن سوی میز آن، قاضی (حاکم شرع)،



منشی دادگاه، نماینده‌ی دادستان و تماشاچیان، چهره‌ی خود را در تاریکی پنهان کرده‌اند و تنها صدایشان را می‌شنویم، در حالی که دوربین در تمام مدت روی چهره‌ی هفت متهمی که به شکلی فشرده به هم نشانده شده‌اند تا در کادر بسته‌ی دوربین جا شوند، تمرکز دارد.

از نظر من، حقیقت‌یابی یک "روند" است و نه یک نقطه‌ی مشخص، مثل قله‌ی کوه، که باید به آن برسیم. در این روند، انتشار فیلم دو ساعته‌ی نمایش دادگاه رهبران جامعه‌ی بهائی، گام مهمی در راه روشن شدن حقیقت و رویارویی حقیقت با دروغ‌های مسلط است. فیلم و به خصوص نسخه‌ی کاملش که دو ساعت است و نه نسخه‌های گزینش شده و بریده شده‌ی آن، یک حقیقت بلاواسطه و بی‌طرف را به نمایش می‌گذارد. تا امروز، اغلب با حقیقت‌هایی مواجه بودیم که در بیان زندانیان سیاسی-عقیدتی سابق و خانواده‌های آنان بازنمایی می‌شده است. حقیقت‌هایی که همواره از سوی نمایندگان گفتمان حاکم، روایت‌هایی یک‌طرفه، وارونه و دروغ جلوه داده شده و به این ترتیب، تلاش شده تا بی‌اعتبار شوند. اما این فیلم که توسط خود دستگاه حاکم و بر اساس قرائن موجود در خودش به منظور نمایش تلویزیونی تهیه شده، حقیقت را همانطور که بوده، لخت و عریان و بی هیچ تفسیری از این سو یا آن سوی منازعه به نمایش می‌گذارد. درست به همین دلیل است که حقیقت بازنمایی شده در فیلم، غیرقابل انکار است. درست به همین دلیل است که می‌تواند در برابر هر قضاوت سختگیرانه‌ای، خواه قضاوت مردم ناباور

نسبت به وقایع هولناک دهه‌ی ۶۰ باشد و خواه، قضاوت گروه‌های سیاسی اصلاح‌طلب که مصلحت سیاسی‌شان اقتضا می‌کند آن وقایع را وارونه و به شکل جنگ میان دولت و گروه‌های تروریست مسلح جلوه دهند، تاب بیاورد. فیلم، به شکل مجرد و یک‌تنه، در مقابل بسیاری از افسانه‌هایی که درباره‌ی سرکوب‌های پس از انقلاب ۵۷ ساخته و پرداخته شده و در اذهان عمومی جا افتاده، می‌ایستد.

در این فیلم، سه دسته حقایق مختلف اما مرتبط با هم را می‌توان دید:

۱. حقایق درباره‌ی اتهامات وارد شده به بهائیان:

در این فیلم تقریباً تمامی اتهامات علیه جامعه‌ی بهائی که در سی و پنج سال گذشته در تبلیغات حکومتی تکرار شده‌اند، از سوی نماینده‌ی دادستان و قاضی دادگاه، بیان می‌شود و متهمان به آنها پاسخ می‌دهند. پاسخ‌هایی که اگرچه قاضی به آنها وقعی نمی‌نهد، اما تا همین امروز برای مخاطب بی‌غرض بسیار معتبر و روشنگرانه هستند. به عنوان مثال یکی از اصلی‌ترین و همیشگی‌ترین اتهامات بهائیان، جاسوسی برای اسرائیل بوده که در این پرونده نیز مستند صدور حکم اعدام قرار می‌گیرد. دفاعیات متهمان در این فیلم درباره‌ی اتهام تکرار شونده‌ی رابطه با اسرائیل که مستندش، مکاتبات رهبران جامعه‌ی بهائی ایران با مرکز جهانی بهائیان در حیفا، اسرائیل است، تا همین امروز هم کاربرد دارد. آنها به کرات می‌گویند که مرکز جهانی بهائیان در حیفا، سالها پیش از تأسیس دولت اسرائیل و در واقع به دلیل تصمیم پادشاه وقت ایران در تبعید بهاءالله به فلسطین ایجاد شده و هیچ ربطی به دولت اسرائیل ندارد. یکی از متهمان نیز سؤالی بسیار روشنگرانه از قاضی می‌کند: آیا شما، اگر مقلد آیت‌الله خویی که در عراق اقامت دارد هستید و ظلمی بهتان می‌رود و با ایشان مکاتبه می‌کنید، با دولت عراق ارتباط دارید یا جاسوس عراق محسوب می‌شوید؟! سؤالی که هیچ پاسخی نه در آن جلسه‌ی دادگاه و نه تا امروز، به آن داده نشده است. دفاعیات رهبران جامعه‌ی بهائی در این دادگاه و به خصوص، دفاعیات کامران صمیمی، با لبخند تلخی که از ابتدا تا انتهای محاکمه، بر لب دارد و سیروس روشنی، با صراحتش درباره‌ی بیان چندباره‌ی آنچه بر بهائیان رفته است، یکی از درخشان‌ترین و در عین حال دردناک‌ترین لحظه‌ها را به نمایش می‌گذارد؛ به خصوص وقتی می‌دانی که این بدن‌های فشرده‌شده و چهره‌های دردکشیده اما مصمم، چند ساعت پس از ضبط این فیلم، تیرباران و مخفیانه در خاوران دفن خواهند شد و تنها از آنها، و از لحظه‌های آخرشان، این فیلم باقی مانده است تا شهادت دهد.

۲. حقایق درباره‌ی دادگاه‌های انقلاب:

چند ماه مانده به انقلاب، در بسیاری از شهرها ملتی که توسط روحانیون تحریک شده بودند، به خانه‌ها یا اماکن کسب بهائیان ریختند، آنها را بیرون کردند و اموال آنها را غارت کردند. به بیان دیگر، آنها را به طور جمعی و در "دادگاه ملت"، محاکمه و به مجازاتی که فکر می‌کردند لایق آن هستند، محکوم کردند. به نظر من دادگاه‌های انقلاب، در همان روزها تاسیس شد و آیت‌الله خمینی، با دادن حکم به آیت‌الله خلخالی به عنوان حاکم شرع انقلاب، تنها آن دادگاه‌های "ملت" را نهادینه کرد. دادگاهی که شکل نهادینه‌تر شده‌ی آن را در این فیلم می‌بینیم.

این فیلم، روش، منش و نگرش حاکم بر دادگاه‌های انقلاب را که تاکنون، تنها از خلال شهادت‌های پراکنده‌ی زندانیان سیاسی-عقیدتی سابق می‌شد به آن دست یافت، به شکلی یکجا عرضه می‌کند و به خوبی کارکردهای آن را نشان می‌دهد. این فیلم، الگوهایی را که به شهادت بسیاری از جان‌ها در بردگان، در محاکمات دادگاه‌های انقلاب بدان عمل شده، به تمامی و به شکل غیرقابل انکاری پیش روی همگان می‌گذارد. به عنوان مثال در تمامی صحنه‌ها، قاضی منویات خود را و دادگاه را در جایگاه "ملت ایران" می‌بیند و تاکید دارد که این "ملت ایران" است که دارد قضاوت می‌کند، این ملت ایران است که اجازه نمی‌دهد بیگانگان در امور داخلی‌اش دخالت کنند، این ملت ایران است که محاکمه و محکوم می‌کند. جملاتی مثل اینکه "بعد از انقلاب از طرف ملت ایران ممنوع‌الورود هستید به اسرائیل"، نشان از یکی انگاشتن حکومت و ملت در اعلا مرتبه و تجلی آن در این صحنه نمایش است.

در عین حال، در تمامی صحنه‌ها، و از خلال لنز دوربین، قاضی نه با متهمان که دارد با "ملت ایران" صحبت می‌کند. بارها از دستیاران خود می‌خواهد که سندی را جلوی دوربین به ملت ایران نشان دهند و ملت ایران را مخاطب قرار می‌دهد که ببیند اینها چه کرده‌اند و... به بیان دیگر، این یک دادگاه به معنای حقوقی آن نیست بلکه یک نمایش "ملت" است برای "ملت". قاضی هم خود را نماینده‌ی تام‌الاختیار و مشروع مطلق ملت ایران می‌داند و هم وظیفه‌ی توضیح درباره‌ی موضوع به ملت ایران را بردوش خود می‌گذارد. این تصویر نمایش ملت برای ملت که در عین حال، متضمن این پیش فرض است که مردم، یک جمع یک‌شکل و هم‌نظر و واحد هستند و هیچگاه اشتباه نمی‌کنند، تا همین امروز، جانمایه‌ی دادگاه‌های انقلاب است. درست به همین دلیل است که این دادگاه‌ها، شباهتی به دادگاه‌های عادی، حتی در نظام قضایی فاسد و از هم گسیخته‌ی جمهوری اسلامی ندارند. در این دادگاه‌ها، ما به معنای حقوقی با یک دادگاه مواجه نیستیم بلکه بیشتر، با یک رسیدگی صحرائی به جرائم "ضد انقلاب"، که به جای رخ دادن در کوی و برزن، در اتاق‌های در بسته اتفاق می‌افتد مواجهیم. درست به دلیل همین ماهیت بسیار متفاوت دادگاه‌های انقلاب از دادگاه به معنای حقوقی خود است که سخن گفتن از حقوق متهم و دادرسی منصفانه

درباره‌ی آنها کاملاً بی‌معنی و مخالف ذات این دادگاه‌هاست. به بیان دیگر، هرچند به این جلسه نام دادگاه داده‌اند و از الفاظی مانند کیفرخواست و دادستان و... در آن استفاده می‌شود اما ماهیت آن، یک نمایش است که در آن، قاضی، با ادعای نام‌های سیاسی و به نمایندگی از ملتی که همه، شبیه همان‌هایی تصور می‌شوند که خانه‌ها و مغازه‌های بهائیان را تخریب کردند، عمل می‌کند و درست عملی را انجام می‌دهد که آنها، قبلاً و با استدلال‌های مشابه، در کوی و برزن انجام داده بودند. این فیلم به روشنی ماهیت نمایشی دادگاه‌های انقلاب را به همان شکل واقعی و تاریخی خود به ما نشان می‌دهد و یادآوری می‌کند که نباید گول ظواهر اسمی را بخوریم و در دام این انتظارات غلط درباره‌ی حضور و کیل و اقامه‌ی حق دفاع و تفهیم اتهام و صدور حکم بر پایه‌ی اسناد و مدارک و... بیفتیم که ما را به ترکستان خواهد برد. دادگاه‌های انقلاب از پارادایم به کلی متفاوت دیگری تبعیت می‌کنند و باید در همان چارچوب مورد تحلیل قرار بگیرند و نه در چارچوب موازین حقوقی داخلی و بین‌المللی درباره‌ی محاکمه‌ی منصفانه.

یکی دیگر از ویژگی‌های نمایش‌های "ملت برای ملت" که حقیقت آن در این فیلم روشن می‌شود، تواب‌سازی و وادار کردن زندانی به ابراز ندامت برای تخفیف در مجازات است. حاکم شرع، در یک سؤال و جواب نفس‌گیر، اصرار دارد که یکی از محاکمه‌شوندگان بگوید که دولت اسرائیل و جنایات آن در فلسطین را محکوم می‌کند. در جای دیگری نیز می‌گوید: اگر شما بگویید که از اقداماتی که در دهه‌ی ۴۰ جامعه‌ی بهائی انجام داده، ابراز انزجار می‌کنم در مجازاتتان تخفیف داده می‌شود. به این معنا نیز دادگاه انقلاب، بیشتر یک نمایش تفتیش عقاید است تا رسیدگی به اعمال متهم. در حالی که از نظر حقوقی، جرم یا فعل (عمل) است و یا ترک فعل (انجام ندادن عمل) و اینکه مجرم، در لحظه‌ی انجام آن چه فکری می‌کرده و حالا، در زمان محاکمه چگونه می‌اندیشد چندان مهم نیست. در این نمایش، شما همیشه فرصت دارید که با اظهار ندامت، به "ملت" پیوندید، یکی از آحاد ملت شوید و مثل آنها فکر کنید.

۲- حقایق درباره‌ی دادخواهی :

بخش عمده‌ای از دفاعیات متهمان حول محور "تظلم" یا به گویش امروزی‌تر، "دادخواهی" می‌چرخد. رهبران جامعه‌ی بهائی مدام تکرار می‌کنند که مکاتبات و تماس‌هایشان با دنیای خارج از مرزهای ایران وقتی آغاز شده که مکاتبات و تماس‌های آنها با مقامات حکومتی و روحانیون در مورد نقض حقوق بهائیان، به جایی نرسیده است. مدام می‌گویند که هدف آنها از ارسال اخبار مربوط به تخریب خانه‌ها و محل‌های کسب، آواره کردن و کوچ دادن اجباری بهائیان از محل سکونتشان، ناپدید کردن رهبران قبلی جامعه، بازداشت، حبس و اعدام بهائیان

... که در دوره‌ی نخست‌وزیری بازرگان و پس از او اتفاق افتاده، "تظلم" یا دادخواهی بوده است. و قاضی دادگاه مدام تأکید دارد که این انتقال اخبار به بیگانگان، نشانه‌ی وابستگی به بیگانگان و باعث دخالت آنها در امور داخلی "ملت ایران" و ایجاد جو مسموم بر علیه "ایران" شده است. قاضی تصریح می‌کند که افراد حاضر، نه به دلیل بهائی بودن که به دلیل برقراری ارتباط با بیگانگان، بخوانید به جرم دادخواهی، است که محاکمه می‌شوند. این مواجهه‌ی دو دیدگاه، درباره‌ی دادخواهی و حق تظلم، تا همین امروز هم ادامه دارد و تفسیری که دادگاه‌های انقلاب از امر دادخواهی ارائه می‌دهند، یک عمل مجرمانه است. گفتمان حاکم، هرگونه اطلاع‌رسانی درباره‌ی نقض حقوق بشر را تبلیغ علیه نظام و جرم و مستوجب مجازات می‌داند در حالی که اعاده‌ی حق دادخواهی اقتضا می‌کند که کسی یا گروهی که مورد نقض حقوق بشر واقع شده‌اند، وقتی با مصونیت مطلق ناقضان حقوق بشر مواجه می‌شوند، دست تظلم به سوی رسانه‌ها، سازمان‌های حقوق بشری و مجامع بین‌المللی مسئول دراز کنند. گفتمان خصم‌سازی از سازمان ملل، دول دیگر و ساختن این تصویر که همگان در حال دخالت در امور داخلی ما هستند و توطئه‌ای در پشت هر مداخله‌ی حقوق بشری وجود دارد، تا همین امروز هم در گفتمان غالب نه فقط حکومتگران ایران که بخش بزرگی از روشنفکران و صاحب‌نظران ایرانی، کاربرد دارد. گفتمانی که نه فقط به اعدام رهبران جامعه‌ی بهائی به دلیل دادخواهی که به اعدام و حبس شکنجه و آزار بسیاری دیگر از قربانیان نقض حقوق بشر، پیش و پس از این واقعه، مشروعیت و حقانیت صریح یا ضمنی می‌دهد.

اگرچه مانند هر سند و مدرکی که در روند حقیقت‌یابی به دست می‌آید، فیلم دوساعته‌ی محاکمه‌ی رهبران جامعه‌ی بهائی حقایق زیادی را روشن می‌کند، اما سؤالات بی‌جواب و حدس و گمان‌های زیادی را نیز بر می‌انگیزد. یکی از این سؤالات، وضعیت مبهم ژینوس نعمت (محمودی) است.

رهبران جامعه‌ی بهائی که در سال ۶۰ دستگیر می‌شوند، هفت مرد و یک زن، ژینوس نعمت (محمودی)، بوده‌اند. با اینکه در کیفرخواستی که یک صفحه از آن به دست آمده، اسم ژینوس محمودی در کنار بقیه به عنوان متهم هست، در فیلم و به احتمال قریب به یقین، در دادگاه غایب است. با این همه او نیز مانند بقیه، به اعدام محکوم می‌شود بی آن که مطمئن باشیم آیا اساساً محاکمه شده است یا خیر. همانطور که گفته شد، فیلم این محاکمه احتمالاً به این قصد تهیه می‌شود که در صدا و سیما نشان داده شود. هدف فیلم، شاید علت غیبت ژینوس نعمت (محمودی) را نیز به ما بازنمایاند. اینکه تهیه‌کنندگان فیلم به هر دلیلی نمی‌خواستند زنی در میان نقش‌آفرینان این نمایش باشد. این محاکمه، نمایش بوده است. و تمامی اجزای نمایش، باید سرچایش باشد. ژینوس محمودی، در این صحنه، جزء

زایدی بوده و باید حذف می‌شده است. زنی که هم می‌توانست تصویر سنتی از زن را که آنها سخت در حال بازتولید آن بودند، به چالش بکشد و هم، همدردی عمومی را در مورد جامعه‌ی بهائی برانگیزد. با این همه و حتی با وجود غیبت ژینوس نعمت (محمودی) به نظر می‌آید نتیجه‌ی نمایش چندان مورد پسند صحنه‌گردانان قرار نگرفته و به همین دلیل بوده که برخلاف قصد اولیه، هیچگاه از تلویزیون جمهوری اسلامی پخش نشده است. چرایی عدم پخش فیلم از تلویزیون یکی دیگر از همان سؤالات بی‌جواب است.

یکی دیگر از نقاط ابهامی که دیدن چندباره‌ی فیلم نیز کمکی به حل آن نمی‌کند، هویت بازیگران آن سوی میز است. در این نمایش، صورت هیچیک از صاحبان قدرت، شامل حاکم شرع، نماینده‌ی دادستان، منشی و کارمندان احتمالی، پاسدارها، تماشاچیان و... پیدا نیست. به بیان دیگر، هرچند در ادعا، آنها خود را نماینده‌ی ملت و مجری اراده‌ی ملت می‌دانند، در عمل، ملت را به اندازه‌ی کافی محرم نمی‌دانند تا هویت و چهره‌ی خود را به آنها نشان دهند. در این فیلم از ابتدا تمامی تمهیدات به عمل آمده که چینش صحنه‌ی طوری باشد که غیر از هفت مرد محاکمه شونده، هیچ شخص دیگری در قاب دوربین جا نگیرد. گویی حاکم شرع و باقی صحنه‌گردانان، می‌دانسته‌اند که ممکن است زمانی مورد پرسش و عتاب "ملت" واقع شوند و از همان زمان، برای آینده‌ی خود تمهیدات لازم را اندیشیده‌اند. گویی یک جایی در اعماق وجودشان می‌دانسته‌اند در حال انجام کار خطایی هستند که روزی ممکن است عقوبتی داشته باشد و به همین دلیل، تصمیم گرفته‌اند مانند صدها بازجو، شکنجه‌گر، پاسدار، دادستان، حاکم شرع و... دهه‌ی ۶۰، همچنان و تا همین امروز، در تاریکی که به آنها مصونیت می‌بخشد باقی بمانند.

و دست آخر، سؤال متصل به تماشای فیلم و تحلیل آن این است: با حقیقتی که امروز در اختیارمان نهاده شده چه کار خواهیم کرد؟ این سؤال است که هر یک از ما، مخاطبان این تاریخ تلخ، باید به فراخور حال به آن پاسخ دهد و به پاسخ خود عمل کند. تنها در این صورت است که در روند سنگلاخ حقیقت‌یابی، یک گام جلوتر خواهیم رفت.

سه گفتمان ایجاد هویت ملی ایران

سوسن سیاوشی



"نترسید، نترسید، ما همه با هم هستیم." این شعار به طور مکرر در تظاهرات اعتراض آمیز علیه نتایج رسمی اما مشکوک انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۸ ایران به گوش می‌رسید^[1]. اعلام پیروزی چشمگیر رئیس جمهور وقت، محمود احمدی نژاد، همراه با زمان‌بندی و نحوه شمارش آرا، تعداد زیادی از مردم را متقاعد کرد که در انتخابات تقلب شده است. ایران چند هفته دچار آشوب بود هنگامی که صدها هزار، و گاهی میلیون‌ها نفر به خیابان‌ها سرازیر می‌شدند تا به نتیجه‌ی انتخابات اعتراض کنند و خواهان بازشماری آرا شوند. پیر و جوان، زن و مرد، فقیر و غنی، دیندار و سکولار، همگی در این تظاهرات شرکت می‌کردند. تنوع شرکت‌کنندگان سؤالاتی را درباره‌ی ماهیت این "ما" مطرح می‌کند. شرکت‌کنندگان چه کسانی بودند، کدام منافع و مطالبات مشترک باعث می‌شد که خود را اعضای یک جامعه بپندارند، تلقی حکومت و گروه‌های تبعیدی از این اجتماع و مطالباتش چه بود و چه برجسب‌هایی به آن می‌زدند؟ این پرسش‌ها که مختص این دوره‌ی زمانی است، سؤالات کلی‌تر، ماندگارتر، و

در عین حال مناقشه‌انگیزی را درباره‌ی هویت ملی ایران و نسبتش با شکل و کارکرد حکومت این کشور مطرح کرد.

در ایران مدرن، گفتمان‌های متمایزی درباره‌ی مفهوم هویت ملی ایجاد شده است. در این پژوهش، روایت‌های برساخته‌ی نخبگان حاکم بر ایران، سلطنت‌طلبان تبعیدی، [2] و جنبش سبز را با یکدیگر مقایسه خواهیم کرد. چون طبقه‌ی حاکم و سلطنت‌طلبان در جدیدترین تعاریف خود از هویت ملی به وضعیت جنبش سبز پرداخته‌اند، به این دو نسخه‌ی رقیب هویت ملی به طور خاص توجه خواهیم کرد. بر اساس این مقایسه‌ها به دو نکته اشاره خواهیم کرد: نخست این که به رغم این که نخبگان حاکم و سلطنت‌طلبان یکدیگر را نمونه‌ای بارز از دیگری می‌دانند، روایت‌هایشان درباره‌ی هویت ملی، به ویژه در مقایسه با روایت جنبش سبز، شباهت‌های فراوانی با هم دارد. دوم این که روایت جنبش سبز از هویت ملی بسیار پویاتر، گشوده‌تر، و فراگیرتر از روایت‌های نخبگان حاکم یا سلطنت‌طلبان است.

"در حالی که نخبگان حاکم در ایران به اسلام متوسل می‌شوند، و سلطنت‌طلبان، تاریخ پیش از اسلام را منبع الهام خود می‌دانند، جنبش سبز ترجیح می‌دهد از هویت ایرانی‌ای سخن بگوید که هر دو هویت اسلامی و ایرانی را دربرمی‌گیرد."

ابتدا می‌خواستم که برای چارچوب تطبیقی‌ام از رهیافت ثنویت‌گرایی کلاسیک به تحلیل ملیت و ملی‌گرایی (ملی‌گرایی قومی/فرهنگی در برابر ملی‌گرایی مدنی) استفاده کنم. این رهیافت بر این فرض استوار است که ملی‌گرایی مدنی به ویژگی‌هایی نظیر نژاد، دین و قومیت توجه نمی‌کند و، بنابراین، فراگیر، عام‌گرا و به طور کلی لیبرال است. از سوی دیگر، ملی‌گرایی قومی/فرهنگی بر تصویری از ملی‌گرایی استوار است که خاص‌گرا، غیر لیبرال، و بنابراین انحصارطلب است. [3] گویا نخبگان حاکم بر ایران و بخش عمده‌ای از سلطنت‌طلبان تبعیدی عمدتاً از منظری فرهنگی مثل دین، قومیت یا زبان به جامعه‌ی مرجع خود می‌نگرند، یعنی ویژگی‌هایی که همگی انتسابی‌اند و به حذف و طرد می‌انجامند. اما ظاهراً رهیافت جنبش سبز به مفهوم ملت بر توسل به بُعد سیاسی دولت ملی، یعنی حاکمیت قانون، قواعد بازی جمهوری خواهانه، و شهروندی استوار است و بنابراین فراگیرتر به نظر می‌رسد. با وجود این، نمی‌توان نقد مهم این رهیافت قاطع دوگانه را نادیده گرفت. [4] نمونه‌های دیگری وجود دارد که به این پژوهش کمک می‌کند. برای مثال، ملی‌گرایی فرانسوی فعلی و ملی‌گرایی ترکیه در دوران آتاتورک، که هر دو ملی‌گرایی مدنی خوانده می‌شوند، گرایش‌های انحصارطلبانه‌ای دارند- در مورد "شهروندان" مسلمان در فرانسه و اسلام‌گرایان در ترکیه. در هر دو مورد، مسلمانان یا اسلام‌گرایان از آزادی نمایش بعضی از جنبه‌های هویت خود در سپهر عمومی محروم شده‌اند (مثلاً ممنوعیت حجاب). مهم‌تر این که ملی‌گرایی فرانسوی و ترکیه‌ای نشان می‌دهند

که دسته‌بندی‌های مفهومی ثنویت‌گرای منظم چه قدر دشوارند زیرا هر یک از این ملی‌گرایی‌ها در اصل بر قومیت یا آداب و رسوم فرهنگی مشخصی استوار است. همین مشکل دسته‌بندی منظم در مورد ایران هم وجود دارد زیرا مرزهای میان ملی‌گرایی‌های قومی و مدنی نفوذپذیرتر و پیچیده‌تر از آن است که ابتدا به نظر می‌رسد. [5] هر سه گروه برای این که در انظار عموم به نظام سیاسی برگزیده‌ی خود مشروعیت دهند، به درجات مختلفی به مفاهیم و مراجع قومی/فرهنگی و مدنی توسل می‌جویند.

"تضاد علنی اسلام و قومیت پارسی، به مثابه‌ی شاخص‌های هویت، سابقه‌ای طولانی ندارد و به قرن نوزدهم بازمی‌گردد."

اگر رهیافت کلاسیک قومی در برابر مدنی برای چارچوب تحلیلی این پژوهش مناسب نیست، چگونه می‌توان تفاوت‌های این سه روایت را بهتر فهمید؟ به نظر تحلیل باید بیش از آن که بر تفاوت‌های میان دسته‌ی قومی/فرهنگی و دسته‌ی مدنی استوار باشد، به تفاوت‌های درون دسته‌ی قومی/فرهنگی توجه کند. برای آگاهی از فراگیر یا انحصاری بودن هر گروه، فهم این که هر یک از آنها کدام ویژگی قومی/فرهنگی را برای ایجاد ملت مورد نظرش انتخاب کرده، از تعیین مدنی یا فرهنگی بودن روایت هر گروه مفیدتر است. برای مثال، در حالی که نخبگان حاکم در ایران به اسلام متوسل می‌شوند، و سلطنت‌طلبان، تاریخ پیش از اسلام را منبع الهام خود می‌دانند، جنبش سبز ترجیح می‌دهد از هویت ایرانی‌ای سخن بگوید که هر دو هویت اسلامی و ایرانی را دربرمی‌گیرد. در پایان خواهیم گفت که وقتی فراگیر یا انحصاری بودن هر گفتمان را تحلیل می‌کنیم، باید ببینیم آیا هویت برساخته‌ی آنها ایستا است (نسخه‌ای ایستا از اسلام یا قومیت پارسی) یا پویا و سیال (با تأکید بر فرایند شدن و مجاز شمردن تغییر مختصات چارچوب ملی در نتیجه‌ی وقوع رویدادها).

ملت: هویتی مناقشه‌انگیز

نخبگان حاکم جمهوری اسلامی و گروه‌های سلطنت‌طلب پافشاری می‌کنند که تنها هویت اصیل، هویت ایرانی برساخته‌ی آنها است. اولی بر دین (تشیع) و دومی بر قومیت (هویت پارسی) تأکید می‌کند، و هر دو می‌کوشند تا شاخص دیگری را به عنوان امری، در بهترین حالت، بی‌ربط، و در بدترین حالت، مغایر با هویت ایرانی نفی کنند. اما آیا مرزبندی‌های شفاف این دو گفتمان با شواهد تاریخی همخوانی دارد؟ آیا ایرانیان در ادوار مختلف تاریخ تصورات متفاوتی از خود داشته‌اند؟ دین و قومیت در این تصورات چه نقشی داشته‌اند؟ هویت‌های اسلامی و پارسی مکمل یکدیگرند یا ناسازگارند؟ و، سرانجام، این که نقش مردم در بازی قدرت برای هدایت یا دخل و تصرف در هویت ایرانی چیست؟

"به نظر شاهان پهلوی، به ویژه محمد رضا شاه، مدرنیزاسیون ایران، مطابق الگوی غربی (اما بدون دموکراسی)، مستلزم نابودی هنجارها، رویکردها، آداب و رسوم، و نمادهای سنتی/اسلامی بود. برای دستیابی به این هدف، مجموعه‌ای از سیاست‌های آموزشی، فرهنگی، حقوقی و اقتصادی اتخاذ شد. حکومت پهلوی تبدیل هویت پارسی به هویت اصیل ایرانیان را جدی می‌گرفت."

اگر بر دهه‌های اخیر تاریخ ایران تمرکز کنیم، به دشواری می‌توان تصور کرد که هویت‌های اسلامی و پارسی، مکمل و هماهنگ - یا نامتمایز از یکدیگر - باشند. اما تضاد علنی اسلام و قومیت پارسی، به مثابه‌ی شاخص‌های هویت، سابقه‌ای طولانی ندارد و به قرن نوزدهم بازمی‌گردد. عوامل بسیاری، از جمله نفوذ فزاینده‌ی قدرت‌های خارجی در ایران، ایده‌های غربی عصر روشنگری و پسا روشنگری، و حکومت استبدادی و فاسد شاهان قاجار، برخی از روشنفکران ایرانی را به جستجوی راه‌حلی برای مشکل فرودستی ایران در جهان واداشت. به نظر بسیاری از آنها، به ویژه آنهایی که با فلسفه و روش‌های غربی آشنایی داشتند، اسلام و فرهنگ اسلامی منشأ همه‌ی مشکلات بود؛



این افراد کوشیدند با ایجاد تاریخ ایرانی مستقل و مخالف با اسلام این مشکل را حل کنند. به نظر آنها، عقب‌ماندگی خجالت آور ایران در قرن نوزدهم ناشی از حمله‌ی اعراب "وحشی" در قرن هفتم بود، حمله‌ای که "توحش"، "خشونت"، "خرافات"، و "عقب‌ماندگی" را جایگزین فرهنگ "صلح آمیز و متمدن" ایران کرد. نجات ایران از چنین میراثی مستلزم توجه به ایران پیش از اسلام بود. جلال‌الدین میرزا شاهزاده‌ی قاجار، میرزا فتحعلی آخوندزاده نمایشنامه‌نویس آذربایجانی، [6] و میرزا آقا خان کرمانی نویسنده‌ی بابی [7] از فعال‌ترین کسانی بودند که به ایجاد تاریخی از ایران پرداختند که تصویری آرمانی از دوران پیش از اسلام به مثابه‌ی دوره‌ی بهروزی، شکوه و ترقی ارائه می‌کرد. [8] به عقیده‌ی آنها، چنین تصویری از هویت پیشااسلامی به ایرانیان اجازه می‌داد که با مقتضیات دنیای مدرن هماهنگ شوند و ایران به عضو محترم جامعه‌ی جهانی بدل شود. [9]

هر چند روشنفکران در تأمین ابزار نظری توسعه‌ی ملی‌گرایی ایرانی نقش مهمی داشتند اما انتشار این آرا در میان بخش‌های بزرگی از جمعیت بر عهده‌ی حکومت بود. این کار با جدیت در دوران حکومت رضا شاه پهلوی (۱۹۲۵-۱۹۴۱) شروع شد. بسیج نیروهای اجتماعی، به ویژه در انقلاب مشروطه (۱۹۰۵-۱۹۱۱) منادی تغییرات اجتماعی و تاریخی‌ای بود که سرانجام ایران را به جامعه‌ای با سیاست توده‌ای تبدیل کرد و حکومت را به جلب حمایت نیروهای اجتماعی جدید از خود واداشت. همچون تجربه‌ی حکومت‌های اروپایی در قرن هجدهم، دخل و تصرف در نمادهای ملی‌گرایانه برای جذب نیروهای اجتماعی جدید یکی از روش‌های تضمین مشروعیت سیاسی به شمار می‌رفت.^[10] در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ رضا شاه، که خواهان نابودی قدرت روحانیون بود، مجموعه سیاست‌هایی را برای ترویج هویت ایرانی به قیمت نابودی هویت دینی شروع کرد، سیاست‌هایی که توسط محمد



رضا شاه تداوم و گسترش یافت. به نظر شاهان پهلوی، به ویژه محمد رضا شاه، مدرنیزاسیون ایران، مطابق الگوی غربی (اما بدون دموکراسی)، مستلزم نابودی هنجارها، رویکردها، آداب و رسوم، و نمادهای سنتی/اسلامی بود. برای دستیابی به این هدف، مجموعه‌ای از سیاست‌های آموزشی، فرهنگی، حقوقی و اقتصادی اتخاذ شد. حکومت پهلوی تبدیل هویت پارسی به هویت اصیل ایرانیان را جدی می‌گرفت.^[11]

با وجود این، حکومت استبدادی رژیم پهلوی با ملی‌گرایی پارسی محور تجددگرا/غربگرا و سکولارش چالش‌های فکری و سیاسی مختص به خود را آفرید. یکی از کاتالیزورهایی که بخش مهمی از روشنفکران ایرانی را به تجدید نظر در

موضع خود نسبت به غرب، مدرنیته و هویت ایرانی واداشت، کودتای سال ۱۳۳۲ علیه دولت محمد مصدق بود، کودتایی که با طراحی غربی‌ها انجام شد. پس از سقوط دولت مصدق، روشنفکرانی همچون جلال آل احمد^[12] و بعدها علی شریعتی^[13] در پی یافتن خویشتن اصیلی برآمدند که این بار با مؤلفه‌ی اسلامی/شیعی‌اش تعریف می‌شد. نخستین تجلی سیاسی این تغییر، قیام سال ۱۹۶۲ به رهبری آیت‌الله خمینی بود. وقتی مجلس ایران در سال ۱۹۶۴

"قانون کاپیتولاسیون" را برای مصونیت قانونی مستشاران نظامی آمریکایی و خانواده‌هایشان تصویب کرد، خمینی با صراحت به رژیم پهلوی به علت "خیانت" به ایران اسلامی حمله کرد.^[14] بسیاری از ایرانیان با توسل خمینی به خصلت اسلامی ایران به عنوان راهی برای بازیابی ایرانی محترم و مستقل همدلی داشتند. اما این پیروزی انقلاب ۱۹۷۹ و تأسیس جمهوری اسلامی بود که گفتمان ملی‌گرایانه‌ی پارسی را به عقب‌نشینی واداشت. همچون حکومت پهلوی، جمهوری اسلامی از ابزار ایدئولوژیک و مالی‌اش برای آفرینش هویتی متناسب با اهدافش بهره برد. اما این بار اسلام به طور عام، و تشیع به طور خاص، بود که عنصر اصلی تعریف هویت ملی ایرانی به شمار می‌رفت. یکی از ترجمان‌های فکری مهم این تلاش، کتاب رضا داوری، استاد دانشگاه و حامی جمهوری اسلامی، بود که در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ منتشر شد.^[15]

"چون نخبگان حاکم می‌خواهند مشروعیت خود را بر مبنای تأمین نیازهای شیعیان استوار سازند، هر کسی که آنها را به چالش کشد، دشمن ملت شیعه به شمار می‌رود."

داوری تأکید می‌کرد که ملی‌گرایی مدرن، پدیده‌ای اروپایی است و بنابراین، و به رغم تأثیر رهایی‌بخش اولیه‌اش، برای مستعمرات سابق غیر اروپایی هیچ سودی ندارد. به نظر داوری، مشکل ملی‌گرایی، ناشی از خصلت مدرن/غربی/سکولارش است: ملی‌گرایی به مثابه‌ی پدیده‌ای مبتنی بر قرارداد اجتماعی میان افرادی مستقل از هر موجود دیگری، از جمله خدا، ماهیتی سکولار^[16] و لیبرال^[17] دارد. به عقیده‌ی داوری، در عصر استعمارگرایی نوین، که در آن استکبار غربی جایگزین استعمار غربی شده، پدیده‌ای که سلاح اصلی‌اش فرهنگی است، ملی‌گرایی دیگر رهایی‌بخش نیست. به نظر او، وابستگی ایدئولوژیک ملی‌گرایی به ارزش‌های فرهنگی مستکبرین باعث شده که ملی‌گرایی از نیروی رهایی‌بخش به نیروی انقیادآور و غیر انقلابی تبدیل شود.^[18] به قول داوری، ملی‌گرایان جهان سومی، از جمله ملی‌گرایان ایرانی/پارسی، گرفتار بازی زیان‌آور، بی‌فایده و متناقضی شده‌اند، بازی‌ای که از یک سو، گذشته‌ای موهوم و اسطوره‌ای با آداب و رسوم و سنت‌های قومی "منحصر به فرد"ش را ترویج می‌کند، و از سوی دیگر، به طرز احمقانه‌ای به تقلید از مستکبرین می‌پردازد.

با وجود این، چنین دیدگاهی درباره‌ی ملی‌گرایی مانع از آن نمی‌شود که داوری از ایران به عنوان جامعه‌ای با ارزش‌های مشترک و خاطرات تاریخی مشترک سخن نگوید، جامعه‌ای که سزاوار حکومتی مستقل است. اما آنچه این جامعه را به هم می‌پیوندد، نه قومیت پارسی بلکه دین اسلام است.^[19] همچون ملی‌گرایان هوادار "ایران پیش از اسلام"، که ترویج هویت پارسی "اصیل" را برای خروج ایران از دوران افول لازم می‌دانند، داوری خواهان ترویج هویتی دینی است، نوعی "بازگشت به خویشتن اصیل" اسلامی به عنوان اقدامی لازم برای مبارزه با سلطه‌ی غرب که علت عقب ماندگی است.^[20] البته این "خویشتن اصیل"، فردی خودمختار و مستقل نیست بلکه خویشتنی است

که با پذیرش وابستگی‌اش به خدا رهایی می‌یابد. همچون یک خداسالار واقعی، داوری بازایی این خویش را وظیفه‌ی "کسانی" می‌داند "که نه تنها در شناخت و اجرای احکام دینی خبره‌اند بلکه چشم، گوش، زبان و دستشان بر اثر تقرّب به حقیقت به چشم، گوش، زبان و دست خدا تبدیل شده است". [21] در ایران، این وظیفه به رهبر واگذار شده، رهبری که راهنمایی‌اش جامعه را از بی‌عدالتی و ظلم استکبار جهانی نجات خواهد داد.

"به رغم متحد نبودن، تقریباً همه‌ی سلطنت‌طلبان همان سیاست پهلوی در ترویج هویت پارسی را دنبال می‌کنند. آنها زبان فارسی و به درجات مختلفی میراث و تمدن پیش از اسلام را ارج می‌نهند."

ممکن است صدای آنهایی که ایران را پارسی یا کاملاً اسلامی می‌دانند بلندتر از دیگران باشد اما صدای دیگری هم هست که به روشنفکرانی تعلق دارد که هر دو مؤلفه‌ی پارسی و اسلامی را به عنوان اجزای اصیل و مشروع هویت ایرانی پذیرفته‌اند. احسان نراقی نماینده‌ی این گروه است. در کتاب آنچه خود داشت، نراقی روند فکری منجر به دو شاخه شدن هویت ایرانی را تحلیل می‌کند و افسوس می‌خورد. تحلیل او را می‌توان چنین خلاصه کرد: این روند فکری در قرن نوزدهم شروع شد، در زمانی که پژوهشگران اروپایی با استفاده از روش‌های علوم طبیعی در پی مطالعه‌ی ایران برآمدند. این مطالعات، که به منافع مادی قدرت‌های استعماری گره خورد، سرانجام به پیدایش مجموعه آثاری انجامید که تاریخ ایران را به طور متصلی به دسته‌های متمایزی تقسیم می‌کردند و جایی برای پیوستگی تاریخی باقی نمی‌گذاشتند. روشنفکران ایرانی قرن نوزدهم از روایت ناظران غربی تقلید کردند و آن را بسط دادند، و در نهایت هویتی ایرانی ساختند که بر اساس جدایی سطحی ایران پیشااسلامی از ایران اسلامی استوار بود؛ اوّلی را تاریخی اصالتاً ایرانی و دوّمی را تاریخی جعلی می‌خواندند، انحرافی که توسط اعراب بیگانه بر ایران تحمیل شد. [22] نراقی این خوانش از هویت ایرانی را رد می‌کند و خوانش دیگری را ارائه می‌دهد که دین (تشیع)، زبان فارسی، و میراث ایران پیش از اسلام را در هم می‌آمیزد. [23] همان‌طور که خواهیم دید، چنین دیدگاهی درباره‌ی هویت ملی - دیدگاهی که به آشتی قومیت با دین در ایجاد هویت ملی باور دارد - در روایت جنبش سبز هم دیده می‌شود.

گفتار نخبگان حاکم

نخبگان فعلی حاکم بر جمهوری اسلامی عبارتند از افراد، سازمان‌ها و نهادهایی که تقریباً همه‌ی اهرم‌های قدرت را در اختیار دارند. از میان آنها می‌توان به رهبر، نیروهای نظامی (شامل سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و گروه‌های شبه نظامی بسیج)، شورای نگهبان، بخش عمده‌ای از مجلس، شمار زیادی از امامان جمعه، و سازمان‌هایی نظیر



جامعه‌ی روحانیت مبارز اشاره کرد. رسانه‌های وابسته به رژیم از جمله نیرومندترین حامیانش به شمار می‌روند: خبرگزاری‌های کیهان، سحر نیوز، رجا، وطن، جوان و فارس. این نخبگان حاکم مسئله‌ی هویت و جامعه را چگونه مطرح می‌کنند؟

نکته‌ی مهم درباره‌ی ملیتِ برساخته‌ی نخبگان حاکم، برتری حکومت بر ملت است. به رغم شعارهای مردم‌پسند/عوام‌گرایانه‌ی انقلاب اسلامی، و ارجاع مکرر به دولت به عنوان خادم مردم، رابطه‌ی مردم و حکومت بیشتر شبیه رابطه‌ی والدین و کودکان است. این بر عهده‌ی حکومت (به ویژه رهبر فرزانه) است که بگوید چه چیزی به نفع مردم است و چگونه باید آن را تأمین کرد. تنها کسانی اعضای مشروع جامعه به شمار می‌روند که رهبر را به عنوان حافظ اصلی استقلال [24] و پیشرفت ملت، و سعادت کلی جامعه بپذیرند. [25] بنابراین، به آسانی می‌توان دریافت که چه کسی عضو جامعه نیست یا نباید باشد و چرا. از این منظر، نه تنها غیرمسلمانان، "دیگری" بالقوه/منطقی‌اند بلکه شیعیانی هم که به مقام رهبری، یا فصل‌الخطاب بودن نظر او باور ندارند، در معرض این خطرند که خائن یا دیگری متخاصم به شمار روند. [26] اما چون جمهوری اسلامی به ناحیه‌ی جغرافیایی ایران مدرن محدود است، پرسش بعدی این است که این نخبگان چه نگاهی به کلیت تاریخ ایران، از جمله تاریخ دوران پیش از اسلام، دارند. این نخبگان به طور پراکنده به ایران پیش از اسلام به مثابه‌ی جزئی از هویت اعضای این جامعه اشاره کرده‌اند؛ برای مثال، علی خامنه‌ای، رهبر کشور، هویت ایرانی پیش از اسلام را پذیرفته است. اما توصیف او از این هویت بر فرافکنی هویت اسلامی استوار است، هویتی که با تفسیر بخش اقتدارگرای جمهوری اسلامی از ارزش‌های اخلاقی اسلام همخوانی دارد. [27] احمدی‌نژاد، رئیس‌جمهور پیشین، هم به ایران پیش از اسلام اشاره کرده است. او در یکی از سخنرانی‌هایش برای ایرانیان خارج از کشور، تاریخ باستانی ایران و جایگاه والای آن در میان فرهنگ‌های جهان را ستود. اما وقتی نوبت به شرح و تفصیل ویژگی‌های این فرهنگ رسید، جزء پیشااسلامی این ترکیب رنگ باخت و در جزء اسلامی (یا به تعبیر دقیق‌تر، شیعی) تاریخ ایران محو شد. [28]

"به عقیده‌ی همه‌ی سلطنت‌طلبان، جمهوری اسلامی مانع تحقق ملت ایران آرمانی آنها است."

چون نخبگان حاکم می‌خواهند مشروعیت خود را بر مبنای تأمین نیازهای شیعیان استوار سازند، هر کسی که آنها را به چالش کشد، دشمن ملت شیعه به شمار می‌رود. بنابراین، از زمان بحران انتخابات سال ۱۳۸۸، به رغم این واقعیت که بسیاری از نمایندگان جنبش سبز شیعیانی برجسته، از جمله روحانیون عالی رتبه‌اند، این جنبش را یزیدی، یعنی پیرو منفورترین دشمن شیعیان در حافظه‌ی تاریخی آنان، خوانده‌اند. چنین اتهامی خود به خود پیروان جنبش سبز را از عضویت در جامعه‌ی شیعی محروم می‌سازد. در تلاش برای حذف جنبش سبز از ملت، نخبگان حاکم نه تنها به حافظه‌ی بلندمدت تاریخی بلکه به روایت مدرن سکولاریته‌ی ملی توسل جسته‌اند. فعالان جنبش سبز جزء ملت

نیستند زیرا دست‌نشانده یا تأمین‌کننده‌ی منافع دولت‌های متخاصم بریتانیا و ایالات متحده محسوب می‌شوند. همچنین تلاش‌هایی صورت گرفته تا رهبران جنبش سبز را به "رژیم منفور" پهلوی مرتبط سازند. مرور اجمالی سخنان صاحب‌منصبان و رسانه‌های وابسته به دولت حاکی از تلاش آنها برای بیگانه جلوه دادن جنبش سبز است. اندکی پس از آغاز اعتراض‌ها، خامنه‌ای سخنرانی کرد و حال و هوا را مشخص نمود. در آن سخنرانی، خامنه‌ای، همچون داوری، اسلام، و به عبارت دقیق‌تر اسلام شیعی، را تنها نیروی مؤثر برای رهایی خاورمیانه از یوغ "استکبار جهانی" خواند. بنابراین، به نظر او، هر کسی که حکومت، و به ویژه رهبر، را به چالش کشد، آگاهانه یا ناآگاهانه به استکبار کمک می‌کند و از این طریق به رهایی و بهروزی جامعه‌ی اسلامی لطمه می‌زند - و، بنابراین، عضو ملت نیست. [29] و البته، دلیل مؤثر بودن دین در مبارزه علیه استکبار جهانی، فرهنگی است. در سخنرانی‌ای در جمع گروهی از بسیجیان، خامنه‌ای سلاح فرهنگی "استکبار" را ابزار اصلی "جنگ نرم" این بحران می‌خواند، [30] که به نظرش، برای "دشمنان داخلی" فرصتی را فراهم می‌کند تا به کارهای غیرقانونی و مخرب بپردازند. او در بخشی از این سخنرانی چنین می‌گوید:

"همه این را امروز فهمیده‌اند و دانسته‌اند که مواجهه‌ی استکبار با نظام جمهوری اسلامی، دیگر از نوع مواجهه‌ی دهه‌ی اول انقلاب نیست... اولویت، آن چیزی است که امروز به آن می‌گویند جنگ نرم؛ یعنی جنگ به وسیله‌ی ابزارهای فرهنگی، به وسیله‌ی نفوذ، به وسیله‌ی دروغ، به وسیله‌ی شایعه‌پراکنی؛ با ابزارهای پیشرفته‌ای که امروز وجود دارد، ابزارهای ارتباطی‌ای که ده سال قبل و پانزده سال قبل و سی سال قبل نبود، امروز گسترش پیدا کرده. جنگ نرم یعنی ایجاد تردید در دل‌ها و ذهن‌های مردم... بین مردم ایجاد اختلاف کنند؛ مثل همین قضایای بعد از انتخابات امسال که دیدید یک بهانه‌ای درست کردند، بین مردم ایجاد اختلافی کردند... بعد در میانه، عناصر دست‌آموز مغرض معاند را به کارهای خلاف وادار کنند و مسئولین کشور نتوانند تشخیص بدهند کی بود، چی بود، چه شد. این جزو طرح‌های اساسی است." [31]

با وجود این، خامنه‌ای در هیچ‌یک از سخنرانی‌هایش هیچ‌کدام از رهبران جنبش سبز را همدست بیگانگان یا خائن نخوانده، نوعی خویش‌داری که در بسیاری از دیگر اعضای نخبگان حاکم دیده نمی‌شود. برای مثال، محمد یزدی، رئیس اسبق قوه‌ی قضائیه و عضو فعلی شورای نگهبان، رهبران جنبش سبز را به فعالیت‌هایی نه تنها علیه جمهوری اسلامی بلکه مغایر با احکام اسلامی متهم ساخت. [32] عده‌ای دیگر هم به طور ضمنی به همدستی دولت آمریکا و این رهبران اشاره کرده‌اند. [33] توصیف این نخبگان از فعالیت‌های اعتراض‌آمیز جنبش سبز (که، به ویژه در مرحله‌ی ابتدایی‌اش، می‌توانست حقوق قانونی اعضا/شهروندان وفادار محسوب شود) به مثابه‌ی توطئه و فتنه علیه ملت و حکومت، عناصر اصلی روایت نخبگان حاکم از ملت ایران را نشان می‌دهد.

جامعه‌ی برساخته‌ی نخبگان حاکم در هر دو بُعد قومی/فرهنگی و مدنی محدود است. با اولویت دادن به جنبه‌های اقتدارگرایانه‌ی قانون اساسی - یا به عبارت دیگر، با به رسمیت نشناختن بندهای جمهوری خواهانه‌اش - نخبگان حاکم در عمل در ایجاد ملت از هیچ مفهوم مدنی‌ای بهره نگرفته‌اند. اما علاوه بر آن، نه تنها عضویت در ملت را عمدتاً به شیعیان بلکه به قرائت خود از یک شیعه‌ی خوب - شیعه‌ای که با پیروان قرن هفتمی پیامبر و امامان تفاوت محسوسی ندارند - محدود ساخته‌اند.

گفت‌وگو: سلطنت طلبانه

سلطنت طلبان تبعیدی کیستند و چه تصویری از هویت ایرانیان دارند؟ ترسیم تصویری درست از سلطنت طلبان ایرانی دشوار است، [34] زیرا چند گروه پراکنده را دربر می‌گیرند که با یکدیگر اتحاد سازمانی ندارند. [35] برای این تحقیق، سه سازمان سلطنت طلب را برگزیده‌ام. یکی حزب مهم و میانه‌رو مشروطه‌خواهان ایران [36] که توسط داریوش همایون، وزیر اطلاعات در دوران پیش از انقلاب، بنانهاده شده است. دو سازمان دیگر، که تندروترند، عبارتند از سازمان رستاخیز ایران [37] و انجمن پادشاهی ایران [38] که بنیانگذاران آنها، به ترتیب، مسعود خشنود و فرود فولادوندند. [39] انجمن پادشاهی ایران، بازوی نظامی علنی‌ای به نام سازمان تُندر دارد که مسئولیت بمب‌گذاری مرگبار در مسجدی در شیراز را برعهده گرفت. [40] اخیراً، به علت اعدام دو نفر از افراد متهم به عضویت در این سازمان در ژانویه ۲۰۱۰ در ایران، توجه رسانه‌های غربی به انجمن پادشاهی ایران جلب شده است.

به رغم متحد نبودن، تقریباً همه‌ی سلطنت طلبان همان سیاست پهلوی در ترویج هویت پارسی را دنبال می‌کنند. آنها زبان فارسی [41] و به درجات مختلفی میراث و تمدن پیش از اسلام را ارج می‌نهند. آنها همچنین عقیده دارند که هویت پارسی در طول تاریخ توسط نیروهای فرهنگ‌های بیگانه و دین غیرایرانی سرکوب شده است. آنها رضا شاه پهلوی، بنیانگذار سلسله‌ی پهلوی، را می‌ستایند و او را قهرمانی می‌دانند که تا حد امکان برای بازگرداندن عزت و استقلال ایران از طریق احیای هویت ایرانی کوشید. اما هر یک از آنها تعریف متفاوتی از هویت ایرانی دارند. همان طور که خواهیم دید، همایون به الگوی آرمان‌های عصر روشنگری باور داشت، در حالی که دو سازمان دیگر از دوران پیش از اسلام، الهام می‌گیرند. همین اختلاف باعث می‌شود که حمایت از نظام سلطنتی را به شیوه‌های متفاوتی توجیه کنند. همایون، که خود را پیش و پیش از هر چیز لیبرال دموکرات می‌دانست، [42] می‌گفت که حمایتش از نظام سلطنتی توجیهی فایده‌گرایانه دارد. او عقیده داشت که، به دلایل تاریخی، نظام سلطنت مشروطه

مناسب‌ترین نظام برای حفظ حکومت لیبرال دموکرات پیشرو در ایران است. [43] اما انجمن پادشاهی ایران و سازمان رستاخیز ایران به دلایل عاطفی و رمانتیک از نظام سلطنتی حمایت می‌کنند. [44]

همچون بسیاری از گروه‌های اپوزیسیون سیاسی تبعیدی، سلطنت‌طلبان کوشیده‌اند تا نامشروع بودن جمهوری اسلامی را نشان دهند. در نظر اپوزیسیون سلطنت‌طلب، جمهوری اسلامی از زمان پیدایش خود نیرویی غاصب و، بنابراین، نامشروع بود. با وجود این، حملات آنها به رفتار جمهوری اسلامی، به فهم رویکرد سلطنت‌طلبان به هویت ملی کمک نمی‌کند. برای درک رویکرد آنها باید بر روایت ایشان از ذات اسلام و پیوندش با جمهوری اسلامی تمرکز کرد. برای مثال، سازمان رستاخیز ایران در آخرین ماده از "آرمان‌نامه"ی یازده ماده‌ای‌اش اسلام را چنین ارزیابی می‌کند: "باور به این که دین اسلام، ویژه‌ی سرزمین‌های عربی است و هیچ‌گونه پیوندی با ایرانیان ندارد." [45] در یکی از نوشته‌های انجمن پادشاهی ایران، نویسنده می‌گوید که مشکل اساسی ایران، رژیم جمهوری اسلامی یا نقض حقوق بشر یا مشکلات اقتصادی نیست؛ مشکل اصلی ایران هزار و چهارصد سال "سنت شرم‌آور اسلامی" است. [46] به نظر انجمن پادشاهی ایران، اسلام نه تنها دینی غیر ایرانی بلکه دینی خشن است که تنها به درد تازیان، یعنی اعراب، می‌خورد. [47] بعضی از این سازمان‌ها با کاربرد مفهوم تازی در تضاد صریح با پارسی، نژاد/قومیت را به معیار اصلی شمول/حذف از جامعه تبدیل می‌کنند.

بی‌ربط شمردن و نادیده گرفتن این گروه‌های حاشیه‌ای سلطنت‌طلب دشوار نیست. اما تکلیف سلطنت‌طلبان مهم‌تر، از جمله حزب مشروطه‌خواهان ایران، چه می‌شود؟ به غیر از چند استثناء، [48] حزب مشروطه‌خواهان ایران، اسلام را به صراحت رد نکرده اما در نقد جمهوری اسلامی گاهی نسبت به اسلام موضعی گرفته که با سازمان‌های تندروتر



چندان تفاوتی ندارد. تفاوت این سازمان‌ها ناشی از چارچوب مفهومی‌ای است که هر یک به کار می‌برند. مفهوم‌سازی سلطنت‌طلبان تندرو تا حد زیادی مبتنی بر نژاد است. این گروه‌ها بر جدایی قاطع قومیت پارسی و هویت اسلامی بیشتر تأکید می‌کنند. از سوی دیگر، حزب مشروطه‌خواهان ایران، یا به عبارت دقیق‌تر، همایون، در تمایز گذاشتن میان هویت‌های پارسی و اسلامی محتاط‌تر عمل می‌کند. در واقع، همایون منتقد آن نوع ملی‌گرایی ایرانی بود که به نظرش دیدگاهی ایستا و متکبرانه درباره‌ی ایران پیش از اسلام دارد. [49] برخلاف سلطنت‌طلبان تندرو،

همایون این واقعیت را می‌پذیرفت که اسلام دین اکثر ایرانیان است، [50] و این که سقوط جمهوری اسلامی به افول اسلام در ایران نخواهد انجامید. نقد او از اسلام، برخلاف نقد نژادمحور گروه‌های تندرو، مبتنی بر آمیزه‌ای از دیدگاه‌های عصر روشنگری و ملی‌گرایی ایرانی بود.

"خاتمی به طور شفاف می‌گوید که برخلاف بقیه‌ی جهان اسلام، ایرانیان هویت منحصر به فردی دارند. او با تأکید بر هویت اسلامی-ایرانی، حق دیگر اقلیت‌های قومی و دینی را به عنوان جزئی از ملت، به رسمیت شناخت (هر چند درباره‌ی بهائیان سکوتی گوش‌خراش داشت)."

به نظر او، اسلام نمی‌تواند به پیشرفت ایران کمک کند زیرا در اسلام تأکید بر تکلیف فردی، مفهوم حق فردی را به شدت تضعیف می‌کند. نقشه‌ی سیاسی همایون متأثر از ارزش‌های آزادی و کرامت فردی است که به طور مکرر در روایت او دیده می‌شود. با وجود این، وقتی همایون تحلیل مشکل را ادامه می‌دهد، گفتمان ملی‌گرایانه‌ی ایرانی ظاهر می‌شود. به شیوه‌ای یادآور آرای شرق‌شناسان قرن نوزدهمی نظیر ارنست رنان، [51] همایون به طور ضمنی می‌گفت که همه‌ی چیزهای ارزشمند تاریخ ایران دوران اسلامی ریشه در گذشته‌ی غیر اسلامی، و به ویژه غیر عربی، دارد. [52] همایون بر پیشرفت خیره‌کننده‌ی علوم اسلامی در قرون وسطا صحه می‌گذاشت. اما، باز هم شبیه واژه‌شناسان شرق‌شناس که می‌گفتند اعراب، به علت محدودیت زبانشان، قادر به ترویج علم یا آزادی یا دیگر مقتضیات پیشرفت نبودند، همایون می‌گفت که پیشرفت قرون وسطا مدیون غیر عرب‌ها، به ویژه ایرانیانی بود که زبان عربی را با وارد کردن بعضی از واژگان خود به آن غنی ساختند. به نظر او، از زمان حمله‌ی اعراب به ایران، تنها بارقه‌ی روشنگری و امید، حتی در میان مسلمانانی مثل ابن سینا، ریشه‌های زرتشتی [53] و، از آن مهم‌تر، یونانی [54] داشته است. با توجه به چنین داوری‌هایی درباره‌ی اسلام، همایون از ایرانی مترقی با اکثریت مسلمان چه تصویری در ذهن داشت؟ به نظر او، اسلام باید از صورت فعلی‌اش به شکلی مناسب جامعه‌ای پیشرفته و غرب-محور تبدیل شود. چنین اسلامی، همچون مسیحیت غربی، باید با پروژه‌ی عصر روشنگری سازگار باشد؛ باید متعلق به قلمرو خصوصی و از همه‌ی مناسک و باورهای خرافی عاری باشد. این تحول اجازه خواهد داد که اکثریت مسلمان ایران، شهروندان تمام‌عیار یک جامعه‌ی لیبرال دموکراتیک به شمار روند. برخلاف نظر سلطنت‌طلبان تندرو، هویت شهروندان این ایران جدید، که بقا و ثباتش وابسته به نظام سلطنتی مشروطه است، ایستا نیست بلکه مُلهم از الگویی سکولار و فردگرایانه است که سابقه‌اش به اروپای قرن هجدهم برمی‌گردد.

به عقیده‌ی همه‌ی سلطنت‌طلبان، جمهوری اسلامی مانع تحقق ملت ایران آرمانی آنها است. با توجه به خطابه‌های پرشور صاحب‌منصبان ایران علیه جنبش سبز، می‌توان انتظار داشت که همه‌ی سلطنت‌طلبان از ظهور جنبش سبز استقبال کنند. اما چنین نیست؛ هر چند همه‌ی سلطنت‌طلبان دوست دارند که با جمهوری اسلامی مخالفت شود، اما

درباره‌ی مؤلفه‌های اپوزیسیون "اصیل/ملی" اختلاف نظر دارند. حزب مشروطه‌خواهان ایران، و به ویژه خود همایون، از تکرار این جنبش و مطالباتش آگاه بودند. برای مثال، همایون این جنبش را می‌ستود، و به میرحسین موسوی و مهدی کروبی به عنوان رهبران احترام می‌گذاشت. او بر فاصله‌گیری فزاینده‌ی آنها از پیوند گذشته‌ی خود با انقلاب اسلامی و حکومت پس از انقلاب صحه می‌گذاشت. [55] وی همچنین از ایده‌ی انحلال صلح‌آمیز و تدریجی جمهوری اسلامی استقبال می‌کرد. به نظر او، جنبش سبز تجلی نوعی آرمان لیبرال و دموکراتیک بود و بنابراین، صدای ملت به شمار می‌رفت. اما درباره‌ی شکل آینده‌ی نظام سیاسی با رهبران این جنبش موافق نبود. به نظر وی، اگر قرار است که ایران به کشوری پیشرو در قرن بیست‌ویکم بدل شود، سکولاریزاسیون سیاست، ضروری است.

در طرف تندرو، سازمان رستاخیز ایران و انجمن پادشاهی ایران هر کسی را که با جمهوری اسلامی پیوندی، هر چند کوتاه، داشته خائن به ملت و منافع ملی می‌دانند. به نظر آنها، در جمهوری اسلامی هیچ تفاوتی میان اصلاح‌طلبان و تندروها وجود ندارد؛ [56] همگی بیگانگانی ایران‌ستیزند. افزون بر این، سازمان رستاخیز ایران و انجمن پادشاهی ایران با پیام یا روش مقاومت جنبش سبز همدلی ندارند. سازمان رستاخیز ایران این جنبش را نوعی خیال‌واهی، دروغ و نمایشی برای فریب ایرانیان "واقعی" می‌داند. [57] نظر انجمن پادشاهی ایران هم بهتر از این نیست. به عقیده‌ی انجمن پادشاهی ایران، این واقعیت که جنبش سبز، هویت ایرانی "نابی" ندارد مشکل‌آفرین است. جناح نظامی این سازمان، تُندر، روش‌های خشونت‌پرهیزانه‌ی جنبش سبز را تأیید نمی‌کند. به نظر تُندر، اگر جنبش سبز اجازه دهد که رهبری‌اش را خشونت‌پرهیزان برعهده گیرند، جنبشی انحرافی است. در کل، سازمان رستاخیز ایران و انجمن پادشاهی ایران جنبش سبز را جنبش اعتراضی واقعی و جزئی از ملت اصیل نمی‌دانند زیرا به نظر آنها مطالبات این جنبش ناب نیست (هیچ یک از اعضای این جنبش به صراحت خواهان بازگشت نظام سلطنتی یا احیای هویت ایرانی پیش از اسلام نشده)، و روشش نتیجه‌ای جز خرسندی دشمن مرگبار ایران، یعنی جمهوری اسلامی، ندارد. به نظر این سازمان‌های سلطنت‌طلب، عضو واقعی جامعه‌ی ایران کسی است که نه تنها با ایران پیش از اسلام همذات‌پنداری می‌کند بلکه نظام سلطنتی رضا شاه را تنها نظام سیاسی مناسب می‌داند. [58] همچون نخبگان حاکم بر ایران، این دو سازمان هم تصویری تنگ‌نظرانه و ایستا از ملت دارند.

"بهائیان پاشنه‌ی آشیلِ گفت‌وگوهای شیعی اصلاح‌طلبانه درباره‌ی آزادی و برابری بوده‌اند."

در ظاهر به نظر می‌رسد که تصور همایون از ملت از هر دو منظر قومی/فرهنگی و مدنی، فراگیر است. اما نگاهی دقیق تصویر پیچیده‌تری را نمایان می‌سازد. در سطح فرهنگی/قومی، به رغم بعضی ابهام‌ها، همایون سرانجام نشان می‌دهد که به جزء پیشااسلامی هویت ایرانی علاقه دارد و به جزء اسلامی علاقه ندارد. نه تنها آل احمد و شریعتی

بلکه حتی کسی مثل نراقی هم او را متهم خواهد ساخت که اسلام را بی محتوا کرده و مسلمانان مخالف با برداشتن از "اسلام اصلاح شده" را به اعضای نالایق جامعه‌ی ایران تبدیل کرده است. در مورد جنبه‌های مدنی، دلبستگی او به روشنگری غربی باعث می‌شد که به کنشگران غیرسکولار در سپهر عمومی ظنین باشد. این واقعیت که او برای دین، و در نتیجه گروه‌های دینی، نقشی در سیاست قائل نبود عناصر شهروندی را محدود می‌کرد. ملی‌گرایی مطلوب او، هر چند بر معیارهایی متفاوت از معیارهای سلطنت‌طلبان تندرو و نخبگان حاکم جمهوری اسلامی استوار بود اما به علت دلبستگی غیرانتقادی به الگوی اروپایی قرن هجدهمی شهروندی، انعطاف‌ناپذیر به شمار می‌رفت. ملی‌گرایی او از منظر فرهنگی/قومی و مدنی، محدودتر و ایستاتر از چیزی بود که به نظر می‌رسید. این واقعیت‌ها زمانی شفاف‌تر می‌شود که به روایت جنبش سبز توجه کنیم.

گفتمان جنبش سبز

جنبش سبز چه ویژگی‌هایی دارد و چه کسی آن را نمایندگی می‌کند؟ آنچه، به ویژه در نخستین روزهای تحولات پس از انتخابات، به چشم می‌خورد، تنوع این جنبش از نظر سن، جنس، طبقه‌ی اجتماعی یا دینداری بود. چنین تنوعی باعث می‌شد که به آسانی نتوان فرد یا افراد خاصی را رهبر این جنبش شمرد، به ویژه وقتی که بخش‌هایی از معترضین به تندروی گراییدند. حالا که



تظاهرات خیابانی پایان یافته، معلوم است که کدام افراد، گروه‌ها و سازمان‌ها به طور منسجم و مداوم دغدغه‌ها و مطالبات اولیه‌ی معترضان انبوه و صلح‌طلب جنبش سبز را پیگیری می‌کنند. در میان افراد باید به میرحسین موسوی و مهدی کروبی و، تا حدی کمتر، محمد خاتمی، اشاره کرد. این رهبران از بطن انقلاب برخاسته‌اند و حامیان وفادارش بوده‌اند. میرحسین موسوی (که در اوت ۲۰۰۹ انجمنی به نام راه سبز امید را تأسیس کرد) تا انحلال مقام نخست‌وزیری در سال ۱۹۸۹، هشت سال نخست‌وزیر جمهوری اسلامی بود. مهدی کروبی یکی از بنیانگذاران جامعه‌ی روحانیت مبارز، رئیس اسبق مجلس، و مؤسس حزب سیاسی نسبتاً جدیدی به نام اعتماد ملی است. خامنه‌ای او را به عضویت در مجمع تشخیص مصحلت نظام منصوب کرد، مقامی که اکنون از آن استعفا داده است. محمد خاتمی، یکی دیگر از بنیانگذاران جامعه‌ی روحانیت مبارز، دو دوره (۲۰۰۵-۱۹۹۷) رئیس جمهور محبوب جمهوری اسلامی بود. با وجود این، به رغم، یا شاید به علت وفاداری به انقلاب، هر سه به منتقدین خوانش اقتدارگرایانه از اسلام و قانون اساسی جمهوری اسلامی تبدیل شدند. حامیان نهادی این اشخاص عبارتند از

گروه‌هایی نظیر جامعه‌ی روحانیت مبارز، سازمان دانشجویی دفتر تحکیم وحدت، اقلیتی از نمایندگان مجلس، و احزاب و گروه‌های سیاسی‌ای مثل حزب مشارکت و مجاهدین انقلاب اسلامی. بعضی از رسانه‌ها در داخل، مثل پارلمان نیوز و وب‌سایت کلمه، و خارج از ایران، از جمله جَرس، به جنبش سبز وابسته‌اند یا با آن همدلی دارند. [59]

"جنبش سبز روش صلح‌آمیز را تنها رهیافت مناسب می‌داند زیرا به سازگاری اسلام با دموکراسی باور دارد."

گفتمان جنبش سبز درباره‌ی هویت ملی گویا است زیرا در کل، فاقد مختصات مشخص و محدود کننده است. وقتی به هویت ملی اشاره می‌شود، همیشه هر دو ویژگی ایرانی و اسلامی را دربردارد. خاتمی در زمان ریاست جمهوری‌اش به مفهوم ملیت و هویت پرداخت. او می‌گفت هویت ایران پیوندی ناگسستنی با اسلام دارد اما بخش غیر اسلامی این هویت را انکار نمی‌کرد. وی در یکی از سخنرانی‌های آن دوران، هواداران هویت ناب پیشااسلامی [60] و منکران هویت پیش از اسلام را به چالش کشید. در عوض، اعلام کرد که "هویت ما ایرانی-اسلامی است". [61] خاتمی به طور شفاف می‌گوید که برخلاف بقیه‌ی جهان اسلام، ایرانیان هویت منحصر به فردی دارند. او با تأکید بر هویت اسلامی-ایرانی، حق دیگر اقلیت‌های قومی و دینی را به عنوان جزئی از ملت، به رسمیت شناخت (هر چند درباره‌ی بهائیان سکوتی گوش‌خراش داشت). [62] اخیراً موسوی هم در هجدهمین بیانیه‌اش مفهوم "ایرانی-اسلامی" را در توصیف هویت ایرانی به کار برده است. او در این بیانیه بر حقوق برابر زنان، و، در نتیجه، پذیرش آنها به عنوان شهروندان برابر، تأکید کرده است. این بیانیه تأکید خاصی بر حمایت از حقوق اقلیت‌های دینی و قومی دارد:

"رمز بقای تمدن ایرانی-اسلامی همانا همزیستی و همگرایی ارزش‌های دینی و ملی در طول تاریخ این سرزمین است... جنبش سبز جنبشی ایرانی-اسلامی است که در جستجوی دستیابی به ایرانی آباد، آزاد و پیشرفته است. بر این اساس، هر فرد ایرانی که توسل به خرد جمعی توحیدی را به عنوان مبنای تلاش برای ایجاد فردای بهتر برای میهن خویش بپذیرد در زمره‌ی فعالان جنبش سبز به شمار می‌آید... نخستین ارزش اجتماعی مدنظر جنبش سبز دفاع از کرامت انسانی و حقوق بنیادین بشر فارغ از ایدئولوژی، مذهب، جنسیت، قومیت و موقعیت اجتماعی است... جنبش سبز بر حمایت از حقوق زنان، نفی هر گونه تبعیض جنسیتی و حمایت از حقوق اقلیت‌ها و اقوام تأکید ویژه دارد." [63]

به طور کلی، گفتمان جنبش سبز تعداد گروه‌هایی را که باید جزئی از ملت به شمار روند، پیوسته افزایش داده، و بنابراین به طور مداوم فراگیرتر شده است. در روایت موسوی، حتی کسانی که به حامیان جنبش سبز حمله کرده‌اند،

جزئی از ملت به شمار می‌روند. [64] احتمالاً مهم‌ترین تغییر عبارت است از تغییر رویکرد به بهائیان. بهائیان پاشنه‌ی آشیل گفتمان اسلامی شیعی اصلاح‌طلبانه درباره‌ی آزادی و برابری بوده‌اند. اما در سال ۲۰۰۸، آیت‌الله‌العظمی حسینعلی منتظری، رهبر معنوی جنبش سبز، فتوای مهمی درباره‌ی حقوق مدنی و انسانی بهائیان صادر کرد. [65] البته این فتوا از برابری کامل بهائیان سخن نمی‌گوید اما چون توسط یکی از مراجع تقلید صادر شده، راه را برای تغییرات بعدی باز می‌کند.

رهیافت جنبش سبز، خواه در تصور از ملت یا دیدگاهش درباره‌ی نظام سیاسی، ثنویت‌گرا نیست. این مسئله که چه کسی عضو ملت است با دیدگاه سیاسی جنبش سبز پیوند محکمی دارد. نمایندگان این جنبش، همراه با رسانه‌های حامی آنها، به مقاومت صلح‌آمیز و طلب اصلاح و نه براندازی نظام وفادار مانده‌اند. [66] بسیاری از مطالبات آنها، از جمله حذف نظارت استصوابی شورای نگهبان، [67] یا شفافیت و پاسخگویی نظام سیاسی، [68] به روال کار مربوط می‌شود. در اصل و اساس، گفتمان جنبش سبز همواره طرفدار ترویج آزادی و رواداری بوده و بر وجوه جمهوری‌نوی قانون اساسی، و مخالفت با گرایش‌های اقتدارگرایانه‌اش، تأکید کرده است. [69] جنبش سبز روش صلح‌آمیز را تنها رهیافت مناسب می‌داند زیرا به سازگاری اسلام با دموکراسی باور دارد. [70]

"گفتمان جنبش سبز چیزی وجود ندارد که حاکی از محدودیت‌ها یا شروط عضویت در جامعه باشد."

با توجه به خطرات آشکاری که جان نمایندگان اپوزیسیون داخل ایران را تهدید می‌کند، معلوم نیست که آنها چه قدر در بیان نظرات خود آزادند. بنابراین، خوب است که به سخنان کسانی هم که خارج از ایران به سر می‌برند اما با جنبش سبز و رهبرانش ارتباط دارند، توجه کنیم. از میان این افراد می‌توان به این نام‌ها اشاره کرد: عطاءالله مهاجرانی، [71] وزیر پیشین فرهنگ در دوران خاتمی؛ محسن کدیور، [72] روحانی اصلاح‌طلب؛ عبدالعلی بازرگان، [73] پسر مرحوم مهدی بازرگان، اولین نخست‌وزیر جمهوری اسلامی؛ و اکبر گنجی، روزنامه‌نگار نامداری که به علت مقاومت در برابر جناح‌های تندرو زندانی شد، و چیزی نمانده بود که در زندان جان بازد. [74] مطالبات اکثر این نمایندگان تبعیدی چندان تفاوتی با رهبران داخلی ندارد. مطالب منتشر شده در وب‌سایت خبری و تحلیلی جنبش راه سبز (جرس)، که خارج از ایران فعالیت می‌کند و مهاجرانی، کدیور و بازرگان از اعضای هیأت‌سردبیری آنند، مؤید این نظر است. جرس خود را "شبکه‌ای ایرانی، مستقل، عدالت‌خواه، اخلاقی، آزادی‌خواه، مدافع حقوق بشر، دموکراتیک، اسلامی و ضدخشونت" توصیف می‌کند. [75] این وب‌سایت می‌گوید "به تساوی حقوقی کلیه شهروندان در برابر قانون، صرف نظر از دین، جنسیت، دیدگاه سیاسی و نحوه‌ی زندگی خصوصی آنها باور دارد... و مخالف اعطای هرگونه امتیاز یا اعمال هرگونه تبعیضی بر اساس مذهب شهروندان

است". جرس همچنین اعلام می‌کند که جنبش سبز با هر نوع دیکتاتوری، از جمله دیکتاتوری دینی - برای مثال، ولایت مطلقه‌ی فقیه - مخالف است. حاکمیت از آن شهروندان به مثابه‌ی یک کل است و مشروعیتِ حکومت صرفاً منوط به رضایت و پشتیبانی مردم است. افزون بر این، جرس می‌گوید لازمه‌ی دموکراسی رعایت حقوق اقلیت‌ها بر اساس حقوق بشر است. اما این وب‌سایت، طرفدار سکولاریسم یا جدایی کامل دین و سیاست نیست. جرس اعلام می‌کند که جنبش سبز به دموکراسی و حضور اسلام اصلاح‌طلب در عرصه‌ی عمومی برای پوشاندن خلأ اخلاقی باور دارد. [76]

"تأسیس جمهوری اسلامی در سال ۱۹۷۹ پایانی بود بر سیاستی حکومتی که حدود ربع قرن، هویت پارتی را ترویج کرده بود. در عوض، حکومت اسلامی با سرعت و جدیت در پی اسلامی‌سازی هویت ایرانی برآمد."

درباره‌ی مطالبات خاص مربوط به اصلاح سیاسی، مطرح‌ترین سند جنبش سبز بیانیه‌ای است که توسط پنج اصلاح‌طلب تبعیدی (کدیور، مهاجرانی، بازرگان، گنجی و عبدالکریم سروش، اصلاح‌طلب دینی سرشناس) امضاء شده است. این سند، با بیانیه‌ی شماره‌ی ۱۷ موسوی همخوانی دارد. بیانیه‌ی پنج ماده‌ای موسوی خواهان پاسخگویی قدرت مطلقه؛ بازبینی دقیق روند انتخابات برای تضمین انتخابات آزاد و عادلانه؛ آزادی زندانیان سیاسی و احیاء حیثیت آنها، و آزادی مطبوعات و رسانه‌ها و اجتماعات است. [77] پنج اصلاح‌طلب تبعیدی مطالبات موسوی را محترم شمردند اما آنها را مطالبات حداقلی دانستند و با صراحتی بسیار بیشتر از موسوی، پنج خواسته‌ی مهم دیگر را به آنها افزودند: استعفای احمدی نژاد و برگزاری انتخابات جدید، حذف نظارت استصوابی شورای نگهبان، مجازات عاملان شکنجه، خروج نیروهای نظامی از همه‌ی عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، و آخرین اما نه کم‌اهمیت‌ترین مورد، "انتخابی کردن، نقدپذیر و پاسخگو کردن همه‌ی متصدیان رده اول کشور و محدود کردن دوره‌ی تصدی آنان". [78] هر چند این آخرین خواسته، که رهبری را هم دربرمی‌گیرد، اساسی‌ترین مطالبه است اما باز هم به معنای میل به براندازی جمهوری اسلامی نیست. خوانشی لیبرال از نخستین قانون اساسی پس از انقلاب می‌تواند همه‌ی این مطالبات را برآورده سازد؛ در واقع، اصلاح‌طلبان و رسانه‌های وابسته به آنها طی دهه‌ی گذشته درباره‌ی همه‌ی این مطالبات در ایران بحث کرده‌اند (از آخرین خواسته بیشتر به طور ضمنی سخن گفته‌اند). اما آنچه در این تحقیق اهمیت بیشتری دارد، این است که مطالبات مربوط به اصلاح حکومت چه کمکی به فهم تصور ضمنی جنبش سبز از جامعه‌ی آرمانی‌اش می‌کند.

گفتمان مدنی این جنبش - با تأکید بر حقوق شهروندان و وظایف حکومت، گفتگو، آشتی نیروها و مواضعی که ممکن است آشتی‌ناپذیر به نظر برسند - فراگیری و پذیرش تکثر را ممکن می‌سازد. جنبش سبز بر هر دو بُعد اسلامی

و ایرانی هویت صحنه می‌گذارد، و در پی تحریف هیچ‌یک از آنها بر نمی‌آید. برخلاف دو گفتمان دیگر، در گفتمان جنبش سبز چیزی وجود ندارد که حاکی از محدودیت‌ها یا شروط عضویت در جامعه باشد. اظهارنظرهای مربوط به مسائل جنسیتی و جایگاه بهائیان نشان می‌دهد که گفتمان این جنبش درباره‌ی ملیت، گفتمانی در حال تکامل است و می‌تواند گروه‌های پیشتر به رسمیت شناخته نشده را هم دربرگیرد.

سخن آخر

تأسیس جمهوری اسلامی در سال ۱۹۷۹ پایانی بود بر سیاستی حکومتی که حدود ربع قرن، هویت پارسی را ترویج کرده بود. در عوض، حکومت اسلامی با سرعت و جدیت در پی اسلامی‌سازی هویت ایرانی برآمد. همچون شاهان پهلوی، رهبران جمهوری اسلامی نظام آموزشی را به عنوان یکی از مهم‌ترین وسایل تلقین ارزش‌های لازم برای "بازآفرینی" مردان و زنان به مثابه‌ی اعضای مناسب جامعه‌ای اسلامی (شیعی) برگزیدند. به نظر برخی، جامعه‌ی اسلامی آرمانی، جامعه‌ی قرن هفتم بود. بخش‌های اقتدارگرای نخبگان حاکم هنوز هم تا حد زیادی چنین تصور ایستایی از هویت دارند.

برعکس، سلطنت‌طلبان تبعیدی، که همچون سلسله‌ی پهلوی خواهان پارسی کردن هویت ایرانی‌اند، به درجات گوناگونی از مهارت، به بسط روایتی ادامه دادند که نه تنها برای ایران پیش از اسلام امتیاز خاصی قائل است بلکه آن را تنها بخش "اصیل" تاریخ ایران می‌داند. به نظر آنها، بخش عمده‌ای از تاریخ ایران اسلامی، به استثنای دوران پهلوی، تاریخ ربوده شده‌ی مردمی زخم خورده است که توسط بیگانگان عرب-مسلمان از پیشرفت بازمانده‌اند، بیگانگانی که جمهوری اسلامی جدیدترین تجلی آنها به شمار می‌رود. به نظر سلطنت‌طلبان، تنها راه رهایی از این نیروی بیگانه عبارت است از پاکسازی هویت ایرانی از فرهنگ اسلامی. برای دستیابی به این هدف، سازمان رستاخیز ایران و انجمن پادشاهی ایران، بازگشت به "خویشتن اصیل باستانی" را تجویز می‌کنند، در حالی که همایون طرفدار آفرینش هویتی جدید بر اساس الگوی عصر روشنگری از فرد است.

هیچ‌یک از این دو روایت، به رغم ادعای فراگیری و جهانشمولی، هویتی را نمی‌سازد که به اکثر ایرانیان اجازه دهد که شهروندان واقعی و تمام‌عیار این کشور باشند. در روایت جنبش سبز می‌توان نوع دیگری از شکل‌گیری هویت ملی را دید، هویتی که از تنوع همه‌ی ایرانیان آگاه است و آن را محترم می‌شمارد، و تعداد هرچه بیشتری از مردم را به عنوان اعضای برابر ملت دربرمی‌گیرد. گفتمان جنبش سبز را فعالان و روشنفکرانی تدوین می‌کنند که از بطن انقلاب برخاسته‌اند اما سرانجام بر اثر بسیاری از زیاده‌روی‌های انحصارطلبانه و اقتدارگرایانه‌اش سرخورده شدند. این

تجربه‌ی پیچیده‌ی رهبران جنبش سبزی یکی از عواملی است که باعث شده روایت آنها سیال و پویا باشد، و در نتیجه، نیروهای اجتماعی قدیمی و جدید را دربرگیرد. (برگردان: عرفان ثابتی)

این مقاله ترجمه‌ی اثر زیر است: [1]

Sussan Siavoshi, 'Construction of Iran's National Identity: Three Discourses' in Aghaie, Kamran Scot & Marashi, Afshin (eds.) (2014) Rethinking Iranian Nationalism and Modernity, University of Texas Press, pp. 253-274.

سوسن سیاوشی استاد دپارتمان علوم سیاسی دانشگاه ترینیٹی در سن آنتونیو (تگزاس) و نویسنده کتاب "آیت الله دگراندیش: زندگی و اندیشه حسین علی منتظری" است.

[2] برای این پژوهش، سازمان‌های سلطنت طلب را به علت تأکیدشان بر هویت ملی انتخاب کرده‌ام. بسیاری از دیگر گروه‌های اپوزیسیون، حتی آنهایی که خواهان نابودی کامل جمهوری اسلامی، نهادها و رهبری آنند، به هویت ملی نمی‌پردازند، در حالی که بسیاری از سلطنت طلبان، در حمله به جمهوری اسلامی، اغلب به مفهوم ملت و هویت ملی می‌پردازند.

[3] کتاب هانس کون درباره‌ی ملی‌گرایی و دسته‌بندی آن باعث شد تا بسیاری از نظریه پردازان نسل‌های بعدی به جرح و تعدیل مفروضات اساسی تمایز ملی‌گرایی قومی و مدنی بپردازند. نگاه کنید به

Hans Kohn, The Idea of Nationalism: A Study of Its Origin and Background (New York: Macmillan, 1944.)

[4] برای نقد این رهیافت، برای مثال، نگاه کنید به

Roger Brubaker, "The Manichean Myth: Rethinking the Distinction Between 'Civic' and 'Ethnic' Nationalism," in Nation and National Identity: The European Experience in Perspective, eds. Hanspeter Kriesi, Klaus Armington, Hannes Siegrist, Andreas Wimmer (Zurich: Verlag Ruediger, 1999), 55-71.

به نظر بروبیگر، کاربرد مقوله‌های مدنی و قومی به گونه‌ای بوده که ملی‌گرایی قومی، انحصاری، و ملی‌گرایی مدنی، فراگیر به شمار می‌رود، هر چند در واقعیت، همه‌ی ملی‌گرایی‌ها همزمان فراگیر و انحصاری‌اند. نگاه کنید به صفحه‌ی ۶۴.

[5] این مشکل به ویژه درباره‌ی سازمان سلطنت طلب حزب مشروطه خواهان ایران مصداق دارد.

[6] برای مثال، نگاه کنید به

آخوند زاده، الفبای جدید و مکتوبات، ویراسته‌ی حمید محمد زاده (تبریز: انتشارات احیاء، ۱۳۵۷) و باقر مؤمنی (ویراستار)، مقالات میرزا فتحعلی آخوند زاده (تهران: نشر آوا، ۱۳۵۱).

[7] برای مثال، نگاه کنید به

میرزا آقا خان کرمانی، سه مکتوب، ویراسته (و با مقدمه‌ی مفصل) بهرام چوبینه (اسن: انتشارات نیما، ۲۰۰۰).
دسترسی و دانلود در دسامبر ۲۰۱۲

<http://www.esnips.com/doc/1d9e2888-1dcf-4d5e-930e-99d2b157ed55/3-Maktoob-Mirza-Agha-khan-kermani>

[8] برای بررسی دقیق ماهیت فکری بسیاری از این روشنفکران، نگاه کنید به

Afshin Marashi, *Nationalizing Iran: Culture, Power, and the State, 1870–1940* (Seattle: University of Washington Press, 2008).

به ویژه، نگاه کنید به صفحات ۸۵–۴۹.

[9] باید گفت کسانی که در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، در عمل در پی اصلاح وضعیت نیمه مستعمره‌ای ایران و برچیدن بساط استبداد حکومتی برآمدند، روشنفکران و فعالانی بودند که با رهیافت ثنویت‌گرا مخالفت داشتند و باعث ائتلاف فعالان انقلابی مذهبی و سکولار در عصر انقلاب مشروطه شدند.

[10] به نظر افشین مرعشی، این دخل و تصرف در نمادها در دوران سلطنت ناصرالدین شاه در قرن نوزدهم شروع شد. نگاه کنید به

Marashi, *Nationalizing Iran*, 15-39.

[11] پس از سقوط سلسله‌ی پهلوی و تأسیس جمهوری اسلامی، گروه‌های سلطنت‌طلب تبعیدی با شدتی حتی بیشتر از حکومت پهلوی گفت‌وگو ملی‌گرایی پارسی را ادامه دادند. برای نمونه‌ای از چنین گرایشی، نگاه کنید به خانک عشقی - صنعتی، *ناسیونالیسم و رژیم ترور و جنون در ایران* (اتاوا: آوای ایران، ۱۹۸۹).

[12] هر چند آل احمد بخش عمده‌ای از شهرت خود را مدیون کتابش درباره‌ی غربزدگی است اما در یکی از آثار متأخرش با عنوان *در خدمت و خیانت روشنفکران* (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷) است که از هویت شیعی و نقش روحانیون در پیشبرد جامعه‌ای سالم و اصیل سخن می‌گوید.

[13] نگاه کنید به علی شریعتی، برگشت به خویش (تهران: حسینیه‌ی ارشاد، ۱۳۵۷). هر چند شریعتی منتقد روحانیت رسمی و اسلام وابسته به آن بود اما هنوز هم اسلام و گفتار اسلامی را ابزار نیرومندی برای رهایی می‌دانست.

[14] متن سخنرانی خمینی، دسترس در دسامبر ۲۰۱۲

<http://www2.irib.ir/worldservice/imam/speech/16.htm>.

[15] رضا داوری اردکانی، ناسیونالیسم و انقلاب (تهران: دفتر پژوهش‌ها و برنامه‌ریزی فرهنگی، ۱۳۶۵).

[16] همان منبع، ۱۶۴-۱۶۵.

[17] به نظر داوری، لیبرالیسم به معنای باور به وجود فضای خصوصی یا مجموعه‌ای از آزادی‌ها نیست بلکه عبارت است از باور به این که "انسان‌ها مسئول قانونگذاری و دارای قدرند، و با کسی که با آنها مخالفت کند نباید مدارا کرد". نگاه کنید به همان منبع، ۱۷۱-۱۷۰.

[18] این استدلال را مرتضی مطهری هم مطرح کرده است. او یکی از مهم‌ترین اندیشمندان مذهبی در ایران بود که اندکی پس از انقلاب ترور شد.

[19] داوری، ناسیونالیسم و انقلاب، ۲۱-۲۰.

[20] در واقع، این علی شریعتی بود که برای اولین بار مفهوم "بازگشت به خویش" را، از منظری دینی، برای حل مشکل از خودبیگانگی، به گفتار هویت وارد کرد. هر چند برداشت او از هویت اصیل عبارت بود از فراخوانی به رهانیدن خود از یوغ افسون غرب، اما او از برداشت‌های سنتی و ایستای شیعی از هویت هم انتقاد می‌کرد و آن را روی دیگر سکه‌ی غربزدگی می‌دانست. نگاه کنید به علی شریعتی، انسان بی‌خود (تهران: نشر قلم، ۱۳۶۰) و علی شریعتی، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی (تهران: انتشارات الهام، ۱۳۶۱).

[21] رضا داوری اردکانی، انقلاب و وضع کنونی عالم (تهران: مرکز فرهنگی علامه طباطبائی، ۱۳۶۱، ۲۵۴).

[22] احسان نراقی، آنچه خود داشت (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵)، ۱۵۹-۱۵۵.

[23] همان منبع، ۱۷۳-۱۷۰.

[24] برای مثال، کامران دانشجو، وزیر پیشین علوم، تحقیقات و فناوری، پذیرش رهبر را یکی از شروط لازم عضویت حقیقی در جامعه می‌داند زیرا تنها پیروی از رهبر است که فرد را از نقشه‌ی دشمن برای انقیاد ملت مصون نگه می‌دارد. برای این سخنان، نگاه کنید به

<http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8812031060>

[25] نگاه کنید به سخنرانی حیدر مصلحی، وزیر پیشین اطلاعات، دسترسی در دسامبر ۲۰۱۲

<http://saharnews.ir/view-8954.html>

[26] البته سنی‌ها، مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان شهروندان ایرانند اما آنها هم باید مطابق ضوابط جمهوری اسلامی عمل کنند و نهادهای جمهوری اسلامی، از جمله مقام رهبری، را بپذیرند.

[27] برای مثال، نگاه کنید به اشاره‌ی خامنه‌ای به عفت به عنوان ویژگی مهم جامعه‌ی ایران پیش از اسلام.

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=9694>

[28] نگاه کنید به سخنرانی احمدی‌نژاد در جمع گروهی از ایرانیان خارج از کشور، ۱۷ نوامبر ۲۰۰۷

<http://www.president.ir/fa/>

[29] نگاه کنید به

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8485>

[30] نگاه کنید به

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8430>

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8430> [31]

[32] نگاه کنید به سخنان محمد یزدی، رئیس اسبق قوه‌ی قضائیه و عضو فعلی شورای نگهبان

<http://www.rahesabz.net/story/5417/>

[33] نگاه کنید به

<http://www.kayhannews.ir/880925/2.htm#other206>

[34] اکثر اطلاعات مربوط به گروه‌های سلطنت‌طلب را از وب‌سایت‌ها، جزوه‌ها و شبکه‌های رادیویی و تلویزیونی وابسته به آنها به دست آورده‌ام. به علت کمبود پژوهش‌های دانشورانه درباره‌ی گروه‌های سلطنت‌طلب، ارزیابی صحت و سقم ادعاهایشان درباره‌ی کارایی‌شان دشوار است. برای نمونه‌ای از آثار پژوهشی‌ای که به سلطنت‌طلبان تبعیدی اشاره می‌کنند، نگاه کنید به

Kathryn Spellman, Religion and Nation: Iranian Local and Transnational Networks in Britain (Oxford, Berghahn Books, 2004), Hamid Naficy, The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los

Angeles (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993) and Sreberny-Mohammadi and Ali Mohammadi, "Post-Revolutionary Iranian Exiles: a Study of Impotence," Third World Quarterly, vol. 9, no. 1 (1987): 108-121.

[35] در واقع، بسیاری از این سازمان‌ها به شدت با یکدیگر مخالفند. یک مثال عینی عبارت است از اختلاف نظر درباره‌ی این که چه کسی باید پس از سقوط جمهوری اسلامی پادشاه شود. حداقل دو سازمان سلطنت طلب تندروتر طرفدار پادشاهی رضا پهلوی نیستند یا از او انتقاد می‌کنند زیرا عقیده دارند که به اندازه‌ی کافی قوی نیست تا با رژیم اسلامی بجنگد یا این که با افراد وابسته به جمهوری اسلامی لاس می‌زند. برای مثال، نگاه کنید به

<https://tondar.org/content/2010/08/701.html>

و مقاله‌ی چهار قسمتی مسعود خشنود در آذرپاد، دسترس در دسامبر ۲۰۱۲

<http://www.rastakhiz.org/azarpaad/6/6.pdf>

[36] این حزب در منشور خود، نظام سلطنتی مشروطه را، به طور عام، و سلسله‌ی پهلوی را، به طور خاص، بهترین نظام سیاسی برای ایران می‌داند اما بخش عمده‌ای از این منشور به تأکید بر لیبرال دموکراسی اختصاص دارد.

<http://www.irancpi.net/menshor/menshor.htm>

[37] نگاه کنید به

<http://www.rastakhiz.org/>

[38] نگاه کنید به

<http://www.tondar.org>

[39] او در سال ۲۰۰۷ در حوالی مرز ایران و ترکیه ناپدید شد. درباره‌ی آنچه بر سرش آمده شایعاتی وجود دارد. برخی از اعضای انجمن پادشاهی ایران، از جمله پسرش، عقیده دارند که به قتل رسیده، در حالی که تندر می‌گوید در ایران مخفی شده است.

[40] نگاه کنید به

<https://www.tondar.org/index.php?catid=9&blogid=1>

[41] براساس وبسایت گروه‌های سلطنت طلب، می‌توان گفت همگی کوشیده‌اند تا زبان فارسی را از کلمات عربی پاک سازند. این امر در وبسایت سازمان رستاخیز ایران بیش از بقیه مشهود است.

[42] داریوش همایون، پیشتاز هزاره‌ی سوم (هامبورگ: انتشارات تلاش، ۲۰۰۹)، صص ۸۶-۸۱.

[43] نگاهی کنید به مصاحبه با همایون در

<http://www.iranian.com/Bayegan/2003/october/Homayoun/index.html>.

[44] نگاه کنید به نمونه‌ای از این سخنان. برای مقالات و جستارهای سازمان رستاخیز ایران درین خصوص، نگاه کنید به

<http://www.rastakhiz.org/rastakhiz/ri/prog/2.html>

و مقاله‌ی چهار قسمتی مسعود خشنود، بنیانگذار سازمان رستاخیز ایران، در فصل‌نامه‌ی این سازمان با عنوان آذرپا

<http://www.rastakhiz.org/azarpaad/6/6.pdf>.

برای اظهار نظری گویا توسط انجمن پادشاهی ایران که قوانین هخامنشیان و ساسانیان را تا ابد تأمین کننده‌ی عدالت می‌داند، نگاه کنید به

<https://tondar.org/content/2010/07/657.html>

[45] نگاه کنید به. <http://www.rastakhiz.org/rastakhiz/ri/arman.html>

[46] نگاه کنید به مدخل ۳۰ ژانویه‌ی ۲۰۱۰ در

<https://tondar.org/>

[47] در واقع، فرود فولادوند، بنیانگذار مفقودالایر انجمن پادشاهی ایران، مجموعه‌ای از برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی با عنوان تازی نامه را به رد اسلام اختصاص داد. نگاه کنید به

<https://www.tondar.org/tndoc/doku.php>

[48] برای مثال، نگاه کنید به انتقاد شدید احمد پناهنده از اسلام در وب‌سایت حزب مشروطه‌خواهان ایران. در این مقاله، با عنوان "اسلام، دینی انسان‌گش"، پناهنده می‌گوید که همه‌ی فرقه‌های اسلام حاصل خلق و خوی بیابانی، راهزنی، قتل، غارت و تخریبند و به انسان و کرامتش بها نمی‌دهند:

http://www.iranmpi.net/digran/matn_3693_0.html

برای مقاله‌ی دیگری از این نویسنده درباره‌ی همین موضوع، نگاه کنید به

http://www.iranpci.net/digran/matn_3610_0.html.

[49] داریوش همایون، صد سال کشاکش با تجدد (هامبورگ: انتشارات تلاش، ۲۰۰۶)، صص ۲۰۸-۲۰۶.

[50] برای شرح و تفصیل نظر همایون درباره‌ی اسلام و تشیع، نگاه کنید به همایون، پیش‌تاز هزاره‌ی سوم، ۳۰۲-۲۶۵.

[51] Ernest Renan, "Science and Islam," Journal des Debats, 19 May 1883: 1-24

[52] همایون، صد سال کشاکش با تجدد، ۲۴۰-۲۰۳.

[53] همان منبع، ۳۰۲-۲۶۵.

[54] همان منبع، ۲۰۸-۲۰۶.

[55] نگاه کنید به

http://www.iranpci.net/digran/matn_4057_0.html

[56] برای چند نمونه، نگاه کنید به

<https://www.tondar.org/index.php?catid=3&blogid=1>

[57] برای مثال، نگاه کنید به آذرپاد، شماره‌ی ۷، پائیز ۲۰۰۹

<http://www.rastakhiz.org/azarpaad/7/7.pdf>

[58] این سازمان‌ها در اساسنامه‌های خود از مفهوم ایجاد مدنی حکومت به نیکی یاد کرده‌اند. اما این تعریف و تمجید در برابر ستایش آنها از سلطه‌ی آمرانه‌ی رضا شاه و، تا حدی، محمد رضا شاه رنگ می‌بازد.

[59] برای برساختن گفتن جنبش سبز از بیانیه‌ها، اظهارنظرها و سخنان این اشخاص، گروه‌ها و رسانه‌ها بهره برده‌ام.

[60] سخنرانی محمد خاتمی، نقل از مسعود لعلی، خاتمی از چه می‌گوید؟ (تهران: انتشارات اخلاص، ۱۳۷۸)، ۱۱۲.

[61] همان منبع، ۱۱۴.

[62] همان منبع، ۱۱۶-۱۱۵.

[63] نگاه کنید به

<http://khordaad88.com/?p=1691>

[64] در سخنرانی مبسوطی خطاب به دانشجویان، میرحسین موسوی به توصیف ماهیت کلی این جنبش پرداخت و نظراتش را درباره‌ی این موضوع بیان کرد. نگاه کنید به

<http://www.kaleme.com/1388/11/19/klm-11036>

[65] نگاه کنید به

<http://www.iranpresswatch.org/post/21>

[66] نگاه کنید به

<http://www.kaleme.com/1388/11/19/klm-11036>

[67] نگاه کنید به مقاله‌ی صادق زیباکلام، استاد اصلاح طلب دانشگاه، در وبسایت کلمه:

<http://www.kaleme.com/1388/12/04/klm-12120>

[68] برای مثال، نگاه کنید به سخنان محمد خاتمی در دیدار با گروهی از دانشجویان دانشگاه تهران که در آن خواهان بازبینی روند انتخابات در ایران شد

<http://www.payvand.com/news/09/nov/1186.html>

[69] نگاه کنید به هجدهمین بیانیه‌ی میرحسین موسوی، همان منبع.

[70] نگاه کنید به آیت‌الله حسینعلی منتظری، حکومت دینی و حقوق انسان (قم: ۲۰۰۷)، که در آن به سازگاری مردم‌سالاری/دموکراسی با اسلام می‌پردازد. به ویژه، نگاه کنید به صفحات ۱۳ و ۳۴-۳۵.

[71] برای نظرات مهاجرانی، نگاه کنید به

<http://mohajerani.maktuob.net/>

[72] برای نظرات کدیور، نگاه کنید به

<http://www.kadivar.com/Index.asp>

[73] برای نظرات بازرگان، نگاه کنید به

<http://www.bazargan.com/Abdolali>

[74] برای نظرات گنجی، نگاه کنید به

<http://www.akbarganji.org/>

[75] نگاه کنید به

<http://www.rahesabz.net/about/>

[76] همان منبع.

[77] نگاه کنید به متن ترجمه‌ی کامل این بیانیه در

<http://www.uruknet.info/?p+61712>

[78] نگاه کنید به متن کامل در

<http://news.gooya.com/politics/archives/2010/01/098533.php>

صفویّه و ظهور هویت ایرانی / شیعی

آرام آناهید



چکیده: پیوند حاکمیت سیاسی ایران با طیفی خاص از روحانیت شیعی در قرن شانزده میلادی عملاً چنان مذهب تشیع را با هویت ایرانی درآمیخت که حتی امروز بسیاری از اندیشمندان ایرانی کارکرد اصلی دین را ایجاد هویت سیاسی مشترک تلقی می‌کنند و عموم ایرانیان، شیعه بودن را شرط ایرانی تمام‌عیار بودن می‌دانند. مقاله‌ی حاضر نگاهی است مختصر به چگونگی شکل‌گیری این پیوند در ایران عصر صفوی.

برای غیرشیعیان، تجربه‌ی زندگی در ایران معاصر هیچگاه فارغ از چالش نبوده است. تعصب، تبعیض و آزار سیستماتیک با زندگی نسل‌های متمادی آنها پیوند خورده و به بخشی جدانشدنی از هویت ایرانی ایشان بدل گردیده است. این تبعیض‌ها و آزارها در مقاطعی آنچنان تلخ و تحمل‌ناپذیر بوده‌اند که به سرخوردگی جمعی و مهاجرت‌های گروهی نیز منجر شده‌اند. بی‌تردید، احساس تعلق به سرزمینی که تو را به خود متعلق نمی‌داند می‌تواند به لحاظ عاطفی عمیقاً دردناک، و از منظر نظری به شدت پرسش‌برانگیز باشد. اما پاسخ‌های این پرسش که چرا

امروز غیرشیعیان ایرانی در سرزمین مادری خود از حقوق برابر با هموطنان شیعه‌ی خود محروم هستند را باید در روندی تاریخی جستجو کرد که قرن‌ها پیش پیوند هویت ایرانی و شیعی را رقم زد.

"شاه اسماعیل جوان با شمشیر از غلاف برکشیده‌ی خود و قزلباشانش اهل تبریز را به زور به خواندن خطبه به نام امامان شیعی و لعن خلفا وادار نمود... تردیدی باقی نگذاشت که راوی قرائتی از عرفان و تشیع است که با کمترین مدارای مذهبی آشتی ندارد."

در قرن شانزدهم میلادی و در حالی که دولت عثمانی متصرفات خود را تا مجارستان در اروپا و تونس در آفریقا گسترش می‌داد دولت نوظهور مسلمان بخش‌های وسیعی از قاره‌ی آسیا را تحت اختیار خود درآوردند. نخست صفویان بودند که متصرفاتشان از مرزهای شرقی امپراطوری عثمانی آغاز و تا دروازه‌های بلخ و قندهار امتداد می‌یافت. دیگر گورکانیان بودند که سرزمین گسترده‌ای را که از مرزهای شرقی ایران صفوی آغاز و تا بنگال امتداد می‌یافت مسخر نمودند. این دو دولت رویه‌های متفاوتی را در برابر اقلیت‌های مذهبی تحت انقیاد خود پیش گرفتند. گورکانیان، خاصه در دوران حکومت اکبر شاه در نیمه‌ی دوم قرن شانزدهم میلادی، مدارای مذهبی با مسلمان و هندو را سرلوحه‌ی خویش قرار دادند.^[1] اما صفویان، به پیروی از سنتی که شاه اسماعیل بر جای گذاشت، نه تنها مذهبی غیر از تشیع را برنتافتند که گاه حتی اسباب به حاشیه رانده شدن، طرد، و تبعید بزرگان و علمای شیعی صاحب‌نفوذی را فراهم آوردند که روایت قدرتمدارانه‌ی علمای نزدیک به حاکمیت از تشیع را نمی‌پذیرفتند.^[2] ریشه‌ی این ناشکیبایی‌ها که شاید در تاریخ اسلام کمتر بدیلی داشت، را باید در تحولاتی جستجو کرد که مقدمه‌ی ظهور حکومت مقتدر صفویّه را فراهم آورد.

آیین اسلام که به دنبال هجوم مغولان در قرن سیزدهم میلادی و فروپاشی نهادهای دینی نزدیک به دستگاه خلافت، تحت تأثیر روایت مداراگرایانه‌ی عرفای اسلامی از آموزه‌های این آیین قرار گرفته بود، برای سه قرن به واسطه‌ی کوشش صوفیان نه تنها در جهان اسلام به بقا و رشد خود ادامه داد، بلکه حتی



امکان گسترش به سرزمین‌های اطراف را نیز پیدا کرد.^[3] در اویش مسلمان، که عموماً تحت تأثیر رویکرد وحدت

وجودی ابن عربی قرار داشتند، چندان بر اسلام ارتودوکس اصرار نمی‌ورزیدند. بر عکس، ایشان به نحو قابل ملاحظه‌ای رسوم و سنن و باورهای متفاوت و بعضاً متغایر را پذیرا می‌شدند و اجازه می‌دادند که مردمان هر سرزمین روایت خویش را از اسلام و مسلمانی بنا کنند. در کنار این ساده‌گیری، اشاره‌ی درویش بر جنبه‌ی الوهی انسان کامل به طور عام - و شیوخ درویش به طور خاص - بی‌تردید در شکل‌گیری و گسترش حکایات و روایات جذّاب درباره‌ی کرامات بزرگان متصوّفه در میان عامه‌ی مردم نقش موثری داشت. این همه باعث می‌شد که برای غیرمسلمانان استقبال از دعوت این درویش و در نهایت گذار عاطفی به سمت آیین جدید آسان‌تر باشد. به این ترتیب، درویش مسلمان طلایه‌داران گسترش آیین اسلام به سرزمین‌هایی چون اندونزی در شرق آسیا و مالی در غرب آفریقا شدند.^[4]

شاید سلاطین عثمانی نخستین حاکمانی بودند که مهارت متصوّفه در تبلیغ و گسترش اسلام را آگاهانه برای تحکیم قدرت خویش به کار گرفتند. از همان نیمه اول قرن سیزدهم و در حالی که با نفوذ ترکان مسلمان به سمت غرب و به درون سرزمین‌های تحت اختیار بیزانس تدریجاً مقدمات تشکیل دولت عثمانی فراهم می‌آمد، درویش بزرگی چون حاجی بکتاش ولی (۱۲۷۱-۱۲۰۹؟) نیز به این سرزمین‌ها وارد شدند تا روایت کثرت‌گرای خود از اسلام را با مسیحیان آن سامان شریک گردند. آموزه‌های بکتاشی ترکیبی از تعالیم شیعی، عرفانی، و سنی بودند که با عناصری از باورهای مسیحی نیز انطباق یافته بودند.^[5] به سرعت، در اذهان نوکیشان مسلمان، تثلیث مسیحی جای خود را به سه گانه‌ی الله، محمد، و علی داد. در اواسط قرن چهاردهم میلادی به فرمان سلطان مراد اول (۱۳۸۹-۱۳۲۶)، سلطان عثمانی از سال ۱۳۶۲) واحدهای نظامی ینی‌چری از نوجوانان تازه مسلمان تشکیل شد. سربازان ینی‌چری، با ادای سوگند وفاداری به راه و روش حاج بکتاش به مجموعه‌ای می‌پیوستند که نه فقط یک واحد نظامی، که یک انجمن برادری بود. پیوندی که به این ترتیب میان طریقت بکتاشی و ینی‌چری برقرار شد، زمینه‌ی شکل‌گیری گونه‌ای طریقت پهلوانی را فراهم آورد که علی و ذوالفقارش اسطوره‌های نخست آن بودند.^[6] به این ترتیب، یکی از مشهورترین و سرسخت‌ترین سپاهیان "جنگ‌آوران صوفی" پای به عرصه‌ی وجود گذاشتند، سپاهیان که، نه راوی رویکرد کثرت‌گرای پدر معنوی خود، که مصداق بارز قدرت مرگباری بودند که از پیوند خانقاه و رزمگاه حاصل می‌آید.

در اواسط قرن پانزدهم، همزمان با افزایش روزافزون اهمیت و شهرت ینی‌چری، در شرق سرزمین عثمانی گروه دیگری از جنگ‌آوران صوفی مسلک ظهور کردند. ایشان نیز در آغاز از حمایت عثمانیان برخوردار بودند، اما دور از چشم حاکمان اهدافی سیاسی را دنبال می‌کردند که برای عثمانیان تهدیدی جدی بود.^[7] تهدید از جانب کسانی بود که به تدریج به قزلباشان مشهور می‌شدند. بنا به روایات، اینان گروهی از قبایل ترک بودند که پیشتر به وساطت

خواجه علی سیاهپوش (مرگ: ۱۴۵۶ میلادی)، نواده‌ی صفی‌الدین اردبیلی و سرپرست خانقاه صفوی در اردبیل، از تیغ تیمور لنگ جان بدر برده، و از همان زمان به جمع مریدان خواجه پیوسته بودند. با آنکه این قبایل در درون سرزمین عثمانی ساکن بودند اما ظاهراً با خانقاه اردبیل پیوندهایی عمیق داشتند. زمانی که شیخ جنید (مرگ: ۱۴۶۰ میلادی)، نوه‌ی خواجه علی، از خانقاه خارج و به آناتولی مهاجرت کرد، قبایلی که از قضا از تلاش حکومت عثمانی برای بسط اقتدار دولت مرکزی ناراضی بودند، به سرعت او را به عنوان نه صرفاً مراد که رهبر سیاسی خویش پذیرفتند. تحول طریقت صفوی به حرکتی سیاسی، با تأکید شیخ جنید بر تشیع به عنوان اسلام راستین همراه شد.^[8] پس از چند قرن که از یک سو متصوفه



آموزه‌های سنی و شیعه را در هم آمیخته و اختلاف میان آن دو را کمرنگ کرده بودند، و از سوی دیگر فرمانروایان منطقه احترام همزمان به خلفا و ائمه‌ی شیعه را پیشه نموده بودند، چنین تأکیدی نامتعارف بود. جریانی که زمانی خصلتی دینی و موضعی وحدت‌گرا داشت، اکنون دیگر نه به دنبال اتحاد معنوی مردمان که در صدد ایجاد حکومتی جدید بود، حکومتی که بنا بود محبوبیت خود را به قیمت سلب مشروعیت دینی از دیگر حکمرانان مسلمان منطقه به دست آورد.

"تخمین زده می‌شود که دو قرن پس از هجرت تنها کمتر از ده درصد مردم سرزمین‌های فتح شده توسط مسلمانان پذیرای آیین جدید شده بودند".

شیخ جنید پیش از آنکه حکمرانی سرزمینی را به چنگ آورد در جنگ کشته شد، اما اهداف و آرزوهای خویش را به فرزندی منتقل کرد که هرگز ندید. شیخ حیدر (۱۴۶۰-۱۴۸۸)، که یک ماه پس از مرگ پدر متولد شده بود، چون به سن جوانی رسید، جبه بر تن و کلاه درویشی بر سر، به ساخت شمشیر و نیزه و سپر پرداخت و دوش به دوش مریدان خویش، که اکنون به لباس یکدست درآمده و کلاه سرخ قزلباش بر سر گذاشته بودند، به تمرین رزم پرداخت.^[9] دیگر آن طریقت پیشین آشکارا به یک حرکت سیاسی-نظامی بدل شده بود. مریدان شیخ، اکنون به جای تبلیغ راه و رسم درویشی، برای تقویت قدرت نظامی مراد خویش قیام کرده بودند. هرچند که حیدر نیز در نهایت به سرنوشت پدر دچار شد، اما میراثی که برای فرزند خود اسماعیل برجای گذاشت وفاداری جان‌نثاران قزلباشی بود که چند سال بعد شکل‌گیری پادشاهی صفویه را رقم زدند.

در نخستین ماه‌های قرن شانزدهم میلادی به دعوت اسماعیل جوان هفت هزار سرباز قزلباش آذربایجان را فتح کردند تا مراد خود را در تبریز بر تخت شاهی نشانند. آن زمان که شاه اسماعیل جوان با شمشیر از غلاف برکشیده‌ی خود و قزلباشانش اهل تبریز را به زور به خواندن خطبه به نام امامان شیعی و لعن خلفا وادار نمود [10] دیگر برای دوست و دشمن تردیدی باقی نگذاشت که راوی قرائتی از عرفان و تشیع است که با کمترین مدارای مذهبی آشتی ندارد. خشم شاه اسماعیل تنها متوجه تسنن ارتدوکس نبود. متصوفه که قرن‌ها به شیوه‌ی خاص خود فضای تساهل و تسامح در برابر شیعیان را بسط داده و ائمه‌ی شیعه را ارج نهاده بودند، و در حقیقت شریکان معنوی خانقاه صفوی تلقی می‌شدند، اکنون به رقیبان حکومت نوپا بدل شده بودند. نبش قبور مشایخ متصوفه، قتل و تبعید صوفیان، و منع اجرای مراسم صوفیانه، همگی نشان داد که ناشکیبایی شاه اسماعیل، چندان حدّ و مرزی نمی‌شناسد. [11] قرائت ناشکیبای شاه اسماعیل از اسلام نه تنها شباهتی به مشی اجداد وی نداشت، که حتی با تجربه‌ی تاریخی ایرانیان از اسلام و تشیع نیز چندان سازگار نبود. حتی نه قرن پیشتر، زمانی که فاتحین عرب نخستین بار ایران را مُسَخَّر ساخته بودند چنین اصراری بر تغییر و تبدیل آیین ایرانیان از خود نشان نداده بودند. برخی این امر را نشانه‌ی اشتیاق اعراب به دریافت جزیه از مردمان غیر مسلمان این سرزمین‌ها می‌دانند - و احتمالاً تا حدودی نیز چنین بود. شاید هم بتوان کندی گروه غیرمسلمانان به اسلام در این سرزمین‌ها را معلول نبودِ امکانات رسانه‌ای یا تعاملات بین فرهنگی کافی برای بسط سلطه‌ی هژمونیک مسلمانان در سرزمینهای گسترده‌ی تحت حکومت ایشان دانست. اما نباید فراموش کرد که پاره‌ای از آیات قرآن نیز مانع و رادع اجبار غیرمسلمانان به پذیرش اسلام بودند. [12] در حقیقت گسترش دین اسلام در میان اقوام ایرانی، به تدریج و در طول چند قرن عملی شد. تخمین زده می‌شود که دو قرن پس از هجرت تنها کمتر از ده درصد مردم سرزمین‌های فتح شده توسط مسلمانان پذیرای آیین جدید شده بودند. [13] به نظر می‌رسد که حتی در آستانه‌ی به قدرت رسیدن صفویّه نیز، نه تنها تکثر دینی در سرزمینهایی که تحت اختیار آنها در آمد بیشتر از امروز بود، که خود اسلام در آن سرزمین‌ها هم چهره‌ای گوناگون‌تر داشت.

"با تأسیس حکومت صفوی، شاه نوجوان نقش دومی را نیز بر عهده‌ی اسلام شیعی گذارد و آن تعیین و تنظیم احکام شرع بود."

تا پیش از ورود اسماعیل به تبریز، تشیع دوازده امامی تنها یکی از جلوه‌های تکثر دینی حاکم بر جامعه ایران بود - آیینی که شاید نسبت به بسیاری از مذاهب رقیب خصلتی عدالت‌خواهانه‌تر در برابر ظلم دستگاہ خلافت اسلامی داشت. قهرمانان این آیین، امامان شیعیان، اسطوره‌های صبر، استقامت، و بالاخره شهادت در راه مقابله با بی‌عدالتی‌های موجود در جامعه‌ی اسلامی بودند. داستان شکیبایی علی در برابر تصمیم شورای سقیفه [14]، اندوه فاطمه بدنبال واقعه‌ی فدک [15]، قتل امام حسین و یارانشان توسط لشکریان یزید ... همه روایتگر بی‌عدالتی‌های

حاکمان مسلمان بود. از منظر شیعیان دوازده امامی، این بی‌عدالتی‌ها تا آنجا تداوم یافته بود که غیبت امام دوازدهم را موجب گردیده بود. به باور ایشان، بازگشت عدالت به جامعه موکول به پایان عصر غیبت و ظهور منجی بود. شیعیان دوازده امامی به دنبال غیبت کبری حتی امکان اجرای حدود اسلامی تا پیش از ظهور قائم را زیر سوال برده، و اعتبار شرعی احکام صادره توسط نهادهای دینی نزدیک به حاکمیت و دستگاه خلافت را محلّ تردید قرار داده بودند.^[16] در عمل، برای چند قرن فلسفه‌ی سیاسی این گروه از مسلمانان اساساً معطوف به حفظ تعاملی حداقلی با حکومت‌های جائر پیش از ظهور بود.^[17] احتمالاً همین فراغت‌بال نسبی از مناقشات و مناسبات قدرت هرچه بیشتر فضای حاکم بر تفکر شیعی را به سوی معناگرایی سوق داده و امتزاج آن با اسلام عرفانی را تسهیل نموده بود. اما برای شیخ جنید، شیخ حیدر، و بالاخره اسماعیل جوان، که عرفان تساهل‌مدار شیخ صفی‌الدین را به جنبشی سیاسی- نظامی بدل نمودند، شاید مهمترین ویژگی تشیع همانا نقشی بود که می‌توانست در سلب مشروعیت از حکومت‌های وقت و خیزش قبائل قزلباش در برابر امپراطوری قدرتمند عثمانی ایفا نماید. با تأسیس حکومت صفوی، شاه نوجوان نقش دومی را نیز بر عهده‌ی اسلام شیعی گذارد و آن تعیین و تنظیم احکام شرع بود- احکامی که می‌بایست حکومت نوپای او با آن اداره شود. اگر چه اسماعیل خود را در زمره‌ی اولیاءالله و وارث ولایت علوی می‌دانست، اما ظاهراً این ولایت در نظر او و مریدانش، اساساً رهبری سیاسی-نظامی بود و لزوماً با مرجعیت فقهی همراه نبود. گویا شاه جوان نیز، همچون اسطوره‌ی علی نزد سربازان ینی‌چری، قهرمان میدان رزم بود نه واضح و شارح قوانین شرع. از این رو، شاه اسماعیل که همچون مریدانش چندان اطلاعی از آموزه‌های شیعی نداشت برای اداره‌ی مملکت، خود را نیازمند همکاری فقه و فقیه شیعی می‌دید. مشهور است که شاه در همان آغاز سلطنت، قزلباشان خویش را امر نمود تا تبریز را در جستجوی کتابی شیعی که بتواند مرجع احکام جاری در حکومت تازه تأسیس صفوی قرار گیرد زیر و رو کنند. ایشان نیز جلد اول کتاب قواعدالاسلام علامه حلی، یکی از بزرگان تشیع اصولی، را یافته و به نزد شاه جوان آوردند تا او این کتاب را مصدر احکام حکومت خود قرار دهد.^[18]

"پیوند روحانیون شیعی اصولی و حکمرانان صفوی تأثیری ماندگار، نه فقط بر رابطه‌ی دین و حاکمیت در ایران، که بر هویت ایرانی بر جا گذاشت."

کتاب علامه برای برآوردن مقصد شاه کافی نبود. او نیازمند روحانیونی بود که حاضر باشند دوش به دوش او پایه‌های حکومت صفوی را تحکیم کنند. اما، روایت فلسفی-عرفانی بسیاری از علمای شیعی وقت از تشیع، با تشیعی که شاه اسماعیل خود را مدافع آن می‌دانست چندان سازگار نبود. علمایی چون شیخ ابراهیم قطفی (مرگ: پس از ۱۵۳۹) آمادگی تجدید نظر در احکام مربوط به اجرای نماز جمعه، اخذ مالیات، و قبول هدایا از سلطان جائر (یعنی سلطانی که حکومتش مبنای شرعی نداشت و مأذون از خدا نبود) را نداشتند و به طور کلی حاضر به تجدید نظر

درباره‌ی ماهیت رابطه‌ی روحانیت شیعه و حاکمیت در دوران غیبت نبودند.^[19] اما، در خارج از مرزهای حکومت شاه اسماعیل، برخی دیگر از علمای شیعی رغبت بیشتری برای همراهی با شاه از خود نشان دادند. زمانی که نورالدین علی بن عبدالعالی محقق کرکی (۱۴۶۴-۱۵۳۳)، سرآمد این علما، دعوت شاه برای سفر به ایران را دریافت نمود، در حوزه‌ی نجف مشغول تدریس بود. از آن پس برای ۲۵ سال، و همزمان با دوران سلطنت شاه اسماعیل و شاه طهماسب، محقق در آثار متعدد خویش چهره‌ی جدید تشیع را به تصویر کشید. علی‌رغم مخالفت‌های دیگران، محقق کرکی از دادن خراج و دریافت هدایا از سلطان در زمان غیبت دفاع کرد، حق آبادسازی زمین‌های بایر را تنها مختص شیعیان دانست، سیاست‌های مذهبی سختگیرانه‌ی صفویان و لعن خلفا را مورد تایید قرار داد، و به شدت بر متصوفه تاخت.^[20] در عمل، محقق با جدیت تمام کوشید تا بنای اقتدار صفویّه را به قیمت سلب مشروعیت از دیگر حرکت‌ها و حکومت‌های اسلامی تقویت کند. در عین حال، او واسطه‌ی تحول اقتدار کاریزماتیک اسماعیل جوان به اقتدار نهادینه‌ی مرجعیت شیعه نیز شد. این

تحول به خصوص از آنجا برای بقای صفویان ضروری بود که روند وقایع، استهلاک تدریجی اقتدار نخست را رقم زده بود. فروریختن اسطوره‌ی شکست‌ناپذیری شاه اسماعیل در چالدران^[21]، کاهش نفوذ حکومت بر قزلباشان به دنبال مرگ شاه و بی‌علاقگی فزاینده‌ی ایشان به پذیرش سلطه‌ی حکومت مرکزی (به همان ترتیبی که پیشتر سلطه‌ی مرکزی عثمانیان را برناتافته بودند)، و بالاخره تداوم تنش‌ها میان قزلباشان و ایرانیان در نهایت بر ضرورت انتقال نقطه‌ی اتکای مرجعیت صفویّه صحّه گذاشت. نتیجه‌ی این انتقال جلوس فقهای اصولی بر مسند نیابت امام معصوم بود. فرمان مشهور شاه طهماسب که طی آن وی محقق را نایب امام نامیده^[22] و وی را از خویش برای پادشاهی ارجح دانست به خوبی روشن ساخت که آن



ولایتی که زمانی شاه اسماعیل خود را صاحب آن می‌دانست اکنون در اختیار محقق کرکی بود.

پیوند روحانیون شیعه‌ی اصولی و حکمرانان صفوی تأثیری ماندگار، نه فقط بر رابطه‌ی دین و حاکمیت در ایران، که بر هویت ایرانی بر جا گذاشت. شاهان صفوی، به کمک روحانیون حامی خویش، با اجرای سیاست‌های تبعیض، ارباب و زور در راه یکدست کردن مذهبی جامعه‌ی ایران کوشیدند. حتی شاه عباس کبیر (۱۵۷۱-۱۶۲۹)، که بیش از سایر شاهان صفوی از در مدارا و آشتی با پیروان دیگر مذاهب و ادیان درآمده بود، در قلع و قمع متصوفه، کوچاندن اجباری اقلیت‌های غیرمسلمان، و بالاخره تلاش برای اجبار آنان به پذیرش آیین شیعی کوتاهی نکرد. برای او دیگر این ناشکیبایی بیش از آنکه انعکاس دهنده‌ی تعصب مذهبی یا ضامن حفظ مشروعیت در مقابل رقیب عثمانی باشد، نماینده‌ی برداشتی بود که اکنون درباره‌ی نقش تشیع در تحکیم وحدت سیاسی و ملی در کشوری که به لحاظ قومی و مذهبی متکثر بود وجود داشت. روایت اسکندربیگ ترکمان (منشی مخصوص شاه عباس و نویسنده‌ی کتاب عالم آرای عباسی) از اقدامات شاه عباس برای اجبار مسیحیان کوچانده‌شده به پذیرش اسلام به بهانه‌ی نگرانی از حمله‌ی طوائف لر، نشان می‌دهد که چگونه تشیع ناشکیبای شاه اسماعیل و محقق اکنون دیگر آشکارا به چارچوبی برای ایجاد وحدت ملی در جامعه‌ی متکثر ایران آن زمان بدل شده بود.^[23]

اینکه به راستی اصرار صفویان بر گسترش تشیع تا چه اندازه به وحدت سیاسی ایران آن روز کمک نمود پرسشی است که شاید، بر خلاف باور رایج در میان ایرانیان، پاسخ قطعی نداشته باشد. واقعیت این است که همزمان با شکل‌گیری و توسعه‌ی حکومت صفوی، در شرق نیز گورکانیان امپراطوری وسیع اسلامی دیگری را پایه‌گذاری کردند که بی‌آنکه جامعه‌ای به لحاظ دینی یکدست در اختیار داشته باشد برای سه قرن پایدار ماند. در حقیقت شاید بتوان مدعی شد که نقشی که ناشکیبایی مذهبی در تضعیف و در نهایت سقوط صفویان بازی کرد، پرننگ‌تر از تأثیر آن بر ایجاد وحدت ملی در سرزمین‌های تحت تصرف ایشان بود. با این وجود تردیدی نیست که صفویان تأثیری ماندگار بر هویت ایرانی گذاردند- تأثیری که سه قرن بعد از فروپاشی صفویّه هنوز به خوبی احساس می‌شود. حتی امروز در نزد بسیاری از ایرانیان این باور که وظیفه‌ی حاکمیت سیاسی ایران، نه پاسداشت تکثر قومی و مذهبی حاکم بر این سرزمین، که ترویج تشیع است امری بدیهی می‌نماید. میراث صفویّه برای ایران، همه روزه در اقدامات قانونگذاری که نه بر اساس اصل برابری همه‌ی ایرانیان که با پذیرش فرض نیمه‌پنهان نابرابری شیعه و غیرشیعه به وضع قوانین مملکتی می‌پردازد، در سخنان روشنفکری که از شکل‌گیری و تقویت حرکت‌های مذهبی جدید به عنوان تهدیدی بالقوه برای وحدت جامعه‌ی ایران سخن می‌گوید، در حکم قاضی‌ای که خون شیعه را رنگین‌تر می‌داند، در تحلیل مورّخی که ایرانی زرتشتی و یهودی و بهائی را عامل خارجی می‌داند، و بالاخره در رفتار و کردار مردمانی که خود را از همسایه‌ی مسیحی یا سنی خویش ایرانی‌تر می‌دانند جلوه‌گر می‌شود. میراث ماندگار

صفویّه، برای آن بخش از مردم ایران که به هر دلیل تشیع را به عنوان آیین خود نپذیرفتند، حذف نام ایشان از فهرست مصادیق کامل ایرانیّت و جای گرفتنشان در زمره‌ی ایرانیان درجه دو - ایرانیانی نه چندان ایرانی - در سرزمین مادری خویش است.

[1] Andrea Hintz, The Mughal Empire and its Decline: An Interpretation of the Sources of Social Power, p146.

[2] برای نمونه، رجوع شود به:

Rula Jurdi Abisaab, Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire, p17.

Saïd Amir Arjomand, Authority and Political Culture in Shi'ism, 81.

[3] Amir Sheikhzadegan, A Historical Analysis of the Role of Islam in the World System, The Regional and Local Shaping of World Society, pp154-155.

[4] Peter N. Stearns, Islam from the Beginning to 1300, <http://history-world.org/islam.htm>

[5] HeonChoul Kim, The Nature and Role of Sufism in Contemporary Islam: A Case Study of the Life, Thought and Teachings of FethullahGulen, p56.

[6] Von Stefan Winter, The Shiites of Lebanon Under Ottoman Rule, 1516-1788, p12

[7] Ibid, p13

[8] <http://www.encyclopaediaislamica.com/madkhal2.php?sid=5120> جهان اسلام، دانشنامه

[9] <http://www.encyclopaediaislamica.com/madkhal2.php?sid=6674> جهان اسلام، دانشنامه

[10] Ismail bey Zardabli, The History of Azerbaijan: From Ancient Times to the Present Day, Lulu.com, 2014 p265.

[11] امیرحسین مظفری‌زاد، تصوف سیاسی، تشیع صفوی،

<http://www.rasekhoon.net/article/print-60166.aspx>

[12] برای نمونه رجوع شود به: بقره/۶۲، بقره/۲۵۶، مائده/۶۹، حجرات/۱۳

[13] Hourani, Albert, 2002, A History of the Arab Peoples, Faber & Faber

[14] شورایی که پس از وفات پیامبر اسلام در سقیفه‌ی بنی ساعده تشکیل شد و ابوبکر را به عنوان خلیفه‌ی اوّل انتخاب نمود.

[15] فدک نام قریه‌ای بود در حجاز که در اختیار یهودیان بود. به دنبال شکست یهودیان از مسلمانان ساکنین این قریه پیمان صلحی با پیامبر اسلام امضا کردند و در آن نصف محصول سالانه‌ی قریه را به او اهداء نمودند. بنا به روایات، رسول اسلام نیز آنرا به دختر خود فاطمه هبه نمود. اما در زمان ابوبکر، وی دستور ضبط املاک هبه شده را صادر نمود.

[16] محمد کریمی زنجانی اصل، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران: نشرنی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹

[17] همان

[18] دکتر حسام‌الدین آشنا/ سبحان رضایی، فضای گفتمانی تدوین بحار الانوار در عصر صفوی

<http://www.rasekhoon.net/Article/Show-59853.aspx>

[19] Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, p17.

[20] برای آشنایی با مواضع محقق کرکی رجوع شود به:

سید محمدعلی حسینی زاده، اندیشه سیاسی محقق کرکی، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم

[21] Tamim Ansary, *Destiny Disrupted: A History of the World Through Islamic Eyes*, Public Affairs 2009, p297.

[22] Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, p. 23.

[23] William J. Duiker, Jackson J. Spielvogel, *World History, Volume 1*, Cengage Learning, 2012, p. 463

جنبش مشروطه و بهائیان ایران: آفرینش یک "دشمن داخلی"

مورژان مؤمن



چکیده: این مقاله [1] به نقش بهائیان در انقلاب مشروطه‌ی ایران، ۱۹۱۱-۱۹۰۶، می‌پردازد و سه نظریه‌ی عمده را مطرح می‌کند. نخست اینکه هرگاه سلطنت‌طلبان و روحانیون مشروطه‌ستیز، مشروطه‌خواهان را به "بابی" بودن متهم می‌کردند در واقع اشاره‌ی آنها به جامعه‌ی بهائی بود و نه بایان ازلی. دوم اینکه بهائیان رابطه‌ی پیچیده‌ای با جنبش مشروطه داشتند: گاهی از آن حمایت می‌کردند و گاهی از سیاست دوری می‌گزیدند اما به هر حال، اکثر نویسندگان، تأثیر بهائیان بر اصلاح‌طلبان و انقلاب مشروطه را دست‌کم گرفته‌اند. سوم اینکه به‌رغم نزدیکی آرای بهائیان و مشروطه‌خواهان در باب اصلاحات اجتماعی، دشمنی ازلی‌ها و روحانیون با بهائیان منجر به حذف آنها از قانون اصلاح‌طلبانه‌ی حاصل از انقلاب مشروطه و حذف عملی آنان از جامعه‌ی ایران شد. مجموع این تحولات به آفرینش یک "دشمن داخلی" انجامید. به بعضی از پیامدهای این امر برای بهائیان و ایران خواهیم پرداخت.

در سال‌های اخیر، چند کتاب درباره‌ی انقلاب مشروطه‌ی ایران منتشر شده است. [2] اما این مطالعات، در کل، نقش جامعه‌ی بهائی را نادیده گرفته‌اند. ژانت آفاری به نقش دو بهائی، شیخ الرئیس (۱۹۱۸-حدود ۱۸۴۸) و طائر خانم

(۱۹۱۱- حدود ۱۸۷۲)، در گفتمان این دوره درباره‌ی مشروطه‌خواهی و مدرنیزاسیون ایران اشاره کرده است. [3] منگل بیات هرچند توجه خاصی به نقش مهم بایان ازلی در انقلاب مشروطه دارد، غیر از اشاره به نقش شیخ الرئیس از بهائیان سخن نمی‌گوید. [4] اکثر نویسندگان، از جمله بیات و مارتین، فقط می‌گویند که بهائیان در انقلاب مشروطه نقشی "منفعل" یا "غیرسیاسی" داشتند. [5] برخی از این هم فراتر رفته و این ایده را مطرح کرده‌اند که بهائیان حامی محمدعلی شاه و مشروطه‌ستیز بودند. [6] نویسندگان ساکن ایران از بهائیان سخن نگفته‌اند یا، شاید به خاطر حفظ شغل و مقام خود، به بازگویی نظریه‌های توطئه‌ی اثبات‌نشده و ارائه‌ی اسناد جعلی پرداخته‌اند. [7]

"بابی‌ها" که بودند؟

در دوران انقلاب مشروطه، مخالفان مشروطه‌خواهان آنان را "بابی" می‌خواندند. در اواخر قرن نوزدهم، بابی‌ها ملحد و برهم‌زننده‌ی ثبات اجتماعی به شمار می‌رفتند، و نسبت به آنها ترس و سوءظنی در جامعه پیدا شده بود. برای شاه و سلطنت‌طلبان بسیار مناسب بود که در اذهان عمومی اصلاح‌طلبان با "بابی‌ها" همسان پنداشته شوند تا عامه‌ی مردم به اصلاح‌طلبان هم بدبین شوند. روحانیون متحد دربار، نظیر شیخ فضل‌الله نوری (۱۹۰۹-۱۸۴۳)، در سخنرانی‌ها و نوشته‌های خود به این همسان‌پنداری دامن می‌زدند و به دربار یاری می‌رساندند. شیخ فضل‌الله نوری و روحانیونی همچون سید علی یزدی در خطبه‌های خود علیه مشروطه به‌طور مداوم به "بابی‌ها" حمله می‌کردند. [8] در لوایحی که توسط چاپخانه‌های تحت کنترل نوری پخش می‌شد، او "بابی‌ها" را مجرمین اصلی سازماندهی و ترویج مشروطه معرفی می‌کرد. [9] بیرون از تهران نیز علمای مشروطه‌ستیز هم به جامعه‌ی بهائی حمله می‌کردند و هم مشروطه‌خواهان سکولار را به "بابی" بودن متهم می‌ساختند. [10]

"همان‌طور که بیات نشان داده، ازلی‌ها نیروی محرکه‌ی اصلی انقلاب مشروطه بودند."

بنابراین، "بابی" خواندن همه‌ی مشروطه‌خواهان به جزئی از گفتار سلطنت‌طلبان بدل شد. در نخستین مراحل انقلاب مشروطه در دسامبر ۱۹۰۵، وقتی اصلاح‌طلبان در پی آن برآمدند که جای پای خود را در مسجد شاه محکم کنند، سید ابوالقاسم، امام جمعه‌ی تهران، با داد و فریاد سید جمال واعظ را که سرگرم موعظه بود به "بابی" بودن متهم ساخت و سبب شد اصلاح‌طلبان مسجد را ترک کنند و در حرم شاه‌عبدالعظیم پناه بگیرند [11]. در ژوئن ۱۹۰۶، دولت برای فشار آوردن به اصلاح‌طلبان چند تن از آنان را دستگیر کرده و به اتهام "بابی" بودن به کلات تبعید کرد [12]. شعاع‌السلطنه، که در خدمت عین‌الدوله صدراعظم مرتجع بود، برای تفرقه‌اندازی میان علمای مشروطه‌خواهی که در قم پناه گرفته بودند، آنها را قربانی توطئه‌ی بابی‌ها خواند [13]. در سال‌های ۱۹۰۸-۱۹۰۶ در تبریز، علمایی که در پی بی‌اعتبار کردن انجمن مشروطه‌خواهی بودند، این انجمن را انجمنی بابی می‌خواندند و

همه‌ی مشروطه‌خواهان را به "بابی" بودن متهم می‌کردند [14]. در زمان محاصره‌ی تبریز، فرماندهان نیروهای سلطنت طلب می‌گفتند که همه‌ی مشروطه‌خواهان تبریز "بابی" هستند:

یکی از زندانیان این شایعه را تأیید کرد که افسران سلطنت طلب اتهام ناروایی را در میان سربازان خود رواج داده‌اند مبنی بر اینکه همه‌ی اهالی تبریز بابی و مرتد شده‌اند و بنابراین نبرد با آنها وظیفه‌ی دینی است. پس از پیروزی مشروطه‌خواهان، این زندانی بخت برگشته را نزد ستارخان (رهبر مشروطه‌خواهان) بردند ... این زندانی که زنجیری بر گردن داشت، به تک‌تک کسانی که او را اسیر کرده بودند با خفت و خواری سلام می‌داد و زیر لب می‌گفت، "آقایان، من هم بابی هستم؛ من هم بابی هستم". [15]



مدتی بعد در زمان کودتای محمدعلی شاه علیه مشروطه در ژوئن ۱۹۰۸، او هدف خود را نبرد با "بابی‌ها" اعلام کرد و مذاکره با مشروطه‌خواهان تبریز را به مجازات "بابی‌ها و اوباش" مشروط ساخت. [16] همسان‌انگاری بابی‌ها و مشروطه‌خواهان در همه‌ی سطوح جامعه چنان فراگیر بود که وقتی دو روحانی نامدار هوادار انقلاب مشروطه در تهران — بهبهانی و طباطبایی — را به عراق تبعید کردند، مردم در مسیر آنها تجمع کرده و دشنام می‌دادند: "لعنت به بابی‌ها". [17]

بنابراین، نخستین سؤالات عبارتند از: چرا مشروطه‌ستیزان، در حمله به مشروطه‌خواهان، آنها را "بابی" می‌خواندند؟ در این حملات، مشروطه‌خواهان را با چه کسانی همسان می‌کردند؟ برای پاسخ‌دادن به این پرسش‌ها به دو گروه عمده‌ای می‌پردازیم که در آن زمان از طرف عامه‌ی مردم ایران "بابی" خوانده می‌شدند: بایان ازلی و بهائیان.

نقش بایان ازلی در انقلاب مشروطه

در دهه‌ی ۱۸۶۰ که آیین بهائی به رهبری بهاء‌الله از بطن جنبش بابی برخاست، شمار اندکی (احتمالاً کمتر از پنج درصد) از بایان ادعای او را نپذیرفتند و به پیروی از رهبر بایان، میرزا یحیی ازل، ادامه دادند و به این علت به ازلی شهرت یافتند. به‌رغم تعداد اندکشان، درصد زیادی از اصلاح‌طلبان و مشروطه‌خواهان نامدارِ اواخر دهه‌ی ۱۸۹۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۰۰ ازلی بودند. در واقع، همان‌طور که بیات نشان داده، ازلی‌ها نیروی محرکه‌ی اصلی انقلاب مشروطه بودند. آنها ائتلافی از چهره‌های شاخصی را ایجاد کردند که برای رهبری انقلاب مشروطه اعتبار داشتند (نگاه کنید به ادامه‌ی مقاله)، انجمن‌هایی تشکیل دادند که جنبش مشروطه را سازماندهی کرد، شبنامه‌ها و روزنامه‌هایی منتشر کردند که دستور کار جنبش مشروطه را تعیین کرد، و خطابه‌هایی ایراد کردند که باعث جلب حمایت مردم از انقلاب مشروطه شد.^[18] با توجه به این نقش مهم ازلی‌ها در جنبش مشروطه، می‌توان تصور کرد که منظور مشروطه‌ستیزان از "بابی‌ها" آنها بودند.

پنهان‌ساختن باورهای خود، بر تن کردن ردای روحانیت، اقرار به اعتقاد به اسلام، دخل و تصرف‌های مداوم و تعویض نقش باعث شده مورّخانی نظیر بیات ازلی‌ها را آزاداندیشان و خداناباورانی بدانند که با کلبی‌مسلکی برای تأمین منافع خود از دین استفاده می‌کردند.^[19] البته اعمال آنها هم تا حدی بر این امر صحنه می‌گذارد. اما با توجه به اینکه ازلی‌ها افکار واقعی خود را مخفی می‌کردند، شناخت انگیزه‌های واقعی آنها ناممکن است. مورّخ بهائی جنبش مشروطه، حاج آقا محمد علاقه‌بند، می‌گوید که جنبش ازلی در انقلاب مشروطه دورویی پیشه کرده بود زیرا هدف واقعی آنها سرنگونی سلسله‌ی قاجار و به سلطنت رساندن خود ازل بود.^[20] علاقه‌بند به کتاب ازلی هشت بهشت استناد می‌کند که سقوط سلسله‌ی قاجار و به سلطنت رسیدن یکی از فرزندان ازل را نوید می‌دهد.^[21] علاوه بر این، یکی از ازلی‌ها، سید جمال واعظ، با یکی از دیگر ازلی‌ها، ناظم‌الاسلام، از سوءاستفاده از دینداری مردم برای تأمین هدف خود سخن می‌گوید: "هدف ما باید از طریق چنین کارها و چنین افراد و چنین برنامه‌هایی حاصل شود؛ به هر هدف مقدسی باید از طریق وسایل نامقدس دست یافت."^[22]

"و اکثر آرای که بعداً در دستور کار اصلاح‌طلبان مشروطه‌خواه قرار گرفت جزئی از تعالیم بهائی به شمار می‌رفت."

دشمنی ازلی‌ها با بهائیان ناشی از این بود که به عقیده‌ی آنها بهاء‌الله مقام رهبر ایشان، یعنی ازل، را غضب کرده بود. حمله‌ی آشکار یا پنهان ازلی‌ها به بهائیان سابقه‌ای طولانی داشت. برای مثال، دو تن از ازلیان نامدار نسل قبلی، شیخ احمد روحی و میرزا آقا خان کرمانی — که با سید جمال‌الدین اسدآبادی ("افغانی") در انتشار روزنامه‌ی مهم و اصلاح‌طلب/اختر در استانبول همکاری کرده بودند — اثر جدلی بهائی‌ستیزانه‌ی ازلی‌مآبان‌های به نام هشت بهشت نوشته بودند.^[23] همچنین باید پرسید اگر مداخله‌ی ازلی‌ها در جنبش مشروطه صرفاً سیاسی بود و هدف دیگری نداشتند چرا تا این حد با بهائینی که متحد بالقوه‌ی آنها در اصلاح ایران به شمار می‌رفتند، دشمنی می‌ورزیدند؟ حتی سال‌ها بعد رهبر ازلی‌ها، یحیی دولت‌آبادی، در هنگام نگارش خاطرات خود، بهائیان را به نقش‌آفرینی در توطئه‌هایی متهم ساخت که می‌بایست از نادرستی آنها آگاه بوده باشد.^[24] در کل، هرچند باید پذیرفت که بسیاری از ازلی‌های فعال در انقلاب مشروطه اعتقادات دینی نداشتند، به‌شدت از بهائیان متنفر بودند و هرگاه توانستند علیه آنها عمل کردند.

نقش بهائیان در پیدایش مشروطه خواهی

در دهه‌های ۱۸۹۰ و ۱۹۰۰ که فشار برای انجام اصلاحات در کشور افزایش یافت و مقدمات جنبش مشروطه فراهم شد، اصلاح‌طلبان فقط از اروپا الهام نمی‌گرفتند. همان‌طور که در ادامه نشان خواهیم داد، توجه اصلاح‌طلبان به تعالیم بهائی به‌شدت جلب شده بود و اکثر آرای‌ها که بعداً در دستور کار اصلاح‌طلبان مشروطه‌خواه قرار گرفت جزئی از تعالیم بهائی به شمار می‌رفت. بهاء‌الله و عبدالبهاء از نخستین کسانی بودند که با نگارش آثاری به زبان فارسی، خواهان اصلاحات اجتماعی و دموکراسی شدند. در فاصله‌ی دهه‌های ۱۸۷۰ تا ۱۸۹۰ که نظام‌های استبدادی بر بخش وسیعی از اروپا سلطه داشتند و اکثر اصلاح‌طلبان سکولار ایرانی، نظیر ملک‌محمّد خان، تنها خواستار آن بودند که شاه به کمک شورایی انتصابی حکومت کند،^[25] بهاء‌الله در کتاب *اقدس* (اتمام کتابت در سال ۱۸۷۳) منتظر "حکومت جمهور ناس" در تهران بود^[26] و، در سال ۱۸۹۱، خواهان تشکیل مجالس انتخابی شبیه پارلمان بریتانیا شد.^[27] عبدالبهاء هم در اثر مهم خود با عنوان کتاب *اسرار غیبیه لاسباب المدنیه* (۱۸۷۵) از انتخاب نمایندگان مجالس و شوراها توسط مردم حمایت کرد.^[28] در این کتاب، عبدالبهاء خواهان گسترش آموزش و پرورش مدرن در سراسر کشور و تعلیم علوم و هنرها، ایجاد یک نظام حقوقی واحد، برابری حقوقی، تأمین مالکیت خصوصی، رفع فساد دیوان‌سالاری دولتی، و منظم‌ساختن روبه‌های آشفته در دادگاه‌های ایران شد. او در سال ۱۸۸۶ دولت را به تضمین آزادی و وجدان افراد فراخواند.^[29] در دهه‌ی ۱۸۸۰، بهاء‌الله از مسائلی همچون اهمیت فراگیری علوم و هنرهای مدرن، ضرورت ارتقای نقش اجتماعی زنان، نیاز به تعلیم و تربیت عمومی (به‌ویژه برای دختران و

به‌خصوص در زمینه‌ی علوم و هنرهای مدرن)، اهمیت عدالت و نیاز به توجه خاص به کشاورزی سخن گفت. در آثار اکثر اصلاح‌طلبان سکولار آن زمان از بسیاری از این مسائل خبری نبود.

بر خلاف اکثر اصلاح‌طلبان ایرانی و بسیاری از تجددطلبان خاورمیانه‌ای، عبدالبهاء ایرانیان را به الگوبرداری محض از اروپا تشویق نمی‌کند. به نظر او بهترین راه پیشرفت ایران تقلید کورکورانه از نگرش‌ها و شیوه‌های کشورداری اروپایی نیست. هرچند می‌پذیرد که خاورمیانه می‌تواند از علوم و برنامه‌ریزی اجتماعی اروپایی درس‌هایی را بیاموزد، در پاره‌ای از امور به‌شدت از اروپا انتقاد می‌کند. او فرهنگ مادی‌گرای سطحی جامعه‌ی اروپایی را از نظر اخلاقی ورشکسته می‌داند. وی بر این امر تأکید می‌کند که نیازی به تحمیل آرا و الگوهای اروپایی بر جامعه‌ی ایران نیست بلکه باید ایران را از نظر اخلاقی و معنوی احیا کرد تا بستر مشروطه‌خواهی و اصلاحات اجتماعی فراهم شود. [30]

"بهائیان طلایه‌دار ترویج فعالیت زنان در عرصه‌ی اجتماعی هم بودند."

بنابراین، بهائیان در جلب افکار عمومی به این مسائل پیشگام بودند. شاید حتی مهم‌تر این باشد که در مقایسه با اصلاح‌طلبان سکولار، بهائیان این آرا را به شیوه‌ای بومی و از نظر فرهنگی همدلانه‌تر رواج می‌دادند. همان‌طور که گیتی نشاط در خصوص نسل قبلی اصلاح‌طلبان سکولار گفته، در حالی که آرا و حتی کلمات آنها برای اکثر ایرانیان فهمیدنی نبود، آثار بهاء‌الله و عبدالبهاء مبتنی بر مفاهیم و واژگان بومی موجود بود و در نتیجه گفتمان آنها آشنا‌تر، فهمیدنی‌تر، و بنابراین پذیرفتنی‌تر بود. [31]

افزون بر این، بسیاری از شواهد حاکی از آن است که اصلاح‌طلبان سکولار نامدار ایران با آثار و دیدگاه‌های بهاء‌الله و عبدالبهاء آشنا بودند. گفته‌اند که سید جمال‌الدین اسدآبادی ("افغانی") در دهه‌ی ۱۸۵۰ در بغداد با بهاء‌الله تماس داشت. [32] بی‌تردید او با جنبش بابی به‌خوبی آشنا بود و اطلاعات لازم درباره‌ی مدخل مربوط به این جنبش در دانشنامه‌ی عربی پطرس البستانی را فراهم کرد. [33] به نظر می‌رسد او می‌خواست با رهبران بهائی در عکا در تماس بماند زیرا در دهه‌ی ۱۸۸۰ نسخه‌هایی از روزنامه‌ی خود، *عروة الوثقی*، را از پاریس به عکا می‌فرستاد. [34] از آثار اسدآبادی چنین به نظر می‌رسد که بهائیان را دوست نداشته زیرا به باور او وحدت جهان اسلام را بر هم می‌زدند. بنابراین، شاید تماس خود را به این علت حفظ کرده که آرای بهائیان را برای تدوین دیدگاه‌های خودش سودمند می‌دانسته است. [35] شواهد بسیار محکم‌تری درباره‌ی رابطه‌ی نزدیک میرزا ملکم خان با بهائیان وجود دارد. در سال ۱۸۶۱ ملکم خان از ایران به بغداد تبعید شد و پیش از تبعید به استانبول در آوریل ۱۸۶۲ با بهاء‌الله ارتباط پیدا کرد. [36] هم در این زمان و هم پیشتر در تهران، رابطه‌ی ملکم خان با بابی‌ها چنان نزدیک بود که در هنگام دیدار

با ارنست رنان در استانبول در ژوئن ۱۸۶۵، خود را آگاه از اوضاع بابی‌ها شمرد، و بنابراین در سال ۱۸۶۶ رنان او را تشویق کرد که اثری درباره‌ی بابی‌ها بنویسد. [37] صدراعظم اصلاح طلب، میرزا حسین خان مشیرالدوله سپهسالار (۱۸۲۷-۱۸۸۱)، صدراعظم ۱۸۷۳-۱۸۷۱)، هنگامی که سفیر ایران در باب عالی بود در تبعید بهاء‌الله از بغداد به استانبول، ادرنه، و سرانجام عکا نقش داشت و همه‌ی نفوذ خود را برای محدود ساختن فعالیت بهائیان به کار بسته بود. اما گزارش شده که در سال ۱۸۷۰، پس از مطالعه‌ی دادخواست‌های بهائیان خطاب به بهاء‌الله که بعد از دستگیری قاصد بهاء‌الله در حلب ضبط شده بودند، نظر خود را تغییر داد و با بهائیان همدلی نشان داد. [38] در دوران صدراعظمی او بهائیان از آزار در امان بودند. یکی از خویشاوندان نزدیک او، میرزا محمدعلی کدخدا قزوینی، بهائی بود [39] و ممکن است از طریق او اطلاعاتی درباره‌ی بهائیان به دست آورده باشد. شاید هم این اطلاعات را از ملکم خان، رفیق گرمابه و گلستان خود در تهران و استانبول، گرفته بود.

در سالهای منتهی به انقلاب مشروطه و طی این انقلاب (۱۹۰۹-۱۸۹۵)، نه تنها گفتمان بهائی مربوط به مشروطه‌خواهی و اصلاحات اجتماعی تثبیت شده بود بلکه همچنین بهائیان سرگرم اجرای این اصلاحات در جوامع خود در شهرهای عمده و بسیاری از نواحی روستایی ایران بودند. بهائیان برای اداره‌ی امور خود در حال گذر از نظام سنتی رهبری به نظام مبتنی بر شوراهایی بودند که به‌طور دموکراتیک انتخاب می‌شدند. در سال ۱۸۷۳، بهاء‌الله خواهان تشکیل بیت‌العدل در هر محل شده بود. بهائیان ایران شوراهای گوناگونی را تشکیل دادند و هرچند نمی‌دانیم چه زمانی این شوراها انتخابی شدند اما شواهد حاکی از آن است که در سال ۱۸۹۷ عبدالبهاء دستور داد که شورای تهران به شورایی انتخابی بدل شود. [40] در نخستین سال‌های قرن بیستم، شوراهای بهائی در همه‌ی جوامع بزرگ بهائی تأسیس شدند. بهائیان در تأسیس مدارس منطبق با اصول تعلیم و تربیت و برنامه‌ی درسی مدرن هم پیشگام بودند. نخستین مدرسه‌ی پسرانه‌ی بهائی مدرن در سال ۱۹۰۰ در تهران تأسیس شد و به تدریج شبکه‌ای از هشتاد مدرسه‌ی مدرن در شهرها و روستاهایی که جامعه‌ی بهائی داشت، به وجود آمد. [41] بهائیان طایفه‌دار ترویج فعالیت زنان در عرصه‌ی اجتماعی هم بودند. [42] بنابراین، هر جا مدرسه‌ی پسرانه‌ای تأسیس می‌شد، مدرسه‌ی دخترانه هم گشایش می‌یافت. محفل ترقی نسوان در سال ۱۹۰۹ تأسیس شد و کلاس‌های سوادآموزی، آموزش سخنوری، معلومات عمومی، و معارف بهائی برای زنان برگزار کرد. [43]

برای درک دیدگاه مسلمانان ایرانی درباره‌ی بهائیان آن دوران که سرگرم اجرای اصلاحات اجتماعی در جوامع خود بودند به نقل خاطره‌ای از مکالمه‌ای می‌پردازیم که در قهوه خانه‌ای در تهران در ژوئیه‌ی ۱۹۰۷ در زمان اوج بحران ناشی از حمله‌ی محمدعلی شاه و شیخ فضل‌الله نوری به مشروطه انجام شده است:

امروز چند نفر در قهوه خانه مشغول صحبت بودند. یکی از آنها یعنی میرزا تقی و بقیه می گفتند که آقا سید جمال [واعظ اصفهانی] روی منبر موعظه می کند: "چرا به کربلا می روید و هم پول خود را دور می ریزید و هم با افتادن از قاطر به خود آسیب می زنید؟ این کار عبث است. بیایید و پول خود را خرج تأسیس مدارس کنید؛ پولتان را در بانک بگذارید." این نوع حرف زدن کار بهائی‌هاست. بهائی‌ها می گویند: چرا برای دیدن یک تکه چوب به زیارت می روید و زن و بچه‌هایتان فقط قاطرچی را می بینند؟ چرا ده یا پانزده هزار تومان خرج تجلیل از مجلس می کنید؟ چرا نمی گویند که می خواهید [با تأسیس مدارس و غیره] اساس مجلس را محکم کنید؟ [44]

باید دانست که در این زمان آیین بهائی به سرعت در حال گسترش بود و بخش عمده‌ای از نوبهائیان به طبقه‌ی متوسط نوظهور (مقام‌های تحصیل کرده‌ی دولتی و تجاری) و طبقات متخصص مدرن مهم (آموزگاران، پزشکان، و روزنامه‌نگاران) تعلق داشتند. اسناد مستقل این گسترش سریع را تأیید می کنند. برای مثال، تا سال ۱۸۸۴، شمار روزافزون نوبهائیان حتی جوامع نسبتاً کوچکی مثل اسدآباد در مرکز ایران را متأثر ساخته بود. یکی از اهالی اسدآباد به نام میرزا شریف مصطفوی در نامه‌ای به عموی خود سید جمال‌الدین اسدآبادی ("افغانی") از او خواست چیزی علیه بهائیان بنویسد. میرزا شریف می نویسد: "در همه‌ی ولایت‌های ایران، تعداد زیادی از مردم پیرو میرزا حسین علی اخوی [بهاء‌الله] هستند به طوری که در رقم و وصف ننگجد. بسیاری از کتب او مثل بیان و ایقان را دارند و شب و روز فکر و ذکرشان اوست. او برای خود لقب بهاء را اختیار کرده است." [45] در سال ۱۸۸۷، یکی از مبلغین مسیحی به نام بنجامین بدل (Benjamin Badall) گزارش داد: "دین بهاء هر روز رشد می کند و یکی از آنها گفت از هنگام آخرین ملاقات ما فقط در یزد بیش از چهارصد نفر بابتی شده‌اند، و این غیر از کسانی است که در روستاهای مجاور به این دین ایمان آورده‌اند." [46]

برخی از گزارش‌های آن دوران حتی از احتمال تبدیل آیین بهائی به دین اکثریت مردم ایران سخن می گویند (نگاه کنید به اظهارات ناپیر ملکم، یکی از مبلغین مسیحی بریتانیایی در یزد، ۱۹۰۴-۱۸۹۸؛ [47] گزارش پرفسور ای. جی. براون در سال ۱۹۰۳؛ [48] و آرتور هاردینگ، سفیر بریتانیا در تهران، ۱۹۰۵-۱۹۰۰). [49] بنابراین، عجیب نیست که برآورد غربی‌ها از شمار بهائیان ایران در آن زمان بسیار بالا بوده است. به عقیده‌ی برخی از ناظران، تعداد بهائیان در سال ۱۸۹۲ بین ۵۰۰۰۰۰ تا ۱۰۰۰۰۰۰ نفر [50] و در پایان قرن ۳ میلیون نفر (یعنی یک سوم جمعیت کل ایران) بوده است. [51] جلد دوم فرهنگ جغرافیای پارس هم، که توسط شاخه‌ی اطلاعاتی دولت هند تألیف و در سال ۱۹۰۵ منتشر شد، تعداد بهائیان ایران را یک سوم جمعیت کل کشور تخمین می زند. [52] هرچند این اعداد مبالغه آمیزند، بی تردید آیین بهائی در میان طبقات تحصیل کرده‌تر در شهرها در حال رشد بود و به احتمال زیاد این برآوردهای مبالغه آمیز ناشی از آن بود که ناظران اروپایی تنها با این طبقات تعامل داشتند و آنچه را در میان این طبقات می دیدند

به کل کشور تعمیم می دادند. با اطمینان می توان از این گزارش ها نتیجه گرفت که حداقل، حدود یک سوم از طبقات تحصیل کرده و متخصص در ایران فعالانه به بحث درباره‌ی تعالیم بهائی مشغول بودند — و این گروه دقیقاً همان حامیان و محرکین اصلی مشروطه خواهی و جنبش اصلاحات اجتماعی بودند. آرای مندرج در تعالیم بهائی به گفتمان اصلاح طلبان سرایت می کرد. [53] حتی شواهد حاکی از آن است که اصلاح طلبان سکولار، که سرگرم برنامه ریزی برای تأسیس مشروطه بودند، از راهبردهای موفق بهائیان الگو برداری می کردند. [54]

اکنون جا دارد به هویت گروهی پردازیم که مشروطه ستیزانی مثل شیخ فضل الله نوری آنها را "بابی" می خواندند. با توجه به اثر بیات درباره‌ی نقش مهم ازلی ها در انقلاب مشروطه، وسوسه کننده است که نتیجه بگیریم منظور از "بابی ها"، ازلی ها بوده است. اما باید به خاطر داشت که ازلی ها تقیه می کردند. آنها نه تنها عقاید خود را پنهان می کردند بلکه برخی از مهم ترین ازلی ها لباس روحانیون شیعه را بر تن داشتند و خود را روحانی می نمایاندند. آنها در آثار خود از هر گونه اشاره ای به دین بابی به شدت خودداری می کردند. به هیچ وجه معلوم نیست تا چه حد اکثر مردم می فهمیدند که این افراد در واقع ازلی هستند. درست است که مشروطه ستیزان آنها را به "بابی" بودن متهم می کردند اما این اتهامی کلی بود که به همه‌ی مشروطه خواهان وارد می کردند و بنابراین مدرک معتبری به شمار نمی رود. باید این سؤال را پرسید: اگر روحانیون راست کیشی همچون طباطبایی و بهبهانی می دانستند این افراد واقعاً بابی هستند آیا با آنها متحد می شدند و از پیشنهادهای ایشان حمایت می کردند؟ به احتمال قریب به یقین، پاسخ منفی است.



سوی دیگر، در دهه‌ی ۱۸۹۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۰۰، جامعه‌ی بهائی نه تنها گفتمانی درباره‌ی مشروطه‌خواهی و اصلاحات اجتماعی داشت بلکه با انتخاب شوراها‌ی محلی، تأسیس مدارس، و بهبود نقش اجتماعی زنان گام‌هایی عملی برای پیشبرد این گفتمان برداشت. همان‌طور که پیشتر دیدیم، احتمالاً حدود یک‌سوم از مقام‌های دولتی و طبقات تحصیل کرده و متخصص به درجات گوناگونی با جامعه‌ی بهائی پیوند داشتند. همین گروه اجتماعی، حامی اصلی مشروطه‌خواهی و اصلاحات اجتماعی نوظهور بود. بنابراین، به احتمال بسیار زیاد، یکی از منابع اصلی آرای موجود در گفتمان اصلاح‌طلبان، تعالیم و فعالیت‌های مرسوم در جامعه‌ی بهائی بود.

خوشبختانه در چند مورد، مشروطه‌ستیزان نامدار به روشنی مشخص کرده‌اند که منظورشان از "بابی‌ها"، ازلی‌ها بوده یا بهائیان. دو واقعه‌ی بسیار مشابه در تهران و شیراز رخ داد. در دسامبر ۱۹۰۷، شیخ فضل‌الله نوری در میدان توپخانه‌ی تهران بالای منبر رفت و عبارتی از کتاب اقدس بهاء‌الله درباره‌ی آینده‌ی تهران را برای جمعیت حاضر در میدان خواند: "سوف تنقلب فیک الامور و یحکم علیک جمهور الناس". [55] سپس گفت رهبر "بابی‌ها" چهل سال قبل چنین دستوری داده و حال پیروانش سرگرم اجرای فرامین او هستند. [56] در شیراز هم قوام‌الملک مشروطه‌ستیز

مردم را به مسجد نو احضار کرد و همین عبارت کتاب اقدس را برای آنها خواند و از ایشان پرسید آیا واقعاً خواهان تأسیس حکومت مشروطه‌ای هستند که میرزا حسین علی [بهاء‌الله] به پیروانش وعده داده است. مگر نمی‌دانند هر کاری برای ترویج مشروطه انجام داده‌اند لعنت خدا و پیامبر او را در پی دارد؟ [57]

بنابراین، به‌رغم نقش تعیین‌کننده‌ی ازلی‌ها در انقلاب مشروطه، به نظر نگارنده‌ی این سطور روحانیون و نویسندگان مشروطه‌ستیزی که مشروطه‌خواهان و اصلاح‌طلبان اجتماعی را به "بابی" بودن متهم می‌کردند در واقع به بهائیان اشاره داشتند. به ادعای آنها این اصلاح‌طلبان مروج همان آرا بوده و در نتیجه از بهائیان متمایز نبودند.

نقش بهائیان در انقلاب مشروطه

حال به این سؤال می‌پردازیم که به‌رغم هماهنگی بهائیان با اهداف و ایدئولوژی انقلاب مشروطه، چرا نقش آنها را در این انقلاب ناچیز شمرده‌اند؟ چرا بسیاری از مشروطه‌خواهان، بهائیان را دشمن پنداشتند و در نتیجه، هر دو طرف (مشروطه‌خواهان و مشروطه‌ستیزان) آنها را دشمن خود شمردند؟

در نخستین مراحل انقلاب مشروطه، عبدالبهاء بهائیان را به حمایت از جنبش مشروطه تشویق می‌کرد، گرچه از آنها می‌خواست از برهم زدن نظم عمومی و مخالفت با مظفرالدین شاه بپرهیزند. این امر مبتنی بر این تعلیم بهائی بود که دین باید منشأ نظم و اتحاد در جهان باشد: "اسباب نظم را سبب پریشانی ننمایید و علت اتفاق را علت اختلاف مسازید." [58]

غیر از حاجی شیخ رئیس و حاج آقا محمد علاقه‌بند، که به ترتیب، رهبری اصلاح‌طلب و تاجری نامدار بودند، چند تن از دیگر بهائیان هم در جنبش مشروطه و اصلاحات به‌شدت فعالیت می‌کردند. حاجی عبدالحسین، معروف به حاج نواب، یکی از مشاهیر اردکان که بهائی بود، پس از بهائی‌گشی سال ۱۹۰۳ در یزد به تهران رفت و حامی مشروطه شد. [59] چهار تن از صاحبان یا سردبیران روزنامه‌های اصلاح‌طلب هم بهائی بودند: سید فرج‌الله کاشانی، که در سال ۱۹۰۰ امتیاز روزنامه‌ی *ثریا* در مصر را خرید و در سال ۱۹۰۳ آن را به تهران و سپس در سال ۱۹۱۰ به کاشان منتقل کرد؛ [60] محمدعلی هدایت، که در سال ۱۹۰۶ روزنامه‌ی *بشارت* را در مشهد تأسیس کرد؛ سید احمد خاوری کاشانی (ملقب به لسان‌الاسلام و فخرالواعظین)، صاحب امتیاز روزنامه‌ی *میزان* در تهران؛ [61] و میرزا محمود خان (فوت ۱۳۱۳)، صاحب امتیاز روزنامه‌ی *فرهنگ* در اصفهان (که از سال ۱۸۷۹ تا سال ۱۸۹۰ منتشر می‌شد و ابتدا صاحب امتیاز دیگری داشت). [62] طائره خانم هم مقالاتی در حمایت از حقوق زنان در روزنامه‌ی *ایران نو* می‌نوشت. [63] همه‌ی بهائیان ایران، به استثنای عده‌ای اندک، هوادار مشروطه بودند. [64] برای مثال، در ساری رئیس

و اکثر بنیان‌گذاران انجمن حقیقت، که برای حمایت از مشروطه ایجاد شد و مدرسه‌ای مدرن در آن شهر تأسیس کرد، بهائی بودند و حداقل یکی از رهبران مشروطه‌خواه در بارفروش هم بهائی بود. [65]

در این مرحله به نظر عامه‌ی مردم همه‌ی بهائیان حامی یا حتی نیروی محرکه‌ی انقلاب مشروطه بودند. هیپولیت دریفوس، بهائی فرانسوی که در تابستان سال ۱۹۰۶ در زمان بست‌نشستن مشروطه‌خواهان در سفارت بریتانیا در تهران بود، چنین می‌نویسد:

بعضی، با توجه به گرایش در مجموع مترقی این انقلاب کاملاً صلح‌آمیز، در نسبت‌دادن آن به بهائیان لحظه‌ای درنگ نکرده‌اند. به یاد دارم که ژوئیه‌ی گذشته در تهران، وقتی مردم برای افزایش فشار به وزرای شاه در سفارت بریتانیا تجمع کرده بودند، شنیدم برخی از تجار (که هوادار این جنبش نبودند و از ضرر و زیان وارد شده به کسب و کار خود به علت تعطیلی بازارها شکایت می‌کردند) می‌گویند که مسلمانان متدین به این جنبش کاری ندارند و تنها بهائیان را باید مسئول همه‌ی بی‌نظمی‌ها و مشکلات کشور دانست. [66]

فقط بهائیان غربی چنین نظری نداشتند. سرمقاله‌های مجله‌ی فرانسوی *رو دو موند موسولمان*، با استناد به مقالات روزنامه‌های بریتانیایی، بهائیان را رهبر مشروطه معرفی می‌کردند. [67] برنارد تمپل، نویسنده‌ی بریتانیایی-هندی، که در دوران انقلاب مشروطه یک سال در ایران بود، از این هم فراتر رفت و تعالیم بهائی را الهام‌بخش و نیروی محرکه‌ی جنبش مشروطه خواند. [68]

"در ژوئیه‌ی ۱۹۰۹ روحانیون محافظه‌کار موفق به تصویب قانون انتخاباتی جدیدی شدند که چند بند آن به‌طور خاص برای جلوگیری از عضویت بهائیان در مجلس تنظیم شده بود."

تا پیش از امضای فرمان مشروطه توسط مظفرالدین شاه بیمار در ۳۰ دسامبر ۱۹۰۶، رهبران مختلف جنبش مشروطه کم و بیش متحد ماندند و از حمایت اکثریت قریب به اتفاق مردم ایران بهره‌مند بودند. پس از مرگ مظفرالدین شاه در ۸ ژانویه‌ی ۱۹۰۷ و به تخت‌نشستن محمدعلی شاه، رهبران جنبش مشروطه به سرعت دچار اختلاف شدند. جناح‌های نوظهور عبارت بودند از هواداران ادامه‌ی اصلاحات دموکراتیک، طرفداران واگذاری بعضی از حقوق و آزادی‌های به‌دست‌آمده و تقویت قدرت شاه، و روحانیون محافظه‌کار به رهبری شیخ فضل‌الله نوری که خواهان پیروی مشروطه از شریعت و روحانیون بودند.

تا این زمان، بهائیان بی‌تردید نقش مهمی در انقلاب مشروطه داشتند. اما در فوریه‌ی ۱۹۰۷، عبدالبهاء دستورات قاطعی مبنی بر عدم مداخله‌ی بهائیان در سیاست را صادر کرد. [69] او در نامه‌هایی که در آن زمان نوشت به چند

دلیل برای این تصمیم اشاره کرد. در جایی می‌گوید که هرچند امیدوار است، به نص کتاب اقدس، اساس مشروطه در ایران تثبیت شود، از بهائیان می‌خواهد برای حفظ جان خود از دخالت در سیاست پرهیز کنند زیرا ازلی‌ها نزد شاه بهائیان را به حمایت از مشروطه متهم می‌ساختند. در این صورت اگر عبدالبهاء هم بهائیان را به حمایت از مشروطه تشویق می‌کرد شاه بهائیان را قتل عام می‌کرد. چون ازلی‌ها به مشروطه‌خواهان گفته بودند بهائیان از شاه حمایت می‌کنند، بهائیان نمی‌توانستند انتظار هیچ کمکی از طرف مشروطه‌خواهان را داشته باشند. [70] افزون بر این، گفته شده عبدالبهاء احساس می‌کرد که اتهامات پی‌درپی مبنی بر اینکه جنبش اصلاحات پوششی برای ترویج "بایبگری" (یعنی آیین بهائی) است پیشرفت جنبش را کند می‌کرد و بنابراین خروج بهائیان از عرصه‌ی سیاست را به سود جنبش اصلاحات می‌دانست. [71] علاوه بر این، عبدالبهاء بارها علیه تفرقه و باندبازی هشدار داده بود. او از طریق واسطه‌ها پیام‌هایی به شاه و مشروطه‌خواهان فرستاده و از هر دو طرف خواسته بود اختلافات خود را کنار بگذارند و در جهت منافع ملت گام بردارند و گرنه کشور آسیب خواهد دید و حتی ممکن است نیروهای خارجی به آن حمله کنند. [72] از آنجا که او سعی داشت نقش میانجی را بازی کند، ممکن است احساس کرده باشد که حمایت علنی بهائیان از یکی از طرفین مانع از ایفای این نقش خواهد شد.

در اواخر سال ۱۹۰۸، پس از کودتای محمدعلی شاه، عبدالبهاء به چند تن از دولتمردان ایران و، از طریق واسطه‌ها به شاه نامه نوشت. او شاه و ملت را به مصالحه و اتحاد فراخواند و خواهان احیای مشروطه شد. [73]

پس از سرنگونی محمدعلی شاه و احیای مشروطه، عبدالبهاء برای مدت کوتاهی به فکر مشارکت مجدد بهائیان در فرایندهای سیاسی افتاد. او در نامه‌ای به عزیزالله ورقا از بهائیان خواست بکوشند بهائیان نامدار (ایادی امرالله) به مجلس راه یابند، گرچه معلوم نیست منظورش تلاش برای انتخاب شدن ایادی امرالله به عنوان نمایندگان عادی بوده یا تلاش برای به رسمیت شناخته شدن آیین بهائی به عنوان اقلیتی دینی که مثل دیگر اقلیت‌های دینی نمایندگان مخصوص خود را در مجلس دارد. [74] ممکن است تعجب کنیم که عبدالبهاء تنها پس از دو سال، دوباره بهائیان را به مشارکت در سیاست تشویق کرد اما اوضاع فرق کرده بود. دو سال پیش از آن هر گونه مشارکتی در سیاست بهائیان را مجبور به جانبداری از یکی از طرفین مجادله‌ای ناگوار می‌کرد. [75] حالا، پس از سرنگونی محمدعلی شاه، این احتمال وجود داشت که بهائیان اتحادی حول محور اصلاحات اجتماعی مترقی ایجاد کنند. در این مرحله چند تن از رهبران انقلاب مشروطه از تعالیم بهائی به‌خوبی آگاه و با آن همدل بودند. برای مثال، می‌توان از فرماندهان دو لشکر اصلی مشروطه‌خواهان نام برد که در سال ۱۹۰۹ در تهران به هم پیوستند: سردار اسعد بختیاری یکی از بهائیان به نام میرزا حبیب‌الله شیرازی را به عنوان معلم سرخانه‌ی فرزندانش و همکار در ترجمه‌ی کتب فرانسوی به فارسی استخدام کرده بود؛ [76] محمد ولی خان تنکابنی ناصرالسلطنه (سپهسالار اعظم) که در زمان

حکمرانی بر رشت (۱۹۰۳-۱۸۹۹) و تبریز (۱۹۱۳) بهائیان و غیربهائیان او را بهائی می‌شمردند. [77] هر دو نفر در پاریس با عبدالبهاء دیدار کردند. [78] به‌رغم این عناصر نویدبخش، ابتکار عبدالبهاء برای ایفای نقشی سازنده توسط بهائیان در سیاست و جامعه‌ی ایران جامه‌ی عمل نپوشید. در ژوئیه‌ی ۱۹۰۹ روحانیون محافظه‌کار موفق به تصویب قانون انتخاباتی جدیدی شدند که چند بند آن به‌طور خاص برای جلوگیری از عضویت بهائیان در مجلس تنظیم شده بود. [79]

بنابراین، عدم مشارکت جدی بهائیان در مراحل بعدی انقلاب مشروطه ناشی از عوامل داخلی (ممانعت عبدالبهاء از برهم زدن نظم عمومی یا اغتشاش در مرحله‌ی اول و ممنوع‌ساختن هر گونه مشارکت سیاسی در مرحله‌ی بعد) و خارجی (مخالفت روحانیون؛ اعمال نفوذ آنها بر واژه‌گزینی مصوبات گوناگون برای جلوگیری از به رسمیت شناخته‌شدن بهائیان به عنوان اقلیتی دینی و ممانعت از مشارکت آنها در فرایندهای سیاسی؛ و ایجاد جوّی نامطلوب توسط ازلی‌ها) بود.

آفرینش یک "دشمن داخلی"

حذف بهائیان از فرایندهای سیاسی به ترس، سوءظن، و نفرت از آنها، و به تعبیری به آفرینش یک "دشمن داخلی" منجر شد. درک چگونگی ایجاد این وضعیت دشوار نیست. بعضی از گروه‌هایی که در نتیجه‌ی انقلاب مشروطه به قدرت رسیده یا قدرتشان افزایش یافته بود با بهائیان به شدت دشمنی می‌ورزیدند. از این میان می‌توان به‌طور خاص به ازلی‌ها و روحانیون شیعه اشاره کرد.



ازلی‌ها به علت مشارکت فعال در جنبش مشروطه توانستند اصلاح‌طلبان را به بهائیان بدبین کنند. ازلی‌ها به مشروطه‌خواهان می‌گفتند بهائیان مخالف مشروطه و هوادار شاهند. [80] سید حسن کاشانی، سردبیر ازلی حبل‌المتین، [81] و تقی‌زاده، که چنان به ازلی‌ها نزدیک بود که برخی او را ازلی می‌پنداشتند، این اتهام را مطرح کردند. [82] ای. جی. براون از رواج این اتهام در میان صفوف مشروطه‌خواهان خبر داده است. در سال ۱۹۰۸، او این اتهام را از محمد ناصرخان ظهیرالسلطان، یکی از پسرعموهای محمدعلی شاه و یکی از مشروطه‌خواهان فعال، شنید. از قرار معلوم، ظهیرالسلطان این اتهام را از همکاران ازلی خود شنیده بود. [83] به احتمال زیاد این ازلی‌ها بودند که نامه‌هایی جعلی به نام عبدالبهاء در حمایت از محمدعلی شاه نوشتند. این نامه‌ها در سال ۱۹۱۰ در میان مشروطه‌خواهان دست به دست می‌شد. وقتی در سال ۱۹۱۰ عبدالبهاء یکی از محققین بهائی به نام فاضل مازندرانی را برای گشودن باب گفتگو نزد روحانی اصلاح‌طلب آیت‌الله خراسانی

فرستاد یکی از این نامه‌ها را در هنگام بازجویی در عراق به او نشان دادند. [84] همان‌طور که در ابتدای این مقاله گفتیم، این دیدگاه چنان رواج یافت که حتی در آثار پژوهشی دوران معاصر هم دیده می‌شود.

در نتیجه‌ی فعالیت ازلی‌ها جوئی منفی علیه بهائیان ایجاد شد. به همین علت، حامیان پرشور مشروطه و اصلاحات اجتماعی، که در دیگر مواقع مدافع آزادی بیان و حقوق بشر بودند، به ابراز نظراتی به شدت غیرلیبرالی علیه بهائیان می‌پرداختند. برای مثال، ستارخان، رهبر مشروطه‌خواهان تبریز، خواهان اجرای فتوای علما مبنی بر قتل عام همه‌ی بهائیان شد. [85] در سال ۱۹۰۹، سید عبدالحسین لاری، رهبر نیروهای مشروطه‌خواه در فارس، فرمان قتل عام عمومی بهائیان را صادر کرد و نایب او شیخ زکریا کوهستانی ۱۸ تن از بهائیان را در نیریز به قتل رساند. بهائیان از شهر گریختند و تعداد دیگری از آنها هم بر اثر سرما و گرسنگی جان سپردند. [86]

"بعد از صدور فرمان مشروطه، شیخ فضل‌الله نوری پافشاری کرد که هیچ یک از حقوق و آزادی‌های اعطاشده در مشروطه و قوانین مکمل شامل حال بهائیان نشود. بهائیان به عنوان یکی از اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته نشدند و قوانین آزادی عقیده و انتشارات را طوری نوشتند که بهائیان را در بر نگیرد."

دومین گروه اصلی مشروطه‌خواهان که با بهائیان دشمنی می‌ورزیدند، روحانیون شیعه بودند. هرچند ازلی‌ها انقلاب مشروطه را شروع کردند، آن‌قدر باهوش بودند که بفهمند به‌تنهایی قادر به تحریک توده‌های مردم و برپایی تظاهرات در خیابان‌ها و مجبور کردن سلسله‌ی قاجار به امتیاز دادن نیستند. بنابراین، با معجون عجیبی از افراد نامدار برای رهبری جنبش ائتلاف کردند. این افراد یا مشهور بودند و پیروان فراوانی داشتند یا ثروتمند بودند و می‌توانستند هزینه‌ی سازماندهی تظاهرات را تأمین کنند. وقتی ازلی‌ها توانایی روحانیون شیعه در جلب حمایت عمومی در ماجرای قرارداد رژی (۱۸۹۲-۱۸۹۱) را به چشم خود دیدند، به توان آنها برای جلب حمایت توده‌های مردم پی بردند. (عبدالبهاء از ماجرای قرارداد رژی نتیجه‌ی کاملاً متضادی گرفته و در همان زمان، در رساله‌ی سیاسی، نسبت به مداخله‌ی علما در سیاست هشدار داده و به ایرانیان یادآوری کرده بود که هرگاه روحانیون در سیاست دخالت کردند، از جمله در جنگ‌های ایران و روس در اوایل قرن نوزدهم، نتیجه‌اش برای ایران فاجعه‌آمیز بود.

به این ترتیب، ازلی‌ها توانستند افرادی را به جنبش مشروطه داخل کنند که هیچ علاقه‌ای به اصلاحات یا مشروطه‌خواهی نداشتند اما از این مشارکت سود می‌بردند. در واقع، می‌توان گفت غیر از سید محمد طباطبایی، هیچ یک از روحانیون نامدار اردوگاه اصلاح‌طلبان، حامی واقعی آرای مشروطه نبودند. علت حضور آنها این بود که ازلی‌ها توانسته بودند ایشان را با وعده‌ی کسب منافع شخصی و رهایی از شرّ رقاباتی که از آنها متنفر بودند، بفریبند.

برای مثال، سید عبدالله بهبهانی، که در ماجرای قرارداد رژی از شاه حمایت کرده بود و نه مثل طباطبایی به مشروطه علاقه داشت و نه مثل نوری مجتهد خبره‌ای بود، [87] به علت رقابت با نوری و نفرت از عین‌الدوله، صدراعظم وقت، به اردوگاه اصلاح‌طلبان پیوست. [88] یکی از دیگر انگیزه‌های بهبهانی برای پیوستن به مشروطه‌خواهان کسب منافع مالی بود زیرا اکثر تجار برجسته‌ی تهران حامی مشروطه‌خواهان بودند و به "علما"ی حامی مشروطه پول می‌دادند. یکی از نویسندگان شاهد این واقعیت بود که، پیش از انقلاب، تنها وسیله‌ی نقلیه‌ی بهبهانی خری پیر بود اما پس از انقلاب در اصطبل او ۳۵ اسب و یک کالسکه‌ی شیک دیده می‌شد. [89] حتی شیخ فضل‌الله نوری مرتجع را هم تطمیع کردند و او برای مدتی کوتاه در اواخر سال ۱۹۰۶ حامی انقلاب شد. به این ترتیب، جبهه‌ی واحدی در برابر شاه تشکیل دادند و او مجبور به امضای فرمان مشروطه شد. بنابراین، ازلی‌ها با استفاده از حرص و طمع و رقابت‌ها و کینه‌های دیرپا، روحانیون و دولتمردان برجسته‌ای را که علاقه‌ای به حمایت از اصلاحات اجتماعی نداشتند به اردوگاه اصلاح‌طلبان کشاندند. [90] عبارت ریشخند‌آمیز ناظم‌الاسلام کرمانی ناظر به همین امر است: "کسانی که از راه ظلم و استبداد امرار معاش می‌کردند حالا به عدالت و مشروطه‌خواهی متمایل شده‌اند." [91]

اما پیوستن این روحانیون به اردوگاه اصلاح‌طلبان هزینه داشت. آنها دستور کار خود را تعقیب می‌کردند. یکی از دلمشغولی‌های اصلی آنها جلوگیری از پیشرفت بهائیان بود. کسروی نامه‌ی خصوصی یکی از روحانیون مشروطه‌ستیز به نام سید محمد یزدی به دامادش در نجف را نقل می‌کند. او در این نامه از رخنه‌ی بایی‌ها در مجلس و اداره‌ی آن و آسیبی که به دین اسلام وارد شده سخن می‌گوید و از اینکه مردم تشویق به روزنامه‌خوانی و نه قرآن‌خوانی می‌شوند، شکایت می‌کند (او می‌گوید روزنامه‌خوانی به وظیفه‌ای دینی بدل شده و قرائت قرآن و ادعیه به فراموشی سپرده شده است). [92] همان‌طور که کسروی نشان می‌دهد، دشمنی علما با بهائیان صرفاً واکنشی به دعاوی دینی بهاء‌الله نبود بلکه آنها نگران از دست‌دادن اعتبار، در آمد، و پیروان خود بودند، چه که همه‌ی اینها به میزان احترام و علاقه‌ی مردم به قرآن و وظایف دینی آنها ربط داشت.

حتی در وقایع منتهی به انقلاب مشروطه هم بهائیان بهای گزافی پرداختند. در بسیاری از نقاط ایران بهائی‌آزاری به راه افتاد و در سال ۱۹۰۳ در یزد، در کارزاری که روحانیون علیه امین‌السلطان برپا کردند بیش از یک‌صد بهائی به قتل رسیدند. [93] بعد از صدور فرمان مشروطه، شیخ فضل‌الله نوری پافشاری کرد که هیچ یک از حقوق و آزادی‌های اعطاشده در مشروطه و قوانین مکمل شامل حال بهائیان نشود. بهائیان به عنوان یکی از اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته نشدند و قوانین آزادی عقیده و انتشارات را طوری نوشتند که بهائیان را در بر نگیرد. اصلاح‌طلبان که برای به دست آوردن مشروطه از علما یاری گرفته بودند، در وضعیتی نبودند که با نفی این اصول انقلاب مخالفت کنند. ضعف اصلاح‌طلبان به نوری اجازه داد آزادانه به بهائیان حمله کند. این واقعیت که کسی جرئت

نمی‌کرد اتهام "بابی" بودن را به جان بخرد و به‌طور علنی دروغ‌های نوری را افشا سازد، باعث شد که چنین رفتاری تحت مشروطه پذیرفتنی باشد. قوانینی که پس از سرنگونی محمدعلی شاه در سال ۱۹۰۹ به تصویب رسید مانع از عضویت بهائیان در مجلس شد.

بنابراین، بهائیان همزمان دشمن حکومت قاجار، علمای شیعه و اصلاح‌طلبان سکولار پنداشته شدند. حاصل کار را از زبان ناظم‌الاسلام کرمانی بشنوید که خود در این وقایع نقش مهمی داشت:

در ایران مرسوم شده هرگاه می‌خواهند کسی را از قدرت ساقط یا از صحنه‌ی سیاسی حذف کنند، می‌گویند بابی است. برای مثال وقتی مجلس قدرت دارد اگر کسی چیزی بگوید که به مذاق دیگران سازگار نباشد، فوراً می‌گویند: "بابی‌ها دشمن مجلس‌اند و نمی‌خواهند در ایران مجلس باشد". و اگر، خدای نکرده، رابطه‌ی شاه یا علما با مجلس خراب شود و بخواهند اوضاع را برای انحلال مجلس مهیا سازند، می‌گویند: "بابی‌ها مجلس را تأسیس کرده‌اند". به همین ترتیب، وقتی بحث بر سر مدارس بود، دیدیم که بعد از تأسیس اولین مدارس مردم گفتند: "این مدارس را بابی‌ها دارند می‌سازند." اما بعد از این که حجت‌الاسلام آقا سید محمد طباطبایی مدرسه‌ی اسلام را تأسیس کرد و این مدرسه شهرت یافت، ناگهان همه‌ی آنهایی را که مخالف این مدارس بودند بابی می‌خواندند. ما ایرانی‌ها این گونه هستیم و این‌طور مردم را از صحنه حذف می‌کنیم.^[94]

"وقتی بهائیان به 'دشمنان داخلی' بدل شدند، بد رفتاری و آزار آنها پذیرفتنی شد چون 'سزاوار' همین بودند. نازی‌ها به همین طریق راه را برای قتل عام یهودیان در آلمان هموار کردند."

با "دیگرسازی" بهائیان و تبدیل آنها به یک "دشمن داخلی"، علمای شیعه تهدیدی بالقوه را خنثی کردند و دیگر مجبور به رویارویی با بهائیان در بحث و گفتگوی علنی نبودند (بیشتر بارها در بحث‌های علنی با مبلغین بهائی آبروی روحانیون رفته بود). ادامه‌ی این وضعیت به سود حکومت قاجار و روحانیون شیعه بود. همان‌طور که توکلی طرقی گفته، به‌جای گفتگو با بهائیان که می‌توانست به ترویج گفتمان سپهر عمومی دموکراتیک ملی کمک کند، حکومت قاجار و علمای شیعه به سرکوب خشونت‌آمیز بهائیان پرداختند. افزون بر این، اتهام "بایبگری" را به عنوان ابزاری برای سرکوب دیگر خواست‌های سکولار مدرنیزاسیون و دموکراسی به‌کار بردند. بنابراین، حکومت قاجار و روحانیون شیعه به معماران ساختار سیاسی خودکامه و سرکوبگری بدل شدند که ایران را در سراسر قرن بیستم گرفتار کرد.^[95]

پیامدهای انقلاب مشروطه برای بهائیان و ایران

پس از انقلاب مشروطه اوضاع بهائیان بدتر از قبل شد. درست است که قربانی کردن و "دیگرسازی" جامعه‌ی بایی حتی پیش از انقلاب هم وجود داشت اما تأسیس مشروطه مبنایی قانونی به این دیگرسازی داد. پیش از انقلاب، هر روحانی یا حاکم محلی‌ای می‌توانست به طور تفننی یا برای پیشبرد اهداف خود به آزار و اذیت بهائیان پردازد اما قانون را شاه یا والی تعیین می‌کرد و بنابراین بهائیان قادر به مذاکره و تغییر اوضاع بودند. پس از انقلاب، حذف اجتماعی بهائیان جزئی از مجموعه‌ی قوانین مستقل شد. هر چند انقلاب مشروطه "ملت شیعه" را به "ملت ایران" تبدیل کرد، بهائیان از این ملت حذف شدند.¹⁹⁶ با افزایش تمرکز قوا و دیوان‌سالاری در دوران رژیم پهلوی، امکان مانور و مذاکره به شدت محدود شد. علاوه بر این، به علت دشمنی روحانیون شیعه و ازلی‌ها که انقلاب را رهبری کردند، جوّ نفرت ایجاد شد و این تصور به وجود آمد که هر کس می‌تواند هر چه می‌خواهد درباره‌ی بهائیان بگوید. در نتیجه، پیش‌شرط‌های "دیگرسازی" بهائیان برای آفرینش یک "دشمن داخلی" طی انقلاب مشروطه ایجاد شد.

این واقعیت که یک اقلیت دینی بزرگ از مشروطه و، بنابراین، در عمل از جامعه‌ی ایران حذف شد، سابقه‌ای زهرآگین برای یک‌صد سال آینده به وجود آورد. در نتیجه، در دهه‌های آتی، نظریه‌های توطئه، خلق و بی‌هیچ نگرانی‌ای منتشر شد و بهائیان را به عنوان "دشمنان داخلی" به قدرت‌های خارجی نظیر بریتانیا، روسیه، آمریکا، و اسرائیل مرتبط ساخت. هر کس خواهان اصلاحات یا مبارزه با فساد بود به بهائی بودن متهم و، بنابراین، ساکت می‌شد. در نتیجه، دولت با آزادی بیشتری توانست به جای گفتگو با مخالفان خود، آنها را به دیگر "دشمنان داخلی" بدل و با خشونت سرکوب کند. به جای پیدایش سپهر عمومی گفتمانی که در آن همگان آزادانه و صادقانه به گفتگو پردازند، فضای مباحث عمومی ملی آکنده از ترس شد، و نقش‌آفرینان اصلی آن اغلب عوام‌فریبانی بودند که مجموعه‌ای از نظریات توطئه‌ی اغراق‌آمیزی را مطرح می‌کردند.

وقتی بهائیان به "دشمنان داخلی" بدل شدند، بدرفتاری و آزار آنها پذیرفتنی شد چون "سزاوار" همین بودند. نازی‌ها به همین طریق راه را برای قتل عام یهودیان در آلمان هموار کردند. استالین نیز به همین ترتیب باعث مرگ میلیون‌ها نفر از "دشمنان حکومت" در سبیری شد.¹⁹⁷ به این ترتیب، خودکامگی و تمامیت‌خواهی دولت به بهانه‌ی مقابله با تهدید "دشمن داخلی" توجیه می‌شود. در نتیجه، به جای گفتگوی عمومی خردمندانه و عاقلانه، عوام‌فریبی احساساتی رواج می‌یابد. این جوّ حتی به دنیای آکادمیک هم راه پیدا می‌کند و پژوهشگران احساس می‌کنند مجبور به جعل سند و مدرک برای حمایت از حمله به "دشمنان داخلی" هستند. در صد سال گذشته حتی یکی از مقالات یا کتاب‌هایی که در ایران درباره‌ی بهائیان منتشر شده عاری از اتهامات بی‌اساس و نظریه‌های توطئه‌ی خیالی نبوده

است. بنابراین، آنچه در انقلاب مشروطه بر سر بهائیان آمد نه تنها تأثیر بدی بر بهائیان داشت بلکه حیات ملی ایران و سیاست و دانشگاه آن را چنان مسموم کرد که هنوز محتاج تحقیق فراوان است.

*این مقاله در کنفرانس "انقلاب مشروطه‌ی ایران، ۱۹۱۱-۱۹۰۶"، آکسفورد، ۳۰ ژوئیه-۲ اوت ۲۰۰۶، ارائه شد. از دکتر هوشنگ شهابی، دکتر پیترو اسمیت، سن مک گلین، اسماعیل و لاسکو، و پیترو تری به خاطر نظرات سودمندشان سپاسگزارم.

برگردان: عرفان ثابتی

[1] Momen, Moojan. (2012). The Constitutional Movement and the Baha'is of Iran: The Creation of an 'Enemy Within', *British Journal of Middle Eastern Studies*, 39(3), pp. 328 – 345.

موژان مؤمن، دانش آموخته‌ی پزشکی در دانشگاه کیمبریج انگلستان است. او در دین پژوهی، شیعه شناسی، و مطالعات بابی-بهائی تخصص دارد. از وی دهها کتاب و مقاله در نشریات پژوهشی منتشر شده است.

[2] به‌ویژه نگاه کنید به:

Vanessa Martin, *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906* (London: I.B. Tauris, 1989); Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy and the Origins of Feminism* (New York: Columbia University Press, 1996); Mangol Bayat, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909* (New York: Oxford University Press, 1991).

چند کتاب هم به زبان فارسی منتشر شده است. مهم‌ترین آنها عبارتند از: ماشاءالله آجودانی، *مشروطه‌ی ایرانی* (تهران: نشر اختران، ۱۳۸۲)؛ حسین آبادیان، *بحران مشروطیت در ایران* (تهران: موسسه‌ی مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۳).

[3] Afary, *Iranian Constitutional Revolution*, pp. 47-48, 197-199;

برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی شیخ‌الرئیس، نگاه کنید به

Juan Cole, 'Autobiography and Silence: The Early Career of Shaykh al-Ra'ī's Qa'jā'r', in Christoph Bürgel and Isabel Schayani (eds), *Iran im 19. Jahrhundert und die Entstehung der Baha'i Religion* (Hildesheim: George Olms, 1998), pp. 91–126; idem, 'The Provincial Politics of Heresy and Reform in Qajar Iran: Shaykh al-Rais in Shiraz, 1895–1902', *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 22(1–2) (2002), pp. 119–126.

برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی طائره خانم، نگاه کنید به طائره، نامه‌ها و نوشته‌ها و اشعار، نیمه‌ی دیگر، مجموعه‌ی دوم، شماره‌ی سوم، زمستان ۱۳۷۵، صص. ۱۹۵–۱۴۶. برای مشروح‌ترین مطالعه درباره‌ی بهائیان در دوران انقلاب مشروطه، نگاه کنید به مینا یزدانی، *اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکه‌ی بهائی* (همیلتون، انتاریو: موسسه‌ی معارف بهائی به لسان فارسی، ۲۰۰۳)، صص ۳۱۶–۲۵۵. خوان کول در

Juan Cole, *Modernity and Millennium: The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East* (New York: Columbia University Press, 1998)

بیشتر به دوران پیش از انقلاب مشروطه می‌پردازد و از این انقلاب چندان سخن نمی‌گوید. همچنین نگاه کنید به

Kavian Milani, 'Baha'i Discourses on the Constitutional Revolution', in Dominic Parviz Brookshaw and Seena B. Fazel (eds), *The Bahá'ís of Iran* (London: Routledge, 2008), pp. 141–155.

[4] Bayat, *Iran's First Revolution*, pp. 68–69.

[5] Martin, *Islam and Modernism*, p. 22; Bayat, *Iran's First Revolution*, p. 54.

[6] Homa Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran: Despotism and Pseudo-modernism, 1926–1979* (London: Macmillan, 1981), p. 70n; Afary, *Iranian Constitutional Revolution*, p. 47; and Hamid Dabashi, 'The End of Islamic Ideology', *Social Research*, 67(2) (2000), pp. 475–518.

[7] برای یک نمونه از کتاب‌هایی که به هیچ وجه از ازلی‌ها و بهائیان سخن نمی‌گویند، نگاه کنید به آجودانی، مشروطه‌ی ایرانی؛ برای یک نمونه از کتاب‌هایی که به آفرینش یا بازنشر اسناد جعلی می‌پردازند، نگاه کنید به آبادیان، بحران مشروطیت، به‌ویژه صص ۲۲۸–۲۰۸.

[8] Bayat, *Iran's First Revolution*, p. 211.

[9] Bayat, *Iran's First Revolution*, pp. 186–187.

[10] برای مثال، در ساری، شیخ غلام‌علی مجتهد، و در بارفروش، شیخ سلمان سیف‌الاسلام، هر دو با مشروطه مخالفت می‌کردند و بهائیان را آزار می‌دادند. نگاه کنید به

Moojan Momen, 'The Baha'is and the Constitutional Revolution: The Case of Sari, Mazandaran, 1906–1913', *Iranian Studies*, 41(3) (2008), pp. 343–363; Mohammad Ali Kazembeyki, *Society, Politics and Economics in Mazandaran, Iran, 1848–1914* (London: RoutledgeCurzon, 2003), pp. 174–175;

اسدالله فاضل مازندرانی، *تاریخ ظهور الحق* (تهران: موسسه‌ی ملی مطبوعات امری، ۱۹۷۵)، جلد ۸، بخش ۲، صص ۸۲۲–۸۲۴. دیگر علمای مخالف مشروطه که به بهائیان حمله می‌کردند عبارت بودند از ملا قربان‌علی در زنجان، حاجی میرزا حسین در نیشابور، حاجی آقا محسن در اراک (سلطان آباد)، میرزا حسن مجتهد در تبریز، و سید کاظم یزدی در نجف. نگاه کنید به مهدی انصاری، *شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹)، ص ۱۹۳؛ مهدی ملک‌زاده، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران* (تهران: کتابخانه‌ی سقراط، ۱۳۲۸) (۷ جلد) جلد ۳، صص ۲۹–۳۱. در نامه‌ها و تلگراف‌های مبادله شده میان علمای بزرگ مازندران و شاه و نوری در تهران از بابتی‌ها و بهائیان با عنوان "مذهب باطله" و "طائفه‌ی ضالّه" یاد شده است. نگاه کنید به اسماعیل مهجوری، *تاریخ مازندران* (ساری: آثار، ۱۳۴۵) جلد ۲، صص ۲۴۲–۲۳۵، به‌ویژه صفحات ۲۳۶ و ۲۳۸.

[11] ابراهیم صفایی، *رهبران مشروطه* (تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۶۲)، جلد ۱، صص ۳۲۲–۳۲۳؛

Bayat, *Iran's First Revolution*, p. 111.

[12] محمد مهدی شریف کاشانی، *واقعات اتفاقیه در روزگار* (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲) (۳ جلد)، جلد ۱، ص ۶۴؛ *ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان* (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶) (۳ جلد)، جلد ۱، ص ۱۸۸.

[13] Bayat, *Iran's First Revolution*, pp. 132, 236.

[14] Bayat, *Iran's First Revolution*, p. 151.

[15] Albert Wratlaw, *A Consul in the East* (Edinburgh: Blackwood, 1924), p. 246.

صفایی (رهبران مشروطه، جلد ۱، ص ۳۹۳) ضمن تأیید این داستان ابراز تعجب می‌کند که شیعه‌ای بسیار راست‌گیش و دیندار همچون ستارخان را بابتی خوانده‌اند.

[16] Bayat, *Iran's First Revolution*, pp. 232, 240.

[17] صفایی، *رهبران مشروطه*، جلد ۱، ص ۱۹۸.

[18] Bayat, *Iran's First Revolution*, see esp. pp. 53–75, 110, 120, 152, 205.

هرچند بیات شرح مفصلی از نقش ازلی‌ها در انقلاب مشروطه ارائه کرده، با "دگراندیش دینی" خواندن ازلی‌ها از تأثیر کار خود تا حدی کاسته است.

[19] Bayat, Iran's First Revolution, pp. 22, 54.

[20] علاقه‌بند، تاریخ مشروطیت (نسخه‌ی دست‌نویس در کتابخانه‌ی افغان)، صص ۴۳، ۴۲۹-۴۲۸. علاقه‌بند این نظر را به‌طور مشخص به حمیدالملک نسبت می‌دهد. این فرد ازلی در حوالی سال ۱۹۱۰ در نبرد با نایب حسین کاشی کشته شد.

[21] [شیخ احمد روحی و میرزا آقا خان کرمانی]، هشت بهشت (تهران، بدون تاریخ)، ص ۱۶۱.

[22] ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری، جلد ۳، ص ۲۴۳؛

Bayat, Iran's First Revolution, p. 128.

[23] Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982), pp. 140-142, 157-161; Hasan M. Balyuzi, Edward Granville Browne and the Baha'i Faith (Oxford: George Ronald, 1970), pp. 18-28.

[24] برای مثال، نگاه کنید به یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی (ویراست اول) (تهران: ابن سینا، بدون تاریخ)، جلد ۱، صص ۳۱۵-۳۱۸، که شامل اتهاماتی درباره‌ی حمایت روسیه و انگلستان از بهائیان است. یحیی دولت‌آبادی می‌بایست از نادرستی این اتهامات آگاه بوده باشد.

[25] برای مثال، نگاه کنید به ملکم خان، "کتابچه‌ی غیبی"، در مجموعه‌ی آثار میرزا ملکم خان (تهران: کتابخانه‌ی دانش، ۱۳۲۷)، صص ۱۶-۱۵. همچنین، نگاه کنید به

Shaul Bakhash, *Iran: Monarchy, Bureacracy and Reform under the Qajars: 1858-1896* (Oxford: Middle East Centre, 1978), pp. 7-11, 96-98.

[26] بهاء‌الله، کتاب اقدس (حیفا: مرکز جهانی بهائی، ۱۹۹۲)، ص ۹۱.

[27] نگاه کنید به لوح دنیا در بهاء‌الله، مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابھی که بعد از کتاب اقدس نازل شده (لانگنهاین، آلمان: لجنه‌ی نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۱)، صص ۵۳-۵۲.

[28] رساله‌ی مدنیه (ویراست دوم، بمبئی، ۱۸۹۲، با عنوان کتاب اسرار غیبیه لاسباب المدنیه)، صص ۳۱-۳۰.

[29] [عبدالبهاء]، مقاله‌ی شخصی سیاح که در تفصیل قضیه‌ی باب نوشته است (لانگنهاین، آلمان: لجنه‌ی نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، بدون تاریخ)، ص ۹۳.

[30] برای بحثی مفصّل‌تر درباره‌ی این مفاهیم در آثار بهاء‌الله و عبدالبهاء، نگاه کنید به

Moojan Momen, 'The Baha'i Influence on the Reform Movements of the Islamic World in the 1860s and 1870s', *Baha'i Studies Bulletin*, 2(2) (September 1983), pp. 47–65; and Cole, *Modernity and Millennium*, esp. pp. 45–46, 81–91, 131–132, 163–187.

[31] Guity Nashat, *The Origins of Modern Reform in Iran, 1870–80* (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1982), pp. 162–163.

[32] Nikki Keddie, *Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani'* (Berkeley, CA: University of California Press, 1972), pp. 20–22.

[33] *دائرة المعارف* (بیروت، ۱۸۸۱)، جلد ۵، نگاه کنید به مدخل "بابی‌ها"؛ همچنین نگاه کنید به

Keddie, *Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani'*, p. 20n.

[34] نگاه کنید به اشاره‌ی بهاء‌الله به این امر در لوح دنیا، *مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده*، ص ۵۵.

[35] بهاء‌الله در لوح دنیا مخالفت او با بهائیان را تأیید کرده است (*مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده*، صص ۵۴–۵۵). برخی از شواهد حاکی از آن است که افغانی از تعالیم بهائی متأثر بوده است. برای مثال، می‌گویند به سازگاری کامل یهودیت، مسیحیت، و اسلام عقیده داشته است. نگاه کنید به

Elie Kedourie, *Afghani and 'Abduh* (London: Cass, 1966), p. 15

[36] Hasan M. Balyuzi, *Baha'u'llah, King of Glory* (Oxford: George Ronald, 1980), pp. 151–153.

[37] Ernest Renan, *Oeuvres Completes*, ed. H. Paichari (Paris: Calmann-Le'vy, 1947), vol. 10, p. 453.

در سال ۱۸۹۱، رکن‌الدوله، والی وقت خراسان، گزارش داد که میرزا ملکم خان به عکا رفته و با بهاء‌الله دیدار کرده و این دو سرگرم طراحی نقشه‌ای هستند. نگاه کنید به ابراهیم صفایی، *پنج نامه‌ی تاریخی* (تهران: انتشارات بابک، ۱۳۵۵)، صص ۱۲۰–۱۲۱. این گزارش نادرست به نظر می‌رسد زیرا نامحتمل است که منابع بهائی از دیدار شخص نامداری همچون ملکم خان سخن نگفته باشند. افزون بر این، در سراسر این سال، ملکم خان یک‌تنه سرگرم انتشار نشریه‌ی ماهانه‌ی قانون در لندن بود و نمی‌توانسته به عکا سفر کرده باشد. نگاه کنید به

Hamid Algar, *Mirza Malkum Khan* (Berkeley, CA: University of California Press, 1973), p. 192.

در ادامه‌ی این گزارش، رکن‌الدوله با تغییر عبارت پیشین خود می‌گوید ملکم خان خود به این سفر رفته یا "شخصی شبیه خود" را فرستاده است. ممکن است این گزارش اشاره‌ای باشد به سفر میرزا آقا خان کرمانی به عکا که با ملکم خان رابطه‌ی نزدیکی داشت.

Balyuzi, Baha'u'llah, pp. 385, 394–395; Algar, Mirza Malkum Khan, pp. 212–227;

آجودانی، مشروطه‌ی ایرانی، صص ۳۳۰–۳۲۹.

[38] Haji Mirza Haydar Ali, trans. in Balyuzi, Baha'u'llah, pp. 441–444.

[39] شیخ کاظم سمندر، تاریخ سمندر) تهران: موسسه‌ی ملی مطبوعات امری، (۱۳۵۲)، صص ۲۷۰–۲۶۸.

[40] درباره‌ی انتخاب این شوراها، نگاه کنید به سیاوش سفیدوش، یار دیرین (تهران: موسسه‌ی ملی مطبوعات امری، (۱۳۵۴)، ص ۵۵.

[41] Moojan Momen, 'The Baha'i Schools in Iran', in Brookshaw and Fazel, The Baha'is of Iran, pp. 94–121.

[42] Moojan Momen, 'The Role of Women in the Iranian Baha'i Community', in Robert Gleave (ed.), Religion and Society in Qajar Iran (London: RoutledgeCurzon, 2005), pp. 346–369.

[43] عزیزالله سلیمانی، مصابیح هدایت) تهران: موسسه‌ی ملی مطبوعات امری، (۱۳۵۴–۱۳۲۵) (۹ جلد)، جلد ۹، صص ۴۰۹–۴۱۱. هرچند ممکن است از مطالعه‌ی این صفحات چنین به نظر برسد که این محفل پس از بازگشت قدسیه‌ی اشرف از آمریکا در سال ۱۹۱۹ تشکیل شده، اشاره‌های آشکاری در متن وجود دارد که نشان می‌دهد این محفل پیش از سفر او در سال ۱۹۱۱ تشکیل شد. برای مثال، در متن به تاسیس مدرسه‌ی دخترانه‌ی تربیت در همان زمان اشاره می‌شود (این مدرسه در سال ۱۹۰۹ تاسیس شد).

[44] اقبال یغمایی، شهید راه آزادی: سید جمال واعظ اصفهانی (تهران: توس، ۱۳۵۵)، ص ۲۸۳.

[45] Asghar Mahdavi and Iraj Afshar, Documents Inedit concernant Seyyed Jama'l-al-Din Afgha'ni (Tehran: Danishgah Tehran, 1342/1963), document 86, photograph 57, letter dated 15 Ramadan 1301/29 June 1884.

[46] Bible Society Monthly Reporter, April 1887, pp. 55–56, cited in Moojan Momen, 'Early Relations between Christian Missionaries and the Baha'i Faith', in Moojan Momen (ed.), Studies in Baha'i and Baha'i History (Los Angeles: Kalimat Press, 1982) vol. 1, pp. 49–82, at p. 66.

[47] Napier Malcom, Five Years in a Persian Town (London: John Murray, 1908), pp. 61, 87.

[48] Browne, in Introduction to Myron H. Phelps, The Master in 'Akka (Los Angeles: Kalima't Press, 1985), p. xiv.

[49] Arthur Hardinge, A Diplomat in the East (London: Jonathan Cape, 1928), p. 298.

[50] George N. Curzon, Persia and the Persian Question (London: Frank Cass, 1966) (2 vols, 2nd imp.), vol. 1, p. 499.

[51] T. Greenfield, Die Verfassung von persischen Staates (Berlin: Franz Vahlen, 1904), p. 31, based on an article by H. Arakelian published in Tiflis in 1898.

[52] Gazetteer of Persia, vol. 2, p. 74;

همچنین نگاه کنید به نظر والتین شیروول که تعداد بهائیان را ۱.۵ میلیون نفر یا ۲۰ درصد از کل جمعیت ایران می‌داند.

The Middle Eastern Question (London: John Murray, 1903), p. 123.

[53] برای مثال، در فاصله‌ی دسامبر ۱۹۰۵ تا ژانویه‌ی ۱۹۰۶، که شمار زیادی از علما، تجار، و دیگران در حرم شاه‌عبدالعظیم بست نشستند، درخواست‌های آنها حول مطالبه‌ی عدالتخانه متمرکز شد. درباره‌ی منشاء این کلمه و علت پیدایش ناگهانی آن در این زمان نظراتی مطرح شده است. نگاه کنید به

Martin, Islam and Modernism, pp. 76–80.

با توجه به مشارکت تعداد زیادی از بهائیان در بحث بر سر ماهیت اصلاحات مورد مطالبه، کاملاً محتمل است که این کلمه را از واژه‌ی بیت‌العدل الهام گرفته باشند. بیت‌العدل شورایی بود که بهاء‌الله در کتاب اقدس خواستار تاسیس آن شده بود و در همان زمان، بهائیان در بسیاری از شهرها سرگرم تشکیل آن بودند. شاید بخشی از ابهام درباره‌ی معنای عدالتخانه، اینکه قرار بود دادگاه استیناف باشد یا هیأتی انتخابی، ناشی از این واقعیت بود که بیوت عدل هر دوی اینها بودند.

[54] ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری، جلد ۱، صص ۲۹–۳۰.

[55] بهاء‌الله، کتاب اقدس (حیفا: مرکز جهانی بهائی، ۱۹۹۲)، ص ۹۱.

[56] عبدالحسین آواره [آیتی]، الکواکب الدرریه (قاهره: السعاده، ۱۹۲۳) (۳ جلد در ۲ مجلد)، جلد ۱، صص ۱۶۴–۱۶۳؛ علاقه‌بند در جای (تاریخ مشروطیت، ص ۵۸) می‌گوید که این کار را روضه‌خوانی در مدرسه‌ی مروی پس از بازگشت مردم از میدان توپخانه انجام داد. اما، در صفحه ۲۰۳، این عمل را به نوری، سید علی یزدی، و چند نفر دیگر در میدان توپخانه و مدرسه‌ی مروی نسبت می‌دهد.

[57] حبیب‌الله افغان، تاریخ امری شیراز (فتوکی دست‌نویس که توسط پسر نویسنده تهیه شده)، صص ۵۴۱–۵۳۷. یک مثال دیگر عبارت است از مکالمه‌ای در قهوه‌خانه‌ای در تهران که پیشتر به آن اشاره کردیم. دو واقعه‌ی تهران و شیراز تصادفی نبودند. در تابستان ۱۹۰۷، هواداران شاه برای تعیین راهبردهای خود در تهران دیدار کردند و نوری اغلب با ارسال نامه‌هایی به این هواداران انجام کارهای خاصی را به آنها توصیه می‌کرد. نگاه کنید به یادداشت شماره ۹.

[58] بهاء‌الله، دریای دانش (دهلی نو: محفل ملی بهائیان هندوستان، ۱۹۸۵)، ص ۱۸۰.

[59] مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، جلد ۸، بخش ۲، صص ۹۲۰-۹۲۱.

[60] اسدالله فاضل مازندرانی، اسرار الآثار (تهران: موسسه‌ی ملی مطبوعات امری، ۱۳۵۰-۱۳۴۵) (۵ جلد)، جلد ۲، صص ۱۹۱-۱۹۰؛ همین نویسنده، امر و خلق (لانگنهاین، آلمان: موسسه‌ی ملی مطبوعات امری، ۱۹۸۶) (تجدید چاپ ۴ جلد در ۲ مجلد)، جلد ۳، ص ۳۴۶؛

Edward G. Browne, *Press and Poetry of Modern Persia* (repr. Los Angeles: Kalimat, 1983), pp. 66-67.

[61] نعمت‌الله ذکایی بیضایی، تذکره‌ی شعرای بهائی قرن اول بدیع (تهران: موسسه‌ی ملی مطبوعات امری، ۱۳۴۸-۱۳۴) (۴ جلد)، جلد ۱، صص ۳۲۳-۳۱۵. بیضایی می‌گوید خاوری سعی کرد بهائی‌بودن خود را فاش نسازد ولی موفق نشد و حتی پسر بهائی‌ستیزش در بالای منبر به بهائی‌بودن او اشاره کرد.

[62] مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، جلد ۵ (دست‌نویس در کتابخانه‌ی افنان)، ص ۳۶۵؛ جلد ۶ (دست‌نویس در کتابخانه‌ی افنان)، ص ۱۹۲؛ جلد ۸، بخش ۱ (تهران: موسسه‌ی ملی مطبوعات امری، ۱۳۵۲)، ص ۱۳۶؛

Browne, *Press and Poetry*, pp. 121-122.

[63] طائره، نامه‌ها.

[64] تنها بهائی نامدار حامی سلطنت‌طلبان، محمد حسین میرزا مویدالسلطنه (بعدا ملقب به مویدالدوله) یکی از شاهزادگان قاجار بود و در دوران محمدعلی شاه رییس کابینه‌ی سلطنتی شد. نگاه کنید به مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، جلد ۸، بخش ۲، ص ۸۳۲؛ سلیمانی، مصابیح هدایت، جلد ۲، صص ۲۷۱-۲۶۶. چند تن از دیگر بهائیان از جمله عزیزالله و ولی‌الله ورقا هم با دربار محمدعلی شاه رابطه‌ی نزدیکی داشتند اما به فرمان عبدالبهاء در دربار قرار گرفته بودند تا بتوانند پیام‌های او را به شاه برسانند.

[65] Momen, 'The Baha'is and the Constitutional Revolution'.

[66] *Revue du Monde Musulman*, 1(2) (December 1906), p. 199 (trans. Ismael Velasco).

[67] *Revue du Monde Musulmane*, 1(1) (November 1906), pp. 115-116.

[68]. Bernard Temple, 'Persia and the Regeneration of Islam', *Journal of the Royal Society of Arts*, 58 (27 May

1910), pp. 652-655.

[69] Marzieh Gail, *Arches of the Years* (Oxford: George Ronald, 1991), p. 31;

به نظر می‌رسد که افنان در صفحه‌ی ۵۵۶ تاریخ امری شیراز به تاریخ مشابهی اشاره می‌کند.

[70] سلیمانی، مصابیح هدایت، جلد ۴، صص ۵۵۵-۵۵۶؛

Edward G. Browne, Persian Revolution (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1910), pp. 427-429.

[71] Browne, Persian Revolution, pp. 424-425.

[72] Browne, Persian Revolution, pp. 426, 427-429;

سلیمانی، مصابیح هدایت، جلد ۴، ص ۵۵۵؛ عبدالبهاء، مکاتیب عبدالبهاء (تهران: موسسه‌ی ملی مطبوعات امری، ۱۳۵۳)، جلد ۵، ص ۱۷۳. هرچند عبدالبهاء این نامه را در سال ۱۹۰۸ یا ۱۹۰۹ نوشته اما می‌گوید این درخواست را "در بدایت انقلاب" مطرح کرده است. همچنین نگاه کنید به یزدانی، ایران در عهد قاجار، ۲۶۷، ۲۵۹-۲۵۸.

[73] سلیمانی، مصابیح هدایت، جلد ۴، صص ۵۵۳-۵۵۶؛ یزدانی، ایران در عهد قاجار، ص ۲۹۱.

[74] عبدالبهاء، مکاتیب عبدالبهاء (قاهره: کردستان العلمیه، ۱۹۱۱)، جلد ۲، ص ۲۶۳؛ یزدانی، ایران در عهد قاجار، ص ۳۰۰.

[75] برای مثال، نگاه کنید به سخنان او خطاب به بهائیان آمریکایی در

Tablets of 'Abdu'l-Baha (Chicago, IL: Bahai Publishing Society, 1915), vol. 2, pp. 342-343

و متن سخنرانی او در

Star of the West, vol. 4 (13 July 1913), p. 122.

[76] Abbas Milani, The Persian Sphinx: Amir Abbas Hoveyda and the Riddle of the Iranian Revolution (London: I.B. Tauris, 2000), p. 43.

[77] Marzieh Gail, Summon Up Remembrance (Oxford: George Ronald, 1987), p. 100; Moojan Momen, The Ba'bi and Baha'i Religions, 1844-1944: Some Contemporary Western Accounts (Oxford: George Ronald, 1980), pp. 375, 515.

[78] Balyuzi, Baha'u'llah, pp. 300-309;

محمدعلی فیضی، حیات حضرت عبدالبهاء (لانگنهاین، آلمان: موسسه‌ی ملی مطبوعات امری، ۱۹۸۶)، ص ۱۷۵.

[79] Afary, Iranian Constitutional Revolution, p. 263.

[80] نگاه کنید به توضیحات عبدالبهاء در این خصوص در عبدالحمید اشراق خاوری، مائده‌ی آسمانی (تهران: موسسه‌ی ملی مطبوعات امری، ۱۳۵۰-۱۳۴۲) (۹ جلد)، جلد ۵، ۲۲۵-۲۲۴. همچنین نگاه کنید به

Browne, Persian Revolution, pp. 427-428.

[81] علاقه‌بند، تاریخ مشروطیت، ص ۳۵۶

Browne, Persian Revolution, p. 428.

[82] علاقه‌بند، تاریخ مشروطیت، ص ۴۱۷

Bayat, Iran's First Revolution, p. 152.

[83] Browne, Persian Revolution, pp. 424-425.

از توضیحات براون در صفحات ۲۰۴ و ۲۰۸ درمی‌یابیم که این شخص ظهیرالسلطان بوده است. از دکتر جان گرنی سپاسگزارم که تأیید کردند در این خصوص ارزیابی مشابهی دارند.

[84] مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، جلد ۸، بخش ۲، ص ۸۳۸

[85] اشراق خاوری، مائده‌ی آسمانی، جلد ۵، صص ۲۲۵-۲۲۴.

[86] محمود شفیعی روحانی نیریزی، لمعات الانوار (بوندورا، استرالیا: سنچری پرس، ۲۰۰۲) (۲ جلد در یک مجلد)، صص ۳۵۳-۲۹۲؛ محمدعلی فیضی، نیریز مشکبیز (تهران: موسسه‌ی ملی مطبوعات امری، ۱۳۵۱)، صص ۱۶۲-۱۴۲.

[87] مهدی بامداد، تاریخ رجال ایران (تهران: زوار، ۱۳۵۱-۱۳۴۷) (۶ جلد)، جلد ۲، صص ۲۸۷، ۲۸۵-۲۸۴.

[88] Bayat, Iran's First Revolution, pp. 112, 123; Afary, Iranian Constitutional Revolution, pp. 49-50.

[89] علاقه‌بند، تاریخ مشروطیت، ص ۴۴۳. علاقه‌بند بهبانی را به پول گرفتن از سفارت روسیه هم متهم می‌سازد (نگاه کنید به ص ۴۴۴).

[90] Bayat, Iran's First Revolution, pp. 109-111.

امین‌السلطان مرتجع هم که منابع مالی و سیاسی فراوانی داشت به این امید از اصلاح‌طلبان حمایت می‌کرد که عین‌الدوله را از قدرت برکنار سازد و دوباره صدراعظم شود. نگاه کنید به

Bayat, Iran's First Revolution, pp. 112-113.

برای دیگر نمونه‌هایی از این قبیل، نگاه کنید به

Bayat, *Iran's First Revolution*, p. 112.

ازلیانی نظیر دولت‌آبادی‌ها، ملک‌المتکلمین، سید جمال واعظ و ناظم‌الاسلام بانیان این ائتلاف بودند. نگاه کنید به

Bayat, *Iran's First Revolution*, pp. 70, 180, 221.

[91] ناظم‌الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری*، جلد ۲، ص ۲۲۴.

[92] احمد کسروی، *تاریخ مشروطه‌ی ایران* (ویراست چهارم) (تهران: امیرکبیر، بدون تاریخ)، صص ۲۹۰-۲۸۹. به نظر روحانیونی مثل خراسانی و مازندرانی در نجف، و طباطبایی در تهران، بهترین راه مقابله با تهدید بهائیان ایجاد جنبشی تجددطلبانه در میان مسلمانان ایران و بنابراین از بین بردن جذابیت‌های آیین بهائی بود. مقایسه کنید با

Afary, *Iranian Constitutional Revolution*, p. 29

اما اکثر روحانیون، از جمله شیخ کاظم یزدی در نجف و شیخ فضل‌الله نوری در تهران، می‌ترسیدند که جنبش مشروطه در واقع سرپوشی برای گسترش آرای بهائیان در بین مسلمانان ایران باشد و به همین علت با بهائیان و مشروطه مخالفت می‌کردند.

[93] برای شرح این رویدادها، نگاه کنید به

Momen, *Ba'bi' and Baha' 'i' Religions*, pp. 373-404.

[94] ناظم‌الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری*، ص ۴۰۰.

[95] محمد توکلی طرقی، «بهائی ستیزی و اسلام‌گرایی»، *ایران‌نامه*، سال نوزدهم (شماره ۱-۲) (۲۰۰۱)، صص ۱۲۴-۷۹.

[96] Mohammad Tavakoli-Targhi, 'Refashioning Iran: Language and Culture during the Constitutional Revolution', *Iranian Studies*, 23 (1990), p. 93.

[97] برای مقایسه‌ای میان رفتار با بهائیان در ایران و دیگر نمونه‌های منتهی به قتل عام، نگاه کنید به

Moojan Momen, 'The Baha'i Community of Iran: A Case of "Suspended Genocide"?' , *Journal of Genocide Research*

ناشکبایی و امید، بازتعریف دین در ایران شیعی قرن نوزدهم

آرام آناهید



چکیده: امتزاج برداشتی انحصارگرا از مذهب تشیع با هویت ایرانی، ناخواسته مقدمات تبلور حرکتی را فراهم آورد که در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم میلادی به نقد انحصارگرایی دینی و نقش آن در ایجاد وحدت سیاسی-ملی در جامعه پرداخت. این حرکت که به تدریج تحت عنوان آیین بهائی شناخته شد، با ارائه‌ی تعریفی جدید از دین، بر نقش مشترک ادیان در ایجاد الفت بین ابنای بشر تأکید گذاشت، اختلافات و منازعات بین پیروان ادیان را به شدت مورد حمله قرار داد، و بی‌دینی را بر عداوت دینی ارجح دانست. آیین بهائی همچنین از ضرورت حفظ استقلال دو نهاد دین و سیاست دفاع کرد و از نقش حاکمیت سیاسی در پاسداری از پلورالیسم دینی سخن گفت. مقاله‌ی حاضر نگاهی است به روند شکل‌گیری این آیین، نحوه‌ی گرایش آن به کثرت‌گرایی دینی، و چگونگی تجدید نظر آن در باب رابطه‌ی دین و دولت در ایران قرن نوزدهم میلادی.

در آستانه‌ی قرن نوزدهم میلادی، آغا محمد خان قاجار، رهبر یکی از طوائف تُرک قزلباش که به دنبال به قدرت رسیدن صفویه در نواحی شمالی ایران ساکن شده بودند، پس از خونریزی‌های فراوان در مقام نخستین شاه قاجار بر تخت نشست. دوران تاجداری او دوامی نداشت. تنها سه سال پس از تاج‌گذاری، آغا محمد خان به دست ننگهبانان خویش کشته شد، و حکومت تازه تأسیس خود را به برادرزاده‌ای سپرد که با نام فتحعلیشاه مشهور شد. فتحعلیشاه قاجار (به شیوه‌ی سلف خویش، شاه طهماسب صفوی) برای تحکیم مشروعیت خویش به عالم بزرگ اصولی زمان خود و یکی از مخالفان سرسخت



اندیشه‌ی اخباری، شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، روی آورد و به اذن او و در مقام نایب وی بر تخت نشست. با به قدرت رسیدن فتحعلیشاه، شکوه از دست رفته به سوی علمای اصولی باز گشت. به دستور شاه، قم از پرداخت مالیات معاف شد، مراکز مذهبی شیعی به سرعت احیاء شدند، مدارس علمیه تأسیس گردیدند، و علمای شیعی عتبات مقدسه و سایر شهرهای ایران به تهران دعوت شدند. تشیع اصولی، که به دنبال فروپاشی صفویه تضعیف شده بود و در برابر اندیشه‌ی اخباری در موضعی تدافعی قرار داشت، با چنان سرعتی قدرت گرفت که در عرض سه دهه به جریان غالب در حوزه‌های نجف و قم بدل شد، و رقبای اخباری شیخ جعفر را به جمعیت‌های کوچکی در حاشیه‌های جنوبی و [1] شرقی سرزمین‌های شیعی محدود کرد.

اما درست در زمانی که به نظر می‌رسید که طومار آخرین رقبا نیز برچیده گردیده و جامعه‌ی ایران به طور یکپارچه تحت نفوذ و اقتدار روایت کاشف‌الغطاء از تشیع اصولی قرار گرفته است، آوازه‌ی شیخ احمد احسائی از یکی از همان حاشیه‌ها بلند شد. شیخ احمد فقیهی اصولی بود، اما با علمای اخباری چون شیخ حسین آل عصفور در ارتباط بوده و از انتقادات آنها بر شیوه‌ی اجتهاد علمای اصولی به خوبی آگاهی داشت. [2] شاید همین انتقادات شیخ را قانع کرد که ضمن دفاع سرسختانه از شیوه‌ی مواجهه‌ی عقلی اصولیون با قرآن و حدیث، خود در اجتهاد فقهی جانب محافظه‌کاری و احتیاط را پیش بگیرد، و تلویحاً آن را برای اندیشه‌ی دینی ناکافی ببیند. علمای اصولی



از کتاب و سنت و اجماع و عقل به عنوان چهار منبع اجتهاد سخن می‌گفتند. شیخ این چهار منبع را پذیرفت، اما اصرار کرد که در کنار آنها مراجعه به "کشف" نیز ضروری است [3].

در حقیقت او و شاگرد و شارح اندیشه‌اش، سید کاظم رشتی، به دنبال اضافه کردن همان عنصری به اندیشه و فقه شیعی بودند که قرن‌ها قبل سهروردی برای فلسفه اسلامی به ارمغان آورده بود. از منظر شیخ، برای کشف حقایق آیات قرآن و احادیث پیامبر و ائمه لازم بود که عالم دینی خود را از پیش‌فرض‌های جزمی خویش رها کند، به خرد و دانش و اخلاق روحانی (که همگی در زمره‌ی مختصات انسان کامل‌اند) متصف گردد، و از این طریق خود را برای تقرّب به شارع و مواجهه‌ای باطنی با امام و آموزه‌هایش آماده کند. [4] تا اینجا، شاید نظر شیخ چندان با دیدگاه حاکم بر فقه اصولی در تناقض نبود، اما شیخ نشان داد که حاضر است آنچه را خود "دلیل



حکمت" [5] می‌نامید تا رسیدن به نتایجش پیش ببرد، نتایجی که با پیش‌فرض‌های رایج در میان دیگر علمای اصولی فاصله داشت. تلاش شیخ برای ارائه‌ی تعابیری نو از وقایعی چون غیبت و مفاهیمی چون معاد [6] هر قدر هم که با دقت در رعایت چارچوب‌ها همراه بود باز واکنش شدید مخالفان را برانگیخت و در نهایت به تکفیر و طرد وی از جانب برخی علمای شیعی، و به طور خاص ملا محمد تقی برغانی، منجر شد. اما تکفیر عالمی اصولی توسط دیگر علمای اصولی آشکارا نمایان‌گر تنگتر شدن هر چه بیشتر فضا برای هرگونه دگراندیشی دینی بود. سرزمینی که چند قرن پیشتر منزلگاه گروه‌های مختلف دینی، مذاهب مختلف اسلامی، و مکاتب گوناگون شیعی بود، اکنون دیگر گنجایش همزیستی رویکردهای رقیب در اندیشه‌ی اصولی را نیز نداشت.

به‌رغم تکفیر، آراء شیخ و سید همچنان گروه‌هایی از علمای شیعی را مجذوب خود ساخت. در سال ۱۸۴۳ میلادی، سید کاظم رشتی در حالی که از تعیین جانشینی برای خویش امتناع نموده بود از دنیا رفت تا راه را برای حرکت شاگردان مکتب شیخ در دو سوی کاملاً متضاد باز کند. گروه نخست، گرد حاج محمد کریم خان کرمانی جمع شدند. کریم خان، که مدافع برداشتی محافظه‌کارانه‌تر از آموزه‌های شیخی بود، مجلدانه کوشید تا تعابیر و تفاسیر انقلابی از آثار شیخ و سید را رد نموده و برای نزدیک ساختن تفکر شیخی به تشیع اصولی، تلاش نماید. اما جوانی به نام سید علی محمد (مشهور به باب) مسیری کاملاً متفاوت را برگزید و به سرعت از دل جهان‌بینی شیخ و سید راه به سمت گشایش مرزهای تازه باز نمود. آموزه‌های باب، هم از نظر صورت و هم به لحاظ محتوا با آثار علمای شیعی

زمان متفاوت بود. گذار از شیوه‌های رایج تفسیر قرآن در میان علما و ارائه‌ی تعابیر سمبلیک برای روایات و اسطوره‌های مقدّس اسلامی و شیعی، [7] بی‌توجهی به قواعد مرسوم صرف و نحو در نگارش آثار در دورانی که عدول از این قواعد گناهی نابخشودنی تلقی می‌شد، انتخاب زبان فارسی به عنوان زبان تعداد فزاینده‌ای از آثار در زمانی که اساساً زبان عربی زبان دین محسوب می‌شد، و بالاخره صدور پاره‌ای اوامر و احکام جدید در همان ماه‌های آغازین دعوت، همگی اشاره به آمادگی باب برای کنار گذاشتن چارچوب‌های حاکم بر تشیع سنتی داشتند.

"با به قدرت رسیدن فتحعلیشاه، شکوه از دست رفته به سوی علمای اصولی باز گشت."

کریم خان شاید پیش از برخی از پیروان باب به توان بالقوه‌ی دعوت او برای انفصال از تشیع پی برد و کوشید تا "خطر" جنبش جدید را برای مدافعان تشیع سنتی فاش کند. [8] او و دیگر همفکرانش، نخستین کتب ردّیه در مخالفت با بایه را تدوین و تنظیم نمودند، به مبارزات روحانیون با این حرکت جهت دادند، و در نهایت از تکفیر و اعدام باب حمایت نمودند. با وجود این، این اقدامات آنها هرگز نتوانست به جدایی پیوندی که در دید دیگر علمای شیعی میان جنبش بایه و آرای شیخ و سید وجود داشت منجر شود. در عمل، پیوند شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی با آیین نوظهور باب هیچ‌گاه مورد تردید علمای اصولی واقع نشد، و مخالفت‌های علمای شیخی با پیروان باب به مخالفتی غیرمستقیم با پایه‌گذاران مذهب شیخی بدل شد.

"از منظر شیخ، برای کشف حقایق آیات قرآن و احادیث پیامبر و ائمه لازم بود که عالم دینی خود را از پیش‌فرض‌های جزمی خویش رها کند، به خرد و دانش و اخلاق روحانی (که همگی در زمره‌ی مختصات انسان کامل‌اند) متّصف گردد."

مخالفت روحانیون و حکومت با باب و پیروانش با شتابی سرسام‌آور پیش رفت. چهار سال پس از آغاز دعوت باب، در حالی که خود وی در زندان به سر می‌برد، ده‌ها تن از پیروانش در اجتماعی در بدشت گرد آمدند تا طی چند روز درباره‌ی آینده‌ی حرکت جدید رایزنی کنند. آنچه که در این ایام رخ گشود، در ظاهر، گذار بایان از پاره‌ای از احکام سنتی اسلام، از جمله حکم حجاب زنان، بود. اما این گذار دیگر صرفاً نمود یک موضع تأویلی خاص به احکام نبود، بلکه تبلور جامعه‌ای دینی بود که اکنون به‌نحوی فزاینده بر هویت مستقل خود تأکید داشت. [9] "اعتراض و اعراض" مخالفان عملاً به جدایی بایان از اسلام شیعی منجر شده بود. [10] پس از مدّت‌ها پیوند میان حکومت و روحانیت، که تحلیل تدریجی جریانات دینی و مذهبی متنوع جامعه‌ی ایرانی در قرائتی خاص از آیین تشیع را رقم زده بود، اکنون از دل تشیع جنبشی سربرآورده بود که سرکوب و هضم خویش در قرائت حاکم را برنمی‌تافت. به این ترتیب، از بطن جریان‌ی که اساساً تکثر دینی را تحمل نمی‌نمود هویت دینی جدیدی متولّد شد، هویتی که طی چند دهه به تدریج نشان داد که صرفاً عکس‌العملی انفعالی یا عاطفی به

انحصارگرایی دینی نیست، بلکه فعالانه در تلاش است تا راه را برای گذار به سمت تعبیری کثرت‌گرایانه‌تر از دین و انسان دینی بگشاید.

"از بطن جریانی که اساساً تکثر دینی را تحمل نمی‌نمود هویت دینی جدیدی متولد شد، هویتی که طی چند دهه به تدریج نشان داد که صرفاً عکس‌العملی انفعالی یا عاطفی به انحصارگرایی دینی نیست، بلکه فعالانه در تلاش است تا راه را برای گذار به سمت تعبیری کثرت‌گرایانه‌تر از دین و انسان دینی بگشاید."

اعدام باب تنها شش سال پس از آغاز دعوت، و قتل هزاران تن از پیروان او، برای این جامعه‌ی تازه تأسیس بسیار دردناک بود، اما موجب توقف حرکتی که شکل گرفته بود نشد. به تدریج دو جریان تازه از دل جنبش نخست سربرآورد که نماینده‌ی دو نگاه متفاوت به آیین باب و آینده‌ی آن بود. جریان کوچکتر که حامیانش به میرزا یحیی ازل به عنوان رهبر خود نگاه کرده و به همین خاطر به ازلیان مشهور شدند، همچون روحانیت شیعی، به پیشبرد اهداف خود از طریق اقدام سیاسی گرایش یافت. اما اکثر بابیان به تدریج به سویی دیگر حرکت کردند. میرزا حسینعلی، ملقب به بهاء‌الله، برادر بزرگتر یحیی ازل و یکی از چهره‌های شاخص اجتماع بدشت، گذار تدریجی بدنه‌ی اصلی جامعه‌ی بابی آن زمان را به سمت جهان‌بینی جدیدی رهبری نمود که هرچند از نظر مقدمات الهیاتی - فلسفی خویش پیوندی کامل با آیین و اندیشه بابی داشت، راه به سوی درکی تازه از جامعه‌ی انسانی و ارائه‌ی تعریفی نو از رابطه‌ی متقابل فرد و جامعه می‌گشود.

آیین بهائی، در جستجوی مخاطبی جهانی

یکی از مهمترین دستاوردهای دعوت باب موفقیت آن در بازتعریف آرمان‌های شیعی و در نهایت، خود دین بود. بسیاری از پیروان باب در آغاز خود را حامیان قیامی خونین می‌دانستند که برخی آموزه‌های شیعی از قرن‌ها پیش

وعده داده بودند، اما نوشته‌های باب به تدریج تصویری که از این قیام در ذهن مخاطبان خود وجود داشت را تغییر داد تا آن را از نبردی فیزیکی برای غلبه نهایی ایمان بر کفر، به فصلی نو در تلاش انسان دینی برای تعالی معنوی خود بدل کند.^[11] از نگاه باب، هر دین ضمن آفرینش انسانیتی نو مقدمه حرکت به سمت آینده، و به سوی دین فردا و انسانیت فردا را نیز فراهم می‌آورد. به این ترتیب، تاریخ بشر حدیث مکرر



ظهور انسان‌هایی شد که یکی پس از دیگری خلق مدام انسانیت را رقم می‌زنند. ظهور پیامبر جدید جلوه‌ی دوباره‌ی "مشیت اولیه"ی الهی بود، و فرصتی تازه برای بشر تا یک‌بار دیگر سرنوشت خویش را در انطباق با اراده‌ی خالق هستی بازنویسی کند.

به‌رغم تمایزات انقلابی تصویر ارائه شده توسط سید علی محمد باب از دین، این بازتعریف پیوندی عمیق با جهان‌بینی شیعی داشت. از همین رو، آموزه‌های بابی عملاً مخاطبین خود را نیز در میان شیعیان جستجو می‌کردند. این آیین بهائی بود که قابلیت جهان‌بینی جدید را برای ارتباط با مخاطبی جهانی آشکار ساخت. حرکتی که بدو به عنوان جنبشی درون‌دینی آغاز و به شکل‌گیری یک هویت جدید دینی منتج شده بود، در نگاه بهائی قابلیت خود را برای شکل بخشیدن به گفتمانی بین‌الادیانی فاش نمود. این قابلیت حاصل تأکید بر "مقام توحید" پیامبران الهی به عنوان حقیقت اصلی وجود ایشان بود. [12] هرچند که پیشتر نیز در قرآن از وحدت انبیای الهی سخن رفته بود، علمای اسلامی بیشتر به روبنایی دانستن این وحدت و تأکید بر تفوق پیامبر اسلام بر انبیای سلف گرایش داشتند. اما تأکید باب بر مشیت اولیه به عنوان حقیقت اصلیه همه پیامبران الهی عملاً این نگاه را زیر و رو ساخته بود. آموزه‌های بهائی کوشیدند تا نشان دهند که چگونه این تأکید می‌تواند راهگشای تحقق‌نگاهی باشد که همه‌ی ادیان را در مقام یک کل واحد و یک جریان مداوم به تصویر می‌کشد. [13] بر این اساس، تفاوت بین ادیان به تفاوتی ظاهری بدل می‌شد که حاصل شرایط متفاوت زمانی و مکانی شکل‌گیری هر یک از آنها بود. [14]

"تأکید آموزه‌های بهائی بر مقام توحید پیامبران الهی، بر وحدت اساس ادیان، بر مشروط نبودن ظهور پیامبر جدید به نسخ شریعت قبل، و بالاخره بر لزوم معاشرت صمیمانه پیروان ادیان با یکدیگر، چهره‌ای کثرت‌گرا به آیین نوظهور بخشید و امکان‌گذار پیروان آن از تعصبات دینی نهادینه شده در جامعه‌ی ایران قرن نوزدهم را فراهم کرد."

تأکید آموزه‌های بهائی بر مقام توحید پیامبران الهی، بر وحدت اساس ادیان، بر مشروط نبودن ظهور پیامبر جدید به نسخ شریعت قبل، و بالاخره بر لزوم معاشرت صمیمانه پیروان ادیان با یکدیگر [15]، چهره‌ای کثرت‌گرا به آیین نوظهور بخشید و امکان‌گذار پیروان آن از تعصبات دینی نهادینه شده در جامعه‌ی ایران قرن نوزدهم را فراهم کرد [16]. از قضا، همین گذار، نخستین غیرشیعیان را نیز به سوی آیین جدید جلب نمود. بهائیان که در آغاز عموم مخاطبین دعوت بهاء‌الله را در میان پیروان باب و رسول اسلام جستجو می‌کردند، در جریان تعاملات روزمره‌ی خویش با پیروان دیگر ادیان، و بطور خاص یهودیان و زرتشتیان ساکن ایران، تقریباً به طور تصادفی موجب جلب توجه اعضای این اقلیت‌ها به آیین جدید شدند. [17] مردمانی که قرن‌ها توسط اکثریت حاکم، نجس قلمداد می‌شدند تحت تأثیر نگاهی قرار گرفتند که وجود هرگونه اختلاف ذاتی میان آنها و دیگر هم‌میهنانشان را به شدت

انکار می‌کرد و از معاشرت صمیمانه بین پیروان ادیان مختلف دفاع می‌نمود. طی چند دهه، تعداد قابل توجهی از یهودیان و زرتشتیان ایران جذب آیین جدید شده و به آن پیوستند.

"مردمانی که قرن‌ها توسط اکثریت حاکم، نجس قلمداد می‌شدند تحت تأثیر نگاهی قرار گرفتند که وجود هرگونه اختلاف ذاتی میان آنها و دیگر هم‌میهنانشان را به شدت انکار می‌کرد و از معاشرت صمیمانه بین پیروان ادیان مختلف دفاع می‌نمود. طی چند دهه، تعداد قابل توجهی از یهودیان و زرتشتیان ایران جذب آیین جدید شده و به آن پیوستند."

استقبال اقلیت‌های مذهبی ایران از آیین بهائی مقدمه‌ی گسترش آن در میان دیگر اقوام غیرمسلمان شد. به تدریج دامنه‌ی دعوت بهائیان از یک سو به هند و چین و از سوی دیگر به اروپا و آمریکا کشیده شد. عبدالبهاء، فرزند و "مُبیین" [18] آثار بهاء‌الله، در سخنرانی‌ها و مکاتبات متعدد خویش خطاب به افراد و جمعیت‌های گوناگون در آسیا، اروپا، و آمریکا از آرزوی خود برای گسترش تفاهم و تعامل میان مذاهب و ملیت‌های مختلف دفاع نمود، و بر لزوم گذار از تعصبات گذشته تأکید کرد. [19] از نگاه او، اختلافات میان پیروان ادیان انعکاس غفلت مردم از "حقیقت ادیان" و دلبستگی ایشان به تقلید آبا و اجدادی بود، [20] تقلیدی که البته گوناگون و رنگارنگند. عبدالبهاء کوشید تا نشان دهد که چگونه می‌توان با پرورش روحیه‌ی جستجوگر آدمی (تحرّی حقیقت)، راه را برای گذار او از تعصبات و باورهای جزمی و تلاش برای کشف حقیقت در دل جلوه‌های گوناگون آن در عالم انسانی گشود- گذاری که تفاوت‌ها را از عوامل تفرقه به "جلوه و رونق" بشریت بدل می‌نمود. [21] از دل سرزمینی که قرن‌ها برای تحمیل یک‌جانبه و بعضاً خصمانه‌ی وحدت دینی بر جامعه به انحاء مختلف تلاش کرده بود، اکنون آیینی سر برآورده بود که می‌کوشید مروج اتحادی برخاسته از گفتمانی آزاد و برابر بین ادیان، ملل، و اقوام مختلف باشد.

به این ترتیب، آیین بهائی به تجدید نظر درباره‌ی ماهیت عملکرد دین در ایجاد وحدت در جامعه پرداخت. اگر پیشتر کارکرد دین در یک دست کردن جامعه، و شکل بخشیدن به هویت مشترک برای اعضای آن، محل توجه رهبران جامعه‌ی ایران قرار گرفته بود، اکنون آموزه‌های بهائی از نقش بالقوه‌ی آن در درنوردیدن تمامی مرزهای جداکننده‌ی انسان‌ها سخن می‌گفتند. از این منظر آنچه دین را عامل وحدت می‌ساخت، نه ضرورتاً خصلت هویت‌بخش آن، که توان آن در نزدیک ساختن انسان‌ها به‌رغم اختلافات قومی و نژادی و ملی و مذهبی بود. [22] آثار بهائی از یک سو تأکید نگاه دینی بر هویت واحد همه‌ی انسان‌ها، بر وحدت آنها در مقام آفریدگان خدا، و بر سهم مشترک تمامی آنها از موهبت‌های الهی را به عنوان عوامل اصلی وحدت‌بخش دین ستودند، و از سوی دیگر منازعات دینی و اختلافات مذهبی را نتیجه‌ی جهالت و تقلید کورکورانه‌ی پیروان ادیان مختلف دانستند. این عملاً نقد آن دیدگاهی بود که ایجاد و تحکیم وحدت در یک جامعه را محصول تحمیل هویتی واحد بر کل

اقتدار آن جامعه می‌دانست، و دفاع از این موضع بود که عامل اصلی ایجاد وحدت، درک انسان‌ها از خاستگاه و مقصد مشترک همه‌ی آنها با وجود تمامی گوناگونی‌هاست، درکی که -از نگاه آثار بهائی- اندیشه‌ی دینی به بهترین وجه قادر به ایجاد آن بود.

لزوم جدایی دین و سیاست

رویکرد کثرت‌گرایانه‌ی آیین بهائی به دین به بازتعریف نقش حاکمیت سیاسی در دفاع از دین نیز منجر شد. آموزه‌های بهائی با تأکید بر ضرورت تعامل صمیمانه میان پیروان ادیان و لزوم اجتناب ایشان از "حمیت جاهلیه" [23]، به دفاع از آزادی مذهب و عقیده پرداختند و از حاکمان سیاسی برای ایفای نقش در جهت پاسداشت و ارتقاء این آزادی‌ها دعوت به عمل آوردند. [24] چنین موضعی، منعکس‌کننده‌ی نگاهی تازه به رابطه‌ی دو نهاد دین و سیاست بود- نگاهی که آثار بهائی موکداً کوشیدند تا به تعریف و تشریح ابعاد مختلف آن پردازند. آموزه‌های بهائی بر ضرورت جدایی دین و سیاست تأکید نموده و رؤسای دین را از دخالت در مسائل سیاسی برحذر داشتند. [25] عبدالبهاء در یکی از آثار خود، رساله‌ی سیاسی، با مروری بر تاریخ کوشید تا آسیب‌هایی را که به واسطه‌ی دخالت‌های روحانیت شیعه در سیاست بر پیکر جامعه‌ی ایران وارد گردیده یادآور شود، و نتیجه گرفت که:

"چون مراجعت به تاریخ نمایی از این قبیل وقایع بی‌حد و بی‌پایان یابی که اساس جمیع مداخله‌ی رؤسای دین در امور سیاسیّه بوده. این نفوس مصدر تشریح احکام الهی هستند نه تنفیذ، یعنی چون حکومت در امور کلیّه و جزئیّه مقتضای شریعت الهیه و حقیقت احکام ربّانیه را استفسار نماید آنچه مستنبط از احکام الله و موافق شریعت الله است بیان نمایند دیگر در امور سیاسی و رعیت‌پروری و ضبط و ربط مهمّ امور و صلاح و فلاح ملکی و تمشیت قواعد و قانون مملکتی و امور خارجی و داخلی چه اطلاع دارند." [26]

تعبیری که عبدالبهاء در عبارت فوق از تمایز میان "تشریح" و "تنفیذ" ارائه نمود، با برداشت رایج از این دو مفهوم تفاوت داشت و نمایانگر نوع رابطه‌ی دو نهاد از نگاه بهائی بود- نگاهی که روحانیت شیعی قرن نوزدهم را به دلیل مداخله در حوزه‌ای که متعلق به او نبود مورد انتقاد قرار می‌داد. از نگاه عبدالبهاء، روحانیون در ایران عملاً خود را مجاز به نظارت آمرانه بر حکومت به انحاء مختلف و به طور خاص از طریق صدور فتوی می‌دانستند. آنها برای خود در مقام نائین امام زمان موقعیتی خاص قائل شده بودند، موقعیتی که به ایشان اجازه می‌داد مستقلاً برای دیگر ارکان جامعه تصمیم‌گیری نموده و این تصمیمات را با استفاده از نفوذ گسترده‌ای که در اختیار داشتند به صورت یکجانبه تحمیل کنند. در نتیجه، وضعیتی پدید آمده بود که در آن طبقه‌ای کوچک اما پرنفوذ با دخالت در مسائلی که عموماً خارج از حوزه‌ی آگاهی و شناخت آنها بود عملاً اسباب آسیب به جامعه را فراهم می‌آوردند.

"آموزه‌های بهائی، ضمن پذیرش تأثیر بازدارنده‌ی خوف از نظام جزائی از ضرورت اتکای جامعه به 'خشیه الله' به عنوان قوه‌ای مؤثرتر برای برقراری نظم اجتماعی دفاع کردند و رهبران سیاسی را به توجه به نقش نهاد دین، که از منظر این آموزه‌ها 'علت ظهور خشیه الله' بود، دعوت نمودند."

بهاءالله و عبدالبهاء کوشیدند تا با اشاره به وجوه تمایز دو نهاد دین و سیاست از ضرورت حفظ استقلال آن دو دفاع کنند. [27] تمایزی که آثار بهائی بین حاکمیت سیاسی و رهبری دینی ایجاد نمودند متأثر از تفاوتی بود که همین آثار بین دو مفهوم "خوف" و "خشیت" [28] قائل شده بودند. [29] آموزه‌های بهائی، ضمن پذیرش تأثیر بازدارنده‌ی خوف از نظام جزائی از ضرورت اتکای جامعه به "خشیه الله" به عنوان قوه‌ای مؤثرتر برای برقراری نظم اجتماعی دفاع کردند و رهبران سیاسی را به توجه به نقش نهاد دین، که از منظر این آموزه‌ها "علت ظهور خشیه الله" بود، دعوت نمودند. [30] عملاً، آثار بهائی به این امر ناظر بودند که در حالی که اقتدار حاکمیت سیاسی دنیای امروز به واسطه‌ی یک نظام گسترده‌ی جزایی پشتیبانی و اعمال می‌گردد، اقتدار دینی اساساً متکی بر احترام و عشق به معبود، یا همان خشیه الله است. آموزه‌های بهائی، دنیایی آرمانی را به تصویر کشیدند که در آن "مدنیت الهیه" جایگزین تمدن "طبیعی" دوران ما، که متکی بر "قوه‌ی قوانین جزاییه و قصاص" است، می‌گردد؛ دنیایی که مردمان آن "بدون خوف از زجر و انتقام و قصاص، از جرائم اجتناب نمایند بلکه نفس جرائم را نعمت کبری و جزاء عظیم شمرند و منجذب فضائل عالم انسانی شوند". [31] آرمان‌گذار تدریجی از جهانی که در آن حاکمیت سیاسی رکن اصلی برقراری نظم و قانون در جامعه است، به دنیایی که اساساً، نه با قوه‌ی قهریه، که به واسطه‌ی ارزش‌های روحانی و هدایت‌های معنوی رهبران دینی سامان می‌گیرد در جای-جای آثار بهائی جلوه گر است. [32] با آنکه آثار بهائی پذیرفتند که در هر زمان و تحت هر شرایطی جامعه برای مقابله با نابسامانی‌های اجتماعی نیازمند یک نظام جزایی کارآمد باقی خواهد ماند [33] اما تردیدی باقی نگذاشتند که در راه خلق دنیایی گام برمی‌دارند که، نسبت به جهان امروز، نقشی ثانوی و اصلاحی برای این نظام‌ها در نظر می‌گیرد. در چنین نگاهی امید اصلاح جامعه از طریق تحمیل احکام شرع به واسطه‌ی نظام‌های قانونی، امیدی که غالباً مشوق علمای دین برای تقرّب به حاکمیت سیاسی است، عملاً در حکم گریز به سمت مدنیت طبیعی به امید خلق مدنیتی الهی است - گریزی که تخفیف اقتدار معنوی دین و تضعیف استحکام اخلاقی جامعه را به دنبال خواهد داشت. [34]

"بنیانگذاران آیین بهائی تلاش برای حفظ نظم جامعه، گسترش رفاه، و رشد و تعالی انسان را مسئولیت مشترک هر دو نهاد دین و سیاست دانستند، اما نشان دادند که مشارکت موفقیت‌آمیز در راه ارتقای 'امنیت و نعمت و ثروت و اطمینان' منوط به حفظ استقلال دو نهاد دین و حاکمیت سیاسی است."

این دیدگاه، رابطه‌ی دو مصدر "تشریح" و "تنفیذ" (یعنی رهبران دینی و حاکمان سیاسی) را در نگاه بهائی تحت تأثیر قرار داد. بنیانگذاران آیین بهائی تلاش برای حفظ نظم جامعه، گسترش رفاه، و رشد و تعالی انسان را مسئولیت

مشترک هر دو نهاد دین و سیاست دانستند، [35] اما نشان دادند که مشارکت موفقیت‌آمیز در راه ارتقای "امنیت و نعمت و ثروت و اطمینان" [36] منوط به حفظ استقلال دو نهاد دین و حاکمیت سیاسی است و کوشیدند تا جامعه و به طور خاص روحانیت شیعه را به تجدید نظر در این امر تشویق کنند. از نگاه بهائیان، این نه ضرورتاً به معنای تضعیف دین، که در حکم بازگرداندن آن بر سر مسئولیتی بود که کم از آن غافل مانده بود. [37]

به این ترتیب آیین بهائی با دفاع از تسامح و مدارای دینی و تأکید بر استقلال دو نهاد دین و سیاست عملاً به نقد جریانی پرداخت که از زمان به قدرت رسیدن صفویه بر اسلام شیعی مسلط شده بود. تولد تشیع صفوی از بطن قرائتی مداراگرا از اسلام (یعنی قرائت متصوفه) در ابتدای قرن شانزده میلادی، و ظهور نگاه بهائی از دل ناشکیبایی‌های مذهبی ایران قرن نوزدهم، نمودار دیالکتیکی پنهان بین دو قرائت کثرت‌گرا و انحصارگرا از دین در جامعه‌ی ایران است. حاصل این دیالکتیک، در مورد نخست، ظهور حاکمیتی سیاسی و روحانیتی دینی بود که مشترکاً به واسطه‌ی برداشت انحصارگرایانه‌ی خود از دین در مسیر شکل بخشیدن به یک جامعه‌ی سیاسی-دینی یکپارچه قدم گذاشتند. در مورد دوم، حاصل آن تبلور حرکتی بود که به تدریج با اتخاذ هویتی مستقل و با تأکید بر آرمان‌های پلورالیستی خود در عمل و نظر در راه نفی انحصارگرایی دینی و دفاع از استقلال دو نهاد دین و سیاست گام برداشت.

"آیین بهائی با دفاع از تسامح و مدارای دینی و تأکید بر استقلال دو نهاد دین و سیاست عملاً به نقد جریانی پرداخت که از زمان به قدرت رسیدن صفویه بر اسلام شیعی مسلط شده بود."

با وجود این، طی یک قرن و نیم پس از ظهور آیین بهائی، اکثریت جامعه‌ی ایران همچنان به برداشت انحصارگرایانه‌ی علمای پرنفوذ شیعی از دین وفادار مانده و بر پیوند ناگسستنی هویت ایرانی و مذهب تشیع تأکید نمودند. در این مدت، ایرانیان دو بار- یک بار در زمان انقلاب مشروطه و بار دیگر به هنگام انقلاب اسلامی - به امید تحقق آرمان‌های برابری خواهانه، آزادی طلبانه، عدالت جویانه، و مردم‌سالارانه قیام کردند، اما در هر دو بار نهایتاً به تعریفی از برابری، عدالت، آزادی، و مردم‌سالاری متمسک شدند که بر برتری و غلبه‌ی اکثریت بر اقلیت صحه می‌گذاشت. بی‌تردید هنوز جامعه‌ی ایران تا رسیدن به درکی نو از این مفاهیم راهی بلند در پیش داشت.

[1] Momen, Moojan (1985), An Introduction to Shi'i Islam : The History and Doctrines of Twelver Shi'ism, Oxford: G. Ronald, p. 127

[2] Cole, Juan, Shaykh Ahmad al-Ahsa'i on the Sources of Religious Authority, http://bahai-library.com/cole_shaykh_ahmad_authority, Accessed: January 22, 2012

[3] Abd al-Hakeem Carney, Imamate and Epistemology in the thought of Sheikh Ahmad al-Ahsa'i, <http://www.scribd.com/doc/261987797/Imamate-and-Epistemology-in-the-thought-of-Sheikh-Ahmad-al-Ahsa-i-Abd-al-Hakeem-Carney#scribd>, Accessed: April, 18, 2015

[4] IdrisSamawi Hamid, The Metaphysics and Cosmology of Process According to Shaykh Ahmad al-Ahsa'i (Ph.D. dissertation: State University of New York at Buffalo, 1998) p.107

[5] احساسی، احمد، شرح الفوائد، در حکمت الهی، ص ۲۳.

شیخ در شرح الفوائد تعریف خاص خود را از سه مرتبه‌ی استدلال، یعنی "دلیل حکمت"، "موعظه حسنه"، و "جدل احسن" ارائه کرد که به ترتیب معطوف به مراتب سه‌گانه‌ی شریعت، طریقت، و حقیقت در دین بودند. از نظر شیخ، بالاترین مرتبه‌ی استدلال دینی دلیل حکمت بود که با مراجعه به دو مرجع خویش، یعنی "نقل" از یک سو و "عوامل آفاق و انفس" از سوی دیگر، در صدد کشف حقیقت واحد متجلی در این دو تجلی‌گاه نشانه‌های خالق هستی است.

<http://alabarar.info/webview.aspx?newbook=yes&book=alef20>, Accessed: January 22nd 2012

[6] شیخ احمد احساسی "جابلقا" و "جابلسا" را منزلگاه امام غایب می‌دانست و از قیام مردگان با ابدان "هورقلیایی" در یوم قیامت سخن می‌گفت. جابلقا، جابلسا، و هورقلیا واژگانی بودند که از پیش در آرای سهروردی و اخلافس با عالم خیال پیوند خورده بودند. شیخ احمد با مراجعه به این واژگان در عمل خاستگاه وقایعی چون غیبت و قیامت را عالم خیال دانست. از زمانی که امام محمد غزالی در کتاب "فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقه" رسماً پذیرای فرض تعلق برخی موجودات و حوادث مطروحه در قرآن و حدیث به عالم خیال شد، جابجا نمودن وقایع به عالم خیال یا به قول اشراقیون مثال اکبر (یعنی عالمی که اسیر قوانین حاکم بر واقعیت فیزیکی نبود و می‌توانست پذیرای رخدادهایی باشد که در عالم واقعی ناممکن بودند) نزد اندیشمندان مسلمان به اقدامی مشروع برای قابل فهم نمودن غوامض آیات الهی و احادیث دینی بدل شد. این جابجایی به معنای زیر سوال بردن روایات غیبت یا قیامت توسط شیخ نبود. برعکس، باید آن را تلاش برای پاسداری از اعتبار قدسی و ارزش معنوی روایاتی دانست که عقلاً محال بودند.

[7] در حالی که شیخ احمد مثلاً از تعلق گرفتن روح به جسد هورقلیایی در قیامت سخن گفته بود، باب روایات قیامت را اشاره سمبلیک به شکل‌گیری دعوتی جدید (قیام قائم) و خروج مردگان معنوی از قبر باورهای جزمی خویش دانست. از قرن‌ها پیش اندیشمندان مسلمان مصرانه کوشیده بودند تا، به تبعیت از دستور العمل غزالی، روایات قرآن را هم به ظاهر منطبق با واقعیت بدانند و هم در باطن حامل حقیقتی عمیق. سخنان شیخ احمد درباره‌ی منزلگاه حضرت قائم و کیفیت قیامت نیز ادامه‌ی همین تلاش‌ها برای دفاع از "ظاهر" روایات دینی در عین وفاداری به معنای باطنی آنها بود. باب اما به نحوی بارز معنای "باطنی" روایات نامنطبق با عقل را بر تلاش برای توجیه "ظاهر" آنها مقدم نمود. روایت باب از قیامت، و از قیام قائم، برای علمای محافظه‌کار حتی تکان‌دهنده‌تر از روایت شیخ بود، اما در بستر اندیشه‌ی اسلامی چندان بی‌سابقه نبود. قرن‌ها قبل نیز مولانا جلال‌الدین رومی پیامبر اسلام را مصداق عینی رستاخیز دانسته بود:

صد قیامت بود او اندر عیان

زاده‌ی ثانیست احمد در جهان

زو قیامت را همی پرسیده‌اند

ای قیامت تا قیامت راه چند

بازبان حال می‌گفتی بسی

که ز محشر حشر را پرسد کسی

مثنوی معنوی، دفتر ششم

[8] Denis MacEoin, The Messiah of Shiraz: Studies in Early and Middle Babism, Chapter 6

[9] Peter Smith, An Introduction to the Baha'i Faith, p11

[10] در یکی از آثار خود، بهاء‌الله این فرض که "ظهور الهی و طلوع عزّ صمدانی معلق به نسخ شریعت قبل است" را نفی کرده و تأکید می‌کند که "حکم مظهر قبل به عینه حکم مظهر بعد است"، و اضافه می‌نماید که باب "در مقامی می‌فرمایند اگر اعتراض و اعراض اهل فرقان نبود هر آینه شریعت فرقان در این ظهور نسخ نمی‌شد." از این نگاه، پیامبران الهی همگی تداوم‌بخش یک حرکت واحدند و نمی‌توان یکی را باطل‌کننده‌ی دیگری دانست. آنچه معمولاً به نسخ تعبیر می‌شود، تبدیل احکام دینی قدیم با اتکا به اقتدار فره‌وشی پیامبر جدید است، تغییری که نه به معنای ابطال آیین قبل، که نتیجه‌ی ناگزیر ناشکیبایی متولیان آن در برابر نوآوری دینی بوده است. (بهاء‌الله، اقتدارات و چند لوح دیگر، ص ۴۷)

[11] سعیدی، نادر، دیالکتیک شمشیر و جهاد در آثار حضرت باب،

<http://www.newnegah.org/articles/2011-03-02-20-40-28>, Accessed: January 22nd 2012

[12] "از قبل دو مقام از برای شمس مشرقه از مشارق الهیه بیان نمودیم یکی مقام توحید و رتبه‌ی تفرید، چنانچه از قبل ذکر شد، لانفرق بین احد منهم، و مقام دیگر مقام تفصیل و عالم خلق و رتبه‌ی حدودات بشریه است، در این مقام هر کدام را هیكلی معین و امری مقرر و ظهوری مقدر و حدودی مخصوص است چنانچه هر کدام به اسمی موسوم و به وصفی موصوف و به امری بدیع و شرعی جدید مأمورند..." (بهاء‌الله، ایقان، ص ۱۴۷)

[13] "... به کدام عقل و درایت، ظهور الهی و طلوع عزّ صمدانی معلق به نسخ شریعت قبل است. بسا از مظاهر الهیه که آمده‌اند و تأیید احکام قبل فرموده‌اند و مجری داشته و ثابت نموده‌اند، چه که حکم مظهر قبل به عینه حکم مظهر بعد است که از قبل نازل شده، الیوم اگر نفسی فرق گذارد و مابین احکام الهی و مظاهر عز صمدانی [یعنی پیامبران الهی] فصل مشاهده نماید از توحید خارج بوده و خواهد بود." (بهاء‌الله، اقتدارات، ص ۴۷)

[14] "جمع احکام شریعت الهی مطابق عقل است زیرا دین منقسم به دو قسم است * یک قسم تعلق به روحانیات دارد و آن اصل است * قسم دیگر تعلق به جسمانیات یعنی معاملات دارد * آن قسمی که تعلق به روحانیات و الهیات دارد تغییر و تبدیل نیافته جمیع انبیاء به آن مبعوث شده‌اند و تأسیس فضائل عالم انسانی نموده‌اند * یعنی پرتوی از شمس حقیقت بر عالم اخلاق زد روشن کرد و فیضی از رشحات ابر عنایت رسید و کشتزار حقیقت سبز و خرم شد * این اساس جمیع انبیا است و تعلق به عالم اخلاق و عرفان دارد و یکی است و حقیقت است زیرا حقیقت تعدد قبول نمی‌کند * و اما قسم دیگر از دین الهی که تعلق به اجسام و احکام دارد به اقتضای زمان و مکان تغییر و تبدیل پذیرد * مثلاً در زمان موسی در تورات به اقتضای آن زمان ده حکم قتل بود * اما در زمان مسیح زمان اقتضا نمی‌کرد این بود که تغییر کرد * مثلاً در تورات قصاص چشم به چشم بود و این که اگر کسی دندان کسی را بشکند دندانش را بشکنند

اگر کسی دزدی کند دستش ببرند * آیا حالا می‌شود چنین کاری کرد یا آنکه می‌شود کسی سبت بشکند او را بکشند یا کسی سب پدرش کند او را قتل نمایند * حالا ممکن نیست، ممتنع است زیرا زمان اقتضا ندارد * پس واضح شد شریعت الله دو قسم است * یک قسم روحانی است که تعلق به عالم اخلاق و عرفان و فضائل عالم انسانی دارد، هیچ تغییر و تبدیل پیدا نمی‌کند همیشه یکی است * قسم دیگر که تعلق به اخلاق ندارد به اقتضای زمان تغییر پیدا می‌کند * اما اصل دین الله اخلاق است اشراق عرفان است فضائل انسانی است) "خطابات عبدالبهاء، جلد یک، صص ۷-۱۵۶)

[15] "عاشروا مع الادیان بالروح و الریحان لیجدوا منکم عرف الرحمن ایاکم ان تأخذکم حمیة الجاهلیة...." (بهاء الله، کتاب اقدس)

[16] جان هیک (۱۹۲۲-۲۰۱۲)، فیلسوف دین و واضع نظریه‌ی پلورالیسم دینی، نخستین کسی بود که مفاهیم کثرت‌گرایی، شمول‌گرایی، و انحصارگرایی را برای تعریف دیدگاه‌های مختلف پیروان ادیان درباره‌ی امکان و طریق دسترسی دیگران به حقیقت دینی به کار گرفت. به باور هیک آموزه‌های بهاء‌الله بارزترین مصداق همان چیزی هستند که او کثرت‌گرایی می‌نامد:

"But the most explicit teaching of pluralism as religious truth comes from the region between east and west, namely Iran (Persia). It was here that the nineteenth-century prophet Baha'u'llah taught the ultimate divine reality is in itself beyond the grasp of the human mind, but has nevertheless been imaged and responded to in different historically and culturally conditioned ways by the founders of the different faith traditions. The Baha'i religion which he founded continues to teach this message in many countries today." (Hick, The Fifth Dimension, p.85)

[17] سوزان استایلز مانک، گروهش اقلیت‌های مذهبی به آیین بهایی: برخی مشاهدات مقدماتی.

[18] مفسر

[19] "...لهذا اگر به موجب تعالیم الهی که بر جمیع انبیاء نازل شده عمل نمائیم یقین است تأثیر کند * و آن این است که به کلی تقالید را ترک کنیم و از تعصبات مذهبی و جنسی و سیاسی و وطنی بگذریم و با جمیع طوائف عالم محبت و مهربانی نمائیم خدمت به عالم انسانی کنیم و جمیع خلق را بنده‌ی خداوند و مظهر الطاف پروردگار دانیم." (عبدالبهاء، خطابات، جلد یک، ص ۶۱)

[20] "جمیع ملل عالم باید آنچه شنیده‌اند بگذارند، نه به هیچ ملتی متمسک باشند و نه از هیچ ملتی متنفر * شاید آن ملتی را که متنفر است آن حق باشد و آن ملتی که به آن متمسک باطل باشد وقتی که آنها را ترک کرد نه ملتی را متمسک نه ملتی را متنفر آن وقت تحری حقیقت می‌کند و عاقبت ملاحظه می‌نماید که حقیقت ادیان الهی یکی است اختلاف در تقالید است." (عبدالبهاء، خطابات، جلد یک، ص ۱۴۱ و ۱۴۲)

[21] "اگر معترضی اعتراض نماید که طوائف و امم و شعوب و ملل عالم را آداب و رسوم و اذواق و طبایع و اخلاق مختلف و افکار و عقول و آراء متباین با وجود این چگونه وحدت حقیقی جلوه نماید و اتحاد تام بین بشر حاصل گردد. گوئیم اختلاف به دو قسم است یک اختلاف سبب انعدام است و آن نظیر اختلاف ملل متنازعه و شعوب متباززه که یکدیگر را محو نمایند و خانمان را براندازند و راحت و آسایش سلب کنند و خونخواری و درندگی آغاز نمایند و اختلاف دیگر که عبارت از تنوع است آن عین کمال و سبب ظهور موهبت ذوالجلال. ملاحظه نمایند گل‌های حدائق هر چند مختلف‌النوع و متفاوت‌اللون و مختلف‌الصور و الاشکالند ولی چون از یک آب نوشند و از یک باد نشو و نما نمایند و از حرارت و ضیاء یک شمس پرورش نمایند آن تنوع و اختلاف سبب ازدیاد جلوه و رونق

یکدیگر گردد چون جهت جامعه، که نفوذ کلمه الله است، حاصل گردد این اختلاف آداب و رسوم و عادات و افکار و آراء و طبایع سبب زینت عالم انسانی گردد." (عبدالبهاء، مکاتیب، جلد یک، ص ۳۱۷ و ۳۱۸)

[22] ... دین باید سبب وحدت عالم انسانی باشد نه سبب اختلاف. هر دینی که حق است، لابد قبائل مختلفه را متحد می کند. دین اگر سبب وحدت عالم انسانی نشود البته نباشد بهتر است. دین باید از الهی تعصب کند اگر چنانچه تعصب را زائل نکند دین نیست زیرا دین متابعت حق است. پروردگار جمیع خلق را دوست می دارد، با جمیع خلق در صلح است به جمیع خلق مهربان است. ما باید متابعت خدا بکنیم، جمیع خلق را دوست داشته باشیم به کل مهربان باشیم. پس باید از تعصب جنسی و تعصب وطنی و سیاسی و مذهبی بگذریم و تحری حقیقت کنیم. زیرا این تعصبات سبب اختلاف بین بشر است. این تعصب سبب است که خونها ریخته می شود. این تعصب سبب است که مادران بیچاره در قتل فرزندان فریاد و ناله و گریه و فغان می کنند. این تعصب سبب است که پدرها بی پسر می شوند. این تعصب ممالک عالم را سبب خرابی می گردد. این تعصب سبب اضطراب عالم شده و می شود. اما اگر این تعصبات نماند جمیع بشر با یکدیگر به نهایت محبت الفت می کنند. مقصد این است که ما باید متابعت خدا کنیم و سیاست الهی را جاری نماییم. خدا خواسته که ما نور باشیم چرا ظلمت باشیم، خدا خواسته مظهر رحمت باشیم چرا مظهر غضب گردیم. خدا جمیع بندگان را دوست می دارد ما چرا نباید دوست داشته باشیم. (عبدالبهاء، خطابات، جلد یک، صص ۳-۲۵۲)

[23] "... ایاکم ان تأخذکم حمیة الجاهلیة بین البریة کل بدء من الله و یعود الیه انه لمبدء الخلق و مرجع العالمین." (بهاء الله، کتاب اقدس)

[24] "یا اولیائی و اصفیائی این مظلوم در لیالی و ایام ناس را به افق اعلی دعوت نمود و مقصود آنکه کل را هدایت فرماید و به صراط و نباء عظیم آگاه نماید تا ضغینه های مشتعل و تجنب های مانع از میان برخیزد و کل در یک حلقه جمع و در یک هوا پرواز نمایند، محو کتب و جهاد و اخذ اموال در این ظهور نهی شده است... امید آنکه از همت اولی الامر، یعنی ملوک و سلاطین که مظاهر قدرت حق اند، این امر را تأیید نمایند تا کل فارغ و آزاد شوند و به خود و بما یصلح امورهم مشغول گردند" (امر و خلق، جلد ۳، ص ۲۲۳ و ۲۲۴)

"وجدان انسانی مقدس و محترم است و آزادگی آن باعث اتساع افکار و تعدیل اخلاق و اطوار و اکتشاف اسرار خلقت و ظهور حقائق مکنونه ای عالم امکان است... ضمائر و افکار در حیطه ای مالک الملوک است نه ملوک و جان و وجدان بین اصبعی تقلیب رب قلوب است نه مملوک لذا دو نفس در عالم وجود هم افکار در جمیع مراتب و عقاید موجود نه، الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق از حقائق این معانی است و لکل جعلنا منسکاً از دقائق قرآنی." (امر و خلق، جلد ۳، ص ۲۲۳ و ۲۲۴)

[25] "بگو ای عباد به راستی گفته میشود و به راستی بشنوید. حق جل شأنه ناظر به قلوب عباد بوده و هست و دون آن از بر و بحر و زخارف و الوان، کل را به ملوک و سلاطین و امراء و گذارده چه که لازال علم یفعل ما یشاء امام ظهور بازغ و ساطع و متلاًلاً آنچه امروز لازم است اطاعت حکومت و تمسک به حکمت." (بهاء الله، مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر، ص ۳۶۵ و ۳۶۶)

"دین از سیاست جدا است، دین را در امور سیاسی مدخلی نه بلکه تعلق دین به عالم اخلاق است و امری است روحانی و وجدانی تعلق به قلوب دارد نه عالم اجسام. روسای دین باید به تربیت و تعلیم نفوس پردازند و ترویج حسن اخلاق نمایند ولی در امور سیاسی مداخله نمایند." (خطابات عبدالبهاء، جلد یک، صفحه ۳۳)

[26] عبدالبهاء، رساله سیاسیة، ص ۳۰

[27] این نکته قابل توجه است که از منظر آثار بهائی شاید باید بیش از آنکه بر تمایز کارکردی دو نهاد دین و سیاست تأکید شود به تمایز ماهوی آن دو ناظر بود. واقعیت این است که از قرن نوزدهم تا امروز تحولاتی در کارکردهای نهاد سیاست ایجاد شده است که برای مخاطب آثار بهائی محل توجه خاص است. به طور مثال شکل‌گیری جوامع رفاه در قرن بیستم موجب شد که تأمین امکانات آموزش و پرورش عمومی، بهداشت و درمان، و حمایت از نیازمندان در زمره‌ی وظایف اولیه‌ی حاکمان سیاسی جامعه قرار گیرد. این در حالی است که آثار بهائی پیشتر این مسئولیت‌ها را بر عهده‌ی ساختارهای دینی جامعه‌ی بهائی نیز گذاشته بودند. در عمل، با شکل‌گیری جوامع رفاه قرن بیستمی، جامعه‌ی بهائی به ایفای نقش تکمیلی و ترمیمی در این حوزه‌ها مشغول شد، یعنی هر جا که حاکمیت سیاسی در انجام مسئولیت‌های خود در این زمینه‌ها با کاستی مواجه گردید تشکیلات جامعه‌ی بهائی در حد توان محدود خود کوشیدند تا این کاستی‌ها را جبران کنند. نمونه‌ی بارز آن، برای جامعه‌ی بهائیان ایران، تشکیل موسسه‌ی آموزش عالی بهائی به دنبال محروم شدن جوانان بهائی از حق ادامه‌ی تحصیل در ایران بود. عملاً به نظر می‌رسد که در این حوزه‌ها نهادهای دین و سیاست کارکردهای مشابهی را می‌توانند داشته باشند. اما در حالی که ساختارهای سیاسی جوامع امروز برای تأمین منابع مالی مورد نیاز جهت تأمین رفاه شهروندان به مالیات اجباری متمسکند، تشکیلات اداری دینی بهائی به کمک‌های اختیاری بهائیان متکی‌اند.

[28] "در اصول و قوانین، بابتی در قصاص که سبب صیانت و حفظ عباد است مذکور و لکن خوف از آن ناس را در ظاهر از اعمال شنیعه‌ی نالایقه منع می‌نماید اما امری که در ظاهر و باطن سبب حفظ و منع است خشیه‌الله بوده و هست، اوست حارس حقیقی و حافظ معنوی" (بهاء‌الله، لوح دنیا)

[29] برای بررسی تمایز این دو مفهوم از منظر آثار بهائی، مراجعه فرمایید به:

Aram Anahid, Iran's Islamic Theocracy and the Problem of Khashiyat,

www.iranpresswatch.org/post/3812

[30] "به راستی می‌گویم حفظ مبین و حصن متین از برای عموم اهل عالم خشیه‌الله بوده اوست سبب اکبر از برای حفظ بشر و علت کبری از برای صیانت وری * بلی در وجود آیتی موجود و آن انسان را از آنچه شایسته و لایق نیست منع می‌نماید و حراست می‌فرماید و نام آنرا حیا گذارده‌اند و لکن این فقره محدود است به معدودی، کل دارای این مقام نبوده و نیستند * باید سلاطین ایام و علمای انام به دین تمسک نمایند چه که اوست علت ظهور خشیه‌الله فیما سواه...." (بهاء‌الله، لوح خطاب به شیخ محمد تقی اصفهانی)

[31] "اما تفاوت بین مدنیت طبیعی که الیوم منتشر است و بین مدنیت الهیه که از نتایج بیت‌العدل خواهد بود فرق این است که [در] مدنیت طبیعی، قوه‌ی قوانین جزائیه و قصاص رادع و مانع خلق از ارتکاب قبايح اعمال گردد و با وجود این اینست که ملاحظه می‌نمائی که قوانین مجازات و احکام زجریه متصل در انتشار است و ابدأ قانون مکافاتنی در میان نه، و در جمیع شهرهای اروپا و امریکه ابنیه واسعه حبسخانه‌ها به جهت زجر ارباب جرائم تأسیس و بنا شده است، اما مدنیت الهیه نفوس بشر را چنان تربیت نماید که نفسی ارتکاب جرائم ننماید الا افراد نادره که آن ابدأ حکم ندارد پس فرق است در اینکه نفوس را از قبايح و جرائم به واسطه‌ی زجر و قصاص و شدت انتقام منع نماییم و یا آنکه چنان تربیت کنی و نورائیت بخشی و روحائیت بدهی که نفوس بدون خوف از زجر و انتقام و قصاص از جرائم اجتناب نمایند بلکه نفس جرائم را نعمت کبری و جزاء عظیم شمرند و منجذب فضائل عالم انسانی شوند و در آنچه سبب نورائیت بشر است و ترویج صفاتی که مقبول درگاه کبریا است جانفشانی کنند. پس ملاحظه نما که در بین

مدنیت طبیعی و مدنیت الهیه چه قدر فرق و امتیاز است. مدنیت طبیعی به زجر و قصاص بشر را مانع از اذیت و ضرر گردد و از ارتکاب جرائم باز دارد ولی مدنیت الهیه چنان تربیت نماید که نفوس بشریه بدون خوف از جزا اجتناب از آجرام کنند و نفس جرم نزد آنان اعظم عقوبت گردد و به نهایت جذب و وله به اکتساب فضائل انسانی و ما به الترقی بشری و آنچه سبب نورانیت عالم انسانی است پردازند." (عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب، جلد ۱، صص ۱۲۹ و ۱۳۰)

[32] هر چند چنین آرمانی برای بسیاری از مردم زمان ما ناممکن به نظر می‌رسد، ولی واقعیت این است که برای قرن‌ها نفوذ امامان و سپس علما بر جامعه‌ی شیعیان اساساً از همین جنس بود. در دوران ما نیز اقتدار کاریزماتیک کسانی چون گاندی، لوترکینگ، و ماندلا مصداق بارز چنین نفوذی است. شاید بتوان ایده‌آل بهائی را شکل بخشیدن به جامعه‌ای دانست که در آن حداقل یکی از ساختارهای اصلی قدرت، ساختاری کم‌ویش عقلانی-قانونی است که به جای اعمال اقتدار از طریق قوه‌ی قهریه، بر پشتوانه‌ای کاریزماتیک اتکاء دارد.

[33] به عنوان نمونه، عبدالبهاء در یکی از مکاتیب خود ضمن ابراز استیحاş آیین بهائی از مراجعه به قوانین جزایی برای مواجهه با چالش‌های اجتماعی اضافه می‌کند که، حداقل در جوامع امروز، مقابله با معضلی همچون اعتیاد بدون وضع قوانین جزایی ناممکن است: "ای یاران الهی جبر و عنف و زجر و قهر در این دوره‌ی الهی مذموم ولی در منع از شرب آفیون باید به هر تدبیری تشبث نمود بلکه از این آفت عظمی نوع انسان خلاصی و نجات یابد و آلا و اوایلا علی کل من یفرط فی جنب الله."

[34] خطر اشتیاق ساده‌لوحانه برای تنفیذ احکام شرع توسط نظام‌های سیاسی، به خصوص هنگامی بیشتر احساس می‌شود که به تهدید بالقوه‌ی آن برای آزادی‌های فردی توجه کنیم. طبیعتاً تلاش دین برای تعریف انسان و تربیت عالم انسانی، آن را به حیطه‌ی خصوصی و فردی وارد می‌کند. این نکته‌ای است که عبدالبهاء از آن غافل نبوده است:

"در دین الله حریت افکار هست زیرا حاکم بر وجدان نیست غیر از خدا. اما به درجه‌ای که خارج از آداب نباشد. در دین الله حریت اعمال نیست، از قانون الهی نمی‌تواند انسان تجاوز نماید ولو ضرری به غیر نرساند چه مقصود از قانون الهی تربیت غیر و خود است چه عند الله ضرر خود و غیر یکسان و هر دو مذموم است باید در قلوب خشیه‌ی الله باشد و انسان به آنچه عند الله مذموم است مرتکب نشود لذا حریت اعمالی که در قانون است در دین نیست." (پیام آسمانی، جلد ۱، ص ۱۵۹).

تا زمانی که دین برای ارتقای اخلاقی جامعه به اقتدار معنوی خویش متکی است، این ورود به حیطه‌ی خصوصی مخل آزادی‌های فردی نیست. اما ترجمان ساده‌انگارانه‌ی اراده‌ی شارع برای ترویج راستگویی، پاکدامنی، گذشت، و فداکاری در روابط فردی به قوانین جزایی نه تنها به معنای پایمال شدن این آزادی‌ها است که در عمل تجاوز حاکمیت سیاسی به حوزه‌ی عمل دین به نام دین نیز هست. غفلت رهبران دین از این تمایزات موجب کمرنگ شدن مرزهای جداکننده‌ی دین از سیاست، فرو ریختن آنها در یکدیگر، و در نهایت آسیب به کل جامعه است.

[35] "... انجمن انسانی را تربیت و عنایت مرّبی حقیقی لازم و نفوس بشری را ضابط و رابط و مانع و رادع و مشوّق و سائق و جاذب و اجب چه که باغ آفرینش جز به تربیت باغبان عنایت و فیوضات احدیت و سیاست عادلّه‌ی حکومت آرایش و لطافت و فیض و برکت نیابد. و این رادع و مانع و این ضابط و رابط و این قائد و سائق به دو قسم منقسم. حافظ و رادع اوّل قوه‌ی سیاسیّه است که متعلّق به عالم جسمانی و مورث سعادت خارجه عالم انسانی است و سبب محافظه‌ی جان و مال و ناموس بشری و علت عزّت و علوّ

منقبت هیئت جامعه این نوع جلیل است. و مرکز رتق و فتق این قوای سیاسیّه و محور دائره‌ی این موهبت ربّانیّه خسروان عادل و امنای کامل و وزرای عاقل و سران لشکر باسل هستند. و مرّی و ضابط ثانی عالم انسانی قوه‌ی قدسیّه‌ی روحانیّه و کتب منزله‌ی سمائیّه و انبیای الهی و نفوس رحمانی و علمای ربّانی. چه که این مهابط وحی و مطالع الهام مرّی قلوب و ارواحند و معدّل اخلاق و محسّن اطوار و مشوّق ابرار." (عبدالبهاء، رساله سیاسیّه، ص ۷ و ۸)

[36] "از برای ایران قانون و اصولی لازم و واجب ولکن شایسته آنکه حسب‌الاراده‌ی سلطان ائده الله و حضرات علمای اعلام و امرای عظام واقع شود. باید به اطلاع ایشان مقرّی معین گردد و حضرات در آن مقرّ جمع شوند و به جبل مشورت تمسک نمایند و آنچه را سبب و علت امنیّت و نعمت و ثروت و اطمینان عباد است معین فرمایند و اجرا دارند چه اگر به غیر این ترتیب واقع شود علت اختلاف و ضوضاء گردد. در اصول احکام که از قبل در کتاب اقدس و سایر الواح نازل امور راجع به سلاطین و رؤسای عادل و امنای بیت عدل شده و منصفین و متبصّرین بعد از تفکر اشراق نیر عدل را به عین ظاهر و باطن در آنچه ذکر شده مشاهده نمایند." (بهاء‌الله، لوح دنیا)

[37] طرحی که آیین بهائی همزمان برای جامعه‌ی آرمانی آینده‌ی خویش تدوین می‌نمود از بازتعریف نقش روحانیت در سیاست فراتر می‌رفت. آرزوی بهاء‌الله، برای جامعه‌ی تازه‌تأسیس بهائی، حذف کامل طبقه‌ی روحانیت بود. آموزه‌های بهائی، طرح واگذاری اقتدار دینی (که به طور سنتی عموماً در دستان طبقه‌ای از نخبگان دینی قرار داشت) به نهادهای منتخبی را بنا کردند که امروز در سطوح محلی، ملی، و جهانی رهبری جامعه‌ی بهائی را برعهده دارند.