

بہائیان ایران
پژوہش ہای تاریخی - جامعہ شناختی

بہائیان ایران

پژوہش ہای تاریخی - جامعہ شناختی

ویراستاران: دومینیک پرویز بروکشا و سینا فاضل

ویراستار متن فارسی و بہ کوشش

فریدون و ہمن

نشر باران ۱۳۹۰ [۲۰۱۱]

نام کتاب در زبان اصلی

The Baha'is of Iran

Socio-historical Studies

Edited by

Dominic Parviz Brookshaw and

Seena B. Fazel

دومینیک پرویز بروکشا و سینا فاضل

First published 2008 by Routledge

2 Park Square Milton Park Abingdom Oxon OX14 4RN

Great Britain

*

بہائیان ایران

پژوهش‌های تاریخی - جامعه‌شناختی

ترجمه‌ی حوری رحمانی (فصول ۳ و ۱۱)، عرفان ثابتی (بقیه فصول)

ویراستار و به‌کوشش فریدون وهمن



چاپ اول: ۱۳۹۰ [۲۰۱۱] نشر باران سوئد

شابك: ۹۷۸-۹۱-۸۵۴۶۳-۴۶-۶

Baran

Box 4048, 163 04 SPÅNGA, SWEDEN

info@baran.st

Tel: +46-(0)8-88 54 74

www.baran.st

ISBN: 978-91-85463-46-6

© Baran 2011

این کتاب با اجازه رسمی ناشر اصلی به فارسی ترجمه و منتشر می‌شود
تمامی حقوق نشر فارسی برای ویراستار و نشر باران محفوظ است
نقل تمامی یا بخش‌هایی از این کتاب جهت چاپ مجدد، استفاده در رادیوها،
گرفتن میکروفیلم و برگردان منوط به اجازه‌ی کتبی ویراستار و نشر باران است.
نقل قول از کتاب جهت نقد و بررسی از این امر مستثنی است

نویسندگان

افشاری، رضا - دانشگاه پیس

امانت، عباس - دانشگاه ییل

امانت، مهرداد - پژوهشگر مستقل

بروکشا، دومینیک پرویز - دانشگاه منچستر

توگلی طرّقی، محمد - دانشگاه تورنتو

ساناساریان، الیز - دانشگاه کالیفرنیا جنوبی

شهابی، هوشنگ اسفندیار - دانشگاه بَستَن

صادق‌زاده میلانی، کاویان - پژوهشگر مستقل

فاضل، سینا - دانشگاه آکسفورد

فؤادی، مینو - دانشگاه لندن

مؤمن، موژان - پژوهشگر مستقل

وهمن، فریدون - دانشگاه کپنهاگ

مترجمان

عرفان ثابتی

حوری رحمانی

مجموعه‌ی
جامعه و دین در ایران ۲

از این مجموعه منتشر شده است:

صد و شصت سال مبارزه با آیین بهائی

گوشه‌ای از تاریخی اجتماعی - دینی ایران در دوران معاصر
نشر باران، سوئد.

تقدیم به مادر بزرگ هایمان

طلعت خلیلی قزوینی (مدبّر مقدم) و هوپه فؤادی - آوارگان (نبیل اکبر)

فهرست مندرجات

۱۰	فهرست تصاویر
۱۱	نویسندگان
۱۶	مقدمه‌ی نشر انگلیسی دومینیک پرویز بروکشا و سینا فاضل
۲۳	مقدمه‌ی نشر فارسی فریدون وهمن
۲۷	۱ انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروش یهودیان ایرانی به آیین بهائی مهرداد امانت
۶۵	۲ ایمان زردشتیان ایران به دیانت بهائی فریدون وهمن
۱۰۳	۳ تشویق آموزنده، الواح بهاءالله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند دومینیک پرویز بروکشا

۱۶۹	۴	مدارس بهائی در ایران موزان مؤمن
۲۱۱	۵	ابتکارهای بهداشتی بهائیان در ایران: یک بررسی مقدماتی سینا فاضل و مینو فؤادی
۲۴۳	۶	گفتنمان‌های بهائی درباره‌ی انقلاب مشروطیت کاویان صادق‌زاده میلانی
۲۶۵	۷	جنبه‌ی تطبیقی مسأله‌ی بهائیان، چشم‌انداز تغییر در آینده الیز ساناساریان
۲۸۷	۸	ریشه‌های بهائی‌ستیزی در ایران عباس امانت
۳۰۹	۹	ساختار یک تعصب، تأملاتی در بهائی‌ستیزی سکولار در ایران هوشنگ اسفندیاریار شهابی
۳۳۵	۱۰	بهائی‌ستیزی و اسلامگرایی در ایران محمد توکلی طرقی
۳۹۵	۱۱	علل و روال نقض حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران رضا افشاری
۴۶۵		فهرست اسامی و اعلام (نمایه)

تصاویر

۷۲	هاتریا مانکجی صاحب، نماینده‌ی زردشتیان هند در ایران	۱
۸۹	اعضای نخستین انجمن ناصری یزد	۲
۱۰۷	ابن اصدق	۳
۱۰۸	دختران ابن اصدق	۴
۱۰۹	دستخط عبدالبهاء خطاب به ضیاء‌الحاجیه همسر ابن اصدق	۵
۱۸۸	دبستان بهائی "سادات" در بارفروش مازندران، ۱۹۲۵	۶
۱۸۸	کلاس مشق نطق مدرسه‌ی تربیت دختران، تهران ۱۹۳۳	۷
۱۸۹	شاگردان کلاس‌های درس اخلاق با معلّمان خود، تهران ۱۹۳۳	۸
۱۸۹	گروهی از شاگردان کلاس ابتدایی مدرسه‌ی تربیت دختران، تهران ۱۹۳۳	۹
۲۲۵	گروهی از بهائیان تهران، تقریباً ۱۹۲۰	۱۰
۲۲۷	معلّمین امریکایی مدرسه‌ی تربیت دختران و بانویی ایرانی تقریباً ۱۹۱۰	۱۱
۲۷۰	نه عضو محفل روحانی ملی بهائیان ایران که در اوت ۱۹۸۰ ربوده شده و احتمالاً پس از شکنجه به قتل رسیدند	۱۲
۲۷۲	مونا محمود نژاد ۱۷ ساله یکی از بانوانی که در ۱۸ ژوئن ۱۹۸۳ در شیراز به دار آویخته شدند.	۱۳
۳۷۰	حجة الاسلام محمد تقی فلسفی هنگام سرپرستی ویرانی گنبد مرکز بهائی در تهران ۱۹۵۵	۱۴
۴۳۲	خانه‌ی باب در شیراز از مقدس‌ترین اماکن بهائی پیش از ویرانی	۱۵
۴۳۴	ویرانی خانه‌ی باب در شیراز با تحریک و پشتیبانی روحانیون و به دست اوپاش ۱۹۷۹	۱۶

نویسندگان

افشاری، رضا استاد حقوق بشر در دانشگاه پیس [Pace] امریکاست. مقالات او در بسیاری از نشریات پژوهشی انتشار یافته از جمله:

International Journal of Middle East Studies (IJMES) and Human Rights Quarterly.

وی سردبیر میهمان شماره ی ویژه ی مجله ی *ایران نامه* (زمستان - بهار ۲۰۰۱) در زمینه ی نقض حقوق اقلیت های دینی ایران بود (همراه با ژانت آفاری) و در همان سال کتاب زیر را منتشر ساخت:

Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism (University of Pennsylvania Press, 2001).

دکتر افشاری سردبیر مجله ی *Human Rights Quarterly* نیز می باشد.

امانت، عباس استاد تاریخ معاصر خاورمیانه در دانشگاه ییل [Yale] امریکاست. از جمله آثار او می توان کتاب های زیر را نام برد:

Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy (I.B. Tauris, 1997), *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran* (Cornell University Press, 1989), *Imaging the End: Visions of Apocalypse from Ancient Middle East to Modern America* (ed.) (I. B. Tauris, 2002), *Crowning Anguish: Memories of Taj al-Saltana from the Harem to Modernity* (Mage, 1993).

و دو کتاب زیر که بزودی منتشر می شود:

In Search of Modern Iran: Authority, Identity and Nationhood (Yale

University Press), *Táhira Qurrat al-'Ayn* (Oneworld).

امانت، مهرداد دکترای خود را در رشته‌ی تاریخ در سال ۲۰۰۶ از دانشگاه کالیفرنیا دریافت داشت. آثار او:

Jewish Identities in Iran: Resistance and Conversion to Islam and the Baha'i Faith, I. B. Tauris, 2011.

'Prelude and Exile: Nationalism and Social Change in Contemporary Iran' in R. Kelly (ed.) *Iranages: Iranians in Los Angeles* (University of California Press, 1998), 'Iran Under the Late Qajars, 1948-1922' (co-author) *Cambridge History of Iran*, vol. VII Cambridge University Press, 1991).

وی همچنین مقالاتی در *Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World* دارد.

بروکشا، دومینیک پرویز فارغ‌التحصیل رشته‌ی زبان‌های عربی و فارسی از انستیتوی مطالعات شرقی دانشگاه آکسفورد. وی استاد زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه منچستر با سابقه‌ی تدریس در دانشگاه‌های آکسفورد و مک‌گیل است. دکتر بروکشا دارای مقالات متعددی در زمینه‌ی ادبیات فارسی است که در مجلات علمی به چاپ رسیده است از جمله مجله‌ی انجمن مؤسسه‌ی ایرانشناسی بریتانیا *Journal of the British Institute of Persian Studies* و دانشنامه‌ی ایرانیکا. وی نیز عضو هیات تحریریه‌ی مجله‌ی مطالعات ایرانی *Iranian Studies* می‌باشد. از دیگر آثار وی:

Forugh Farrokhzad, Poet of Modern Iran: Iconic Woman and Feminine Pioneer of New Persian Poetry (with Nasrin Rahimieh, I B Tauris, 2010)

و کتاب زیر که در سال ۲۰۱۲ منتشر خواهد شد.

Hafiz and His Contemporaries: a study of fourteenth century Persian love poetry, I. B. Tauris 2012.

توکلی طرقي، محمد استاد تاریخ و تمدن خاور میانه و خاور نزدیک در دانشگاه تورنتو و استاد بخش مطالعات تاریخی در دانشگاه تورنتو- میسی ساگا است. از سال ۲۰۰۲ به این سو سردبیر مجله‌ی *Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle East* و از سال ۲۰۰۹ سردبیر مجله‌ی *ایران نامه* می‌باشد نشریات او از جمله شامل آثار زیر است:

Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Nationalist Historiography (Palgrave, 2001) and *Tajaddud-i bûmî* (vernacular modernity) (2003).

برخی از مقالات او عبارت است از:

'The Homeless texts of Persianate Modernity' in *Iran-Between Tradition and Modernity* (Lexington Books, 2004); and 'From Patriotism to Matriotism: A Tropological Study of Iranian Nationalism, 1870-1909', in *IJMES*. (2002).

ساناساریان، الیز استاد علوم سیاسی در دانشگاه کالیفرنیا جنوبی و رشته‌ی تخصصی او مسایلی چون سیاست‌های تطبیقی قومی، زنان در توسعه‌ی جهانی، خاورمیانه و سیاست‌های تطبیقی می‌باشد. از جمله انتشارات او:

Religious Minorities in Iran (Cambridge University Press 2000) and *The Women's Rights Movements in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini* (Praeger, 1982).

وی دارای مقالاتی در نشریات زیر است:

Holocaust and Genocide Studies Journal, *Diaspora*, *Journal of Developing Societies* and the *Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*.

شهابی، هوشنگ اسفندیار استاد روابط بین‌المللی و تاریخ در دانشگاه بستن امریکا با سابقه‌ی تدریس در دانشگاه‌های هاروارد و کالیفرنیا است. از جمله آثار وی کتاب‌های زیر را می‌توان نام برد:

Iranian Politics and Religious Modernism: the liberation movement of Iran under the Shah and Khomeini (Cornell University Press, 1990), *Distant Relations: Iran and Lebanon in the last 500 years* (I.B. Tauris, 2006), and co-editor of *Sultanistic Regimes* (John Hopkins University Press, 1998).

وی دارای مقالات متعددی در نشریات علمی است از جمله در:

Aus Politik und Zeitgeschichte, *Deadalus*, *Diplomacy and Statecraft*, *Government and Opposition*, *International Journal of the History of Sport*, *IJMES*, *Iranian Studies* and *Political Sciences Quarterly*.

صادق زاده میلانی، کاویان یکی از دو نویسنده‌ی مقاله‌ی

'The History and Provenance of an Early Manuscript of the Nuqtat al-káf (1851-52),' *Iranian Studies* (2004)

و نیز دارای مقالاتی در *دانشنامه‌ی ایرانیکا* است. وی بنیانگذار و دبیرسایت گفتمان ایران است که به صورت نشریه‌ی هفتگی در اینترنت قرار می‌گیرد:

www.gofteman-iran-org

فاضل، سینا استاد بخش روان‌پزشکی در دانشگاه آکسفورد و دارای مقالات فراوان در رشته‌ی تخصصی خویش است. در زمینه‌ی مطالعات او در رابطه با آیین بهائی می‌توان آثار زیر را نام برد:

Search for Values: Ethics in Baha'i Thought (co-editor) (Kalimat 2004); *Reason and Revelation: New Directions in Baha'i Thought* (Kalimat, 2002); (Founder and co-editor) *Baha'i Studies Review* (1990-2002).

فؤادی، مینو استاد افتخاری دانشکده‌ی پزشکی کالج سلطنتی لندن و استاد سابق همان دانشگاه در رشته‌ی خون‌شناسی است. مقالات او در *دانشنامه‌ی ایرانیکا* و نیز نشریات بهائی منتشر شده است. وی ویراستار کتاب *تاریخ دیانت بهائی در خراسان*، به قلم حسن فؤادی بشرویی است (عصر جدید ۲۰۰۹). سوای آن مقالاتی در نشریات علمی پزشکی از جمله *Nature, Journal of American Medical Association* منتشر نموده است.

مؤژان مؤمن پژوهشگر مستقل با علاقه به تحقیقات در حوزه‌ی ادیان بابی و بهائی و مذهب شیعه است. آثار وی از جمله عبارت است از:

An Introduction to Shi'i Islam (Yale University Press 1985); *The Babi and Baha'i Faiths 1844-1944: Some Contemporary Western Accounts* (George Ronald, 1982); *Selections from the Writings of Edward G. Browne on the Babi and Baha'i Religions* (ed.) (George Ronald, 1987) and *The Phenomenon of Religion* (Oneworld, 1999).

مؤژان مؤمن عضو انجمن پادشاهی جغرافیایی انگلیس و دارای مقالاتی در نشریات زیر است:

Encyclopaedia Iranica; Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World; IJMES, Iran; Iranian Studies and Religion.

بهایان ایران

وهمن، فریدون استاد ادیان و زبان‌های باستانی ایران در دانشگاه کپنهاگ و برخی از تالیفاتش بشرح زیر است: *دیانت زردشتی* (بنیاد فرهنگ ایران ۱۹۶۹)، *فرهنگ مردم کرمان* (بنیاد فرهنگ ایران ۱۹۷۴)، *واژه‌نامه‌ی ارتای ویراز نامک* (بنیاد فرهنگ ایران ۱۹۷۷)، *صد و شصت سال مبارزه با آیین بهائی* (باران، سوئد ۲۰۱۰). وی هم‌چنین سردبیر میهمان مجله *ایران نامه*، یادنامه احمد تفضلی (سال ۱۷، شماره ۲، بهار ۱۳۷۸) و صاحب مقالاتی در *فرهنگ ایران زمین*، *سخن*، *راهنمای کتاب*، *ایران شناسی*، *ایران نامه* است. برخی آثار او به زبان‌های دیگر:

Ardá Wiráz Námag, the Iranian Divina Commedia (Curzon Press, London 1986); *Dansk-Persisk Ordbog* (Denmark 1986); *Acta Iranica*, vol. XII, (co-editor) (E. J. Brill, Leiden 1988); *Persisk-Dansk Ordbog* (co-author), (Denmark 1998); *The West Iranian Dialects* (vols. 1-4) co-author, (Royal Academy of Sciences, Denmark 1991-1996); *Religious Texts in Iranian Languages* (co-editor) (Royal Academy of Sciences, Denmark 2004). And articles in: *Illustreret Religionshistorie* (Copenhagen (1968); *Theologische Realenzyklopädie* (Walter de Gruyter, Berlin 1980); *Encyclopaedia Iranica*.

مقدمه‌ی نشر انگلیسی

جامعه‌ی بهائی ایران در دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ از بقایای جنبش بابی برخاست و تنوع و وسعت و تنوع آن از اواخر قرن نوزدهم تا دهه‌ی ۱۹۲۰، به طرز چشمگیری افزایش یافت. در رشد این جامعه چند عامل را می‌توان سهم دانست. از جمله مکاتبه و تماس شخصی بهائیان با پیامبر و بنیانگذار این آیین، میرزا حسین علی نوری، ملقب به بهاءالله (۱۸۹۲-۱۸۱۷) و نیز با پسر ارشد و جانشین او، میرزا عباس نوری، ملقب به عبدالبهاء (۱۹۲۱-۱۸۴۴). این تماس‌ها عامل تشویق بهائیان ایران و ایجاد هماهنگی در فعالیت‌های این جامعه بود.

بهاءالله در هزاران نامه، و نیز در گفتگوهایش با تعداد زیادی از زائرین بهائی ایرانی که در تبعید بغداد، استانبول، ادرنه و عکّا به ملاقات او می‌شتافتند، پیروان خود را در ایران به وحدت، پایداری به اصول اخلاقی و ترویج دیانت بهائی در داخل و خارج از ایران فراخواند. همان طور که اسمیت می‌گوید، اکثر بایانی که پس از تیرباران پیامبر خود، سید علی محمد شیرازی، ملقب به باب، در تبریز در سال ۱۸۵۰، از کشتارهای حکومت قاجار جان سالم به در بردند، بهائی شدند. «مجموعه‌ای از رهبری ماهرانه و پرجاذبه، ارتباط کارآمد، همراه با آموزه‌هایی امروزی و شایسته، بایان را به سوی بهاءالله جذب کرد» (Smith 1987: 88).

اما جامعه‌ی بهائی ایران در اواخر قرن نوزدهم، فقط متشکل از بقایای جامعه‌ی بابی نبود. بهاءالله پیروانش را تشویق کرد که به نقاط فاقد بهائی کشور سفر نموده جوامع محلی جدیدی را تأسیس کنند. آیین بهائی با مجموعه‌ای از عقاید

بهایان ایران

موعودباورانه و تجدّدگرایانه‌ی خود و با کوشش تعداد زیادی از مبلغین پر شور، پر جاذبه و فرهیخته، در طول حیات بهاءالله رشد کرد و تعداد بهائیان به نحوی چشمگیر افزایش یافت. گزارش‌های مسافری خارجی گواهی بر این رشد است. در سال ۱۸۸۹، یک دیپلمات بریتانیایی ساکن ایران، در نامه‌ای به ادوارد براون از «توده‌های وسیع» کسانی که جذب تعالیم بهائی می‌شدند سخن گفت و لرد کرزن، که در همان ایام در ایران بسر می‌برد گمانه‌زنی کرد که «اگر بابتی‌گری با آهنگ کنونی به رشد خود ادامه دهد، احتمالاً زمانی فرا می‌رسد که جای اسلام را در ایران بگیرد» (Browne 1918: 203; Curzon 1892: 503).

تا دهه‌ی ۱۹۲۰ جامعه‌ی بهائی ایران به طور مداوم رشد کرد، و تا اواخر قرن نوزدهم/ اوایل قرن بیستم، بهائیان به بعضی اقدامات آموزشی و بهداشتی روی آورده بودند که حاکی از اعتماد و خوش‌بینی آن‌ها به ادامه‌ی توسعه‌ی این جامعه بوده است. تخمین زده‌اند که در دهه‌ی ۱۸۸۰ حدّ اقل صد هزار بهائی وجود داشته، که ۱ تا ۲ درصد از جامعه‌ی ۵ تا ۸ میلیون نفری ایران آن زمان به شمار می‌رفته است (Smith 1984).

با آغاز قرن بیستم و به ویژه پس از ۱۹۷۹ نسبت جمعیت بهائیان به تدریج کم‌تر شد، چه که نرخ تولّد در میان بهائیان پایین‌تر از میانگین جامعه بود و بسیاری از بهائیان برای فرار از آزار و اذیت حکومت اسلامی به غرب مهاجرت کردند.^۱ با وجود این، تخمین می‌زنند که امروز حدّ اقل ۳۰۰۰۰۰ بهائی در ایران بسر می‌برند که معادل حدود نیم درصد از جمعیت کلّ کشور است.

هدف ما از انتشار این مجموعه مقالات، سوای ارائه‌ی مطالعاتی در خصوص توسعه‌ی اجتماعی و تاریخی جامعه‌ی بهائی ایران، پرکردن خلأیی است که هم در مطالعات علمی در مورد آیین بهائی، و هم در مطالعه‌ی ایران مدرن به طور عام، وجود دارد. برخلاف پژوهش‌های پراهمیتی که در زمینه‌ی تاریخ جنبش بابی انجام شده^۲ میزان تحقیقات به زبان انگلیسی در خصوص تاریخ بهائیان ایران به طرز چشمگیری محدود است و تعداد کتابهائی که جامعه‌ی بهائی ایران را مورد مطالعه قرار داده باشد بسیار اندک است. از میان این آثار می‌توان به ”در ایران: مطالعاتی

در تاریخ بابی و بهائی“:

In Iran: Studies in Babi and Baha'i History (Smith 1986) ^۳ بعضی فصول کتاب “تجدّد و هزاره“: (Cole 1988) *Modernity and the Millennium* و مقالات پراکنده‌ای در دیگر کتاب‌ها و نشریات اشاره کرد. ولی حتی این آثار هم به ندرت به توسعه‌ی جامعه‌ی بهائی ایران در قرن بیستم پرداخته‌اند.^۴

این مجلد سه مضمون عام دارد. نخستین آنها گروه‌ها به آیین بهائی است. گرچه اکثر بهائیان ایرانی پیشینه‌ای شیعی داشتند ولی شمار زیادی از یهودیان و زرتشتیان ایرانی هم به آیین بهائی گرویدند- که مایه‌ی نگرانی روحانیون این ادیان و شگفتی ناظران خارجی شد. این که ایرانیانی از میان این اقلیت‌های غیر مسلمان آزار دیده و کهن، به طور ارادی به دین جدیدی برخاسته از تشیع موعودباورانه بگروند در خور مطالعه‌ی جدی است به ویژه آنکه دین جدید در معرض آزار و اذیتی به مراتب شدیدتر نیز باشد. در بررسی گروه یهودیان ایرانی به دیانت بهائی، مهرداد امانت با ارائه‌ی شواهد تاریخی جدید نشان می‌دهد که در این فرایند عوامل اجتماعی، و نه صرفاً دینی، نقش داشته‌اند. افزون بر این، امانت، با ارجاع خاص به کاشان و همدان، برای نخستین بار، نظری اجمالی به پراکندگی جغرافیایی این نودینی‌ها می‌اندازد. فریدون وهمن، دلایل جذابیت تعالیم بهائی برای زرتشتیان را بررسی می‌کند و با اقامه‌ی دلیل در خصوص اهمیت “ایرانیت” این تعالیم رهیافت نوینی به این مسأله دارد. گروه مسیحیان ایران به آیین بهائی، بسیار کمتر بود.^۵ از دلایل این امر می‌توان به “جدایی اجتماعی- فرهنگی” بیشتر آن‌ها، در مقایسه با یهودیان و زرتشتیان، و کمتر بودن ناامیدی و سرخوردگی در میان آنان اشاره کرد (Maneck 1990). شمار اندکی از اعضای دیگر گروه‌ها، نظیر علی‌اللهی‌ها و صوفیان هم به آیین بهائی گرویدند.

دومین مضمون این مجلد، سهم جامعه‌ی بهائی در زندگی فرهنگی و اجتماعی کشور است. زنان در این امر نقش برجسته‌ای داشتند و دومینیک پرویز بروکشا، نقش مکاتبات بهاء‌الله و عبدالبهاء را با شماری از زنان بهائی، در بسیج آنان به عرصه‌ی فعالیت‌های اجتماعی - هم در داخل جامعه‌ی بهائی و هم در جامعه‌ی ایران به طور

کلی - بررسی می‌کند. زنان بهائی ایران، پیش از این نیز موضوع تحقیق بوده‌اند (برای مثال Momen 2005; Cole 1998) ولی این نخستین تحلیل دقیق متون نامه‌های بهاء‌الله و عبدالبهاء به افراد معینی از زنان بهائی است. ذیل همین مضمون، مقالات دیگری در این مجلد به اقدامات آموزشی و اصلاحات بهداشتی که بهائیان پیشاهنگ آن بوده‌اند می‌پردازد. از مضامین مهم آثار بهائی یکی هم اهمیت تعلیم و تربیت است. بهائیان در فاصله‌ی سال‌های ۱۸۹۰ تا ۱۹۳۰ مدارس زیادی در سراسر ایران، هم در شهرهای بزرگ و هم در روستاهای دور افتاده، تأسیس کردند. در این مجلد موژان مؤمن برای نخستین بار فهرست جامعی از این مدارس را ارائه می‌دارد و به بیان اقدامات ابتکاری آنها می‌پردازد. به نظر مؤمن این ابتکارات مدارس دولتی را نیز تحت تأثیر قرار داد. تقریباً تمامی این مدارس (که شاگردان آنها را دختران و پسران از تمامی ادیان و اقوام تشکیل می‌دادند) در سال ۱۹۳۴ به دستور دولت تعطیل شد. سینا فاضل و مینو فؤادی به اصلاحات بهداشتی بهائیان می‌پردازند و در باب طیف گسترده‌ای از اقدامات نوین بهائیان، از نصب دوش در گرمابه‌ها، تا تأسیس بیمارستان‌های مجهز به بخش زنان سخن می‌گویند. اصلاحات بهداشتی و آموزشی ارتباط متقابل چشمگیری دارند و بسیاری از آنانی که در زمینه‌های بهداشتی نقش کلیدی داشتند در مدارس که بهائیان تأسیس نمودند نیز خدمت می‌کردند. در همین بخش، کاویان صادق‌زاده میلانی تأثیر اندیشه‌ی بهائی و اقدامات برخی از بهائیان بر انقلاب مشروطه‌ی سال‌های ۱۹۱۱-۱۹۰۶ را بررسی می‌کند. از هنگامی که ادوارد براون در این خصوص قلم زد گمانه‌زنی‌های زیادی در باره‌ی نقش بهائیان در مشروطیت وجود داشته است. میلانی با پرداختن به برخی متون بهائی که پیش از این چندان مورد توجه پژوهش‌گران نبوده، بر رویکرد چند جانبه‌ی جامعه‌ی بهائی ایران به انقلاب مشروطه تأکید می‌کند و به این ترتیب نظریات محققینی که فقط یک دیدگاه بهائی را نسبت به انقلاب مشروطه در اوایل قرن بیستم بحث کرده‌اند مورد چالش قرار می‌دهد. دیگر خدمات قابل توجه بهائیان به جامعه‌ی ایران، که در این مجلد فرصت پرداختن به آنها را نداشته‌ایم عبارتند از فعالیت‌های هنری و ادبی، اصلاحات زراعی^۶ و روی‌آوری‌های ابتکاری در تجارت و صنعت.

سومین مضمون این کتاب که در مقالات متعدد بررسی شده آزار و اذیت بهائیان است. بر اساس مقاله‌ای در *New York Review of Books* (۱۹۸۲) "خطر نسل‌کشی بهائیان ایران را تهدید می‌کند" خطری که از ابتدای پیدایش این آیین، پیوسته وجود داشته است (Kazemzadeh 1982: 43). با آنکه این آزار و سرکوب توجّه رسانه‌های غربی را جلب کرده^۷ فقط معدودی از دانشوران حوزه‌ی مطالعات ایرانی در باب تاریخ یا جزئیات آن قلم زده‌اند. در این بخش از کتاب مقالاتی به قلم پنج چهره‌ی برجسته‌ی مطالعات ایران‌شناسی درج شده است: الیز ساناساریان اوضاع مخاطره‌آمیز جامعه‌ی بهائی ایران را با دیگر اقلیت‌های دینی "به رسمیت شناخته شده" و "به رسمیت شناخته نشده" ایران مقایسه می‌کند. عباس امانت به ریشه‌های تاریخی آزار و اذیت بایبان و بهائیان در ایران می‌پردازد و موارد مشترک و پیچیده‌ی منافع متضادّ روحانیان، حکومت، و اوباش را در این حملات مورد بررسی قرار می‌دهد. محمّد توکلی طرّقی به جدایی ناپذیری جنبش اسلام‌گرایی و بهائی‌ستیزی در ایران تأکید می‌ورزد و فعالیت شدید گروه‌های اسلام‌گرا را در شهرستان‌ها و روستاهایی که شمار قابل توجّه‌ی از ساکنین بومی آن‌ها به آیین بهائی گرویده بودند نشان می‌دهد. هوشنگ اسفندیار شهابی به پدیده‌ی بهائی‌ستیزی سکولار، به ویژه در اواخر دوران پهلوی می‌پردازد و می‌کوشد به این پرسش که چرا بهائیان مورد حملات روشنفکران ایرانی نیز قرار می‌گرفتند پاسخ دهد، و سرانجام رضا افشاری شرح دقیقی از آزار و اذیت بهائیان در ایران، از اندکی پیش از انقلاب ۱۹۷۹-۱۹۷۸ تا زمان حاضر ارائه می‌دارد. افشاری ضمن ارائه‌ی تصویری از آزار و اذیت بهائیان در جمهوری اسلامی، نشان می‌دهد که چگونه بهائی‌ستیزی، دوران بسیار خشونت‌بار حبس، شکنجه و اعدام‌هایی که بدون محاکمه‌ی قانونی انجام می‌گرفت پیموده و امروزه دورانی مبتنی بر زیر پا گذاردن منظم و روش‌مند حقوق بشر، عدم دسترسی به تحصیلات دانشگاهی، محرومیت از حقوق اجتماعی، دستگیری‌ها و دادگاه‌های فرمایشی و زندان‌های درازمدت برای فعالان جامعه را از سر می‌گذراند.

دومینیک پرویز بروکشا

سینا فاضل

بهایان ایران

پی‌نوشت‌ها

- ۱ این مهاجرت از میانه‌های دهه‌ی ۱۹۵۰ قابل توجه بود. علاوه بر آزار و سرکوبی، می‌توان به عواملی همچون سفر به خارج از کشور برای تحصیل و برای کمک به جوامع بهائی جدید اشاره کرد (Momen 1981: 28).
- ۲ در خصوص تاریخ جنبش بابی، مطالعات بیشتری انجام شده است (نگاه کنید به آثار Amanat 1989، Momen 1981، Smith 1987).
- ۳ کتاب بورگل و شایانی: *ایران در قرن نوزده و پیدایش دیانت بهائی* دو مقاله در باره‌ی تاریخ آیین بهائی دارد:
Iran im 19. Jahrhundert und de Entstehung der Baha'i-Religion
(Schayani und Bürgel 1988).
- ۴ یک استثنای قابل توجه Smith 1987 است.
- ۵ برای مثال، ابراهیم، یک کشیش آسوری (نسطوری) در آذربایجان بهائی شد (Momen 1988: 46).
- ۶ یک نمونه عبارت است از اصلاحات صورت گرفته در ماهفروزک، به منظور ایجاد شرکت تعاونی برای فروش پنبه (Momen: 1988).
- ۷ نخستین روزنامه‌ی غربی که از دین بابی نام برد تایمز لندن بود که در سال ۱۸۴۵ گزارشی در باره‌ی آزار و اذیت بابیان چاپ کرد (Momen 1981: 69).

کتاب‌نامه

- Amanat, A. (1989) *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran*, Ithaca: Cornell University Press.
- Browne, E. G. (comp.) (1918) *Materials for the study of the Babi religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Burgel, J.C. and Schayani, I. (eds.) *Iran im 19 Jahrhundert und die Entstehung der Baha'i-Religion*, Hildesheim: George Olms Verlag.

- Cole, J.R.I. (1998) *Modernity and Millennium: The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East*, New York: Columbia University Press.
- Curzon, G. N. (1892) *Persia and the Persian Question*, vol. 1, London: Cass.
- Kazemzadeh, F. (1981) 'The terror facing the Baha'is', *New York Review of Books* (13 May 1982): 43-4.
- Maneck, S. S. (1990) 'The conversion of minorities to the Baha'i Faith in Iran: Some preliminary observations', *Journal of Baha'i Studies* 3:3, 35-48.
- Momen, M. (1981) *The Babi and Baha'i Religions, 1844-1944: Some Contemporary Western Accounts*, Oxford: George Ronald.
- ____ (1991) 'The Baha'i community of Iran: patterns of exile and problems of communication' in: A. Fathi (ed.) *Iranian Refugees and exiles since Khomeini*, Costa Mesa, California: Mazda.
- ____ (1998) 'A preliminary survey of the Baha'i community of Iran during the nineteenth century' in J.C. Burgel and I. Schayani (eds.) *Iran im 19 Jahrhundert und die Entstehung der Baha'i-Religion*, Hildesheim: George Olms Verlag.
- Smith, P. (1984) 'A note on Babi and Baha'i numbers', *Iranian Studies* 17: 295-301.
- ____ (ed.) (1986) *In Iran: Studies in Babi and Baha'i History*, volume 3, Los Angeles: Kalimat Press.
- ____ (1987) *The Babi and Baha'i Religions: From Messianic Shi'ism to a World Religion*. Cambridge University Press.

مقدمه‌ی نشر فارسی

کتاب حاضر بیانگر بخش‌های گوناگونی از تلاش یک جامعه‌ی نوین دینی برای احراز هویتی مستقل و رها ساختن خود از سنت‌های کهنه است. این کتاب تاریخ مدوئی از آیین بهائی از آغاز تا امروز نیست. با این حال 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. اما این دین هنوز در ابتدای رشد خود است و اگر بر مقیاس ادیانی چون مسیحیت بسنجیم، تا بیرون آمدن از گمنامی و احراز مقامی مساوی در بین ادیان بزرگ راهی دراز در پیش دارد.

چنین راه طولانی و پر نشیب و فرازی را همه‌ی ادیان جهان کمابیش پیموده و با چالش‌های آن دست و پنجه نرم نموده‌اند. مسیحیت، بنا به روایت مورخان رومی، در آغاز جنبشی ناچیز در جامعه‌ی یهودیان ساکن فلسطین بشمار می‌آمد و به چیزی گرفته نمی‌شد. آن دین نیز، به تدریج که گسترش یافت، آماج همه‌گونه تهمت و افترا و سرکوبی قرار گرفت و سال‌ها بر سر مسیحیان آن آمد که امروزه در ایران اسلامی بر جامعه‌ی بهائیان می‌گذرد. آن دیانت را "موهومات ضالّه" [*exitiabilis superstitio*] نامیدند^۱ و نرون امپراطور روم (۶۸-۳۷ م.) حریق مهیب شهر رم را در ژوئیه سال ۶۴ م.

به گردن کسانی انداخت که ”به خاطر جنایاتشان مورد انزجارند و آنان را معمولاً مسیحی می‌نامند“ (Tacitus, *Annals* xv, 44).^۲ همین حرف مجوزی برای کشتار و سرکوب بیشتر مسیحیان و یا انداختن ایشان پیش شیران گرسنه برای سرگرمی و تفریح رومیان شد. می‌بایست سه قرن بگذرد تا کنستانتین اول، امپراتور روم، طی فرمانی که بنام ”فرمان ناپل“ معروف است (۳۱۲ م.) ”به مسیحیان و دیگران“ آزادی دهد تا ”از هر دینی که مورد علاقه‌ی ایشان است پیروی کنند“.^۳

ادامه‌ی حیات جامعه‌ی بهائی ایران تنها با تبلیغ این دین فراهم نیامد بلکه همانطور که فصول این کتاب نشان می‌دهد، بهائیان از همان روزهای نخست، با باور شدیدی به اهمیتی که آرمان‌های این دین برای ترقی ایران داشت، به ایجاد مدارس، کوشش در تعمیم بهداشت، پیشرفت بانوان برای حصول تساوی با مردان، تبلیغ قانون‌مداری و حکومت مشروطه، و نظایر آن پرداختند.^۴ چنین اقداماتی، نه تنها شخصیت و هویت این دین را پررنگ‌تر و برجسته می‌ساخت بلکه موجب تحولاتی نوین در جامعه‌ی عقب افتاده‌ی ایران در دوره‌ی قاجار می‌گردید. طبعاً اشاعه‌ی این افکار با منافع روحانیت سنت‌گرا در ایران در تضاد بود. این روحانیت، که نفوذ دینی و اجتماعی خود را در خطر می‌دید، به مقابله با بهائیان برخاست و مبارزه‌ای را آغاز کرد که بیش از یک قرن و نیم ادامه دارد. پیش از انقلاب اسلامی چنین مقابله‌ای معمولاً با تحریک مردم ناآگاه و با وارد آوردن اتهامات گوناگون به بهائیان صورت می‌گرفت. در طی حملاتی کور و بیرحمانه از سوی اوپاش، خانه‌ها غارت و ویران می‌گردید، مزارع بهائیان به آتش کشیده می‌شد و بیگناهایی به قتل می‌آمدند. پس از پیروزی انقلاب اسلامی مبارزه با بهائیان سازمان یافته شد و امروزه با شدت و خشونت توسط نهادهای رهبری، سازمان‌های امنیتی و نیروهای بسیجی و سپاه سرپرستی می‌گردد.^۵

فصل‌های اول و دوم این کتاب بحثی درباره‌ی ایمان گروه بزرگی از یهودیان و زردشتیان ایران به آیین بهائی در نخستین روزهای نشأت این جنبش دینی است. در این دو فصل علل و چگونگی گرویدن دو اقلیت دینی مورد رنج و آزار، به دیانتی - در آن زمان - ناشناس و مورد سرکوب، بررسی گردیده و در اینجا نیازی به اشاره به

آن نیست. اما قابل توجه است که بدانیم نخستین گروه‌های ایرانیان که در آغاز با مسیحیت آشنا شده و به آن دین گرویدند نیز یهودیان ایران بودند. در کتاب اعمال رسولان می‌بینیم که در روز "نزول روح القدس بر رسولان مسیح" [Pentecost] یهودیانی از پارت، ماد و ایلام نیز در اورشلیم حضور داشتند (۲.۹). این شهرها جملگی در حوزه امپراطوری پارتیان بود. بعدها می‌بینیم که با تساهل دینی که پارتیان نشان می‌دادند نخستین مراکز اسقفی مسیحیت در ایران برپا شد. در زمان ساسانیان نیز که سخت‌گیری‌های مذهبی و سرکوب دیگراندیشان جایگزین تساهل دینی پارتیان شد، باز شاهد آنیم که گروه بسیاری از ایرانیان از دین حاکم یعنی زردشتی به ادیان و گروه‌های دیگر مذهبی مثل مانوی و مزدکی روی آوردند و در راه اعتقاد دینی خود تن به شکنجه و شهادت نیز دادند. اینها و اسناد بسیار دیگر شواهدی است که نشان می‌دهد ایران هیچگاه کشور تک‌دینی نبوده و علیرغم سرکوب و آزاری که حکومت جمهوری اسلامی بر پیروان اقلیت‌های دینی و دیگراندیشان روا می‌دارد هیچگاه کشور تک‌دینی نخواهد شد.

حقایق تاریخی را نمی‌توان تغییر داد و از نو نگاشت اما می‌توان از آن‌ها آموخت و از تکرار اشتباهات گذشته جلوگیری کرد. کشور ما از زمان ساسانیان تا امروز از تعصبات دینی رنج برده و هنوز گرفتار این مصیبت ریشه‌دار است. دین بهائی و دیگر ادیانی که برچسب "اقلیت" دارند ممکن است از اسلامی که امروز در ایران عرضه می‌شود بهتر باشند یا بدتر، اما پیروان آن‌ها باید این حق را داشته باشند که از حقوق و کرامت انسانی بهره‌مند بوده و به خاطر اعتقادشان مورد رنج و ظلم قرار نگیرند. تأمین این حق بدیهی برای پیروان ادیان اقلیت، زمینه‌ی برای تعمیم آزادی‌های فکری و سیاسی، رشد تنوع فرهنگی، و شکوفایی دانش و هنر و فرهنگ در کشورمان خواهد بود. امید است نشر کتاب حاضر این زمینه‌ی فکری را لااقل در میان طبقه‌ی روشنفکر و کتاب‌خوان ما فراهم آورد.

در اینجا لازم می‌دانم از ویراستاران نشر انگلیسی، دومینیک پرویز بروکشا و سینا فاضل در همکاری بی‌دریغشان، از مترجمین کتاب آقای عرفان ثابتی و خانم حوری رحمانی، و از دومینیک پرویز بروکشا برای پیشنهادات ارزنده‌اش در متن فارسی

مقدمه‌ی نشر فارسی

سپاس خود را تقدیم دارم. بدون چنین همکاری صمیمانه‌ی نشر این کتاب ممکن نمی‌بود.

فریدون وهمن

کپنهاگ مه ۲۰۱۱

پی‌نوشت‌ها

- ۱ مقایسه کنید با القابی مثل ”فرقه‌ی ضالّه“، ”فرقه‌ی انحرافی“ و امثال آن، که ملایان و رسانه‌های عمومی ایران بجای کلمه‌ی بهائی بکار می‌برند.
- 2 Lactantius, *De Mortibus Persecutorum* (On the Deaths of the Persecutors), ch. 48, Clarendon Press 1984. (first published 1680).
- 3 Tacitus, Cornelious, *Annals of Tacitus*, Rocjard J. Martom, Anthony John Woodman, Cambridge University Press 1989.
- ۴ نگاه کنید به فصل‌های ۳ تا ۶
- ۵ برای شکل‌های مختلف بهائی آزاری نگاه کنید به فصل‌های ۷ تا ۱۱ همین کتاب.

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت:
گروش یهودیان ایرانی به آیین بهائی

در سال ۱۸۷۸، دو طبیب یهودی که تازه در همدان به دین بهائی گرویده بودند به تهران سفر کردند تا آیین جدید خود را به حکیم نور محمود که طبیب یهودی با نفوذی بود ابلاغ نمایند. تمام شب به بحث بر سر نبوت یهودی و مرجعیت خاخام‌ها گذشت مشروط به این که هیچ یک از دیگر حاضرین در مجلس لب به سخن ننگشاید. گرچه میزبان هرگز به طور علنی به ایمان به آیین جدید اعتراف نکرد، این بحث سؤالات بنیادینی را در ذهن یکی از حاضرین که جوان یهودی مشتاقی بود برانگیخت. ریحان ریحانی (۱۹۴۹-۱۸۵۹)، شاگرد پیلهور کاشانی، از پشت در بسته با دقت به این مباحثات پر شور گوش سپرد. سحرگاهان، به قول یکی از منابع، تا بدانجا از زیر سؤال بردن مرجعیت خاخام‌ها توسط بهائیان خشمگین شده بود که می‌خواست به آنها حمله کند ولی نمی‌توانست نزد خود دعاوی بهائیان مبنی بر ظهور مجدد موعود یهود، مسیحا (ماشیه) را رد نماید. هویت‌های دینی گوناگونی که با آنها روبرو شده بود، او را حیران و سرگردان کرده بود. نوجوانی یتیم بود که در تهران با آراء مبلغین مسیحی آشنا شد و سپس، شاید از طریق ارتباطات خود با صوفیان، حتی رسالت الهی پیامبر اسلام را پذیرفته بود. در طول پنج سال آتی، که از آن با عنوان سال‌های "سرگردانی" یاد می‌کند، ریحانی مجدانه کوشید تا تناقضات و ناهمخوانی‌های موجود در اعتقادات خود را، که بعدها آنها را "خرافات و موهومات" خواند، برطرف سازد. مشاهده‌ی عینی اعدام بابی‌ها و بهائیان او را متأثر ساخته بود. ترس از قصور در عدم شناسایی مسیحا او را واداشت تا به جستجوی خود ادامه دهد و در پی ملاقات با تعداد بیشتری از بهائیان برآید. در این راه، نه مؤمنین چند آتشه بر او تأثیر گذاشتند و نه متظاهرين بی‌اعتقاد. درد ورنج او هنگامی به سر رسید که در رؤیا بهائی شد و این امر نقطه‌ی عطفی بود در تغییر و تحول هویت او. ایمان او به آیین بهائی آزار و اذیت و تبعیض به دنبال داشت، ولی در عوض در

بهائیان ایران

جامعه‌ی بهائی کاشان که اکثریت اعضایش سابقاً مسلمان بودند مورد قبول و احترام قرار گرفت.^۱

در اواخر قرن نوزدهم و نیمه‌ی نخست قرن بیستم، شمار قابل توجهی از یهودیان ایرانی به آیین تازه تأسیس بهائی گرویدند که از جنبش موعود باورانه‌ی بابی برخاسته و پیروان زیادی را که اکثر پیشینه‌ای شیعی - اسلامی داشتند به خود جذب کرده بود. از بسیاری جهات، اقبال به آیین بهائی پدیده‌ی بدیعی در میان یهودیان ایرانی بود. یهودیان ایرانی به رغم پیوندهای تاریخی نزدیک خود با دیگر جنبش‌های فرقه‌ای، هرگز به طور انبوه به دینی غیر از اسلام نگرویده بودند. گرچه پذیرش فرهنگ و دین اکثریت حاکم توسط پیروان تمام اقلیت‌های دینی امری رایج بوده، ولی گروش یهودیان محروم ایرانی به آیین بهائی که در معرض آزار و اذیتی به مراتب شدیدتر بود، امری استثنایی و شاید منحصر به فرد به شمار می‌رفت.

هر چند دسترسی به آمار معتبر دشوار است، برخی از ناظرین خارجی برآوردهایی از تعداد یهودیان بهائی شده ارائه کرده‌اند. سیاحت‌گری یهودی بنام افرایم نیومارک Ephraim Neumark، تخمین می‌زند که در سال ۱۸۸۴ در میان دو میلیون بهائی، که رقمی مبالغه آمیز است، «تعداد زیادی یهودی» وجود داشت (Neumark 1947: 80). برآوردهای لرد کرزن دیپلمات بریتانیایی در دهه‌ی ۱۸۸۰، پیش از موج گرایش یهودیان به آیین بهائی در اوایل قرن بیستم، شاید بیشتر نشانگر نودینانی باشد که به طور علنی خود را بهائی می‌خواندند. او برای نودینان کاشان، همدان، و تهران به ترتیب ارقام ۵۰، ۱۰۰ و ۱۵۰ خانواده‌ی یهودی را ارائه می‌کند. تخمین او مبنی بر این که ۷۵ درصد از یهودیان گلپایگان «به طور رسمی به جنبش بهائی پیوسته و تعدادشان به طرز چشمگیری فزونی یافته» حاکی از گرایش گروهی یهودیان است (Curzon 1892: 496).^۲ حدود ۵۰ سال بعد آبراهام بروئر Abraham Brawer دانش‌پژوه یهودی تعداد یهودیان بهائی شده در اواسط دهه‌ی ۱۹۳۰ را «هزاران و شاید ده هزار نفر» تخمین زد. به نظر او «حدود یک چهارم یهودیان همدان» (که به تخمین وی معادل ۸۰۰۰ نفر می‌شدند) بهائی شده بودند. او هم‌چنین گزارش داد که حدود ۷۰۰ نفر یهودی در تهران بهائی شده بودند (Brawer 1937-8: 22, 24, 31).

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروش یهودیان ایرانی به آیین بهائی

این ارقام شاید در نگاه اول اغراق آمیز به نظر برسد، ولی با توجه به هویت سیال یهودی- بهائی در این دوره، که طیف گسترده‌ای از طرفداران متزلزل تا مؤمنین پرو پا قرص آیین بهائی را در برمی‌گرفت، این تخمین‌ها نمی‌تواند کاملاً نامعقول باشد.^۳ این واقعیت که بسیاری از یهودیان پس از آنکه از زادگاه خود مهاجرت نمودند به دین بهائی درآمدند ارزیابی تعداد نودینان را پیچیده‌تر می‌سازد. در تحقیق جدیدتری که تا دهه‌ی ۱۹۵۰ را در برمی‌گیرد به فهرست مفصل‌تری برمی‌خوریم. بر اساس این فهرست حدود ۱۵۰ خانواده و فرد اصالتاً کاشانی (که اکثراً بیرون از زادگاه خود بهائی شدند)، و مشابه ایشان بیش از ۶۰۰ فرد و خانواده‌ی همدانی شناسایی گردیده‌اند. این ارقام با برآوردهای مربوط به تعداد یهودیان همدان در ابتدای قرن بیستم و در نیمه‌ی دهه‌ی ۱۹۳۰، که به ترتیب ۵۰۰۰ و ۸۰۰۰ نفر است، هم‌خوانی دارد. جمعیت یهودیان کاشان (از جمله نودینان) را، پیش از موج مهاجرت آنان به تهران در نیمه‌ی قرن بیستم، حدود ۴۰۰ خانواده تخمین می‌زنند.^۴ از نخستین دلایلی که ناظرین و محققین غربی در مورد سبب گروش یهودیان به آیین بهائی ارائه داده‌اند، جذابیت آیین بهائی است که آن را ناشی از "نگرش جهان‌گرایانه این آیین به زندگی" و اعتقاد به «روابط صلح آمیز میان آیین‌های مختلف» شمرده‌اند (Fischel: 1934). تفاسیر جدیدتر روند کلی گروش یهودیان به اسلام و آیین بهائی را ناشی از «تحقیق و آزار و اذیت، رنج و عذاب یهودیان» و «جهالت (یهودیان) در امور دینی» دانسته‌اند (Cohen 1973: 54, 162-63). رواج چنین اتهاماتی مبنی بر "جهالت" و "ساده‌لوحی" یهودیان متأثر از آراء ناظرین قرن نوزدهمی است که تصویری یک بُعدی از جوامع یهودی منزوی و تحت ستم ترسیم کردند. سنت‌های ایرانی یهودی بومی که با یهودیت سنتی خاخامی اروپایی تفاوت داشت، به یهودیان اروپایی اجازه نمی‌داد درک عمیقی از یهودیان ایرانی داشته باشند. تحقیق دقیق‌تر دیگری که توسط یک محقق بهائی صورت گرفته در مجموع کمتر به نقش عوامل اجتماعی و اقتصادی در این گروش‌ها توجه نموده است (Maneck 1991).^۵

یک مرور تاریخی اجمالی می‌تواند ما را به فهم ژرف‌تری از ریشه‌ها و علل گروش

یهودیان رهنمون شود. یهودیان ایرانی از دیرباز (حدود سال ۷۰۰ ق.م.) سهم عمده‌ای در جامعه و فرهنگ ایرانی داشتند.^۶ تأثیرات متقابل یهودیت و ادیان ایرانی بر یکدیگر در شمار زیادی از جنبش‌های فرقه‌گرایانه‌ی یهودی و ایرانی و نیز در تمایلات سنت‌گرا نمایان است.^۷ در محیطی که همواره زیر فشار فراوان برای هم‌رنگی فرهنگی و دینی قرار داشته، یهودیان نقش مهمی در حفظ تکثر و چندگونگی داشته‌اند، گرچه کمتر به این امر توجه شده است. یهودیان به برخی زمینه‌های حیاتی اقتصادی که مورد پذیرش شریعت اسلام نبود روی آوردند و شکاف‌های موجود را در زمینه‌هایی مثل داد و ستد با نقاط دوردست (دارالحرب)، ربا و خرید و فروش و ساختن فلزات گرانبها پر کردند. در زمینه‌ی شراب‌سازی، موسیقی و خنیاگری فارغ از قید و بندهای علمای محافظه‌کار بودند. هم‌چنین به عنوان دانشمندان و محققینی که با زبان عبری و سنت کتاب مقدس آشنا بودند، یهودیان به حفظ و غنی‌سازی میراث هنری و فکری ایران کمک کردند (Loeb 1972).^۸ یهودیان ایرانی در حوزه‌های زبان و ادب فارسی هم نقش مهمی داشتند و بر اساس تحقیقات زبان‌شناسی نخستین نمونه‌هایی که از فارسی مدرن مکتوب در دست داریم به خط عبری است (Elwell, Sutton 1983: 20-1).^۹

پیش از دوره‌ی صفویه رفتار با یهودیان در ایران در مجموع، حدّ اقل در مقایسه با بخش عمده‌ای از اروپا در قرون وسطی، مبتنی بر مدارای نسبی بود.^{۱۰} ولی به رغم حضور دیرینه و ارتباط گسترده‌ی خود با دیگر ایرانیان، گرایش‌های دسته‌جمعی به دینی نو در میان یهودیان ایرانی گسترده نبود. با وجود این، طی دوره‌ی صفویه (۱۷۲۲-۱۵۰۱) که شیعه‌ی اثنی عشری به دین حکومتی و منبع اصلی مشروعیت سیاسی آن بدل شد، فشار برای مسلمان شدن یهودیان افزایش یافت. هر چند بسیاری از غیرمسلمانان در برهه‌هایی از این دوره از رفاه اقتصادی برخوردار بودند، روابط بین‌الادیان و رفتار با غیرمسلمانان دستخوش تغییرات بارزی شد. اجبار دسته‌جمعی مسلمانان سنی به قبول شیعه رواج یافت، و گاه و بیگاه یهودیان مجبور شدند به اسلام بگردند. گرچه در بسیاری موارد این نوکیشان به یهودیت بازگشتند (Matthee 1999: 20, 24; Amanat 2006: 60-2).

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروش یهودیان ایرانی به آیین بهائی

در دوران قاجار، مهم ترین مورد گروش اجباری در سال ۱۸۳۹ رخ داد. پس از بروز بلوایی در مشهد، اعضای جامعه‌ی یهودی آن شهر جملگی مجبور شدند به اسلام بگردند. به رغم فشار شدید برای پای بندی علنی به سیره‌ی اسلامی، از جمله حضور منظم در مسجد و نماز جمعه، بسیاری از نوکیشان برای سال‌های متمادی در خفا به یهودیت پای بند ماندند تا این که سرانجام حدود یک صد سال بعد در دوران حکومت پهلوی، یهودی بودن خود را علنی ساختند.^{۱۱}

ظهور تشیع در دوران صفویه که بر محور فقه و شریعت می‌چرخید در حال و روز یهودیان تغییر بنیادین دیگری پدید آورد. مسأله‌ی ”نجاست“ غیر مُسلم که در اسلام سنتی هم وجود داشت در مذهب تشیع پُررنگ تر جلوه کرد و به شیوه‌ای پی‌گیر و سخت‌گیرانه در مورد یهودیان اعمال می‌شد. این موضوع زیر بنای روابط میان مسلمانان و غیر مسلمانان قرار گرفت و پیامدهای آن از محدودیت روابط اجتماعی فراتر رفت. گرچه این محدودیت‌ها به طور یکسان در دوره‌ی قاجار اعمال نمی‌شد، اما موانع اقتصادی عمده‌ای برای یهودیان ایجاد کرد به طوری که در بسیاری از شهرها از داشتن دکان در بازار اصلی منع شدند. مقصود از چنین رویه‌های تبعیض آمیزی حفظ مؤمنین از ”نجاست“ حاصل از تماس نزدیک بدنی با یهودیان بود. مهمتر این که، چنین رویه‌هایی امکان رقابت را از تجار یهودی سلب می‌کرد و به نزول تدریجی جایگاه اجتماعی- اقتصادی ایشان می‌انجامید. در نتیجه مشارکت یهودیان در حیات فرهنگی جامعه نیز کاهش یافت و به مشارکت گاه و بیگاه آن‌ها در طریقت‌های صوفیان، که با یهودیان بیشتر مدارا می‌کردند محدود گردید (Soroudi 1994: 164-65; Williams 1994: 72-89).

در قرن نوزدهم، عوامل منطقه‌ای و جهانی به اختلال اقتصادی عمده‌ای انجامید که ایران را بیش از پیش در معرض روندهای جهانی از جمله رکودها و تضعیف ارزش پول قرار داد. در جوامعی مثل کاشان که یکی از مراکز گروش یهودیان به آیین بهائی بود این تحولات به بدتر شدن شرایط یهودیان منجر شد. صنعت و تجارت نسّاجی پُر رونق آن شهر که یهودیان نقش مهمی در آن داشتند از هجوم منسوجات ارزان قیمت اروپایی آسیب دید و بازارش به طور بارز راکد شد.

از طرف دیگر تماس روزافزون ایران با غرب به بهبود ارتباطات، به ویژه از طریق چاپ و تلگراف و افزایش چشمگیر حجم تجارت خارجی انجامید. ولی این تماس‌ها شکست نظامی، تحقیر دیپلماتیک، بحران‌های پولی و وابستگی مالی را نیز به همراه آورد. ۱۲ در روزگاری که ایران به شدت گرفتار جنگ، قحطی، بیماری‌های واگیردار، بلا تکلیفی‌های سیاسی و ضعف اقتدار مرکزی بود، "ایمان" یکی از معدود تکیه‌گاه‌های ثبات شخصی و پشتیبانی اجتماعی بشمار می‌آمد.

با این همه، تغییرات اقتصادی در ایران قرن نوزدهم فرایندهای سازنده تری را هم شامل می‌گردید. گسترش بازارهای داخلی، که به ظهور اقتصاد ملی در قرن بیستم انجامید، تا حدی ناشی از احداث راه‌های تجاری جدید و افزایش تقاضای اروپاییان برای محصولات ایرانی از قبیل فرش بود. برخی از اعضای جامعه یهودی، حتی آنهایی که سرمایه‌ی اندکی داشتند، با ایجاد شرکت‌های تجاری برای داد و ستد داخلی از این شرایط سود بردند.

پس از گشایش تجارت با بصره در ۱۸۶۵، همدان به طور سریع به یک مرکز عمده‌ی اقتصادی تبدیل شد و اراک در دهه‌ی ۱۸۷۰ به عنوان یک مرکز توزیع فرش، بسیاری از مهاجرین داخلی را به خود جلب نمود. در این شهرها بود که بسیاری به آیین بهائی گرویدند. تعداد فراوانی از مهاجرین یهودی جوانتر که کهن دیار آباء و اجدادی خود را ترک کرده و از پشتیبانی خانوادگی و اجتماعی بی‌بهره شده بودند باید خود را با محیط‌های کاری جدید مطابقت می‌دادند و با چالش‌های جدیدی در برابر اعتقادات سنتی خود روبرو می‌شدند. همدان هم چنین شاهد تأسیس شماری مدارس به سبک اروپایی بود که به گشایش افق‌های فکری جوانان کمک می‌کرد و هنجارها و ارزش‌های سنتی را زیر سؤال می‌برد.

رواج مدرنیته تغییرات فراگیر و ژرفی را در ایران به همراه آورد و به تضادهای عمیقی در جامعه منجر شد. این چالش‌ها در عین حال که اعتقادات دینی را تقویت می‌کرد سؤالات بنیادینی را نیز درباره‌ی نظام‌های اعتقادی سنتی مطرح می‌ساخت و باعث رواج هویت‌های دینی آکنده از ابهام می‌شد. برخی از ایرانیان جذب انواع گوناگونی از نظام‌های اعتقادی غیر سنتی شدند. گروهی به بایبگری موعود باورانه و

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروش یهودیان ایرانی به آیین بهائی

یا تشیّع اصلاح طلبانه رو آوردند و گروهی طرفدار لامذهبی، ملی‌گرایی و یا سوسیالیسم شدند. یهودیان نیز به مانند ایشان کوشیدند در آن شرایط بحرانی و پُر آشوب از طریق آزمودن عقاید غیر سنتی و اختیار هویت‌های دینی جدید، از قبیل مسیحیت و آیین بهائی، با آنچه به نظرشان عقب ماندگی فراگیر اقتصادی و فکری بود مقابله نمایند.

یکی از جنبه‌های مهمّ در تاریخ یهودیان ایرانی حسّ انتظار برای ظهور ناجی یا ماشیه است. انتظار برای ظهور موعود از کهن‌ترین ایّام در میان ایشان حضور داشت اما فعالیت‌های مبلغین مسیحی غربی، (گرچه افراد کمتری را به دین مسیحیت آورد)، توانست آن شور و حال موعود باورانه را احیا کند و گزینه‌های اعتقادی دینی جدیدی را به یهودیان معرفی نماید. به گزارش هنری استرن Henry Stern، مبلغ مذهبی مسیحی که در دهه‌ی ۱۸۵۰ از ایران بازدید کرد، حکیم هارون طیب برجسته‌ی یهودی اعتراف کرده بود که «رستگاری مسیحی به طور کامل با کتاب مقدس سازگاری دارد و از نظام موهوم خاخامیت بسیار برتر است». استرن در ادامه ادعا می‌کند که هارون به او اطمینان داده بود که بسیاری از یهودیان کاشان «به همان میزان که قبلاً از مسیح و انجیل نفرت داشتند، به این دو عشق خواهند ورزید» (Stern 1856: 254-60).^{۱۳} حتی اگر استرن Stern در بیان شور و شوق حکیم هارون قدری اغراق کرده باشد، این جملات می‌تواند حاکی از تشدید حسّ عمیق انتظار ظهور موعود در میان یهودیان باشد.

نمونه‌ی گویای دیگر این انتظار در این دوران رسم رایج یهودیان کاشان مبنی بر نمازگزاردن بر پشت‌بام خانه‌هایشان در روز سبت بود. این نماز به این نیت بر بام خانه ادا می‌شد که خداوند قابلیت تصدیق مسیحا (ماشیه) در هنگام رجعتش را به ایشان عطا کند (مازندرانی ۱۹۷۳: ۷۱۳).^{۱۴} پیش از اسلام آوردن اجباری یهودیان در مشهد در ۱۸۳۹، برخی از یهودیان آن شهر به طور اختیاری ولی در خفا به اسلام گرویده بودند (جذاب بدون تاریخ: ۴-۲؛ سلیمانی ۱۹۷۶: ۵۲-۴۵۱). در یک مورد، خاخامی در تهران حتی پیروانش را تشویق کرد که در صورت عدم ظهور ماشیه تا سال ۱۸۸۴ همگی به اسلام بگردند (Amanat 2006: 134). بعید نیست که

نزدیک شدن سال ۵۶۰۰ تقویم یهودی (۱۸۴۰ م.) انتظارات هزاره گرایانه را در بسیاری از یهودیان تجدید کرده باشد. اگر چه روحانیون یهودی (و مسلمان) با هرگونه انتظار برای ظهور قریب الوقوع موعود مخالفت می‌ورزید، اما فعالیت مبلغین مسیحی و ظهور جنبش بابی به پیدایش انتظارات جدیدی برای ظهور موعود انجامید.

این حال و هوای آمیخته با انتظارات موعود باورانه و ابهام دینی، همراه با مسایل و تغییرات مهمی که مدرنیته با خود همراه می‌آورد، زمینه‌ی مساعدی برای اشاعه‌ی هویت دینی جدیدی در میان یهودیان فراهم کرد. برای آنهایی که جذب آیین بهائی می‌شدند ظهور ناجی به منزله‌ی القای حس جدیدی از خوش بینی و امید به پایان یافتن مصائب و آزار و اذیت دیرینه بود. بهائی شدن مترادف بود با عضویت محترمانه در جامعه‌ای که برابری را ترویج می‌کرد و در بند ذهنیت منسوخ و محدودیت‌های جامعه‌ی ضعیف و به حاشیه رانده شده‌ی یهودی نبود. می‌توان گفت بهائی شدن راهی بود برای ترک اختلافات سست پایه‌ی سنتی و پذیرش فرهنگی مشترک.

با این همه، بسیاری از افراد بیشترین جذابیت را در تازگی و نوگرایی پیام بهائی می‌یافتند. در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، بهائیان از جمله نخستین کسانی بودند که گفتمان جدیدی را در محیط محافظه‌کارانه‌ی اسلامی ایران باب کردند و بر نیاز به تجدید دین، وحدت بشریت، برابری اجتماعی و سیاسی، هم‌سازی جنسی و قومی، و پذیرش اقلیت‌های دینی تأکید ورزیدند. در جامعه‌ای که هویت‌ها غالباً بر مبنای دین قرار داشت، آیین جدیدی که همگان را به عقلانیت و برابری همه‌ی نژادها و عقاید دعوت می‌کرد برای طبقه‌ی جدید روشنفکر که دیگر جاذبه‌ای در هویت‌های سنتی نمی‌دید، جذاب و خوش‌آیند بود.

آیین بهائی با مدرنیته تا حدّ زیادی مطابقت داشت و در پی آشتی با مظاهر فراگیر آن بود. همه‌ی ادیان پیشین را در آغوش می‌گرفت و پیامبران قبلی را معتبر می‌شناخت و آنان را "مظاهر ظهور" و "حقیقت الهی" می‌دانست که رسالتی جز تجدید "عهد و میثاق" الهی با بشر نداشتند. برای یهودیان محرومی که خواهان رستگاری و رهایی از گذشته پر درد و رنج خود بودند بشارت بهاء‌الله به "ظهور دور

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروش یهودیان ایرانی به آیین بهائی

بدیع“ طلّیعی ظهور موعود بود. آیین بهائی بسیاری عناصر یک دین مدرن را در خود داشت. دیدگاه جهان شمول آن همه‌ی اقوام و نژادها را در بر می‌گرفت، تأکیدش بر “استمرار ظهورات الهیه” به پیروانش اجازه می‌داد اعتبار اسلام و مسیحیت را بپذیرند بی آنکه مجبور به انکار یهودیت باشند. دیانت بهائی ریشه‌های بومی عمیقی داشت و با هویت ایرانی هم‌ساز بود. یهودیان نیز در طی قرون متمادی از همان گنجینه‌های غنی فرهنگی بهره‌مند شده بودند.

از این رو، بهائی شدن را می‌توان نوعی آشتی بین مدرنیّت و اصول اعتقادات عمیق یهودی دانست. یهودیان نوآیین اکنون از منظر جدیدی به مقام اعتقادی یهودیت می‌نگریستند که در آن اثری از آنچه به نظرشان سنت‌های نامربوط و “خرافات” حاصل از قرن‌ها سلطه‌ی خاخام‌ها بود، دیده نمی‌شد. این نگرش “دین پاک”، که سنت خاخامی را رد می‌کرد و در عوض تورات را منبع اصلی الهام مذهبی به شمار می‌آورد ریشه‌های عمیقی در بین یهودیان ایران داشت و شاید از جنبش ضد خاخامی قرآیم متأثر بود. در قرون وسطی جنبش قرآیم این اعتقاد را که قوانین و رسوم تلمود تغییر ناپذیر خواهد بود رد کرد و در عوض تکیه را بر تفسیر خُبرگان هر عصر از تورات نهاد. نظائر این نوع برداشت را در مفهوم اجتهاد در مذهب شیعه نیز می‌بینیم.^{۱۵}

متون بهائی مفهوم کهن “ایرانی - شیعی” انتظار موعود را به شیوه‌ی نوینی ارائه می‌داشت و گسستن از سنت خاخامی را تشدید می‌نمود. اینک در این متون گفتگو از “ظهور مظهر جدید” و آمدن “عصر جدید” بود. متون تورات با قرائتی تمثیلی و هرمنوتیکی، که در سنت عرفانی ایرانی مضمونی آشنا بود تفسیر می‌گشت و این امر برای آنان که به خاطر نفوذ مدرنیته گرایش‌های روشنگرایانه‌ای یافته بودند جذابیت داشت. آثار بهائی که عمیقاً در سنت عرفانی و ادبی ایران ریشه داشت عامل مهمی برای جذب و همگونی با جامعه جدید از طریق فرهنگ ایرانی بشمار می‌آمد.^{۱۶}

جامعه‌ی بهائی از بسیاری جهات بازتاب این اصول همگون‌سازی فرهنگی بود. مدارس بهائی که بر تدریس ادبیات فارسی و زبان عربی تأکید می‌کرد عامل مهمی برای جذب فرهنگی و اجتماعی نودینان و فرزندانشان گردید.^{۱۷} افزون بر محتوای

دینی خود، جلسات بهائی (محفل) نوعی زبان فرهنگی بهائی را ابلاغ می نمود. در این جلسات علاوه بر قرائت متون فارسی و عربی بهائی، اشعار و مناجات با آهنگ و به طور گروهی اجرا می شد. صحبت درباره‌ی استدلال‌های دینی، مبتنی بر تحقق نبوت کتاب مقدس و یا تجربیات تبلیغی نوبهائیان، عاملی برای غنی ساختن هویت بهائی و مجهز شدن نودینان برای شرکت در بحث‌های تبلیغی بود (سلیمانی ب ۱۹۷۶: ۴۸۵). جلسات بهائی، که شمار قابل توجهی از جوانان یهودی دور از دیار خود را جذب می کرد، نه فقط نمودار میهمان‌نوازی بلکه مکانی برای ابلاغ پیام جهان شمول مدارا و برابری با بهائیان مسلمان تبار بود که پیش از ایمان به بهائیت یهودیان را "نجس" می شمردند و از تعامل نزدیک با آن‌ها خودداری می کردند.

سیمای جدید بهائی، به ویژه در ابتدای قرن بیستم، در لباس‌های مدرن، در زبان فارسی استاندارد عاری از واژگان و لهجه‌های قدیمی، و نیز در تأکید بر نظافت و بهداشت شخصی خودنمایی می کرد. اینها همه با هویت ایرانی مدرن و نوظهور که بر هم‌رنگی ملی تأکید کرده و از کوتاه اندیشی‌های گذشته دوری می جست سازگاری داشت. در اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰، وقتی ایرانیان مجبور به پذیرش هویت جدیدی از طریق انتخاب نام خانوادگی شدند بسیاری از بهائیان یهودی تبار نام‌هایی را برگزیدند که مشخصاً حاکی از عقاید دینی ایشان بود.^{۱۸}

غیر از کاشان، همدان، اراک و تهران، شهرها و شهرستان‌های دیگری چون کرمانشاه، ملایر و یزد هم که متأثر از عوامل تغییر بودند شاهد تغییر دین یهودیان در مقیاسی کوچک تر بودند، در حالی که در دیگر مراکز یهودی نشین، به ویژه اصفهان و شیراز که جامعه‌ی یهودیان در آنجا تحرک اجتماعی چندانی نداشت نودینی تقریباً دیده نمی شد. شمار قابل توجهی از "جدیدی‌ها"ی مشهد یعنی یهودیان تازه مسلمان هم بهائی شدند. در اواخر قرن نوزدهم، تعداد آنها در مشهد علی‌الظاهر بالغ بر ۶۰ رئیس خانوار بود و عده‌ی زیاد دیگری هم در خراسان و آسیای میانه پراکنده بودند. با وجود این، تا سال ۱۹۳۰ بسیاری از نودینان دوباره به هویت "تازه مسلمان" خود بازگشتند. علت ظاهراً این بود که بهائی شدن ایشان نه توانمندی بلکه آزار و اذیت توسط مسلمانان را در پی داشت.^{۱۹} یکی از نودینان برجسته‌ی مشهد عزیزالله جدّاب

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروش یهودیان ایرانی به آیین بهائی

بود، شاعر و دانش پژوهی که با شرق شناس کمبریجی ادوارد جی براون مکاتبه داشت و از طرف عبدالبهاء مأمور به ملاقات با کنت لئو تولستوی شد (جدّاب، بدون تاریخ: ۳؛ سلیمانی ۱۹۷۶: ۲-۴۵۱؛ Balyuzi 1985: 175-90).

روند نودینی زنان در جوامع گوناگون متفاوت بود. برخلاف زنان یهودی کاشان که در خانه و زادگاه خود باقی ماندند، تحصیل نکردند، و در معرض اقتصاد جدید و تحولات اجتماعی قرار نگرفتند، تعدادی از زنان یهودی همدان بهائیان متعهدی شدند. به گزارش ایزابلا برد Isabella Bird، یک زن بریتانیایی مسیحی که در حوالی سال ۱۸۹۰ از همدان بازدید کرد، «بعضی از زنان یهودی که بایی شده‌اند تقاضا دارند عهد جدید را برایشان بخوانند به این امید که چیزی بشنوند که به درد تبلیغ آیین جدیدشان بخورد» (Bird 1981: 163).^{۲۰}

معمای ایمان به دینی مورد ستم و آزار

برخلاف موارد متعدّد گروش‌های اجباری دسته‌جمعی به اسلام، روی آوردن به آیین بهائی حاصل اعتقادات فردی و تجربیات خصوصی بود. از این رو، بهائی شدن یهودیان شخص را با این پرسش پر معما روبرو می‌سازد که چرا اقلیتی مورد ایذا و اذیت که می‌توانست با آسودگی خاطر نسبی به اسلام بگردد، به دین جدیدی پیوست که در معرض آزار و اذیتی به مراتب شدیدتر بود. در محیطی که بهائیان مورد مخالفت شدید بودند و حتی قتل یک بهائی را می‌شد به عنوان قتل یک کافر توجیه کرد و مجاز شمرد، بهائی شدن طبعاً احتمال تحقیر و خطر آزار و اذیت را افزایش می‌داد.

شاید بتوان پاسخ این پرسش را در مشخصات دینی و فرهنگی ریشه دار ایران جستجو نمود. مسلمان شدن مستلزم قطع تمام پیوندهای خانوادگی و هم‌هی ارتباطات با جامعه‌ی یهودی بود. بدنامی و زیان حاصل از مسلمان شدن در ازای رسمیتی نصفه نیمه در مقام شبه مسلمانی و شهره شدن به «جدیدالاسلام»، که معانی ضمنی تحقیرآمیزی به همراه داشت، معامله‌ی چندان دلچسبی نبود. به خاطر

این رفتارهای تحقیرآمیز با نودینان بود که یهودیان جوانتر حاضر بودند خطر آزار و اذیت را به جان بخرند و در عوض در جنبشی که خود را تحقق نبوت تمام ادیان و پیشگام مدرنیته می‌شمرد عضوی برابر بشمار آیند. همین امر می‌تواند پاسخی برای سبب بهائی شدن یهودیان "جدیدالاسلام" نیز بشمار آید.^{۲۱} این الگورا می‌توان در مورد کسانی که هویت جدیدی جستجو می‌کردند ولی از عنوان تحقیرآمیز "جدیدالاسلام" نیز ناخرسند بودند بسط داد.^{۲۲} حتی امروزه هم مسلمانان مؤمنی که اجدادشان نسل‌ها قبل ایمان آورده‌اند نمی‌توانند خود را از گذشته‌ی یهودی خویش کاملاً خلاص کنند.^{۲۳}

برعکس، بهائیان، چه در نظر و چه تا حد معقولی در عمل، نودینان یهودی را به عنوان اعضای برابر می‌پذیرفتند. آثار بهائی منادی محو تعصبات دینی و نژادی و طرد ایده‌ی نجاست بود. با این همه، عملی ساختن ایده‌ی بهائی وحدت نژادی همیشه کار آسانی نبود و تعصبات ضد یهودی دیرینه گاه و بیگاه خودی نشان می‌داد بیهوده نیست که عبدالبهاء مکرراً بهائیان را از تعصب نژادی برحذر می‌داشت.^{۲۴}

برخلاف مسلمانان، بهائیان حدّ اقل در ابتدا با هویت‌های دینی که یک پا در دین قدیم و پای دیگر در دین جدید داشت مدارا می‌کردند. گزینش هویت بهائی مستلزم قطع پیوندهای اجتماعی ریشه‌داری از قبیل روابط تجاری، خویشاوندی و زناشویی نبود. اکثر نودینان یهودی همچنان در مراسم سبت حاضر می‌شدند و شعایر یوم کیپور را به جا می‌آوردند. بنا به یکی از گزارش‌ها، شماری از نودینان، به ویژه آنهایی که جزو روحانیون یهودی بودند، همراه با "پیروان" متعددشان هویت یهودی خود را باز پس گرفتند (Amanat 2006: 214-15). ازدواج بین خانواده‌های بهائی یهودی تبار و مسلمان تبار تا حدود سال ۱۹۲۹ در کاشان رایج نبود، گرچه به تدریج به امری عادی بدل شد.^{۲۵} برای مدّت کوتاهی، به منظور تأمین هزینه‌ی مدرسه‌ی تازه تأسیس بهائی در کاشان، بهائیان یهودی تبار حتی قصابی "کاشر"ی را در رقابت با قصابی حلال [کاشر] متعلق به خاخام‌ها اداره می‌کردند (امانت ۱۹۸۸: ۸-۳۶).

در تهران، بهائیان یهودی تبار تا چند سال محافل روحانی بهائی مخصوص به خود را داشتند تا این که عبدالبهاء خواستار شد با تشکیل محفل مختلط به این امر

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروهش یهودیان ایرانی به آیین بهائی

پایان دهند. در سال ۱۹۰۳، "محفل روحانی یهودیان تهران" در نامه‌ای خطاب به «بهائیان مسیحی تبار شیکاگو» با نقل آیتی از کتاب مقدّس به عنوان دلیل و برهان بر درستی اعتقاد دینی جدید خود، همبستگی خویش را با بهائیان آمریکایی ابراز داشت.^{۲۶}

مدارای بهائیان با هویت‌های دوگانه امکان حضور طیف گسترده‌ای از مؤمنین و هواداران را فراهم می‌ساخت. در میان اینان از یک سو مبلغین پُرشور و رهبران فعال جامعه دیده می‌شدند و از سوی دیگر آنهایی که، طبق رسم شیعی تقیه و حفظ هویت باطنی، ایمان خود را مخفی می‌کردند و فقط از دور با جامعه‌ی بهائی ارتباط داشتند.

نخستین نودینان یهودی

با آنکه اکثر نودینان یهودی در دوران رهبری عبداله‌هاء (۱۹۲۲-۱۸۹۲) به دین بهائی روآوردند، ولی نخستین رویارویی ایشان با این دین جدید به سال‌های آغازین جنبش بابی باز می‌گردد. در سال ۱۸۴۷ رهبر برجسته‌ی بابی طاهره قرّة‌العین برای مدّت کوتاهی در خانه‌ی حکیم یهودی لاله‌زار (م. ۱۸۸۱) در همدان اقامت کرد تا این که سرانجام خانواده‌ی لاله‌زار که از پیامد اقامت یک زن مسلمان انقلابی در منزل یک خانواده‌ی یهودی و احتمال بروز بلوای یهودی‌ستیز نگران بودند به اقامت او پایان دادند.^{۲۷} اگر چه لاله‌زار هیچگاه علناً ایمان نیاورد اما تقدیر آن بود که یکی از همکاران روشنفکر او بعداً از نخستین مؤمنین به این آیین باشد.

از چگونگی نخستین گروه‌های یهودیان به آیین بهائی اطلاعات دقیقی در دست نیست. به گزارش منابع بهائی، اولین بابی یهودی تبار طبیعی بود به نام حکیم مسیح (ماشیه = مسیح)، که نام او می‌تواند حاکی از گروه پیشین او به مسیحیت یا اسلام باشد.^{۲۸} او در اصل اهل خوانسار بود و در ابتدا در سال ۱۸۴۸ در بغداد با مشاهده‌ی مباحثات طاهره با علمای شیعه هوادار بابی‌ها شد. در سال ۱۸۶۱ پس از آشنایی با رهبر بابی - بهائی ملا صادق مقدّس خراسانی در هنگام

معالجه‌ی فرزند بیمارش (ابن اصدق) در زندان تهران به طور علنی به آیین بابی ایمان آورد. گفتگوی دینی ملاً صادق با او نشان‌دهنده‌ی دیدگاه بردبار و خالی از تعصب لا اقل گروهی از رهبران بابی است که رسالت آیین بابی را محدود به چارچوب اسلام نمی‌دانستند.^{۲۹}

حکیم آقا جان (م. ۱۸۸۱ / ۱۲۹۸) طبیب برجسته‌ی همدانی را نخستین بهائی یهودی تبار در آن شهر می‌دانند (حافظی: ۲۱). گویا آقا جان اولین بار در سال ۱۸۷۷ هنگامی که بر بالین بیماری در خانواده‌ی نراقی حاضر گردید جذب بابی‌ها و بهائیان شد. نراقی‌ها به خاندان معتبری از علما و تجار نراق در نزدیکی کاشان تعلق داشتند و پس از بابی شدن به همدان نقل مکان کرده بودند. ظاهراً رفتار محترمانه‌ی این خانواده، بی‌اعتنایی آنها به قوانین نجاست و طهارت، و دعوت حکیم آقا جان جوان به صرف غذا با ایشان او را تحت تأثیر قرار داد. حتی پس از این که آقا جان داروی اشتباهی برای بیمارشان تجویز کرد، نگرش ملاطفت‌آمیز این خانواده تغییر نکرد. گرچه بد بیماری‌های پزشکی در میان پزشکان سنتی آن زمان امری رایج بود ولی معالجه‌ی اشتباه توسط یک طبیب یهودی می‌توانست پُر مخاطره باشد.^{۳۰} گویا آقا جان که تحت تأثیر نرم‌خویی و مدارای نراقی‌ها قرار گرفته بود از آنها در باب عقایدشان جوپا شد و این امر در نهایت به بابی - بهائی شدن خود او انجامید.

آیین جدید به سرعت از طریق شبکه‌های خانوادگی انتشار یافت و یکی از بستگان نزدیک آقا جان، رحامیم، که طبیبی متنقد بود و بعدها به رحیم خان حافظ‌الصحه شهرت یافت (۱۹۴۲ - ۱۸۴۴)، بهائی فعال و سپس یکی از رهبران جامعه بهائی شد. پدرش الياهو، طبیب خود ساخته‌ی معتبری بود که (علاوه بر فارسی عبری) احاطه‌ی شگرفی بر زبان فارسی داشت و دست پرورده‌ی حکیم لاله‌زار فوق‌الذکر به شمار می‌رفت. پسر عموی دیگر آقا جان، آقا حکیم لاله‌زار ساعت سازی "بی بضاعت" هم بهائی شد ولی دیری نپایید که آیین بهائی را ترک گفت و در جرگه‌ی مبلغین مسیحی درآمد.^{۳۱} چنین تغییر هویت‌هایی غیر عادی نبود چه که گسترش اولیه‌ی آیین بهائی در همدان در اواخر دهه‌ی ۱۸۷۰ و دهه‌ی ۱۸۸۰ مقارن بود با انتشار مسیحیت که همانند آیین بهائی خبر از ظهور ماشیه‌ی موعود می‌داد.

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروه یهودیان ایرانی به آیین بهائی

بسیاری از نودینان یهودی هویت‌های چندگانه‌ای داشتند، یکشنبه‌ها در کلیسا حاضر می‌شدند و فرزندان‌شان را به مدرسه‌ی مبلغین پرسبی‌ترین Presbyterian آمریکایی می‌فرستادند. این مدرسه عمری کوتاه داشت و توسط مقامات قاجار تعطیل شد.^{۳۲} به نظریکی از منابع بهائی، هدف از گزینش چنین هویت‌های دوگانه‌ای، جدا از اعتقادات واقعی، حفظ نودینان از خشم و غضب مقاماتی بود که همچنان بابتی‌ها را آشوب‌گرانی خطرناک می‌شمردند (حافظی: ۴-۲۳) و با آنها دشمنی خاصی داشتند. با وجود این، دیری نباید که انتظار مصون ماندن بیهوده از آب درآمد چه که والی همدان بنای بدرفتاری با همه‌ی غیرمسلمانان را گذاشت. والی در مضیقه‌ی مالی و یا به حرص مال، تازه مسیحیان را زندانی کرد و با بی‌اعتنایی به تظلمات و تلگراف‌های مسیونرهای خارجی به سفارتخانه‌های بیگانه، آنان را به فلک بست و در ازای آزادی ایشان جریمه‌های سنگین طلب نمود.^{۳۳}

آقاجان و رحیم خان توانستند طی دو سال (۷۹-۱۸۷۷)، به کمک دیگر مبلغین بهائی پنجاه یهودی را به جامعه‌ی نوپای بهائی در همدان جذب کنند. به گزارش یکی از نودینان، استدلال‌های ایشان بازتاب پیام هم‌چنان در حال تحوّل آیین بهائی به شمار می‌رفت. اینان مبانی سنت خاخامی را به چالش می‌کشیدند و با استدلال به لزوم ظهور ماشیه اظهار می‌داشتند احکام اساسی تورات، از جمله شعایر قربانی، در غیاب معبد اورشلیم قابل اجرا نمی‌باشد (Amanat 2006: 184-86).

با این همه، به نظر می‌رسد بخش عمده‌ای از موفقیت اولیه بهائیان مدیون فعالیت‌های قبلی مبلغین مسیحی بوده است. کاهش رشد جمعیت مسیحیان یهودی‌تبار و گروهش آنان به جامعه‌ی بهائی را می‌توان ناشی از این دانست که بهائیان اسلام را به عنوان دین الهی می‌شناختند لذا نودینان بهائی یهودی‌تبار می‌توانستند هویتی در توافق با اسلام اختیار کنند بی‌آنکه مجبور به قطع پیوندهای خانوادگی و اجتماعی خود باشند. گسست این نودینان از جامعه‌ی مسیحی تدریجی بود ولی در سال ۱۸۸۷ با ورود دانشمند برجسته‌ی بهائی، ابوالفضل گلپایگانی به همدان و مباحثه‌ی او با رهبران مسیحی این جدایی کامل شد. مباحثات گلپایگانی و امثال او با مبلغین مسیحی باعث شد که نودینان درک عمیق‌تری از پیام بهائی

کسب کنند (حافظی: ۲۸).^{۳۴}

از اواخر دهه‌ی ۱۸۷۰، آیین بهائی از همدان، مرکز اولیه‌ی گروه یهودیان، به دیگر جوامع یهودی از جمله کاشان و تهران انتشار یافت. دوتن از اولین بهائیان یهودی تبار همدان، حکیم آفاجان و حافظ‌الصحه به منظور انتشار پیام آیین بهائی به تهران مسافرت کردند و با حکیم نور محمود، طبیب حاذق و با نفوذ یهودی که در خفا مسلمان شده بود ملاقات نمودند. گرچه وی هرگز به طور علنی به دین بهائی ایمان نیاورد ولی شماری از خویشاوندانش در زمره‌ی هواداران و پیروان برجسته‌ی آیین بهائی درآمدند.^{۳۵}

در میان این خویشان، وضعیت برادرزاده و داماد برجسته‌اش میرزا خلیل (عقیبا) که طبیب متنقدی بود، نمایانگر پیچیدگی‌های بسیاری در هویت مذهبی نودینان یهودی تبار است. در مورد میرزا خلیل این پیچیدگی با مسایل مالی و شخصی نیز مانند ارثیه خانوادگی آمیخته شده بود. وقتی در دهه‌ی ۱۸۸۰ خواستگاری او از دختر نور محمود، خانم، با مخالفت خانواده‌ی دختر روبرو شد، دختر و پسر هر دو در اصطبل سلطنتی بست نشستند، مسلمان شدند و سپس مطابق با شعایر یهودی و اسلامی با یک‌دیگر ازدواج کردند. اندکی بعد، حوالی سال ۱۸۹۷، خلیل از اولین اعضاء محفل بهائی تهران شد در حالی که چند سال بعد، در سال ۱۹۰۶، به عنوان نماینده‌ی یهودیان نامزد عضویت در نخستین مجلس مشروطه‌ی ایران گشت که در این امر ناکام ماند. اینجا شاهد تصویر جذاب کسی هستیم که در بدو پیدایش مدرنیته در ایران از هزارتوی هویت‌ها گذر می‌کند. موقعیت بارز خانوادگی خلیل حرکت ماهرانه او در این هزارتو را تسهیل می‌کرد ولی مجادلات مالی و درگیری بر سر ارثیه‌ی خانوادگی این تصویر را پیچیده‌تر می‌نمود.^{۳۶}

البته همه‌ی بهائیان یهودی تبار اولیه از خانواده‌های مرفه نبودند. یکی از آنها، حاجی الیاهو کاشانی، شخص پر رمز و راز عجیب و غریبی بود که پیش از بهائی شدن "ماهرترین و موفق‌ترین" دزد حرفه‌ای در کاشان به شمار می‌رفت. به عنوان یکی از نخستین بهائیان یهودی تبار، لوحی از بهاء‌الله دریافت کرد که او را در خدمت به بهائیت در مقام یک مبلغ بهائی تشویق می‌کرد. وقتی برای دیدار با بهاء‌الله به

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروش یهودیان ایرانی به آیین بهائی

فلسطین رفت، به نقل از یک منبع، به عبدالبهاء اقرار نمود که هیچ مهارت سودمندی ندارد چه که پیش از بهائی شدن چیزی جز یک دزد ساده نبوده است. به سفارش عبدالبهاء مدتی به عنوان راهنمای مسافین اروپایی که برای ملاقات بهاء الله می آمدند خدمت کرد. ادعای او درباره‌ی مطالباتش، (از جمله مطالبات مالی او) از بهائیان و رهبران بهائی، ظاهراً در ازای خدماتی که به او ارجاع شده بود تصویری ناخوشایند از این نودین ارائه می کند که سجایای اخلاقی او از حدّ معینی فراتر نمی رفت. او بعدها به مصر رفت، به همان شیوه پر رمز و راز خاص خود از نظرها محو شد و دیگر اطلاع چندانی از او در دست نیست.^{۳۷}

به رغم ضعف هایش، حاجی الیاهو مبلّغ بهائی نسبتاً موفقی بود. در دهه های ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ ظاهراً بسیاری از نودینان یهودی در دو مرحله به آیین بهائی روی می آوردند. مبلّغینی مثل حاجی الیاهو عمدتاً حقانیت مسیح را اثبات می کردند و مرحله‌ی بعدی تغییر دین را به عهده‌ی دیگر مبلّغین بهائی که با استدلال های اسلامی آشنایی بیشتری داشتند واگذار می کردند. حاجی الیاهو به خاطر فعالیت هایش به شدت مورد آزار و اذیت سنت گرایان یهودی تهران قرار گرفت. حتی دیگر یهودیان او را «از لحاظ شرعی ناپاک» (نسخ) می شمردند. در یک مورد در حوالی سال ۱۸۹۴ در مباحثه‌ای مذهبی با یهودیان کار منجر به مشاجره و سپس حمله گروهی به حاجی الیاهو به قصد کشتن او شد.^{۳۸} دیگر بهائیان فعال از جمله میرزا خلیل فوق الذکر که در خانه‌ی خود جلسات مباحثه‌ی دینی برگزار می کردند نیز به علت مزاحمت و از بیم جان مجبور به ترک محله‌ی یهودی نشین تهران شدند (عزیزی ۱۹۹۴: ۳۴).

از جمله کسانی که تحت تأثیر پیام حاجی الیاهو قرار گرفت شخصی به نام اسحق، پسر ملاّ دانیال، پيله‌ور یهودی با سواد اما تهی دستی ساکن تهران بود. ملاّ دانیال به خاطر سنت گراییش حتی با تأسیس مدرسه‌ی آلیانس که در آن مطالب غیر یهودی تدریس می شد مخالف بود (عزیزی ۱۹۹۴: ۳۸). اسحق، که بعدها عزیزالله نام گرفت (۱۸۷۳-۱۹۵۰) از فقر خانواده و فرودستی اجتماعی اش، از اوضاع رقت بار و غیر بهداشتی محله‌ی یهودیان و خفت و خواری یهودیانی که

نجس شمرده می شدند در رنج بود. با آنکه در آن زمان در بین یهودیان حرفه‌ی خیاطی البسه غربی رایج نبود او خیاطی آموخت و بدین ترتیب نخستین گام را آگاهانه در مسیر تحرک اجتماعی برداشت (عزیزی ۱۹۹۴: ۲۷-۱۹). وی با هویت دینی جدیدی به عنوان یک "نیمه بهائی" در محافل صوفیان تهران که مشهور به مدارا با غیر مسلمانان بودند شرکت می کرد و سرانجام بعد از تجربه با مرام‌های گوناگون، پیام بهائی را تام و تمام پذیرفت زیرا آن را پیامی سرشار از نوید ترقی و پیشرفت برای یهودیان می دید (عزیزی ۱۹۹۴: ۴۹-۵۴).

گسست نهایی اسحاق از جامعه‌ی یهودی نه به خاطر اختلافات دینی بلکه ناشی از تغییری نمادین در رفتارش بود. موفقیت حرفه‌ای او و معاشرتش با بهائیان، از جمله بهائیان از طبقات مرفه‌تر، سبب شد که بیشتر مراقب سرو وضع و نظافت خود باشد. سرانجام خودداری او از تراشیدن سر و اصرارش به اصلاح صورت به دوری اسحاق از جامعه‌ی یهودی انجامید چرا که این دو برای یهودیان سنت‌گرا به هیچ وجه قابل قبول نبود. در واقع نتراشیدن سر برای اسحاق هم نشانه‌ی پیروی از حکم بهاء‌الله بود و هم نوعی ابراز تعهد به مدرنیته بشمار می رفت (عزیزی ۱۹۹۴: ۷-۳۶).^{۳۹}

اگر همدان شاهد رشد سریع آیین بهائی در دهه‌های ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ بود، تعداد نسبتاً کمتری از یهودیان تهران بهائی شدند. این امر می تواند تا حدی ناشی از فعالیت‌های مبلغین پرسبیترین Presbyterian در همدان باشد که با دامن زدن به گرایش‌های موعود باورانه‌ی دیرپا و قدیمی یهودیان ایرانی، راه را برای پذیرش آیین بهائی به ویژه توسط یهودیان جوانتر هموار کردند. از نهادهای موفق مسیحی از جمله مدارس و یک بیمارستان بود، که شماری از اطبای سنتی جویای طب جدید را به خود جذب کرد. ولی موفقیت مسیحیان و بیش از آن بهائیان را می توان تا حدی به محیط اجتماعی همدان نسبت داد. اقتصاد پُر رونق همدان، که حاصل تجارت رو به رشد با بغداد در ربع آخر قرن نوزدهم بود مهاجرین گوناگونی از دیگر جوامع یهودی ایران و نیز از جامعه‌ی مرفه متجدد یهودیان عراق را به خود جذب کرد.^{۴۰} از جمله پی آمدهای مهاجرت ایجاد مشاغل جدید در محیط کاری جدید بود که ترک پیوندهای سنتی جوامع قدیمی را به دنبال داشت. از این مهم تر، مهاجرت به معنای

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروش یهودیان ایرانی به آیین بهائی

فروپاشی ذهنیت سنتی یهودی رایج در محله‌های یهودی بود. برخلاف تهران و کاشان، یهودیان همدان در انتخاب محله‌ی خود محدودیت کمتری داشتند و بیشتر در شهر پراکنده بودند. این امر به تضعیف مناسک سنتی یهودی و رواج هویتی جهان‌گرا دامن می‌زد.

مخالفت و استقلال

در اواخر دهه‌ی ۱۸۷۰ موفقیت چشمگیر دو طبیب بهائی در همدان تنش‌هایی را در جامعه‌ی یهودی ایجاد کرد. منشاء برخی از این تنش‌ها را می‌توان در رقابت‌های حرفه‌ای دیرینه میان اطبای همدان جستجو کرد که از چندین نسل پیش بین ایشان وجود داشت. از میانه‌های قرن نوزدهم، گروه نوحاسته‌ای از اطبا، که بسیاری از آنها با ادبیات فارسی آشنایی داشتند و عده‌ی زیادی از ایشان بعداً مسیحی و بهائی شدند، اطبای سنتی را که مدعی به ارث بردن این حرفه بودند به چالش کشیدند.^{۴۱}

دو دستگی‌ها و جدایی‌ها، حتی در میان منسوبین دور و نزدیک، صرفاً ناشی از بهائی شدن برخی از یهودیان نبود. یهودی متعصبی که از خویشاوندنومسیحی خود به والی شکایت برد از قرار معلوم تهدید کرد که "باید مسیح را دوباره به دار بکشیم" (حافظی: ۲۸).

اولین نشانه‌های تنش با نودینان بهائی همدان در اوایل سال ۱۸۷۷ با شکایت رهبران یهودی به والی شروع شد. اینان یکی از نودینان به نام حاجی یاری (مرگ: ۱۹-۱۹۱۸) را متهم ساختند که با انتقاد علنی و خرافی خواندن باورها و رسوم یهودیان به ایشان توهین کرده است. این مخالفت حاکی از تنش‌های قبلی درون جامعه‌ی یهود بود که سابقه‌اش به احتمال زیاد به پیش از بهائی شدن یهودیان برمی‌گشت. به دنبال این شکایت گروهی از یهودیان در میدان اصلی شهر جمع شدند با پیوستن مسلمانان به ایشان تعدادشان ظاهراً به هزار نفر رسید. آنچه بهائیان را آزرده ساخت همانا ردّ پیشنهاد آنها از طرف رهبران یهودی مبنی بر حلّ اختلافات داخلی

بهایان ایران

بدون مداخله‌ی مسلمانان بود. در حالی که مقدمات بلوایی بهائی ستیزانه فراهم می‌شد، شاید از روی ناچاری، رحیم خان حافظ‌الصحه کوشید برای مهار کردن اوضاع اتهام رایج مبنی بر خونخواری یهودیان را تکرار نماید تا ورق را به زیان رقبای آسیب پذیر برگرداند. این اتهام که احتمالاً از اروپا به ایران وارد شده بود به عنوان افترا علیه جامعه‌ی یهودی به کار می‌رفت.^{۴۲} با درگرفتن نزاع خیابانی که یادآور زد و خوردهای بابیان در گذشته بود، یهودیان یکباره متوجه احتمال تهییج جمعیت علیه خود شدند و بیمناک از جان خویش صحنه را ترک کردند. سپس والی به بزرگان جامعه‌ی یهودی دستور داد درباره‌ی مسأله بحث کنند ولی خودش نودینان را به نقض احکام یهودی و "خوردن غذای غیر کاشر [غیر حلال] بازار" متهم ساخت. غائله با پرداخت جریمه‌ای به بهانه‌ی هتک حرمت خاتمه یافت (اشراق خاوری ۲۰۰۴: ۶-۴۴، حافظی: ۸-۲۶).

روی‌آوری تعداد بیشتری از یهودیان به دین بهائی در سال ۱۸۸۱ موجب تنش‌های تازه با یهودیان همدان شد و به آزار و اذیت بهائیان منجر گردید. در حرکتی مشابه با اقدامات قبلی علیه نودینان مسیحی، والی شهر در پاسخ به ابراز نگرانی رهبران یهودی، شماری از بهائیان را دستگیر و در ازای پرداخت جریمه آزاد کرد.^{۴۳} در بسیاری موارد شکایت‌های یهودیان از نودینان بهائی به مصرف غذای غیر حلال توسط بهائیان مربوط می‌شد. چنین شکایتی که با احکام اسلامی نجاست مشابعت و ارتباط داشت و غذای مسلمین را ناپاک می‌دانست به نظر مقامات مسلمان امری توهین آمیز می‌آمد. در موردی در سال ۱۸۹۰، یهودیان در حضور شورای شهر همدان به بهائیان هشدار دادند که اگر از تمامی رسوم و قواعد یهودی پیروی نکنند همه‌ی پیوندهای خود را با آنها خواهند گسست. بهائیان در پاسخ، خاخام‌ها را به جلوگیری از اجرای احکام تورات و رواج بدعت‌های مغایر با تورات متهم ساختند (اشراق خاوری ۲۰۰۴: ۹-۷۸).^{۴۴}

در جستجوی پاسخ به این سؤال که چرا بسیاری از بهائیان یهودی‌تبار حاضر بودند هر بدنامی و آزار و اذیتی را در ازای هویت جدید خود تحمل کنند باید به پافشاری رهبران یهودی بر تعریف‌های باریک‌بینانه‌ی آنان از دین و بر پای‌بندی سخت‌گیرانه‌ی

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروهش یهودیان ایرانی به آیین بهائی

ایشان به جزئیات شعایر یهودی اشاره کنیم. خاخام‌های سنت گرا که خود را حافظ سنت‌های یهودی می‌دانستند قادر به تحمّل چنین بدعتی نبودند و مکرراً بهائیان را غیرخودی می‌خواندند. پس از مرگ حکیم آقاجان در سال ۱۸۸۰، رهبران یهودی ابتدا اجازه ندادند که وی در قبرستان یهودی به خاک سپرده شود ولی بالاخره نفوذ "اعیان بهائی" آنان را به رضایت به این امر وادار نمود (اشراق خاوری ۲۰۰۴: ۴۷). با این همه اجرای احکام یهودی متأثر از اوضاع دینی و روابط شخصی بخصوص بود. در یک مورد، والی همدان شکایت پیشکشوتان یهودی در رابطه با شکستن احکام سبت را نا دیده گرفت.^{۴۵} ولی در کاشان، که محیط محافظه‌کارتری داشت، رهبران یهودی از طرف علمای شیعی زیر فشار بودند که یا احکام یهودی را به طور کامل اجرا کنند یا مسلمان شوند. طبعاً در آن شهر اتهامات مشابه پیامدهای جدی‌تری داشت.^{۴۶}

ملاً موسی (موشه) که به صراحت لهجه معروف بود و به طور علنی ظهور موعود را اعلام می‌کرد، نخستین نودینی در کاشان بود که با گشودن مغازه‌اش در روز سبت حکم تورات را نقض کرد. بدنبال آن، بزرگان یهودی خواهان مجازات مرگ او بر اساس حکم تورات شدند.^{۴۷} ملاً موسی دستگیر، زندانی و شکنجه شد ولی سرانجام با شفاعت خویشاوندانش آزاد گردید به این شرط که کاشان را ترک کند. وی به لاهیجان رفت و در سال ۱۹۰۵، ظاهراً توسط گروهی از بهائی‌ستیزان به قتل رسید. او را نخستین بهائی یهودی‌تباری می‌دانند که جان‌ش را بر سر دفاع علنی از عقایدش گذاشت (مازندرانی ۱۹۷۶: ۱۵-۷۱۳، امانت ۱۹۸۸: ۷۰).^{۴۸}

در ابتدای قرن بیستم، خاخام‌های سنت‌گرا در مقابله با نودینان بهائی [یهودی‌تبار] متحد جدید مدرن‌تری یافتند. نگرانی از موفقیت بهائیان در همدان موجب گردید که نماینده‌ی آلیانس بین‌المللی یهود Alliance Israelite Universelle که سازمانی متعهد برای بهبود حال و روز و آموزش یهودیان در مناطق کم درآمد بود، یهودیان را از شرکت در جلسات بهائی باز دارد. این نماینده حتی کوشید این جلسات را منحل کند و به این منظور بر مقامات محلی فشار آورد. وی هم‌چنین از رؤسای خود در تهران خواست والی همدان را به فلک کردن نودینان بهائی وادارد.

ولی حتی تلاش خود او که خاخام‌ها را از عقد نودینان باز دارد، موفقیت چندانی در پی نداشت.^{۴۹} بسیاری از یهودیان مشتاق در بعضی جلسات بهائی که شنبه عصرها در سنندج در کردستان برگزار می‌شد شرکت می‌کردند و همین مسأله بر نگرانی کارگزاران آلیانس می‌افزود.^{۵۰}

از پاره‌ای نظرها مخالفت رهبران سنت گرا باعث تقویت هویت بهائی و شکل‌گیری جامعه‌ای مجزا با نهادهای متمایز خاص خود شد. در سال ۱۹۱۱، بهائیان که به گرمابه و گورستان‌های مسلمانان و یهودیان راه نداشتند اقدام به تأسیس گورستان و گرمابه‌ی خود نمودند (اشراق خاوری ۲۰۰۴: ۴۰-۱۳۷).^{۵۱} در سال ۱۹۰۱ مسؤلان مدرسه آلیانس دانش آموزان بهائی را برای اجرای دقیق شعایر سنتی یهودی زیر فشار گذاشتند و بهائیان موقتاً مدرسه را تحریم کردند. این واقعه به نوعی نقطه‌ی آغازین تشکیل مدرسه‌ی پسرانه‌ی تأیید (۱۹۰۷) و مدرسه‌ی دخترانه موهبت (۱۹۱۰) گردید. این دو مدرسه بزودی نموداری از تجدد و استقلال جامعه‌ی بهائی شدند (اشراق خاوری ۲۰۰۴: ۱۰۵، ۲۵-۱۱۶، ۱۲۸).^{۵۲}

به رغم همه‌ی مخالفت‌های سنت گرایان، بسیاری از یهودیان همچنان به آیین بهائی روی می‌آوردند و به بهائی بودن شهرت می‌یافتند. به عضویت در محافل روحانی بهائی انتخاب می‌شدند و در مقام مروّجین این آیین، دیانت بهائی را به دیگران، حتی بعضی از علماء شیعه معرفی کردند. از جمله‌ی این علما حاجی سید احمد صدرالعلماء از خانواده‌ی متشخص روحانیون همدان بود که پس از ایمان به آیین بهائی محقق و مبلغ برجسته‌ای شد و از طرف عبدالبهاء به لقب صدرالصدور (۱۸۶۸-۱۹۰۷) ملقب گردید. وی از حوالی سال ۱۸۹۸ از طریق طبیب بهائی یهودی تبار خود با آیین بهائی آشنا شد (رستگار ۱۹۴۸: ۸-۲۱، مازندرانی ۱۹۷۶: ۱-۴۸۰). اگرچه نقش نودینان یهودی تبار در اعتلاء معارف بهائی محدود به معدودی استدلالیه بود، ولی فرزندانشان که بیشتر جذب جامعه و فرهنگ ایران شدند نقش مهم تری در زمینه‌های فرهنگی به خود اختصاص دادند.^{۵۳}

علاوه بر مساعی مخالفین، آنچه که در تعیین مرزهای هویت بهائی نقشی حیاتی داشت تحولات اساسی بود که از دهه‌ی ۱۹۳۰ در داخل جامعه‌ی بهائی اتفاق

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروش یهودیان ایرانی به آیین بهائی

افتاد. در این دوره تحت رهبری شوقی افندی، "ولیّ امر" آیین بهائی (۱۹۵۷-۱۹۲۲)، یک نوع هویت منضبط و سازمان یافته‌ی بهائی جایگزین هویت‌های چندگانه، که تا آن زمان در پیشرفت و رشد جامعه‌ی بهائی نقشی اساسی داشت شد. این تحوّل داخلی که خود متأثر از روندهای رایج در غرب بود، حفظ هویت‌های دینی چندگانه را دشوارتر ساخت و جامعه‌ی بهائی متشکل‌تری آفرید که تعلق به سایر مذاهب و شرکت در مراسم مسجد و کنیسه را امری عادی تلقی نمی‌کرد.^{۵۴} این برهه‌ی بسیار خطیر در توسعه‌ی جامعه‌ی بهائی ایران با فرایند مهم دیگری همراه شد. تشکیلات اداری بهائی وسعت پیدا کرد و سلطه‌ی تشکیلات اداری بر امور مذهبی و زندگی روزمره‌ی بهائیان به شدت افزایش یافت. از طریق این نهادها، قواعد جدیدی برای "ثبت نام" رسمی (تسجیل) وضع شد و قوانین بهائی مربوط به ازدواج و یا ممنوعیت کسب و کار در تعطیلات بهائی و حتی محدودیت‌های موقت مسافرتی با شدت بیشتری به اجرا درآمد.^{۵۵} وسعت اختیارات تشکیلات اداری مقارن و شاید تا حدودی سبب کاهش رشد جامعه‌ی بهائی ایران از دهه‌ی ۱۹۵۰ شد.^{۵۶}

عامل دیگری که بر رکود گرایش یهودیان به آیین بهائی تأثیر گذاشت تحولات درونی جامعه‌ی یهود بود. احتمالاً در واکنش به موفقیت بهائیان در تبلیغ آیین بهائی به یهودیان همدان بود که اولین کمیته‌ی صهیونیستی ایران در سال ۱۹۱۲ در آن شهر تشکیل شد (Netzer 1980: 225). گسترش گرایش‌های صهیونیستی و به دنبال آن تأسیس دولت اسرائیل در ۱۹۴۸ اعتماد به نفس جامعه‌ی یهودی ایران را افزایش داد و به دنبال آن مایه‌ی تقویت روحی و تخفیف مصائب روانی این جامعه‌ی سختی کشیده شد. اکنون بسیاری از یهودیان ایران موفقیت‌های هم‌کیشان خود در ارض موعود را تحقق آمال موعود باورانه‌ی خود و مساوی با پایان مصائب اقلیتی فقیر و محروم می‌شمردند. جامعه‌ی یهود ایران به تدریج نسخه‌ی غربی شده‌تری از یهودیت را اختیار کرد که کمتر به انتظارات موعود باورانه توجه داشت و بیشتر درگیر صهیونیسم بود.

بسیاری از آنهایی که اعتقاد خود به آیین بهائی را تثبیت نمودند نقش مهمی در جامعه‌ی بهائی بازی کردند. از دهه‌ی ۱۹۲۰، بسیاری از نودینان یهودی تبار به

بهائیان ایران

پیشرفت‌های اقتصادی قابل توجهی نائل شدند، و بعضی با استفاده از ارتباطات در داخل جامعه‌ی بهائی نوعی "اقتصاد قومی" بوجود آوردند. بعضی حتی برای شروع کسب و کار خود از عبدالبهاء راهنمایی خواستند.^{۵۷} عده‌ی دیگری با نوع دوستی مایه‌ی نیک‌نامی جامعه‌ی بهائی شدند.^{۵۸}

تعدادی از بهائیان که اکثراً از نسل دوّم بودند از تحصیلات بهتر در مدارس مدرن (از جمله مدارس بهائی) سود بردند و به طبقه‌ی متوسط تحصیل‌کرده‌ی در حال رشد دوران پهلوی پیوستند. بسیاری از آنها در تجارت و حرفه‌های تخصصی پیشرفت کردند. یکی از بهائیان برجسته و محترم منوچهر حکیم (۱۹۸۱- ۱۹۱۰) استاد دانشکده‌ی پزشکی بود که پس از انقلاب به خاطر فعالیت‌هایش در جامعه‌ی بهائی در مطب خود در تهران به قتل رسید.^{۵۹} تعداد زیادتری از بهائیان یهودی‌تبار تحصیل‌کرده کارآفرینان و نوآوران موفق شدند.^{۶۰}

از میان اخلاف نودینان [یهودی‌تبار]، چندین مبتکر و صاحب صنایع برجسته ظهور کردند که کارگزارانی مهم در گسترش مدرنیته شدند و سهم عمده‌ای در اقتصاد و صنعت ایران داشتند. یکی از این مبتکرین و صاحبان صنایع برجسته خلیل ارجمند (متوفی در سال ۱۹۴۴) استاد رشته مهندسی بود که صنایع ارج را در سال ۱۹۳۷ تأسیس کرد و تولید چندین محصول صنعتی بسیار مهم را در ایران شروع نمود. دیگری حبیب ثابت یکی از صاحبان صنایع مشهور و کارآفرین نامداری بود که یکی از کارهایش تأسیس نخستین ایستگاه تلویزیونی ایران در سال ۱۹۵۹ بود.^{۶۱}

نتیجه‌گیری

روی آوردن شمار قابل توجهی از یهودیان به دینی که خود اقلیتی ستم‌دیده بود پدیده‌ای منحصر به فرد در ایران اسلامی بشمار می‌رود. نودینان یهودی‌تبار بر غنای جامعه‌ی بهائی و تنوع اجتماعی آن افزودند. هر چند اکثر اعضای جامعه را محرومین و فقرا تشکیل می‌دادند ولی نخبگان تحصیل‌کرده، انقلابیون تندرو و افراد نامتعارف هم در آن عضویت داشتند. طی مدّت زمان نسبتاً کوتاهی، آیین بهائی از یک

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروش یهودیان ایرانی به آیین بهائی

جنبش نظام موعودگرا که به باور توده‌ها به ظهور موعود متکی بود، به دینی متشکل و مستقل مبدّل شد. نودینان نیز این مراحل تغییر و تداوم را طی کردند. آنان که از جامعه‌ی منزوی و محروم یهودی به آیین بهائی پیوسته بودند در قالب‌هائی همسو با خویشاوندان یهودی خویش به فعالیت‌های اقتصادی خود ادامه دادند. جذب هر چه بیشتر آنها در جامعه با گرایش به هویت ایرانی و افزایش میزان تحصیلات همراه بود و پیشرفت‌های اجتماعی آنان بخصوص در زمینه‌های حرفه‌ای و تخصصی افزونی گرفت.^{۶۲}

انقلاب اسلامی سال ۱۹۷۹ و موج مهاجرت غیرمسلمانان به خارج از کشور تنوع فرهنگی ایران را در معرض تهدید قرار داده است. این ترکیب رنگارنگ همواره عاملی حیاتی در بقای ملی ایران بوده است. انحصار طلبی سنت‌گرایان شریعت‌مدار مانع تعامل با دیگر سنت‌های دینی یا مرام‌های عرفی شده است. حتی قرائت‌های متفاوت از اسلام که تعهد بیشتری به مدرنیته دارند نیز غیر اسلامی تلقی می‌شوند. رفتار ناهنجار جمهوری اسلامی با بهائیان تلاش این حکومت را برای به نمایش گذاشتن آزادیهای دینی اقلیت‌های "رسمی" بی‌ثمر ساخته و بهائیان را به "دیگری" خاموش و خاطره‌ای ممنوع بدل نموده است. بسا که پرسش حیاتی در تعیین آینده‌ی ایران این باشد که: آیا ایران قادر است حسّ تکثر فرهنگی‌یی را که در طول تاریخ بارها در آن کشور روحی تازه دمیده و مایه‌ی احیاء آن بوده است را بار دیگر زنده نماید یا نه؟

پی‌نوشت‌ها

- * این پژوهش مدیون پدرم شادروان موسی امانت است که بدون کوشش‌های خستگی‌ناپذیرش در گردآوری مدارک و روایات تاریخی چنین تحقیقی ممکن نمی‌بود.
- ۱ برای جزییات زندگی و زمانه‌ی ریحان ریحانی، از جمله ترجمه‌ای از خاطرات او، نگاه کنید به Amanat, M. 2006: 189
- ۲ به احتمال زیاد برآورد نویمارک Neumark از تعداد بابی-بهائی‌ها، مبالغه‌آمیز

بهایان ایران

- است. منابع بهائی فقط به چند خانواده‌ی بهائی یهودی تبار گلبایگانی اشاره می‌کنند. تنها می‌توان حدس زد که بقیه، هویت بهائی خود را از دست دادند. هم‌چنین نگاه کنید به Fischel 1934: 54.
- ۳ هم‌چنین نگاه کنید به Brawer 1944-46: 146-53، مندرج در Cohen 1973: 162 ترجمه‌ی برخی عبارات‌های عبری را مدیون Daniel Tsadik هستیم.
- ۴ برای فهرست خانواده‌های بهائی یهودی تبار در کاشان و همدان، نگاه کنید به امانت ۱۹۸۸ و ۲۰۰۰. برای جزئیات مربوط به یهودیان کاشان، نگاه کنید به یروشلیمی ۱۹۸۵. برای یهودیان همدان، نگاه کنید به Brawer 1937-8: 22 و منابع مندرج در Sarshar 2003.
- ۵ سوزان مانک Susan Maneck که یکی از نخستین تحقیقات را در این خصوص انجام داده، در توضیح بهائی شدن یهودیان به اتفاقات تاریخی اشاره می‌کند.
- ۶ برای مرور کلی تاریخ یهودیان در ایران، نک. Fischel 1937، Moreen 2000 و Spector 1975.
- ۷ برای مروری مقدماتی بر این موضوع، نگاه کنید به Foltz 2004.
- ۸ با مطالعه‌ی دقیق تحقیقات مربوط به موسیقی ایرانی، از قبیل اثر روح‌الله خالقی (۱۹۵۶) به اسامی تعداد زیادی از موسیقی دانان و مربیان یهودی بر می‌خوریم.
- ۹ این نخستین نمونه‌های فارسی مدرن، که به خط عبری نوشته شده، به قرون هشتم و نهم بر می‌گردد و در شمال غربی چین کشف شد.
- ۱۰ پارس تنها کشوری است که کتاب مقدس عبری از آنان به نیکی یاد می‌کند. همین کتاب کورش کبیر را "ماشیه" (مسیحا) می‌خواند. به استثنای دوره‌هایی طی حکومت ساسانیان، یهودیان در ایران پیش از اسلام از مدارای نسبی بهره می‌بردند. حد اقل در مقایسه با اروپای قرون وسطا، یهودیانی که در ایران اسلامی می‌زیستند حال و روز بهتری داشتند. در دوران حکومت ایلخانیان، آنها حتی به مناصب برجسته‌ی سیاسی دست یافتند.
- ۱۱ برای نودینی‌های مشهد، نگاه کنید به Levy 1998، Patai 1997: 51-64، پیر نظر ۲۰۰۱ و Fischel 1959. برای دیدگاه متفاوتی در خصوص شرایطی که منتهی به بلواهای ضد یهودی شد، نگاه کنید به امانت Amanat, M. 2006: 69-91.

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروش یهودیان ایرانی به آیین بهائی

- ۱۲ برای قحطی‌ها، نگاه کنید به Okazaki 1986. برای اوضاع اقتصادی، از جمله پیامدهای زیان‌بار نفوذ اروپایی‌ها، نگاه کنید به Issawi 1971: 70-151; 258-309. در مورد شرایط اجتماعی و سیاسی ایران در میانه‌ی قرن نوزدهم، نگاه کنید به Cole 1998: مقدمه، و Amanat, A. 2004.
- ۱۳ برای جزئیات مربوط به نودینی‌های چندگانه (از جمله گرایش به آیین بهائی) در میان خانواده‌ی حکیم هارون، پسرش حکیم نور محمود که پیش از این ذکرش رفت، و دیگر اعضاء خانواده، نگاه کنید به Amanat 2006, 135n. و صفحات ۵۱-۱۴۶. برای پژوهشی در خصوص مباحثات بهائیان با مبلغین مسیحی، نگاه کنید به Momen 1982.
- ۱۴ ظاهراً این امر در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم رخ داده است.
- ۱۵ در خصوص قرائیون، نگاه کنید به *Encyclopaedia Judaica*، مداخل Karaites و Persia و Netzer 1997. برای مجموعه‌ای از آثار قرائی اسلامی، نگاه کنید به Nemoy 1952. در خصوص نفوذ قرائیون در کاشان در قرن بیستم، و نقش آنها در نودینی‌های بهائی، نگاه کنید به امانت ۱۹۸۸.
- ۱۶ برای مطالعه‌ای در باب تأثیرات ادبیات فارسی بر آثار بهائی، نک. Lewis 2002.
- ۱۷ در اوایل قرن بیستم مدارس بهائی (شامل مدارس دخترانه) که پیشگام آموزش و پرورش مدرن در ایران بودند، در شماری از مراکز پر جمعیت بهائی، اکثراً به ابتکار بهائیان محلی و به تشویق عبدالبهاء، تأسیس شدند. نگاه کنید به مقاله‌ی مؤمن در همین کتاب. هم‌چنین نگاه کنید به ثابت ۱۹۹۷. نخستین مدرسه‌ی "مدرن" رسمی تهران در سال ۱۸۹۸ توسط معلّمی اصلاح طلب به نام حاجی میرزا حسن رشدیّه، تحت نظارت انجمن معارف گشایش یافت. نگاه کنید به *Encyclopaedia Iranica*، مداخل Anjoman-e Ma'arif هم‌چنین نگاه کنید به Ringer 2001.
- ۱۸ برخی نودینان بهائی یهودی‌تبار، اسامی خود را تغییر می‌دادند. برای مثال میثاق‌الله به جای الیاس، خلیل به جای عقبه، و ریحان به جای روبن.
- ۱۹ در خصوص جزئیات مربوط به نودینان بهائی مسلمان تبار مشهد، از جمله فهرستی از بسیاری از اعضای جامعه‌ی بهائی مشهد، نک. فوادی بشرویی ۲۰۰۸: ۸۷-۱۷۹.
- ۲۰ از Daniel Tsadik که این منبع را به من معرفی کرد سپاسگزارم.

- ۲۱ برای درک بد نامی حاصل از تغییر دین، مسلمان شدن صوری گروهی از یهودیان مشهد که در سال ۱۸۳۹ انجام گرفت مثال خوبی است. با آنکه این گروه از یهودیان در نیمه‌ی نخست قرن بیستم به دین آباء و اجدادی خود برگشتند حتی تا امروز، پس از مهاجرت از ایران، با یهودیان دیگر جوامع ازدواج نمی‌کنند Patai 1997: 104.
- ۲۲ برای نمونه‌ی دیگری از گرویدن به آیین بهائی پیرو گرویدن به اسلام و مجادله‌ای مالی، نگاه کنید به اقراری ۲۰۰۴: ۲۲.
- ۲۳ یک نمونه‌ی معاصر از بد نام کردن مسلمینی که ظاهراً پیشینه‌ی یهودی دارند، عباس امیر انتظام یکی از رهبران فعلی آپوزسیون است. علاوه بر دیگر "اتهامات" مسلمانی او مورد تردید قرار گرفته زیرا اجدادش را جزو گروهی از یهودیان دانسته‌اند که در سال ۱۸۳۹ در مشهد مسلمان شدند. این "اتهام" از سوی او رد شد. نگاه کنید به (امیر انتظام، بدون تاریخ). شایان ذکر است که ثبت احوال جمهوری اسلامی ایران، عنوان جدید الاسلام را به مثابه مقوله‌ای رسمی به رسمیت می‌شناسد. از جلال جلالی و دکتر خوپروپاک که این دو نکته را به من خاطر نشان کردند، سپاسگزارم.
- ۲۴ برای یکی از این نامه‌های عبدالبهاء، نگاه کنید به اشراق خاوری (بدون تاریخ).
- ۲۵ تا آن جا که می‌دانیم نخستین دو مورد ازدواج میان بهائیان مسلمان و یهودی تبار در کاشان (که یکی از آنها دختر ریحانی بود) حوالی سال ۱۹۲۹ رخ داد. مکاتبه با خانم باهره رستگار، ۱۱ ژانویه ۲۰۰۵.
- ۲۶ نامه‌ی مورخ ۲ ژوئن ۱۹۰۳ در نجم باختر. از دکتر فریدون وهمن که توجهم را به این منبع جلب کرد سپاسگزارم.
- ۲۷ العذار (لاله‌زار) به بغداد نقل مکان کرد و در آن جا بر اثر افراط در مصرف الکل، از دنیا رفت (حافظی، بدون تاریخ ۱۲ و ۳۶). در خصوص جزئیات اقامت طاهره در همدان، نگاه کنید به اشراق خاوری ۲۰۰۴: ۳۰-۲۸ و Amanat 1989: 315
- ۲۸ تفاوت ظریف میان ماشیه، نامی نسبتاً رایج میان یهودیان ایرانی، و مسیح، همراه با علاقه‌ی این طیب با دل مشغولی‌های اسلامی و مباحثات بابی، حاکی از آن است که، با یهودی نا متعارف یا شاید یهودی که مسیحی یا مسلمان شده روبرو هستیم.
- ۲۹ برای جزئیات تغییر دین حکیم مسیح، نگاه کنید به گزارش میرزا علی محمد ابن

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروه یهودیان ایرانی به آیین بهائی

اصدق، پسر ملاً صادق مقدّس، در رأفتی ۲۰۰۵: ۳۹۵. هم‌چنین نگاه کنید به Balyuzi 1985: 18. بعضی اعضای خانواده‌ی حکیم مسیح، بهائیان متعهدی شدند و نوه‌اش لطف‌الله حکیم در سال ۱۹۶۳ به عضویت بیت العدل اعظم انتخاب شد.

۳۰ حکیم آقا جان می‌بایست از چنین مخاطراتی آگاه بوده باشد، چه که پدر بزرگ مادری‌اش، موسی، بر اثر ضرب و جرح اعضای خانواده‌ی بیمار مسلمانی جان سپرد، در این ماجرا پزشکان یهودی رقیب نقش داشتند. زیرا علت مرگ بیمار را قصور حکیم موسی اعلام کردند. (حافظی بدون تاریخ ۶-۵).

۳۱ حافظی (بدون تاریخ ۲) گزارش می‌دهد که خویشاوند او از هیأت تبلیغی پرسبیتین، سه تا چهار تومان در ماه حقوق می‌گرفته است.

۳۲ به گزارش حافظی (بدون تاریخ: ۳-۲۲) تا سال ۱۸۷۸ گروه کوچکی از یهودیان نخست اسماً مسیحی، ولی در واقع بهائی شدند. برخی مبلغین مسیحی تا آن جا پیش رفتند که از نودینان بالقوه خواستند ابتدا آیین بهائی را باطل اعلام کنند تا بتوانند در جامعه‌ی مسیحی پذیرفته شوند. نگاه کنید به Richards نقل شده در Maneck 1991.

۳۳ حافظی (بدون تاریخ: ۲۵) گزارش می‌دهد که هر کدام از زندانی‌ها ده تومان جریمه شدند. حدّ اقل بعضی از یهودیان از مسیحی شدن برخی همکیشان خود به شدت نفرت داشتند.

۳۴ روایت فشرده‌ی حافظی از فرایند گسست از جامعه‌ی مسیحی، این امر را کم‌اهمیت جلوه می‌دهد. گزارش معتبرتر ابوالفضل گلپایگانی، تاریخ گسست نهایی را ۱۸۸۷ اعلام می‌کند، یعنی حدود ده سال پس از نخستین موارد بهائی شدن یهودیان. نگاه کنید به مهرباخانی ۱۹۷۵: ۱۳۰. در خصوص شرح و تفصیل گلپایگانی از بحث و استدلال بهائی، نگاه کنید به گلپایگانی ۱۸۹۸.

۳۵ آیوب پسر نور محمود با عبدالبهاء دیدار و الواحی از جانب او دریافت کرد. آیوب خطاط ماهری بود و تعدادی از آثار بهائی را به خطّ خوش نگاشت. نگارنده‌ی این سطور برخی از این آثار هنری را که در اختیار اخلاف اوست دیده است. برای جزئیات مربوط به نور محمود و خانواده‌اش نک. به Amanat, M 2006: 134-6.

- ۳۶ برای بحثی مفصل در باره‌ی پیچیدگی‌های نو دینی، با تمامی ابعاد مالی و اجتماعی‌اش، طی نسل‌های متمادی در خانواده‌ی نور محمود، نگاه کنید به امانت .Amanat, M. 2006: 145-50.
- ۳۷ در خصوص جزئیات مربوط به زندگی حاجی الیاهو، از جمله بیماری‌ها و تقاضاهای مالی او از دیگر بهائیان، نگاه کنید به Amanat, M. 2006: 201-5. به گزارش ریحانی، پسرانش بهائیان فعلی باقی ماندند.
- ۳۸ برای شرحی از فعالیت‌های حاجی الیاهو در تهران و آزار و اذیت‌هایی که از دیگر یهودیان می‌دید، نگاه کنید به عزیزی ۱۹۹۴: ۹-۲۸. لوح بهاء‌الله خطاب به حاجی الیاهو در عزیزی ۱۹۹۴: ۲۷۹ درج شده است.
- ۳۹ در مورد دیگری در سال ۱۸۸۷، رهبران یهودی همدان، که از تراشیدن موی مردان بهائی به خشم آمده بودند، به زور موی آنها را تراشیدند. نگاه کنید به اشراق خاوری ۲۰۰۴: ۷۱.
- ۴۰ برای پژوهشی عالی در باره‌ی یهودیان در دوران قاجار، با تأکید خاص بر همدان، نگاه کنید به Sahim 2005 و برای تاریخی از یهودیان عراقی در ایران، نگاه کنید به فصلی که Arleen Dallalfar در کتاب *Esther's Children* نگاشته.
- ۴۱ برای شرحی از رقابت‌های میان پدر رحیم خان، حکیم الیاهو، و خانواده‌ی اطبای همدانی‌بی که این حرفه را حق انحصاری خود می‌دانستند، نگاه کنید به حافظی (بدون تاریخ ۱۵).
- ۴۲ افسانه‌ی قتل کودکان غیر یهودی توسط یهودیان و استفاده از خون آن‌ها برای پختن نان فطیر، ریشه‌های عمیقی در اروپای قرون وسطا دارد. و احتمالاً توسط مبلغین مسیحی در قرن شانزدهم در ایران رواج یافته است.
- ۴۳ این واقعه در ۱۴ مارچ ۱۸۸۱ رخ داد. نگاه کنید به اشراق خاوری ۲۰۰۴: ۱۴.
- ۴۴ منابع موجود مشخص نمی‌کند بهائیان (یا مسیحیان) غیر از گوشت کاشروسبت چه احکام دیگری را رعایت نمی‌کردند.
- ۴۵ رعایت نکردن سبت توسط حاجی یاری در همدان در سال ۱-۱۸۹۰ سرو صدای زیادی در بین رهبران یهودی ایجاد کرد و به والی شکایت کردند. با وجود این، در چرخشی عجیب و به دلائلی نامعلوم، عزالدوله والی در عوض، شاکیان یهودی را

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروه یهودیان ایرانی به آیین بهائی

- فلک کرد. نگاه کنید به اشراق خاوری ۲۰۰۴: ۶-۴۴
- ۴۶ به گزارش ریحانی، علمای شیعه در تعیین حدّ و مرز بین خود و خاخام های یهودی گفتند "یا مسلمان شوید یا از روحانیون خود اطاعت کنید".
- ۴۷ گرچه در تورات تمهیدات فراوانی برای اعدام وجود دارد، چنین مفادی در تلمود به طرز بارزی نادر است، حتّی در مورد قتل عمد. نگاه کنید به Moreen زیر نویس ص. ۷۲.
- ۴۸ منابع موجود تاریخ دقیقی برای مناقشه‌ی مربوط به سبت ارائه نمی‌کند. تنها می‌توان گمان کرد که این واقعه حوالی سال ۱۹۰۰ رخ داد.
- ۴۹ نگاه کنید به نامه‌ی باسان، به رییس آلیانس تحت عنوان "بایبگری" (۵ دسامبر ۱۹۰۱) آرشیو اتحادیه‌ی جهانی اسرائیلی آلیانس، پاریس.
- ۵۰ مناسک مربوط به سبت جمعه شب‌ها و شنبه صبح‌ها انجام می‌شد، و شنبه عصرها اوقات فراغت بود.
- ۵۱ گورستان بهائی، موسوم به گلستان جاوید، نخستین بار در سال ۱۶-۱۹۱۵ مورد بهره برداری قرار گرفت، نگاه کنید به اشراق خاوری ۲۰۰۴: ۱۴۸.
- ۵۲ برای فهرست مشروحاتی از مدارس بهائی تأسیس شده در سال‌های پس از انقلاب مشروطه، نگاه کنید به مقاله‌ی مؤمن در همین کتاب.
- ۵۳ برای نمونه‌ای از استدلال‌های یهودی-بهائی به قلم یک نوبهائی یهودی تبار، نگاه کنید به ارجمند ۱۹۸۲. چون این تحقیق شخصیت‌های معاصر را در بر نمی‌گیرد، پرداختن به نقش بهائیان یهودی تبار معاصر در حوزه‌ی دانش پژوهی نیازمند پژوهشی جداگانه است.
- ۵۴ شوقی افندی بهائیان را از شرکت در مراسم مذهبی دیگر ادیان از قبیل روضه خوانی منع کرد، نگاه کنید به اشراق خاوری ۱۹۶۰: ۱۴.
- ۵۵ احکام ازدواج بهائی عبارتند از لزوم اخذ رضایت دو طرف و والدین آن‌ها، رسیدن به حدّ اقلّ سنی ۱۵ سالگی، عدم تجاوز دوران نامزدی از ۹۵ روز و اجرای عقد بهائی در حضور دو شاهد، نگاه کنید به اشراق خاوری ۱۸۸۰: ۸۸-۱۵۹. تعطیلات بهائی که در آن‌ها کار کردن حرام است نه روز و عبارتند از نوروز (۲۱ مارچ)، اوّل و نهم و دوازدهم رضوان (۲۱ و ۲۹ آپریل و ۲ می)، تولّد، اظهار امر و شهادت باب

- (به ترتیب ۲۰ اکتبر، ۲۳ می، ۹ جولای) و تولد و صعود بهاء‌الله (۱۲ نوامبر و ۲۹ می)، بهائیان ایرانی از میانه‌های دهه‌ی ۱۹۴۰ تا میانه‌های دهه‌ی ۱۹۵۰ از مسافرت به آمریکا ممنوع بودند.
- ۵۶ برای مروری بر تحولات در جامعه‌ی بهائی، نگاه کنید به Smith 1978.
- ۵۷ در سفری به فلسطین حوالی سال ۱۹۲۰ اسحق انور (م. ۱۹۷۵) یک نوبهائی یهودی تبار همدانی، از عبدالبهاء برای بهبود اوضاع اقتصادی اسفبار خانواده‌اش راهنمایی خواست. وی به توصیه‌ی عبدالبهاء به تهران مهاجرت کرد و در آن جا به کمک آشنایان بهائی خود، کسب و کار پروتقی برای توزیع داروهای مدرن دایر کرد. نگاه کنید به زندگینامه‌ی خود نوشت او در آرشیو موسی امانت.
- ۵۸ از قرار معلوم عبدالمیثاق میثاقیه (۱۹۸۱-۱۸۹۳) خواهرزاده‌ی حکیم نور محمود فوق الذکر، اکثر ثروتش را که در بازار املاک و مستغلات تهران پس از جنگ جهانی دوم به دست آورده بود، صرف امور دینی و انسان دوستانه از قبیل بیمارستان میثاقیه (تأسیس ۱۹۴۵) و مدرسه‌ی پرستاری کرد. نگاه کنید به زندگینامه‌ی خود نوشت او در آرشیو موسی امانت. هم‌چنین نگاه کنید به مقاله‌ی فاضل و فؤادی در همین کتاب.
- ۵۹ منوچهر حکیم از اخلاف حکیم مسیح فوق الذکر بود. برای جزئیات بیشتری در خصوص زندگی و خدماتش، نگاه کنید به Hakim-Samandari 1982.
- ۶۰ برای شرح حال یکی از این پزشکان و فعالان در امور پزشکی بهائی، نگاه کنید به اقراری ۲۰۰۴.
- ۶۱ خلیل ارجمند و حبیب ثابت هر دو از اخلاف میرزا خلیل، طبیب بلندپرواز فوق‌الذکر بودند، نگاه کنید به ارجمند ۲۰۰۲: ۴۸-۳۸ و ۶-۶۲. هم‌چنین نگاه کنید به ثابت ۱۹۹۳
- ۶۲ در برآوردی در بین مهاجرین ایرانی ساکن لس آنجلس بر اساس داده‌های سرشماری سال ۱۹۸۰، بهائیان از نظر سطح تحصیلات پس از مسلمانان رتبه‌ی دوم را به خود اختصاص دادند (بسیاری از مسلمانان دانشجویان خارجی بودند که تصمیم گرفتند در آمریکا بمانند). نگاه کنید به Bozorgmehr 1993: 73.

انتظار ظهور موعود و تحوّل هویت: گروهش یهودیان ایرانی به آیین بهائی

کتاب‌نامه

فارسی

- ارجمند، ع. (۲۰۰۰) چراغ پرفروغ، انتاریو.
- ارجمند، م. (۱۹۸۲) گلشن حقایق، لوس آنجلس، کلمات پرس.
- اشراق خاوری، ع. (۱۹۶۰) مائده‌ی آسمانی، تهران: مؤسسه‌ی ملی مطبوعات امری.
- _____ (۲۰۰۴) تاریخ امری همدان، ویراستار وحید رأفتی، هوفهایم، مؤسسه‌ی انتشارات بهائی آلمان.
- _____ (۱۹۸۰) گنجینه‌ی حدود و احکام، دهلی نو، مؤسسه‌ی مطبوعات بهائی.
- اقراری، ع. (۲۰۰۴) هفتاد و پنج بهار، لوس آنجلس.
- امانت، م. (۱۹۸۸) 'ابناء خلیل کاشان'، نسخه‌ی خطی.
- _____ (۲۰۰۰) 'احباء کلیمی نژاد همدان'، نسخه‌ی خطی.
- _____ بهائیان کاشان، ویراستار نورا صمیمی (در دست انتشار).
- امیرانظام، ع. (بدون تاریخ) آن سوی اتهام.
- پیرنظر، ج. (۲۰۰۱) 'یهودیان جدید الاسلام مشهد'، ایران نامه، ۱۹ (۲-۱): ۴۱-۶۰.
- ثابت، ا. (۱۹۹۷) تاریخچه‌ی مدرسه‌ی تربیت بنین، انتشارات مرآت، دهلی نو.
- _____ ح. (۱۹۹۳) سرگذشت حبیب ثابت، به قلم خود او، مزدا.
- جذاب، م. ا. (بدون تاریخ) 'تفصیل فوز به ایمان حضرت ابوی' یا 'خاطرات جذاب' فتوکپی نسخه‌ی خطی در آرشیو شخصی موسی امانت.
- حافظی، ی. ک. 'تاریخ زندگانی حاج یوحنا حافظی'، فتوکپی از نسخه‌ی خطی در آرشیو شخصی موسی امانت.
- خالقی، ر. ا. (۱۹۵۶) سرگذشت موسیقی ایران، ۲ جلد، تهران: چاپخانه‌ی فردوسی.
- رستگار، ن. (۱۹۴۸) تاریخ حضرت صدرالصدور، تهران.
- سلیمانی، ع. (۱۹۷۶) مصابیح هدایت، جلد ۷، مؤسسه‌ی ملی مطبوعات امری، تهران.
- _____ (۱۹۷۶) مصابیح هدایت، جلد ۹، مؤسسه‌ی ملی مطبوعات امری، تهران.
- عزیزی، ع. (۱۹۹۴) خاطرات عزیزالله عزیزی یا تاج وهاج، دهلی نو، مؤسسه‌ی مطبوعاتی بهائی.

بهایان ایران

- فؤادی بشرویی، ح. (۲۰۰۷) *تاریخ دیانت بهائی در خراسان*، فؤادی م، وهمن ف. (ویراستاران)، عصر جدید، آلمان.
- گلپایگانی، ا. (۱۹۸۹) *دلائل البیہ*، قاهره.
- مازندرانی، ع. ف. (۱۹۷۶) *تاریخ ظهور الحق*، جلد ۸ (۲)، تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- مهرابخانی، ر. (۱۹۷۵) *شرح احوال جناب میرزا ابوالفصل گلپایگانی*، تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- میثاقیه، ع. (۱۹۷۷) 'خلاصه‌ای از خاطرات جناب میثاقیه و نمونه‌ای از نیکوکاری‌های ایشان'، فیضی، م. ع. (ویراستار) نسخه‌ی فتوکپی در آرشیو شخصی موسی امانت.
- یروشالمی، ی. (۱۹۸۵) 'شرح قسمی از یهودیت کاشان و سایر شهرستان‌های کشور ایران' فتوکپی نسخه‌ی خطی، آرشیو شخصی موسی امانت.
- _____ (۱۹۹۷) 'سیری در تاریخ یهود ایران' در Netzer, A. (ویراستار)، *پیوند*، جلد ۲، مزدا.

انگلیسی

- Amanat, A. (1989) *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- _____ (2004) 'Introduction', in C. J. Wills *In the Land of the Lion and Sun*, Costa Mesa: Mazda Publishers.
- Amanat, Mehrdad (2006) 'Negotiating Identities; Iranian Jews, Muslims and Baha'is in the memoirs of Rayhan Rayhani (1859-1939)', unpublished Ph.D. thesis, University of California, Los Angeles.
- Balyuzi, H. (1985) *Eminent Baha'is in the Time of Baha'u'llah*, Oxford: George Ronald.
- Bird, I. (1891) *Journeys in Persia and Kurdistan*, vol. 2, London: John Murray.
- Bozorgmehr, M. (1993) 'Beyond Nationality: Religo-ethnic Diversity', in

- Kelley, R. (ed.) *Irangenes, Iranians in Los Angeles*, Berkeley: University of California Press.
- Brawer, A.J. (1937-8) *Mi-Parashat Mas`otay be-Paras*, Jerusalem: np.
- _____ (1944-46) *Avak derakhim* Tel Aviv: 'Am 'Oved.
- Cohen, H.J. (1973) *The Jews of the Middle East: 1860-1972*, New York: John Wiley & Sons.
- Cole, J. (1998) *Modernity and the Millennium: the genesis of the Baha'i Faith in the nineteenth-century Middle East*, New York: Columbia University Press.
- Curzon, G.N. (1892) *Persia and the Persian Question*, London: Longmans, Green, and Co.
- Elwell-Sutton, L.P. (ed.) (1983) *Bibliographical Guide to Iran*, Suffolk: The Harvester Press.
- Fischel, W.J. (1934) 'The Baha'i Movement and Persian Jewry', *Jewish Review*, 7:47-55.
- _____ (1937) *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam*, London: Royal Asiatic Society.
- _____ (1949) 'Secret Jews of Persia', *Commentary* 7: 28-33.
- Foltz, R.C. (2004) *Spirituality in the Land of the Noble: How Iran Shaped the World's Religions*, Oxford: Oneworld.
- Hakim-Samandari, C. (1982) *Les Baha'is: ou victoire sur la violence*, Paris: Editions Pierre-Marcel Favre.
- Issawi, C. (ed.) (1971) *The Economic History of Iran, 1800-1914*, Chicago: University of Chicago Press.
- Levy, A. (1998) *The Jews of Mashhad*, Jerusalem: A. Levy.
- Lewis, F. (2002) 'Scripture as Literature' in Fazel, S. and Danesh, J. (eds) *Reason and Revelation: New Directions in Baha'i Thought*, Los

- Angeles: Kalimat.
- Loeb, L.D. (1972) 'The Jewish Musician and the Music of Fars', *Asian Music* 4: 3-14.
- Maneck, S. (1991) 'The conversion of Religious Minorities to the Baha'i Faith in Iran: Some Preliminary Observations', *Journal of Baha'i Studies* 3 (3): 35-48.
- Matthee, R.P. (1999) *The Politics of Trade in Safavid Iran: Silk for Silver, 1600-1730*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Momen, M. (1982) 'Early Relations between Christian Missionaries and the Babi and Baha'i Communities', in M. Momen (ed.) *Studies in Babi and Baha'i History*, vol. 1, Los Angeles: Kalimat.
- Moreen, V. (1987) *Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism: Studies of Babai ibn Lutf's Chronicles, 1617- 1662*, New York: American Academy for Jewish Research.
- _____ (2000) *In Queen Esther's Garden*, New Haven: Yale University Press.
- Neumark, E. (1947) *Masa'be-erets ha-qedem*, with Introduction and Notes by Ya'ari, A., Jerusalem: ha-Ahim Levin-Epshtin.
- Nemoy, L. (1952) *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, New Haven: Yale University Press.
- Netzer, A. (1980) 'Iran', in Davis, M. (ed.) *Zionism in Transition*, New York: Arno.
- Okazaki, S. (1986) 'The Great Persian Famine of 1870-71', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49 (1): 183-92.
- Patai, R. (1997) *Jadid al-Islam: The Jewish "New Muslims" of Meshed*, Detroit: Wayne State University Press.
- Ringer, M. (2001) *Education, Religion, and the Discourse of Cultural*

- Reform in Qajar Iran*, Costa Mesa: Mazda Publishers.
- Sahim, H. (2005) 'Jews of Iran in the Qajar Period' in Gleave, R. (ed.) *Religion and Society in Qajar Iran*, London: Routledge Curzon.
- Sarshar, H. (2003) 'Hamadan Jewish community', in *Encyclopedia Iranica*, vol. 11: 615-23.
- Smith, P. (1987) *The Babi and Baha'i Religions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Soroudi, S. (1994) 'The Concept of Jewish Impurity and Its Reflection in Persian and Judeo-Persian Traditions', *Irano-Judaica* 3: 142-70.
- Spector, D.E. (1975) 'A History of the Persian Jews', unpublished Ph.D. thesis, University of Texas.
- Stern, H.A. (1854) *Dawnings of Light in the East*, London: O.H. Purday.
- Williams, A.V. (1994) 'Zoroastrian and Judaic Purity Laws: Reflections on the Viability of a Sociological Interpretation', *Irano-Judaica* 3: 72-89.

فریدون وهمن

ایمان زردشتیان ایران به دیانت بهائی

کمتر از سه دهه پس از ظهور آیین بابی- بهائی گروه چشمگیری از زردشتیان و یهودیان ایرانی دین کهن خود را ترک کردند و با ایمان به دین بهائی، باب و بهاء‌الله را به عنوان موعود کتاب مقدس آیین خویش پذیرفتند.

گرویدن این افراد به دیانت بهائی از جهات گوناگون دارای اهمیت تاریخی و اجتماعی است. نخست آنکه ما با دو جامعه‌ی بسیار محافظه‌کار دینی سر و کار داریم که قرن‌ها با کمال وفاداری با تحمّل سختی‌ها و تحقیرهای گوناگون به دیانت اجدادی خود پای‌بند مانده بودند و کوشش مسلمانان برای مجبور ساختن آنان به قبول اسلام، و یا کوشش میسیونرهای مسیحی برای آوردن یهودیان به مسیحیت نتیجه‌ی محسوسی نداده بود. دوم آنکه دیانت بهائی در کشوری اسلامی و از بطن فرهنگی ایرانی- اسلامی برخاسته بود. چنانچه شواهد نشان می‌دهد تحمّل قرن‌ها آزار و سرکوب در کشوری شیعه کافی بود که این دو اقلیت را از هر چه رنگ و بویی از دین اسلام و یا زبان عربی داشت گریزان نماید. این که با چنین سابقه‌ای بخش بزرگی از آنان دینی برخاسته از کشور اسلامی را پذیرفتند ویژگی است که هنوز به طور کافی مورد پژوهش قرار نگرفته است.

بحث کامل در این زمینه نیازمند مطالعه و مقایسه‌ی وضع اجتماعی زردشتیان و یهودیان ایران از دوران صفویه به بعد نیز هست. در سال‌های اخیر مطالعاتی مقدماتی بر وضع اجتماعی این دو جامعه در قرن‌های مزبور انجام شده، اما پژوهشی که پایگاه‌های اجتماعی و فرهنگی و دینی آنان را با یکدیگر مقایسه نماید حتی در حدّی ابتدایی و مقدماتی در دست نیست. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که وضع اجتماعی این دو جامعه از زمان صفویه به بعد به پستی و سختی گرایید. تهدید و آزارها، کشتارها، اجبار به ترک دین و قبول اسلام، فشار جزیه (مالیاتی که غیر

مسلمانان بایست به حکومت اسلامی بپردازند) و ده‌ها مانع اجتماعی دیگر دردهای مشترک این دو اقلیت کهنسال را تشکیل می‌داد. با این حال حضور تفاوت‌های بارز بین این دو جامعه را نمی‌توان نادیده گرفت. در نیمه‌ی قرن نوزدهم که مورد گفتگوی ما است در بین یهودیان بازرگانان، جواهرسازان، کاسبان خرده‌پا و یا پزشکان دیده می‌شدند. حال آنکه زردشتیان بیشتر مشاغلی مثل کشاورزی، باغبانی و بافندگی داشتند. متون دینی یهودیان منسجم‌تر بود و ترجمه‌های فارسی عهد عتیق که از سوی مبشرین مسیحیت همراه با انجیل عهد جدید نشر می‌شد آگاهی بیشتری از متون اصیل دینی در اختیار پیروان این آیین می‌گذارد. بسیاری از یهودیان زبان عبری نیز می‌دانستند که دسترسی آنان را به متون مقدسشان آسان‌تر می‌ساخت. ولی در مورد زردشتیان چنین نبود. در طی قرن‌ها، حتی دانش موبدان زردشتی از زبان اوستایی رو به کاستی رفته بود و بسیاری از ایشان از متون دینی جز دعاها و بخش‌هایی از یسناها که در مراسم نیایش بکار می‌رفت چیزی نمی‌دانستند. ترجمه‌ی فارسی گات‌ها و اوستا و یا دیگر متون دینی زردشتی نیز در دست نبود. با این حال زردشتیان به اجرای مراسم دینی به رسم سنتی و به پاسداری از آتش مقدس در آتشکده‌هایی که به ضرورت محقر و ساده بود وفادار مانده بودند. جهان‌بینی دینی این دو اقلیت نیز متفاوت بود و به طور ظاهر هیچگونه شباهتی با یکدیگر نداشت.

تنها نقطه‌ی مشترک بین آنان امید پیروان هر دو دین به ظهور موعود خود: "سوشیانس" در دین زردشتی و "ماشیه" در دین یهودی بود. بر طبق وعده‌های دینی، چنین ظهوری آنان را از وضع ناگوار اجتماعی و از قرن‌ها رنج و تحقیر و هراس از فردایی نامعلوم نجات می‌داد. دیانت بهائی مدعی ظهور موعود همه‌ی ادیان بود ولی مشکل می‌توان تنها این نکته را دلیل اقبال هر دو گروه به این آیین دانست و انگیزه‌های دیگری که آنان را به دینی امروزی جلب می‌کرد نادیده انگاشت. در این مقاله با نگاهی کوتاه به وضع جامعه‌ی زردشتی در قرن‌های اخیر، و به متون "فرجام‌شناسی" (eschatology) آن دین، که چگونگی ظهور موعود را بیان می‌دارد، تاریخچه و چگونگی اقبال زردشتیان را به دین بهائی بررسی می‌نماییم.^۱

زردشتیان در قرن‌های اخیر

پیش از رسیدن صفویان به سلطنت، یعنی حدود سال ۱۵۰۰ میلادی، تعداد زردشتیان ایران یک میلیون نفر برآورد می‌شد (امینی ۲۰۰۱: ۳۸۵). این تعداد از آن زمان به بعد به طرز چشمگیری کاهش گرفت و در دوره‌ی قاجار (۱۹۲۵-۱۷۹۴ م.) به تقریباً ۸۰۰۰ نفر رسید.^۲

جامعه‌ی زردشتی به دو گروه تقسیم می‌شد. روحانیون [دستوران یا موبدان] و افراد عادی [بهدینان]. روحانیت مقامی ارثی بود و از پدر به پسر می‌رسید. وظیفه‌ی موبدان شرکت در مراسم دینی، اجرای مراسم ازدواج و تولد مراسم مربوط به مرگ و تقدیم قربانی به آتش مقدس از طرف افراد عادی بود.

قرن‌ها آزار و تبعیض، همراه با سنگینی پرداخت جزیه، منجر به فقر و تهی‌دستی بیشتر زردشتیان شد و موجب گردید اکثریت آنان اسلام اختیار نمایند و گروهی به هندوستان مهاجرت کنند. آنان که در ایران به دین اجدادی باقی ماندند تبدیل به شهروندانی فرودست در چنگال قوانین اسلامی ناظر بر غیر مسلمانان شدند. برای مثال قاتل یک فرد زردشتی با پرداخت دیه‌ی ناچیزی آزاد می‌گشت. همین قوانین یک زردشتی نو مسلمان را بدون در نظر گرفتن دیگر خویشاوندان، تنها وارث متوفی به شمار می‌آورد. زردشتیان حتی اجازه نداشتند آتشکده‌ها یا دخمه‌های نیمه مخروبه‌ای که برای مراسم دینی ایشان مهم بود تعمیر نمایند.^۳ پرداخت جزیه به دولت که همه ساله انجام می‌شد نیز فشار اقتصادی حاصل از محرومیت‌های اجتماعی را بیشتر می‌کرد. آنچه این وضعیت را تحمّل‌پذیر می‌ساخت امید به ظهور ناجی‌یی بود که قرار بود با ظهور خود به جامعه‌ی زرتشتی یاری رساند و شکوه و جلال آیین زرتشت را به ارمغان آورد. زرتشتیان با تحمّل همه‌ی این سختی‌ها به دین خود پای‌بند ماندند و فرزندان خود را با اصول و رسوم آن آشنا ساختند. از نظر غیر زرتشتیان، آنها عموماً مردمی کم‌توقع، فروتن، صادق و قابل اعتماد بشمار می‌آمدند (Boyce 1979: 181-82). در قرن‌های اخیر اکثر موبدان از اوضاع و احوال متغیّر زمانه و چالش‌هایی که جامعه‌ی زرتشتی با آن روبرو بود آگاهی نداشتند و تنها دل‌مشغولی

ایشان پای‌بندی بی قید و شرط به سنت‌های قدیمی و حفظ برتری خود در جامعه بود.

وعده‌ی ظهور در آثار زردشتی

در سال ۱۶۲۶ م. یکی از دستوران زردشتی ایران به پارسیان هند نوشت: «هزاره‌ی اهریمن به پایان رسیده و آمدن هزاره‌ی اورمزد [اهورامزدا] نزدیک است. ما بدون تردید بزودی شاهد دیدار بهرام ورجاوند، هوشیدر و پشوتن خواهیم بود» (Dhabhar, 1913: 593-4). شاردن سیاح انگلیسی که در زمان شاه عباس کبیر (مرگ ۱۶۲۸ م.) از اصفهان دیدن کرده می‌نویسد: «یکی از باورهای ایشان آنست که می‌گویند دین زردشتی به اوج خود خواهد رسید... و سلطنت بار دیگر از آن ایشان خواهد گردید. با این امید است که آنان زندگانی خود را ادامه می‌دهند» (Boyce 1979: 181-2). این انتظار در سالهای پایانی قرن نوزدهم آنچنان شدید بود که موبدان زردشتیان یزد دستور تیرانداز، با جلال‌الدوله حاکم آن ناحیه شرط بست که در مدت شش ماه سوشیانس ظاهر خواهد شد. وی شرط را باخت و مجبور شد یک گوسفند بریان و بشکه‌ای شراب برای جلال‌الدوله بفرستد (فریدانی ۲۰۰۲: ۵).^۴ چنین شور انتظاری عجیب نیست. دیانت زردشتی تقریباً ۳۰۰۰ سال عمر دارد و آثار مکتوب آن از نظر ادبیات «فرجام‌شناسی» و مژده‌ی آمدن موعود بسیار غنی است، خاصه آنکه ظهور سوشیانس آزادی و بهروزی زردشتیان را بدنبال داشته باشد. برای زردشتیان آمدن موعود، که او را شاه بهرام ورجاوند [پیروزگر]، سوشیانس، هوشیدر و یا پشوتن می‌نامند همواره امری قریب‌الوقوع و نزدیک بشمار می‌آمد. بسیاری از ایشان در نیایش‌های خود، بهرام یشت، سرودی اوستایی که در نیایش و ستایش از شاه بهرام در دست است می‌خواندند و برای ظهور او دعا می‌کردند.

از منابع مهم این‌گونه «ادبیات پیشگویانه یا فرجام‌شناسی»، باید به کتاب زند و هومن یسن اشاره نمود که به صورت مکاشفه، وقایع دوره‌ی آخر زمان و ظهور

سوشیانس را بیان می‌دارد. این کتاب به مانند دیگر آثار زردشتی در قرون اولیه اسلامی بر اساس برخی فصول اکنون گم‌شده‌ی اوستا نگاشته شده و بخشی از وقایع بعد از حمله‌ی عرب را به زمان آخر انعکاس می‌دهد (West 1880). در این متون، زمان به سه یا چهار دوره که هر یک سه هزار سال طول دارد تقسیم شده و در آغاز هر دوره یکی از فرزندان زردشت ظاهر خواهد شد. اینان عبارتند از هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانس (Wiedengren 1995: 32-62). این سه از تخمه‌ی زردشت هستند که در دریاچه‌ی کیانیش Kayánish (دریاچه‌ی هامون در سیستان) نگاهداری می‌شوند و آن‌ها آلهه‌ی آب و باروری محافظ آنان است. در آغاز هر دوره دختری باکره برای آب تنی به دریاچه‌ی کیانیش می‌رود، شکوه و فرزند زردشت همراه با تخمه‌ی او در تن دختر جای می‌گیرد و او را بارور می‌نماید. به این ترتیب پسران زردشت هر کدام در دوره و زمان معینی متولد می‌شوند. سوشیانس برجسته‌ترین و پرشکوه‌ترین فرزندان زردشت است، رویش مانند خورشید نورانی است و اوست که عالم را به مرحله‌ی تکامل و بی‌عیبی می‌رساند و نابودی اهریمن را موجب می‌گردد.^۵

آمدن سوشیانس علایمی دارد: خورشید در مدت معینی در آسمان می‌ایستد، حیوانی وحشی مثل گرگ و یا مار سرآغاز نابودی و بدبختی و ویرانی در جهان می‌شود، خشکسالی و یا سرمای شدید و دیگر بدبختی‌های حاصل از ناسازگاری طبیعت جهان را تهدید می‌کند. مردم مؤمن دچار رنج و مصیبت می‌شوند و فساد و دروغ و بی‌عدالتی رواج می‌یابد (Boyce 1968: 45-51). سوشیانس با ظهور خود دین را تجدید می‌نماید، بی‌ایمانان را ایمان می‌بخشد، شادی جاودانی به جهان می‌آورد و مردمان را از سختی‌های رهایی می‌دهد (Amuzgar-Tafazzoli 2000: 30). وی شاهزاده‌ای از تبار پادشاهان اساطیری کیانیان است. در شب تولدش ستاره‌ای بر زمین خواهد افتاد و به روایتی مردم شاهد ستاره باران خواهند بود.

سوی آثار کهن زردشتی، پیشگویی‌های مربوط به ظهور این ناجی را در آثار متأخر هم می‌توان یافت. آذر کیوان (حدود ۱۶۰۹-۱۵۲۹ م.) و شاگردان او که از فارس به پاتنا در هند مهاجرت نمودند نوعی مکتب اشراقی زرتشتی بنا نهادند و مدعی گشتند که در عالم خواب حوادثی که حاکی از وقایع آینده است می‌بینند. این

پیشگویی‌ها را می‌توان در کتاب‌های ایشان از جمله *دساتیر یافت*. (Corbin, 1989:187) نقطه‌ی اوج این روایاها پیروزی کامل سوشیالیست بر اهریمن می‌باشد^۶

آمدن مانکجی و بهبود نسبی وضع جامعه

اخبار ناگواری که از وضع زردشتیان ایران به هم‌کیشان ایشان، پارسیان هند، می‌رسید موجب شد که انجمنی تأسیس نمایند و با فراهم آوردن منابع مالی، شخصی را برای مطالعه‌ی اوضاع زردشتیان ایران و یافتن راه‌هایی برای بهبود آن به ایران بفرستند. نخستین فرستاده مانکجی لیمجی هاتریا Manekji Limji Hataria، پارسی کوشا و متعهدی بود که اجدادش سال‌ها قبل از یزد به هندوستان گریخته بودند. او در آوریل ۱۸۵۴ به یزد، بزرگترین شهر زردشتی نشین ایران، رسید و مأموریت خود را آغاز کرد.^۷

رفتار ملایم و مطبوع او، صداقت و راستی که در کارها نشان می‌داد و هدیه‌های سخاوتمندانه‌ای که به این و آن می‌بخشید موجب جلب احترام و اعتماد مقامات دولتی و حتی علمای مسلمان یزد گردید. وی به تعمیر آتشکده‌ها و دخمه‌ها پرداخت، زردشتیان را از رسوم مثل قربانی حیوانات و چند همسری منع کرد و آنان را به آموختن سواد تشویق نمود. اقدام دیگر مانکجی تشویق زردشتیان به بازرگانی با هند بود. این ابتکار او به تدریج طبقه‌ی زردشتی متوسط نیمه ثروتمندی به وجود آورد. پس از چندی مانکجی محلّ اقامت خود را از یزد به تهران تغییر داد و از این طریق با طیف گسترده‌ای از افراد برجسته‌ی غیر زردشتی تماس پیدا کرد.

اقدامات مانکجی، هم از سوی علمای مسلمان که حاضر نبودند شاهد بهبود حال زردشتیان باشند، و هم از جانب موبدان زردشتی که از هر نوآوری و اصلاحی روی برمی‌گرداندند با مخالفت روبرو گردید. ولی او با پایمردی به وظیفه‌ی خود ادامه داد و سرانجام توانست پس از ۲۵ سال کوشش، ابتدا علماء بانفوذ مسلمان را با لغو پرداخت جزیه در مورد زردشتیان همراه نماید و سپس موفق به گرفتن فرمانی از ناصرالدین شاه در این زمینه شود (ژوییه ۱۸۸۲) (امینی ۲۰۰۱: ۱۰-۸).^۸ مانکجی

در سال ۱۸۹۰ در تهران درگذشت.



در چند سال اول اقامتش در ایران مانکجی از ظهور آیین جدید بابی و با نام بابیان و جانبازی‌های دلاورانه‌ی ایشان در راه اعتقادشان آگاه شد. داستان‌های این قهرمانی‌ها و تشابه پیروان این دین با زردشتیان در تحمّل آزار و اذیت از سوی جامعه‌ی مسلمان، طبعاً او را به جستجو در چگونگی جنبش دینی جدید علاقمند ساخت. در سال ۱۸۶۲، در یکی از سفرهایش به هندوستان، به حضور بهاء‌الله که آن هنگام در تبعید بغداد اقامت داشت رسید و مورد لطف و احترام ایشان قرار گرفت (امینی ۲۰۰۰: ۷). چند

سال بعد مانکجی ابوالفضل گلپایگانی دانشمند معروف بهائی را برای تدریس در مدرسه‌ای که خود برای کودکان زردشتی در تهران تأسیس کرده بود استخدام کرد.^۹ ابوالفضل گلپایگانی در نگارش فارسی سره، یعنی فارسی بدون لغات عربی، که دل‌مشغولی روشنفکران آن زمان ایران بود چیرگی و مهارت داشت و این امر بر محبوبیت او نزد مانکجی افزود. مانکجی خواندن و نوشتن فارسی را به درستی نمی‌دانست و از این رو سمت منشیگری خود را نیز به ابوالفضل سپرد. در همین دوره بود که مانکجی توسط ابوالفضل گلپایگانی نامه‌هایی در مورد علایم ظهور موعود زردشتیان به بهاء‌الله نوشت و پاسخ‌هایی دریافت داشت (یاران پارسی ۱۹۹۸: ۲۳-۴۵). شواهد موجود نشان می‌دهد که این مکاتبات در تمام مدت عمر مانکجی ادامه داشته است. (یاران پارسی ۱۹۹۸: ۴۵-۱۵؛ امینی ۲۰۰۱: ۱۰-۸)

مانکجی هم‌چنین از منشی دیگر خود میرزا حسین همدانی، که او نیز بهائی بود، تقاضا کرد که تاریخ دیانت بابی را بنگارد. این کتاب به نام تاریخ جدید مشهور است.^{۱۰} مانکجی بهائیان را به خانه‌ی خود نیز دعوت می‌کرد و با ایشان در امور

بهائیان ایران

دینی گفتگو می نمود (سفیدوش، ع ۱۹۹۹: ۴۹). معلوم نیست که تا چه حد مکاتبات مانکجی با بهاءالله و یا ارتباط او با بهائیان در ایمان زردشتیان به دیانت بهائی به طور مستقیم تأثیر داشته، اما روشن است که نگاه دوستانه و موافق مانکجی نسبت به دین جدید بر این امر بی تأثیر نبوده و این مسأله در حد خود نخستین قدم برای قبول هر دیانتی بشمار می رود.

ایمان به آیین جدید

ایمان گروه قابل ملاحظه‌ای از زردشتیان به دیانت بهائی در ایران (در شهرهای یزد، کرمان، قزوین، قم، شیراز) و تا اندازه‌ای در هندوستان، از اوایل سال ۱۸۸۰ میلادی آغاز شد و تا اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ یعنی مدت ۴۰ سال ادامه داشت. از تعداد کسانی که به دین جدید ایمان آوردند آمار درستی در دست نداریم. تنها مدرکی که می‌توانیم به آن استناد نماییم آماری است که موبد موبدان زردشتی هند، شمس‌العلماء دستور دکتر دالا (۱۸۷۵-۱۹۵۶) به دست می‌دهد. وی در سال ۱۹۲۰ از بیشتر نقاط زردشتی نشین ایران دیدن کرد و شرح آن سفر را در کتاب *افسانه‌ی یک روح که خاطرات زندگی او بود* آورد. بر اساس نوشته‌ی دالا تعداد زردشتیانی که به دیانت بهائی ایمان آوردند در ایران چهار هزار نفر و در هند یک هزار نفر بوده‌اند. دین جدید تقریباً افرادی را از تمام خانواده‌ها و طبقات زردشتی در بر می‌گرفت. در شهر قزوین دالا دریافت که «تمامی زردشتیان آن شهر به دیانت جدید گرویده بودند». دالا بیشتر نودینان را از طبقه‌ی تجار زردشتی و یا جوانان تحصیل کرده‌ی زردشتی می‌داند که نزد آنان کار می‌کردند (Dhalla 1975: 703,725). در بین ایشان کشاورزان، کاسبان خرده‌پا، و کارگران کارگاه‌های بافندگی نیز کم نبودند.^{۱۱} بر خلاف تصور رایج، که ایمان به آیین جدید برای فرار از آزارهای مسلمانان بود و رفاه و ثروت و زندگی آرام در پی داشت، باید گفت که درست عکس این مطلب صادق بود.

پروفسور مری بویس محقق برجسته‌ی دیانت زردشتی می‌نویسد «درست هنگامی

که زندگی زردشتیان ایران امن‌تر و وضع مالی آنان بهتر می‌شد، تقریباً گروه بزرگی از ایشان به تعالیم دیانت بهائی جلب شدند. قرن‌ها زردشتیان با ملاحظه‌ی گرویدن هم‌دینان‌شان به اسلام اندوهناک می‌گشتند، اما آنان لااقل با بریدن از دین اجدادی به زندگانی بهتر و امنیّت کامل می‌رسیدند. حال باید در اندوه بستگان و دوستانی باشند که با ایمان به دین جدید زیر آزارها و اذیت‌هایی شبیه سخت‌ترین دوران جامعه‌ی زردشتی قرار می‌گرفتند» (Boyce 1979: 212).

سوی اعتقاد به ظهور سوشیانس و برآورده شدن انتظارات ظهور، دلیل دیگر ایمان زردشتیان را به آیین بهائی باید در عطش ایشان به تجدّد و همراه کردن جامعه با تفکرات عصر جدید جستجو کرد. نهضت اصلاح طلبی و آگاهی‌های سیاسی که در اواخر سلطنت ناصرالدین شاه اوج گرفت و به دنبال آن نهضت مشروطیت ایران، موج اصلاح طلبی را به دیگر طبقات جامعه از جمله اقلیت‌های دینی نیز رساند. برآوردی که پرفسور مری بویس از آمادگی جامعه‌ی زردشتی ایران برای تحوّل و تغییر در زمان ساسانیان و پیش از آمدن اسلام به ایران ارائه نموده می‌توان با وضع آن جامعه در قرن نوزدهم شبیه دانست. وی می‌نویسد: «پس از تحولاتی که [در زمان ساسانیان] در زمینه‌ی دینی و آداب و رسوم آن رخ داده بود، جامعه‌ی زردشتی آماده بود که به اصلاح و تجدّد دینی دست یابد و به تشریفات ساده‌تر روزهای اولیه‌ی این دیانت باز گردد. اما آنچه دین جدید [اسلام] با خود آورد (۶۵۱ م.) نسیم جانبخش تجدّد که به جامعه زندگی تازه و قدرتی بیشتر بخشید نبود، بلکه طوفانی بود سهمگین از اسلامی تجاوزگر و خشونت‌آمیز» (Boyce 1979: 143).

آرزوی تحوّل و گام نهادن در عصر جدید، در جامعه‌ی قرن نوزدهم زردشتیان نیز دیده می‌شد اما پاسخ این نیاز را در جامعه‌ی خود و یا در جامعه‌ی اسلامی نمی‌یافتند. آنان در جامعه‌ی سنتی خود را مواجه با رهبری دستورانی می‌دیدند که نه اطلاع چندانی از مبانی آیین زردشتی داشتند و نه آماده‌ی تجدید نظر و نوآوری در آداب و رسوم اجدادی بودند. کوشش‌های مانکجی طبقه‌ی جدیدی از بازرگانان موفق بوجود آورد. این بازرگانان در درجه‌ی اول جوانان زردشتی را برای کار در نمایندگی‌های شرکت‌های خود در شهرستان‌ها به خدمت گرفتند. اقامت این جوانان

در شهرهای ناشناس و محیط‌های تازه ایشان را با چالش‌های گوناگون روبرو می‌ساخت. معاشرت آنان با مسلمانان که ایشان را به طور تحقیرآمیز "گبر" نامیده و نجس می‌دانستند بسیار محدود بود. چنین محدودیتی موجب می‌گشت که آنان در گروه‌های چند نفری دور هم زندگانی کنند. هویت سنتی و اجدادی، که وابستگی شدید به خانواده رکنی از آن بود، اینک با هویتی جدید با زندگانی مستقل در شهری ناشناس و افکار و آراء تازه، که ظهور دین جدید بابی - بهائی یکی از آن‌ها بود، در تصادم می‌آمد و آنان را به تفکر و جستجو و می‌داشت. بخشی از جامعه‌ی زردشتی آماده‌ی آن بود که تحوّل و تجدّد را بپذیرد و با چالش‌های زمان روبرو گردد. این تحوّل و تجدّد را در دین بهائی یافتند که به نظر ایشان دینی بود امروزین، عملی، پیشرو و با تعالیم روحانی. بر خلاف جامعه‌ی مسلمان که از آنان بیزاری می‌جست و حتی در صورت اسلام آوردن آنان را مسلمان فرودست بشمار می‌آورد، بهائیان با آغوش باز و با حقوقی مساوی زردشتیان را در میان خود می‌پذیرفتند.^{۱۲} بویس می‌نویسد: «دیانت بهائی با دید جهانی خود به زردشتیان ایرانی امکان می‌داد که به مانند پارسیان تئوسوف theosoph هند خود را عضو جامعه‌ی بزرگی احساس کنند و پایگاه افتخار آمیزی داشته باشند» (Boyce 1979: 212). برآورده شدن انتظار آمدن سوشیالیست که آن را با ظهور آیین بهائی ارتباط می‌دادند، آنان را به طور طبیعی، و بدون احساس بریدن از دین اجدادی، به دین تازه می‌آورد و با آرزوها و باورهایشان هماهنگ بود.

بر این‌ها باید عوامل دیگری را نیز افزود که آن را می‌توان در ۵ بخش خلاصه کرد:

- ۱ - تأثیر رنج‌ها و آزارهایی که بر بهائیان وارد می‌شد.
- ۲ - برآمدن پیشگویی‌ها در مورد ظهور موعود.
- ۳ - تعالیم اجتماعی، موازین اخلاقی و جهانشمولی دیانت بهائی.
- ۴ - نهادهای ایرانی - زردشتی در دیانت بهائی.
- ۵ - نامه‌های بهاء‌الله و عبدالبهاء خطاب به زردشتیان.

۱- تأثیر رنج‌ها و آزارهایی که بر بهائیان وارد می‌شد

دو جامعه‌ی زردشتی و یهودی ایران سالیان دراز با مشاهده‌ی مراسم عزاداری عاشورای حسینی آموخته بودند که رنج و شهادت در راه حق دلیل بزرگی بر اثبات حقیقت و درستی ادعاست. بر این اساس، به نظر سوزان مانک (Susan S. Maneck) ملاحظه‌ی رنج‌ها و شهادت‌های پی در پی بابیان و بهائیان می‌توانست برای این زردشتیان و یهودیان دلیل حقانیت آیین جدید به حساب آید (Maneck 1990: 91-7). فراموش نکنیم این انفاق جان در محیطی روی می‌داد که تقیه و کتمان روال کار بود و هر یک از این قربانیان می‌توانست با بازگشت ظاهری به اسلام از مرگ برهد. نحوه‌ی گرویدن برخی از زردشتیان به دیانت بهائی شواهدی تاریخی در این زمینه به دست می‌دهد. عبدالبهاء در مقاله‌ی شخصی سیاح (Abdu'l-Bahá 1980:21) اشاره می‌کند که مشاهده‌ی تحقیر و آزار یک بابی در بازار کاشان موجب اقبال یک تاجر زردشتی شد.^{۱۳} ملاً بهرام اخترخاوری یکی از برجسته‌ترین بهائیان زردشتی تبار سه بار شاهد به شهادت رسیدن بهائیان بود تا سرانجام تصمیم گرفت به تحقیق در این دیانت بپردازد (سلیمانی ۱۹۵۹: ۱۴-۴۱۲).^{۱۴} از این نوع شواهد بسیار می‌توان ارائه کرد.

۲- برآمدن پیشگویی‌ها در مورد ظهور موعود

مشکل می‌توان تصور نمود که زردشتیان معمولی در اواخر دوره‌ی قاجار از جزئیات نوشته‌ها و باورهای فراوان آن دین در مورد ظهور موعود آگاهی داشته‌اند. فراوانی این پیشگویی‌ها و تناقض آنان با یکدیگر اجازه نمی‌داد که توده‌ی زردشتیان بر روی پیشگویی و حادثه‌ی معینی تمرکز نمایند. سوی آن، به مانند دیگر ادیان، در طول قرن‌ها روایات متفرقه و داستان‌های گوناگون در این نوع ادبیات دینی زردشتی راه یافته و آن را به انبوهی از باورها و انتظارات غیر عملی تبدیل ساخته بود. بسیاری از زردشتیان ادعای مشاهده‌ی وقایعی در عالم رؤیا یا بیداری داشته‌اند که حاکی از نزدیکی آمدن سوشیانس در آن سال‌ها بوده است. از جمله، سقوط ستارگان در شب

تولد ناجی، پیشگویی بود که به شماری از زرتشتیان در پذیرش آیین بهائی کمک کرد. آنها یا این واقعه را به چشم خود دیده بودند، یا خبرش را همراه با نوید آمدن ناجی از پدرانشان شنیده بودند.^{۱۵}

علیرغم تفاوت و گونه‌گونی این پیشگویی‌ها می‌توانیم بگوییم که در همه‌ی آنها شرط اصلی می‌بایست حضور فیزیکی موعود و ظهور شخصیتی باشد که ادعای سوشیانس را داشته باشد. حال اگر وقوع پیشگویی‌های دیگر با آمدن او همراه باشد البته به حقیقت ادعا می‌افزاید. تفاوت در تفسیر و تعبیر چنین پیشگویی‌هایی مشکل دیگری سر راه این جویندگان بود لذا برخی از زردشتیان در نامه‌هایی به بهاء‌الله و عبدالبهاء خواستار توضیح چگونگی وقوع پیشگویی‌ها می‌شدند.

پیش از ارائه‌ی مثال‌هایی از اینگونه پرسش‌ها و پاسخ‌ها، اشاره به یک مطلب ضرورت دارد. همان‌گونه که فرانکلین لویس Franklin Lewis اشاره نموده نامه‌های بهاء‌الله و عبدالبهاء هنگام تفسیر متون دینی اغلب سرشار از بیانات و اصطلاحات و یا استدلال‌هایی است که با سابقه‌ی فرهنگی و شیوه‌ی تفکر و ذوق مخاطب نامه هماهنگی دارد. در چنین نامه‌هایی، برای آنکه مخاطب مطلبی را بر اساس اعتقادات و باورهای خود بپذیرد، آنچه او بدان باور دارد مورد چالش قرار نمی‌گیرد و با آن باور به صورت بحث و جدل روبرو نمی‌شود. بلکه کوشش بر آن می‌شود که حقیقت امر با استدلالی نمادین که با موضوع مورد بحث و با فهم فرهنگی و دینی مخاطب در ارتباط باشد بیان گردد. چنین استدلالی گاهی ممکن است از نظر واقعیت درست ولی از جنبه‌ی نظری غیر عملی به نظر آید. بنابراین کشف کیفیت استدلالی که بکار رفته و یا محتوای هوشمندانه‌ی آن می‌تواند ماهیت واقعی پاسخ را روشن سازد (Lewis 2000:51).

با در نظر گرفتن این مطلب، در می‌یابیم که نامه‌های صادره در پاسخ به چگونگی تحقق پیشگویی‌های گوناگون زردشتی، بیشتر بیان حقایق و مبانی دیانت بهائی است که به طور استعاری با سؤالی که مطرح شده ارتباط می‌یابد. چند مثال برای روشن کردن موضوع ضروری است: با توجه به نگرش منفی زردشتیان به اعراب و زجر و آزاری که سالیان دراز جامعه‌ی زردشتی در یک کشور اسلامی دستخوش آن

بوده‌اند، در پاسخ به این پرسش که آیا پیغمبر اسلام نیز بر حق و راستین بوده، بهاء‌الله بدون اینکه وارد بحث در مورد سؤال شود از مخاطب می‌خواهد که به حقیقت همه‌ی پیامبران گذشته ایمان داشته باشد و برای این شناسایی «چشم پاک باید تا بشناسد و زبان پاک تا بستاید» (یاران پارسی ۱۹۹۸: ۱۰). با همین نگرش هنگامی که از سبب بکار رفتن واژه‌های عربی در متون بهائی سؤال می‌شود و این که آیا «زبان فارسی برتر است یا عربی» بهاء‌الله می‌نویسد: «تازی و پارسی هر دو نیکوست چه که آنچه از زبان خواسته‌اند پی بردن به گفتار گوینده است»، و در دنبال آن می‌نویسد: «امروز چون آفتاب دانش از آسمان ایران آشکار و هویدا است هر چه این زبان را ستایش نمایند سزاوار است» (یاران پارسی ۱۹۹۸: ۲۰). بهاء‌الله «بهشت» و «دوزخ» را نزدیکی به خدا یا محرومیت از لطف الهی، و «روز رستاخیز» را زمان ظهور دین جدید تفسیر می‌کند (یاران پارسی ۱۹۹۸: ۱۱). در پاسخ این سؤال که: «در نامه‌های [کتاب‌های] ما مژده داده‌اند شاه بهرام با نشان‌های زیاد از برای راهنمایی مردمان می‌آید...» [اما آن نشان‌ها نیامده]. بهاء‌الله چنین پاسخ می‌گوید: «ای دوست، آنچه در نامه‌ها مژده داده‌اند ظاهر و هویدا گشت. نشان‌ها از هر شطری [بخشی] نمودار. امروز یزدان ندا می‌نماید و کلّ را به مینوی اعظم بشارت می‌دهد...» (یاران پارسی ۱۹۹۸: ۱۰). در بیانی دیگر هنگام پرسش از چگونگی ظهور موعودهای متعدّد زردشتیان به نام‌های هوشیدر، سوشیانس، پشوتن و شاه بهرام، بهاء‌الله می‌نویسد: «امروز «جهان خدا» و «جهان کدخدا» و «جهان باری» و «جهان پناه» ظاهر و هویدا...» (یاران پارسی ۱۹۹۸: ۴۴). بدین ترتیب بدون اینکه متن پیشگویی زردشتی را در مورد نام‌های گوناگون موعود زیر سؤال برد با این جمله تحقّق آن وعده‌ها را اعلام می‌نماید. در پاسخ این سؤال که موعود باید از تخمه‌ی کیانیان باشد بهاء‌الله پرسنده را به شجره‌نامه‌ای که ابوالفضل گلپایگانی از اجداد و نیاکان بهاء‌الله تهیه نموده و نسب ایشان را به آخرین پادشاه سلسله‌ی ساسانی یزدگرد سوم می‌رساند رجوع می‌دهد (یاران پارسی ۱۹۹۸: ۱۱).^{۱۶}

چنین شیوه‌ی استدلالی در آثار عبدالبهاء نیز دیده می‌شود. از جمله می‌توان به پیشگویی زردشتی در مورد ایستادن خورشید در وسط آسمان به مدت سی روز اشاره

کرد که عبدالبهاء آن را به طور مجازی به ظهور ادیان قبلی و دوره‌های آن دین‌ها تعبیر می‌نماید (Shoghi Effendi 1969: 101-102).

کریستوفر باک Christopher Buck در بحث پیشگویی‌های متون زردشتی به نکته‌ی مهمی اشاره کرده و معتقد است تفسیر و عود زردشتی در آثار بهائی بیشتر از نظر جهت و معنی بود و کاری به تفسیر بطن متون و نمادهای دینی و مطالعه‌ی علمی نمادها و علائم و رموز پیشگویی‌ها و آنچه در اصطلاح علم هرمنیوتیک Hermeneutics نامیده می‌شود نداشت. ظهور جدید شاخص‌ها و مواضع الهی خاص خود را داشت، خود را مشعلدار حقایق گذشته و آینده می‌دانست و دور جدیدی از حقایق دینی را آغاز می‌کرد. به گفته‌ی باک:

پیشگویی‌های ادیان گذشته فقط مانند پلی بود که پیروان آنها را به دوره‌ی دیانت بهائی برساند، نه آنکه اجازه یابد در حقایق موجود در این دین تأثیری از دین گذشته بجای گذارد. ابتدا حقانیت ظهور بهاءالله با پیشگویی‌های متون زردشتی در مورد ظهور شاه بهرام پذیرفته می‌شد و پس از آنکه زردشتیان بهائی می‌شدند سیر معکوس آغاز می‌گردید: یعنی وجود و ظهور بهاءالله و تعالیم و آثار او بود که پیشگویی‌های مربوط به آمدن شاه بهرام را تحقق می‌بخشید (Buck 1998: 15-16).

۳- تعالیم اجتماعی، موازین اخلاقی و جهان‌شمولی دیانت بهائی

تعالیم بهاءالله در باره‌ی اتحاد و تأکید بر این که با پیروان همه‌ی ادیان در کمال محبت و مهربانی رفتار کنید دیوار انزوایی که قرن‌ها به دور جامعه‌ی زردشتی ایران کشیده شده بود فروریخت. بهائیان که سابقه‌ی اسلامی داشتند، روابط صمیمانه و نزدیکی با زردشتیان، چه آنان که بهائی شده بودند و چه دیگران، آغاز نمودند. جامعه‌ای که سال‌ها به عنوان نجس از هر امکان پیشرفتی محروم بود و کوچکترین تماس بدنی افراد آن با شخصی مسلمان، حتی اگر ناآگاهانه صورت می‌گرفت، تنبیه

ایمان زردشتیان ایران به دیانت بهائی

شدید به دنبال می‌آورد، ناگهان با گروهی مسلمان تبار روبرو شد، با همان شکل و ریش و عبای قرن نوزدهم، که آغوش خود را بر آنان باز کردند و برادرانه و به طور مساوی با ایشان رفتار نمودند. این شیوه در قرن نوزدهم آن هم در شهر سنتی یزد انقلابی اجتماعی بشمار آمد و هیجان بزرگی بوجود آورد. ملای مسلمانی بنام ملا عبدالغنی اردکانی پس از ایمان به دیانت بهائی به تبلیغ و تشریح این آیین پرداخت. وی زردشتیان را که سابق نجس می‌شمارد حال به خانه‌ی خود دعوت می‌کرد، با محبت و احترام در بالای اطاق که محل میهمان است می‌نشاند و با علاقمندان قرآن و یا آثار بهاءالله را می‌خواند (فریدانی ۲۰۰۲: ۱۶).^{۱۷} چنین میهمان‌نوازی شیوه‌ی بهائیان از همه‌ی طبقات اجتماعی بود و مایه‌ی تعجب و حیرت مسلمانان و زردشتیان می‌گشت. مؤلف کواکب الدرّیه می‌نویسد:

یک موضوع که دشمنی مسلمانان را با بهائیان شدت می‌داد رفتاری بود که با زردشتیان داشتند. دیدن اینکه یک مسلمان پیشین و یک زردشتی مانند برادر با یکدیگر معاشرت می‌کنند برای ایشان گناهی نابخشودنی بود. عبدالرسول پسر استاد مهدی را از ده بالا متهم به بهائی بودن نمودند و رجاله کوچه و بازار مرگ او را خواستار گردیدند. چند تن از مآله‌های ده به بهائی بودن او مطمئن نبودند. دو نفر شهادت دادند که دیده‌اند او با یک زردشتی غذا می‌خورده است و این فقط اخلاق بهائیان است که از زردشتی روگردان نیستند. همین دلیل کافی بود که او را به قتل برسانند (آواره ۱۹۲۴: ۱۳۲، ۱۰۳).

جهانگرایی بهائی شباهت فراوان با جهان‌بینی زردشتی داشت و در عین حال آن جهان‌بینی را گسترده تر می‌ساخت. عدم تعصب، عشق به نوع انسان، محبت به حیوانات و احترام به طبیعت، همه درون مایه‌های آشنایی بود که برای زرتشتیان جذابیت داشت.

۴ - نهادهای ایرانی - زردشتی در دیانت بهائی

زردشتیان خود را ایرانیانی حقیقی و بر همین پایه وارثان و نگهبانان هویت ایرانی و فرهنگ و سنن ایران می‌دانند. این حقیقت که دیانت بهائی از ایران ظاهر شد در حدّ خود برای آنان عاملی گیرا و جذّاب به شمار می‌آید. نیاکان بهاءالله که تبار ایشان را به خاندان شاهنشاهی ساسانی می‌رساند نه تنها برآورد یک پیشگویی بود بلکه آیین بهائی را با رشته‌های محکمی از هویت ایرانی به ایران پیوند می‌داد. مقایسه‌ی نزدیکتر آثار بهائی و بابی با دین زردشتی می‌تواند ما را با مبانی و نهادهای مشابه دیگری آشنا سازد. باب در کتاب اصلی خود بیان مقرر می‌دارد که بابیان هر صبح جمعه به پیشباز خورشید بروند و نیایش مخصوصی را بخوانند. این امر امروزه بین بهائیان رایج نیست ولی احترام به خورشید در آثار باب می‌تواند اشاره‌ی به پرستش خورشید در آیین میترایی و در ابتدای آیین زردشتی باشد (اقبال ۱۹۹۸: ۱۲۴-۱۱۰).

در اموری که به زندگانی جاری بستگی دارد، گفتار پسندیده، اخلاق و رفتار خوب و حتی این تعلیم بهائی که در هر کاری باید آن را به حدّ کمال خود رسانید، می‌تواند با شعار زردشتیان که پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک است همانند شود. دیانت بهائی شدیداً دروغ و دروغگویی را زشت و مذموم می‌داند و آن را از کفر نیز بدتر می‌شناسد (اشراق خاوری ۱۹۷۱: ۱۶۹). هم‌چنین است در آیین زردشتی که دروغ و ناراستی در آله‌های به نام اهریمن تجسم یافته و اهریمن دشمن اهورامزدا خدای روشنایی و دانایی و آفریده‌های او است. رحم بر حیوانات در دیانت بهائی تأکید شده و یادآور سروده‌های زردشت در گاتها مقدّس‌ترین متن دینی زردشتی است. در این سروده‌ها زردشت بارها از رنج روح گاو به خاطر اینکه او را قربانی می‌کنند می‌نالند و زردشتیان را از هر نوع قربانی حیوانات بر حذر می‌دارد. توجه به حیوانات به آنجا می‌رسد که در آیین زردشتی آله‌های به نام وهومن (اندیشه‌ی نیک) نگهبان حیوانات نیز است. هر دو دیانت بر اهمّیت کشاورزی، که بیشتر زردشتیان ایران به آن مشغول بودند، تأکید دارد. در دیانت زردشتی آله‌های به نام امرتات حافظ نباتات است.

تقویم بهائی (بدیع) و تقویم زردشتی نیز با هم شبیه‌اند. قرن‌ها در ایران تقویم بر اساس هجری قمری بود و جز تاریخ قمری تاریخ دیگری در مکاتبات و نامه‌های رسمی و خصوصی بکار برده نمی‌شد. باب در آثار خود تقویم جدیدی ارائه نمود که به تقویم بدیع مشهور است و بر اساس سال خورشیدی است. در این تقویم عید نوروز به مانند تقویم کهن ایران ابتدای سال و جشن دینی می‌باشد، به مانند تقویم زردشتی هر روزی از ماه دارای نامی است و هر ماه نیز نامی روحانی و دینی دارد که نموداریکی از خصائص خداوند است. در هر دو دین نام روزها در نام ماه‌ها تکرار می‌شود. در دیانت زردشتی هرگاه نام ماه و نام روز با هم یکی شود، زردشتیان آن روز را دور هم جمع می‌شوند و آیین‌ها و مراسمی برپا می‌دارند. در دیانت بهائی نیز چنین مراسم ماهانه‌ای به صورت ضیافت نوزده روزه وجود دارد اما در حال حاضر این ضیافت در ابتدای ماه بهائی برپا می‌شود.

دین زردشتی دین امید و خوشحالی است و به همین کیفیت بهاءالله از بهائیان می‌خواهد که همواره خوشحال و امیدوار باشند و حتی در مورد مرگ عزیزان خود از ضجّه و مویه دوری جویند و صبر و قرار را از دست ندهند. سرانجام می‌توان به جهان بینی بهائی در خصوص تأسیس صلح جهانی در دنیای متحد اشاره کرد، که این آخری یادآور تأسیس سعادت جاودانی توسط سوشیالیست است.^{۱۸}

۵ - نامه‌های بهاءالله و عبدالبهاء به زردشتیان

شاید بتوان نامه‌های بهاءالله و عبدالبهاء را به زردشتیان و بهائیان پارسی تبار از مهم‌ترین عوامل ایمان ایشان به دین بهائی و ایجاد هویت بهائی دانست. این نامه‌ها بدون توجه به سن و طبقه‌ی اجتماعی و شغل و یا اعتقاد دینی، در حدی وسیع از سوی ایشان به ایران جریان داشت و طیف گسترده‌ای از جامعه‌ی پارسی نژاد را در بر می‌گرفت.^{۱۹} برای مثال زارع زردشتی فقیری توسط مسافری که عازم ملاقات بهاءالله در عکا بود به ایشان سلام رساند. بهاءالله در پاسخ با نامه‌ی شیوایی او را مورد مهر قرار داد (سفیدوش، ع: ۶۱ - ۶۳). برای نودینانی که تازه به دیانت بهائی ایمان آورده و با مشکلات فراوان از سوی خانواده‌ی خود و دستوران روبرو بودند این نامه‌ها

بهائیان ایران

موجب حصول اطمینان آنان به بزرگترین تصمیم زندگانی ایشان یعنی اختیار دینی جدید بود.

نامه‌های بهاءالله به زردشتیان که در آن کمتر واژه‌های عربی بکار رفته نمونه‌هایی از نثر دلکش و زیبای فارسی است. سوای جنبه‌ی شخصی نامه‌ها، بخش بزرگتری از آن شامل مسایل دینی و اصول و مبانی دیانت بهائی است و مخاطب را به حصول هویت بهائی و داشتن نقشی فعال در جامعه‌ی بهائی تشویق می‌نماید. نامه‌ای مشهور به "هفت پرسش" که در پاسخ پرسش‌های استاد جوانمرد صادر گردید از این گونه است. استاد جوانمرد هنگامی که این پرسش‌ها را به حضور بهاءالله ارسال داشت بهائی بود و پاسخ بهاءالله به پرسش‌های او موجب تحکیم ایمان و کوشش او در آوردن گروهی از زردشتیان به این دین نیز شد.^{۲۰}

نامه‌های عبدالبهاء به زردشتیان دارای نثری فاخر، زیبا و خوش‌آهنگ است که از زبانی فحیم و آهنگین بهره برده و سرشار از صمیمیت لحن، موسیقی کلام و سادگی گفتار می‌باشد. این نامه‌ها دارای اشارات فراوان به اصطلاحات و تصاویر و نمادهای زردشتی و ایران باستان است. از جمله آتش، آتشکده، سروش (الهه‌ی زردشتی)، نام‌های دیگر الهه‌های این آیین، و یا نام پادشاهان اساطیری و تاریخی ایران پیش از اسلام. برای مثال در پاسخ شخصی که بر خلاف آیین زردشتی در دین بهائی نقش و اهمیتی برای "آتش" نمی‌یابد عبدالبهاء از "آتش" به "آتش عشق خداوند"، و از آتشکده به "قلبی که در آن آتش عشق خدا شعله‌ور است"، و از "نور" به "نور دانش و خرد" یاد می‌نماید (یاران پارسی: ۵، ۶، ۹۱ و غیره). از آنجا که بیشتر زردشتیان دارای نام‌های کهن تاریخی پیش از اسلام هستند در این نامه‌ها معمولاً عبدالبهاء مفهوم اساطیری و تاریخی نام‌گیرنده را با پیام و مفهوم نامه ارتباط می‌دهد. مثلاً به کسی که نامش رستم است چنین مرقوم می‌دارد:

ای رستم دستان، همانم تو به قوه‌ی شمشیر جهانگیر گشت ولی آن جهانگیری
منتهی به اسیری در چاه عمیق شد و این جهان را بدرود نمود. حال تو
الحمدلله تسخیر کشور هدایت ایزد دانا نمودی و اقلیم ایمان و ایقان را فتح

ایمان زردشتیان ایران به دیانت بهائی

کردی. این کشورستانی ابدی است و این جهانگیری سرمدی. شکر کن خدا را.

(یاران پارسی ۱۹۹۸: ۷۸)

به شخصی که نام کیومرث [نخستین انسان و نخستین شهریار اساطیری]، را بر خود داشت عبدالبهاء چنین نوشت:

...گویند کیومرث اول شخص پادشاهان بود و نخست خدیو تاجداران و تأسیس سریر سلطنت در این خاکدان کرد. پس تو که همانم او هستی سلطنتی نیز تأسیس کن که جاوید باشد و انجام ناپدید...

(یاران پارسی ۱۹۹۸: ۸۳)

و برای کسی هم نام انوشیروان [پادشاه ساسانی که به عدل معروف بود] آرزوی نماید که او نیز در امور به دادپروری رفتار نماید (یاران پارسی ۱۹۹۸: ۱۹۵). اما زمینه‌ی اصلی نامه‌های عبدالبهاء تأکید بر نقش دین بهائی در آغاز عصر جدیدی از بزرگواری و سربلندی ایران و ایرانیان است. از جمله:

... فارسیان هر چند هزار و سیصد سال بادیه‌ی ذلت و هوان [خواری] پیمودند ولی الحمدلله عاقبت به عزت جاودان رسیدند. بعد از خواری به بزرگواری رسیدند و پس از پستی به اوج آسمانی شتافتند.

(یاران پارسی ۱۹۹۸: ۱۲۴)

ستایش به درگاه پاک یزدان... که پرده برانداخت، بنیاد بیگانگی ویران نمود و ایوان یگانگی بنیاد کرد. شبهای تاریک به پایان رسید و پرتو امید بر خاور و باختر بدمید...

(یاران پارسی ۱۹۹۸: ۱۲۵)

سوزان مانک Maneck معتقد است که بهاء‌الله و عبدالبهاء با بکار بردن واژه‌های فارسی کوشش در بی‌رنگ ساختن سابقه‌ی اسلامی دیانت بهائی نمودند (Maneck 1984: 70). اما باید دانست همه‌ی این نامه‌ها عاری از واژه‌های عربی نبود و صرف‌نظر از شیوه‌ی نگارش، متون برخی از آن‌ها زنده ساختن احساسات میهنی و ملی و دادن امید به آینده‌ی درخشان ایران را هدف داشت، از جمله این نامه از عبدالبهاء:

ای یاران آلهی، پارسیان هزار و سیصد سال زیر بار گران بودند. گاهی اسیر زنجیر گشتند و گهی آواره‌ی کشور بعید شدند. گهی در نهایت ذلّ و هوان [ذلت و خواری] به زندان افتادند و گهی بی سرو سامان و دور از خانمان شدند، هر جفایی را تحمّل نمودند و هر غذایی را اصطبار [تحمّل] کردند تا آنکه تاریکی ذلت و خواری منتهی شد و پرتو عزّت ابدی از مطلع آمال [افق آرزوها] طلوع نمود. حال خداوند مهربان را اراده چنان که آن ذلت و خواری هزارساله را به عزّت و بزرگواری تبدیل نماید و تلافی مافات شود... افق ایران مَطَّلَع شمس حقیقت شد و کشور فارسیان روشن گردید. هر چند مدّتی بود که چراغ خاموش شده بود الحمدلله مهر جهان افروز طلوع و سطوع فرمود و هر چند آب چشمه فرورفته بود ولی ستایش خداوند را که دریا به جوش آمد... (یاران پارسی ۱۹۹۸: ۱۹۱)

در این چند جمله، تاریخ ایران از حمله‌ی اعراب تا امروز با اندوه و حسرتی نمایان بیان شده و آرزوی هر ایرانی میهن‌دوستی برای سربلندی و بزرگواری مردم ایران بازتاب یافته است. این گونه نامه‌های عبدالبهاء کاملاً در هماهنگی با آثار و ادبیات زردشتی در زمینه‌ی پیشگویی "دوران آخر و هجوم اعراب ژولیده موی به ایران" و ظهور سوشیالیسم و رهایی ایران از وضع اسف بار خود می‌باشد که نمونه‌اش را در آثار زردشتی می‌یابیم (از جمله نک. West 1880: 193؛ برای نامه‌های مشابه عبدالبهاء نک. یاران پارسی ۱۹۹۸: ۱۱۵، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۶۶).

نخستین کسانی که ایمان آوردند

بر اساس تمامی منابع موجود نخستین کسی که از دیانت زردشتی به آیین بهائی ایمان آورد کیخسرو خداداد (پیمان) بازرگانی یزدی مقیم کاشان بود (سال ۱۸۸۰ م). او با سهراب پورکاوس و برادر او به نام مهربان کاوس نسبت خانوادگی داشت. سهراب پورکاوس همان فرد زردشتی است که چند دهه قبل از آن، از مشاهده‌ی زجر و شکنجه‌ی یک بابی به این دیانت ایمان آورده بود (نگاه کنید به پی نوشت ۱۳). بازرگانان زردشتی که در دوره‌ی قاجار از یزد یا کرمان برای تجارت به شهرهای دیگر ایران می‌رفتند در محل جدید در گروه‌های سه یا چهار نفره دور هم زندگی می‌کردند و آشنایی‌ها و رفت و آمدهای ایشان نیز به صورت مشترک بوده است. ظاهراً کیخسرو و دو تن دیگر که هم‌خانه بودند با بهائیان کاشان در ارتباط بوده‌اند. کیخسرو در سال ۱۹۲۵ وفات یافت و از چگونگی ایمان او اطلاعی در دست نیست.

در ابتدا خود زردشتیان به دلایلی که در بالا برشمردیم جویای تحقیق در دین نو بودند و به تدریج که علاقه‌ی ایشان آشکار شد، بهائیان به این امر توجه کردند. عدم آگاهی بیشتر موبدان از متون زردشتی و ناتوانی ایشان در بیان معانی آن‌ها، و در مقابل آمادگی بهائیان برای بحث و گفتگو و ارائه‌ی پاسخ‌های عقلانی، بسیاری از آگاهان زردشتی را به خود جلب می‌کرد. این نودینان بلافاصله آشنایان و خانواده‌ی خویش را با آیین جدید آشنا می‌نمودند.

در آن زمان جامعه‌ی بهائی برنامه‌ی منظمی برای تبلیغ زردشتیان نداشت ولی وقتی این کار وسعت گرفت بهائیان یزد و کرمان صرفنظر از آنکه مسلمان تبار یا زردشتی تبار بودند به فعالیت در این راه پرداختند. مشوق بزرگ ایشان در این کوشش نامه‌های عبدالبهاء بود که آنان را برای سفر به دور و نزدیک، به هدف پراکندن پیام جدید، برمی‌انگیخت. نمونه‌ی یکی از این نامه‌ها را در زیر می‌بینیم:

اوست دانا و توانا، ای هرمز باید در راه خدا چون پیک آسمان رهنورد و

بهایان ایران

چالاک شوی، و چون پرتوی روشن پاک و تابناک. هر تاریک را به روشنی
بیاری و هر دور و نزدیک را به این بخشش که نخستین دهش خدای
آفرینش است آگاه نمایی. راستان چون راه خدا یابند راه نمایند. جانت
خوش باد. ع ع

(یاران پارسی ۱۹۹۸: ۲۰۸)

انگیزه‌ی قوی تبلیغ بین زردشتیان را می‌توان در زندگینامه‌ی جمشید از اهالی حسین
آباد (که بعدها نام خانوادگی انوری را اختیار کرد) یافت. وی با دیدن کیفیت
شهادت هفت بهائی در یزد و پایداری و مقاومت ایشان در اعلام صریح ایمان خود
به دین جدید، سخت منقلب شد و پس از چندی ایمان آورد. پس از آن پیام جدید
را با اهالی ده خود، حسین آباد، در میان گذاشت. چندی نگذشت که جز یک
خانواده تمامی خانواده‌های زردشتی حسین آباد به دیانت بهائی ایمان آوردند.
سوی آنها چهار خانواده مسلمان و چهار ملای مسلمان نیز بهائی شدند (سفیدوش،
ع: ۳-۹۲).

جریان ترویج آیین بهائی در میان زرتشتیان به زودی سرعت گرفت. این کار عمدتاً
توسط نودینان زرتشتی تبار انجام می‌شد. آنها به سادگی می‌توانستند با خویشاوندان و
دوستان خود تماس بگیرند، و برخی از ایشان به تا به آن اندازه با متون مقدس
زرتشتی آشنا بودند که بتوانند بر اساس پیشگویی‌های دینی خود به استدلال درستی
آیین جدید پردازند. یکی از این افراد ملای بهرام اختر خاوری بود که پس از بهائی
شدن تمام زندگی خود را در سفرهای پرشمار به روستاهای اطراف یزد وقف تبلیغ
آیین بهائی در بین زرتشتیان و مسلمانان کرد. خانه‌اش نیز همیشه به روی مردم باز بود.
وی مجبور شد دو بار برای حفظ جان‌ش و به خاطر دشمنی روحانیون زرتشتی و
مسلمان به هند بگریزد.^{۲۱}

بهایان مسلمان تبار نیز سهم خود را در تبلیغ زردشتیان ادا می‌کردند. مثلاً حاج
آقا محمد علاقبند هر روز سحرگاه به خارج یزد می‌رفت، زردشتیانی را که برای کار
عازم شهر بودند ملاقات می‌کرد و آنان را به جلسات بهائی دعوت می‌نمود.

ایمان زردشتیان ایران به دیانت بهائی

خانواده‌ی افنان ساکن یزد نیز شخصی آگاه و با معلومات استخدام نمودند که به این کارپردازد (فریدانی ۲۰۰۲: ۷۶).

مؤمنین جدید در چند ویژگی با هم شریک بودند: همه‌ی آنها از طبقه‌ی جوان تحصیل کرده‌ای بودند که اصلاحات مانکجی و ارتباط تجارتي بیشتر زردشتیان با هند، و تغییرات جامعه‌ی ایران به وجود آورده بود. برخی اهل حرفه و صنعت بودند ولی اکثریت آنان را طبقه‌ی بازرگانان و یا دهقانان زمین‌دار تشکیل می‌دادند. با ایمان آوردن این طبقه که در سطح بالای جامعه بودند، شعاع گسترش آیین بهائی بین دیگر زردشتیان وسعت گرفت و طبقه‌ی فقیرتر و زارعین و کسبه‌ای را که با ایشان سروکار داشتند نیز شامل شد. معمولاً پس از ایمان شخصیت‌های کلیدی مؤثر، که سمت بزرگتری و رهبری جامعه را داشتند خانواده‌ها و اطرافیان آنان نیز ایمان می‌آوردند (Maneck 1984:75).

اختلاف با دستوران

بر خلاف گرویدن به اسلام که زردشتیان لازم بود نام و شیوه‌ی پوشیدن لباس و آداب و رسوم سنتی خود را تغییر داده و تمام روابط را با دوستان و فامیل دور و نزدیک زردشتی قطع کنند، نودینان نام و آداب و شیوه لباس پوشیدن سنتی را حفظ کردند و تا مدتی، با هویتی سیال، هم جزء جامعه‌ی زردشتی بودند و هم جزئی از جامعه‌ی بهائی بشمار می‌آمدند. هم‌زمان، نوآیینان دقت داشتند که ضمن اجرای قوانین و مراسم زردشتی، قوانین بهائی را به تدریج در زندگانی اجتماعی و خانوادگی خود نفوذ دهند تا به خاطر تعصب مسلمانان و زردشتیان از بروز تشنج در جامعه جلوگیری کنند و نیز بتوانند با دیگر بهائیان در هماهنگی و هم‌بستگی آیند. پس از مرگ مانکجی، در سال ۱۸۹۰ پارسیان هند نماینده‌ی دیگری به نام کیخسرو جی صاحب به ایران فرستادند. وی برای بهبود وضع زردشتیان و برای آنکه روابط آنها با جامعه‌ی خارج و با دولت بهتر شود انجمن‌هایی در یزد و کرمان و تهران



اعضای نخستین انجمن ناصری یزد

به نام "انجمن ناصری" ایجاد کرد و برخی از برگزیدگان جامعه‌ی زردشتی را به عضویت آن در آورد (امینی ۲۰۰۱: ۵-۲۸۳).^{۲۲} در یزد اکثریت اعضای انجمن یا بهائی بودند و یا نسبت به این آیین نظر مثبتی داشتند.^{۲۳} کیخسرو جی صاحب، که از فساد و نادانی دستوران به تنگ آمده بود از انجمن خواست که بر کارهای آنان نظارت ورزد. دستوران از این تصمیم او عصبانی شده بهائیان را عامل آن دانستند، و از آن پس به پخش تهمت و افترا علیه بهائیان پرداختند.

دو واقعه‌ی مهم شکاف بین دستوران و بهائیان زردشتی تبار را زیادتر کرد و به اختلاف آشکارا بین دو گروه کشید. یکی هنگامی که یک بهائی زردشتی تبار قصد ازدواج داشت و خانواده‌ی او بر روال جاری از دستوران تقاضا نمودند که یکی از ایشان مراسم عقد را بر عهده بگیرد. دستوران از پذیرفتن این تقاضا به این بهانه که آن شخص بهائی است خودداری کردند. هنگامی که کوشش خانواده‌ی داماد در انجام عقد توسط دستور به جایی نرسید، ناچار شکایت به انجمن بردند. انجمن پس از شور فراوان تصویب کرد که دو شخص عادی، با رعایت همه‌ی آداب و رسوم

زردشتی، مراسم ازدواج را به جای آورند. برای راه بستن به هر اعتراضی، موافقت دستوران کرمان و معاون حاکم یزد را نیز با این تصمیم گرفتند. بدین ترتیب مراسم ازدواج با رعایت همه‌ی اصول زردشتی به سرپرستی دو تن افراد عادی انجام گشت. این امر سرپیچی کامل از یکی از مهم‌ترین سنن زردشتی بود و موقعیت دستوران را بیشتر به تزلزل انداخت اما راه را برای اجرای احکام بهائی در مراسم ازدواج‌های آتی هموار ساخت. پس از این واقعه، مراسم عقد بهائیان زردشتی تبار توسط افراد عادی اجرا شد.

از دیگر دستاوردهای جامعه‌ی نویای بهائی ایجاد قبرستان بهائی برای دفن مردگان بود. جزئیات این واقعه از مثال‌های برجسته‌ی دوران‌دیشی و دانایی رهبران جامعه‌ی زردشتی بهائی یزد است. تا آن زمان اجساد بهائیان نیز بر رسم زردشتی بالای دخمه قرار می‌گرفت تا طعمه‌ی حیوانات شود. تا آنکه یکی از بهائیان یزد زمینی برای ایجاد قبرستان بهائی در اختیار جامعه گذارد. این مزرعه پس از دیوارکشی و آماده شدن محل بر سبک بهائی نام "گلستان جاوید" بر خود گرفت. با دفن نخستین بهائی زردشتی تبار (۱۹۱۸) دستوران به مخالفت برخاستند و دو بار سعی در ویران ساختن این قبرستان نمودند، یک بار با خراب کردن بخشی از دیوار بیرونی آن و بار دیگر با آتش زدن مدخل قبرستان (سفیدوش ۱۹۹۹: ۶-۱۲۵).

برای رویارویی با اصلاح طلبان، سرانجام دستوران مجمعی در مقابل "انجمن ناصری" به نام "مجمع حق‌شناس و حق‌گوی یزد" ترتیب دادند که یکی از برنامه‌های آن مبارزه با بهائیان بود (امینی ۲۰۰۱: ۴۰۷). این مجمع برای بدست آوردن قدرت دیرین دستوران دست به اقداماتی زد و از جمله قتل دو تن را تصویب نمود. یکی فیروز فیروزمند، فرد بهائی که مراسم عقد زردشتی را انجام داده بود و دیگر ماستر خدابخش، از محترم‌ترین شخصیت‌های جامعه‌ی زردشتی یزد. ماستر خدابخش رییس انجمن ناصری و هم‌چنین بنیان‌گذار و رییس مدرسه‌ی کیخسروی بود. وی به چند زبان از جمله زبان‌های اوستایی و گجراتی آشنایی داشت و آثاری در زمینه‌ی دین زردشتی منتشر ساخته بود. ماستر خدابخش بهائی نبود اما به این دیانت نظر بسیار مساعدی داشت و در چند مورد، از جمله ترتیب ازدواج توسط فردی

عادی، بهائیان را یاری رسانده بود.^{۲۴}

دستوران با وعده‌ی پرداخت چهار صد تومان به یک ژاندارم زردشتی کرمانی به نام فریدون رستم، او را برای ترور این دو فرد برگزیدند (امینی ۲۰۰۱: ۴۰۸). فریدون رستم، پاسی از شب برآمده به خانه‌ی فیروز فیروزمند رفت و دو گلوله به سوی او شلیک کرد که به هدف نخورد. روز بعد فریدون رستم، ماستر خدابخش را هنگام رفتن به مدرسه‌اش با پنج گلوله که از پشت سر به مغز او زد بقتل آورد (سپتامبر ۱۹۱۷). قاتل دستگیر و به تهران فرستاده شد ولی با کمک مالی دستور رستم و ارباب کیخسرو نماینده‌ی با نفوذ زردشتیان در مجلس از زندان فرار کرد (سفیدوش، ع: ۸۷-۹). زردشتیان بنای کوچک یادبودی در محل قتل بر پا کردند و عبدالبهاء در یکی از نامه‌های خود او را ستایش نمود و به او لقب شهید داد (یاران پارسی: ۹-۲۲۶).

بر خلاف حساب دستوران این واقعه موقعیت ایشان را در بین زردشتیان بسیار ضعیف کرد و اعتبار ایشان را از بین برد به طوری که از آن پس تقریباً همه‌ی امور رهبری جامعه به دست "انجمن ناصری" افتاد (سفیدوش، س: ۲۸-۱۲۷).

به دست آوردن هویت بهائی

نودینان زردشتی در حالی که هنوز یک پا در جامعه‌ی زردشتی قرار داشتند در بدست آوردن هویت بهائی نیز محتاطانه گام بر می‌داشتند. مراسم ازدواج ایشان توسط افراد عادی انجام می‌پذیرفت ولی آداب و مراسم ازدواج زردشتی نیز حفظ می‌شد. از گذاردن مردگان خود بر بالای دخمه خودداری می‌کردند، اما گورها نیز بر اساس قوانین زردشتی با سنگ از زمین و خاک جدا می‌گشت تا بر اساس اعتقاد زردشتیان بدن مرده سبب آلودگی خاک نگردد.

هر ساله تعداد افزونتری از زردشتیان به دیانت بهائی رو می‌آوردند و همراه با بهائیان مسلمان و یهودی تبار در جهت ایجاد جامعه‌ی بهائی می‌کوشیدند. با تأکیدی

که در آثار بهائی به ایجاد مدارس برای تربیت کودکان از پسر و دختر هست زردشتیان به این کار همت گماشتند^{۲۵}. به تدریج زردشتیان بدون هیچگونه تفاوتی در کنار دیگر بهائیان مسلمان یا یهودی تبار به همکاری و فعالیت در جامعه پرداختند و در تشکیلات بهائی در صف اول فعالان و مروجین آیین بهائی قرار گرفتند^{۲۶}. مثلاً در دهه‌ی ۱۹۲۰ که دبستان تربیت در تهران با مشکلات مالی روبرو بود، جمعی از بهائیان زردشتی تبار با تأمین هزینه آن، از تعطیل مدرسه جلوگیری کردند. در سال ۱۹۴۵ رستم مه شاهی از بهائیان ایران کودکستانی در پنج گنی هند برای کودکان بهائی با ۱۸ شاگرد شروع کرد. امروز آن مؤسسه تبدیل به یک سازمان بزرگ تربیتی با صدها دانشجو شده است. بهائیان پارسی نژاد در خرید زمین نخستین معبد بهائی هند در دهلی نو (که امروزه به معبد لوتوس معروف است) سهم عمده‌ای داشتند^{۲۷}. از دیگر دست‌آورد‌های مهم بهائیان زرتشتی تبار می‌توان به تهیه‌ی قطعه زمین بزرگی برای اولین حظیرة القدس بهائی تهران توسط سیاوش سفیدوش، در سال ۱۹۲۶ اشاره کرد. همین مرد بعداً به جامعه‌ی بهائی در خرید زمین مشرق‌الذکار بهائی در شمال تهران کمک کرد. (سفیدوش ع. ۱۹۹۹: ۱۲۷)

ازدواج میان بهائیان زرتشتی، مسلمان و یهودی تبار به تدریج رواج یافت و در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ به امری تقریباً عادی بدل شد. شایان ذکر است که هم عبدالبهاء و هم شوقی افندی، شماری از بهائیان زرتشتی تبار را به سکونت در فلسطین دعوت کردند. بسیاری از این افراد به زراعت در زمین‌های متعلق به جامعه‌ی بهائی یا کمک به اداره‌ی املاک و مستغلات بهائی پرداختند (فریدانی ۲۰۰۰: ۱۷-۴۱۵). پس از انقلاب (۱۹۷۹-۱۹۷۸) و در جریان آزار و اذیت جامعه‌ی بهائی، بیش از ۲۰۰ بهائی به خاطر عدم تبری از اعتقاد خود به جوخه‌های اعدام سپرده شدند که از آنان ۱۲ تن زرتشتی تبار بودند^{۲۸}.

بهائیان زردشتی تبار سه شرکت تجارتی بزرگ نیز در ایران با نام‌های پارسیان، پیمان و پاینده تأسیس نمودند. این شرکت‌ها چند ویژگی بارز داشت: شرکاء همگی جوانانی بودند که قبلاً در شرکت‌های زردشتی اشتغال داشتند. جملگی کار خود را با سرمایه‌ای کم آغاز نمودند و همگی از عبدالبهاء برای موفقیت خود طلب دعا و

برکت کردند. این شرکت‌ها به تدریج وسعت یافت و سوای ایران در تجارت با خارج از ایران نیز موفقیت زیادی به دست آورد. همه‌ی این شرکت‌ها و شعب آنها پس از انقلاب اسلامی مصادره گردید.^{۲۹}

نتیجه‌گیری

برای جامعه‌ی قدیمی و محافظه‌کار زردشتی که خود را قرن‌ها در پوسته‌ی آداب و رسوم بسیار کهن پیچیده بود، پیام دیانت بهائی موجب تحوّل و نوآوری‌های فراوان در زمینه‌های فرهنگی و فکری و حتی مادی گردید و آنان را برای ورود به قرن بیستم و تحولات روزافزون آن آماده ساخت. با آنکه اصلاحات مانکجی صاحب سبب پیشرفت‌هایی در میان زردشتیان شده بود، با این حال نمی‌توان پوشیده داشت که نفوذ محافظه‌کارانه‌ی موبدان و دستوران هنوز فراوان بود. چنین جامعه‌ای به یارایی دیانت بهائی قدرت رویارویی با دنیای جدید و قرن بیستم یافت. بیرون آمدن زنان زردشتی از گوشه‌ی عزلت و شرکت آنان در فعالیت‌های جامعه بهائی، ازدواج با کسانی خارج از جامعه‌ی زردشتی (که تا آن زمان ممنوع بود)، تأسیس مدارس برای دختران و پسران، آزادی در حق انتخاب لباس، آزادی در حق معاشرت، آشنایی با افکاری چون وحدت همه‌ی ادیان، وحدت عالم انسانی و ایجاد صلح و ده‌ها امثال آن، از نهادهای دیگر این تحوّل و انقلاب فکری بود. علاوه بر همه‌ی اینها، برداشتن کلمه‌ی نجس از روی ایشان و معاشرت بهائیان با آنان - همانطور که گفتیم - بهترین مثال برای احترام به حقوق بشر و تساوی حقوق همه‌ی افراد بشمار می‌رفت. از آنجا که از هر خانواده‌ی زردشتی کسانی بهائی شده بودند، این تحولات نمی‌توانست از چشم تمام جامعه پوشیده بماند و یا بر آن‌ها تاثیر نگذارد. تحوّل و انقلاب فکری که بهائیان زردشتی تبار حاصل نموده بودند از دید دیگر زردشتیان پوشیده نماند، به تدریج تمامی جامعه‌ی زردشتی را در بر گرفت و سرمشقی برای تحوّل عمیق در آن جامعه گشت.

در دهه‌ی ۱۹۲۰ میلادی رضا شاه پهلوی زمام امور ایران را در دست گرفت و قدرت خود را با عنوان پادشاه در کشور استوار ساخت. وی برای پیشبرد اندیشه‌های ترقّی‌جویانه‌ی خود، ناسیونالیسم ایرانی را هر چه بیشتر پروبال داد. در این دوران بود که دین زردشتی مقام والایی یافت، زردشتیان که تا چند دهه پیش‌تر با برچسب نجاست دچار انواع تبعیض و توهین بودند، مقام راستین خویش را در جامعه باز یافتند. آتشکده‌ها برپا نمودند و به تأسیس مدارس و انجمن‌های زردشتی پرداختند. افتخارات باستانی ایران مورد تجلیل قرار گرفت و دیانت زردشتی که میراث‌دار فرهنگ و هویت ایران بود با احترام و ستایشی بی‌سابقه گرامی داشته شد. زردشتیان از حقوق برابر با دیگر ایرانیان بهره‌مند گردیدند و با کمک پارسیان هند به تأسیس مدارس و دبیرستانهایی پرداختند که از شهرت بزرگی برخوردار بود. همه‌ی این اصلاحات و پیشرفت‌ها، رضاشاه را در چشم زردشتیان بسیار محبوب ساخت و این شایعه قوّت گرفت که رضاشاه به سبک زردشتیان زیر لباس خود کوستی می‌بندد و سُدره می‌پوشد و قصد دارد دیانت زردشتی را دین رسمی ایران سازد. حتّی برخی او را ظهور یکی از سوشیالیست‌های موعود می‌دانستند.^{۳۰}

با شدّت گرفتن ارتباط ایران با غرب و آشنایی با تفکر و فلسفه‌ی غربی و با تحولاتی که به دنبال آن رخ می‌داد، رشته‌های محکمی که زردشتیان را با جامعه‌ی سنتی پیوند می‌داد سست و گسسته شد. ازدواج ایشان با غیر زردشتیان، امری که در آیین زردشتی بسیار مکروه و ناپسند بود، رواج یافت و گذاردن مردگان بر بالای دخمه‌ها جای خود را به خاک سپاری آنان داد و شیوه‌ی زندگانی جدید ترک برخی از آداب و رسوم کهن را موجب گردید. جمیع این عوامل توجّه آنان را به دیانت بهائی کم کرد و در نتیجه آهنگ گرویدن به دین بهائی از دهه‌ی ۱۹۳۰ کندی گرفت.

پی‌نوشت‌ها

- ۱ در مورد ایمان یهودیان به دین بهائی تحقیق ارزشمند دکتر مهرداد امانت در همین کتاب از نخستین قدم‌ها در این زمینه است. در سال‌های اخیر سازمان‌های ضد بهائی در جمهوری اسلامی، ایمان گروه بزرگی از یهودیان را به آیین بهائی بخشی از یک سناریوی از پیش آماده شده و توطئه‌ی صهیونیسم بین‌المللی قلمداد می‌کنند (وهمن ۲۰۱۰: ۷۰-۵۶۳). ولی در مورد ایمان زردشتیان که هم‌زمان با ایمان یهودیان و شاید در حد وسیع‌تری رخ داد مطلقاً ساکتند.
- ۲ رقم یک میلیون نفر زردشتی در زمان صفویه بر اساس مقاله آقای شهردان رشید با عنوان "اوضاع اجتماعی زردشتیان ایران در یک قرن اخیر" است (مجله هوست، سال اول، شماره ۵، ص ۲۸). آقای دکتر جهانگیر اشیدری آمار زردشتیان را در دوران پیش از صفویه حدود ۳ میلیون ذکر کرده است (تاریخ پهلوی و زردشتیان، ص. ۲۲۷) (امینی ۲۰۰۱: ۳۸۵ پاورقی ۱). رقم هشت هزار زردشتی در دوره‌ی قاجار بر اساس آمار گوینو کنسول فرانسه در ایران، در کتاب سه سال در آسیا می‌باشد (Gobineau 1859: 378)، که شمار زنان، مردان، کودکان زردشتی و دهات زردشتی‌نشین ایران را هر یک جداگانه بدست می‌دهد.
- ۳ دخمه محلی بر بالای تپه یا کوهستان برای گذاردن جسد مردگان زردشتی بود تا توسط لاشخوران و حیوانات وحشی خورده شوند. این عمل عناصر مقدس: آب، آتش و خاک را از تماس با جسد که بر اساس اعتقادات زردشتی "ناپاک" است حفظ می‌کرد.
- ۴ این دستور که از مخالفان آیین بهائی بود در سال ۱۸۸۷ به ادوارد براون که در آن سال از ایران دیدن می‌نمود اطمینان داد که سوشیانس تا پیش از نوروز همان سال ظاهر خواهد شد (Browne 1893: 442).
- ۵ پیشگویی‌های مربوط به آمدن سوشیانس را می‌توان در بسیاری آثار زردشتی از جمله در منابع زیر یافت: (West 1880: 190-235; Jamasp-Asana, 1897: 160-61; Blochet 1916: 9-10)
- ۶ پیشگویی‌های آذرکیوان در کتاب خود به نام دساتیر تأثیر قابل ملاحظه‌ی بر جامعه‌ی

ایمان زردشتیان ایران به دیانت بهائی

- زرتشتی و برداشت زرتشتیان از ظهور ناجی داشت. برخی از این پیشگویی‌ها در نخستین استدلالیهایی که بهائیان برای اثبات حقانیت دعاوی باب و بهاءالله نوشته‌اند راه پیدا کرد.
- ۷ مانکجی که تابعیت بریتانیا را داشت پیش از عزیمت به ایران معرفی‌نامه‌هایی از مقامات بریتانیایی برای کنسول بریتانیا در یزد و سایر مقامات آن کشور در ایران و عراق گرفت. در سفر دریایی از هند به ایران با میرزا حسین‌خان سپهسالار که بعدها سفیر ایران در عثمانی و صدراعظم ایران شد دوستی نزدیک حاصل نمود و همین دوستی موجب کمک‌های سپهسالار به مانکجی برای بهبود وضع زردشتیان ایران گشت (امینی ۲۰۰۱: ۴، ۴۷).
- ۸ این کار با کمک وزیر مختار انگلیس در ایران، رونالد تامپسون، و مقامات سفارت فرانسه از جمله کنت گوینو انجام گرفت که ناصرالدین شاه را متوجه نتایج مثبت لغو جزیه در انظار اروپاییان نمودند. (سفیدوش ع ۱۹۹۹: ۵۴؛ فریدانی ۲۰۰۲: ۱۰).
- ۹ ابوالفضل گلپایگانی پیش از ایمان به دین بهائی (۱۸۷۶) مدیر مدرسه‌ی دینی حکیم هاشم در تهران بود و پس از بر ملا شدن ایمانش از آن مدرسه اخراج گشت (مهرابخانی ۱۹۸۸: ۵۱، ۵۴). استخدام او در مدرسه‌ی مانکجی باید بین این دوره و آغاز سفرش در ایران در سال ۱۸۸۱ برای تبلیغ دین بهائی باشد.
- ۱۰ در مورد شرح پرطول و تفصیل تألیف این اثر عجیب نگاه کنید به آنچه ابوالفضل در رساله‌ی اسکندریه نگاشته در ترجمه‌ی براون (Browne 1893b: xxxix-xliii).
- ۱۱ درستی آماری که دالا داده جای تردید است. قریب هفتاد سال پیش از سفر دالا به ایران کنسول فرانسه در ایران، گوینو، تعداد زردشتیان ایران را ۸۰۰۰ نفر می‌دانست. اگر در این میان قبول کردن اسلام و مهاجرت به هند را نیز در نظر بگیریم تخمین در صد کسانی که به آیین جدید ایمان آوردند مشکل تر هم می‌شود.
- ۱۲ با نشر کتابهایی که در سال‌های اخیر در سرگذشت بهائیان برجسته‌ی پارسی تبار نگاشته شده اکنون می‌توان به جزئیات بیشتری به چگونگی ایمان زردشتیان به دیانت بهائی پی برد. نک. در کتابشناسی به: سفیدوش س. ۱۹۷۵، یاران پارسی ۱۹۹۱، سفیدوش ع. ۱۹۹۹، فریدانی ۲۰۰۲، فریدانی ۲۰۰۷.
- ۱۳ این بازرگان سهراب پورکاوس نام داشت که با حاجی محمد رضا کاشانی تاجری

بابی که مورد احترام و اطمینان مردم شهر بود آشنایی داشت. هنگامی که حاجی محمد رضا را به خاطر ایمانش بیرحمانه مورد ضرب و کتک قرار دادند وی تحت تأثیر شجاعت و استقامت او به تحقیق در آیین بابی پرداخت و ایمان آورد (فیضی ۱۹۹۴: ۱۳۷).

۱۴ سال‌ها پس از ایمانش به دیانت بهائی، در پاسخ حکمران یزد که از او پرسیده بود چه شد که تو ملاً بهرام زردشتی به دیانت بهائی ایمان آوردی وی گفت: «من با چشمان خود دیدم که چگونه مردم بیگانه جان خویش را که گران‌بهارترین چیز است برای اثبات درستی این آیین دادند. این معجزه بالاتر از هر معجزه و این کار محکم‌تر از هر دلیل و برهان دیگر است» (سلیمانی ۱۹۵۱: ۱۳-۴۱۲).

۱۵ تعدادی از زرتشتیان شاهد سقوط ستارگان بوده‌اند، برای نام آن‌ها نگاه کنید به (سفیدوش ۱۹۹۹: ۴-۹۳؛ فریدانی ۱۹۹۸: ۱۸۷).

۱۶ برای شرح بیشتر در مورد این شجره‌نامه نک: مجذوب ۱۹۹۳: ۱۸۰

۱۷ فیروز تیرانداز، یکی از جوانان زردشتی بزرگترین سدّ در قبول دین بهائی را پذیرفتن حضرت محمد به عنوان پیامبری راستین می‌دانست. وی مدّت دو سال با ملاً عبدالغنی به بحث و مطالعه‌ی قرآن پرداخت تا سرانجام بر تردید خود غالب آمد و اظهار ایمان کرد (فریدانی ۲۰۰۲: ۱۶-۲۱۵).

۱۸ موارد مشابه دیگری در هر دو دین در مسایل اخلاقی، اعتقادی و غیره وجود دارد از جمله: نقش مهم انسان در پیشبرد تمدن؛ اهمیت خرد در هر دو آیین که در آثار زردشتی از آن به «روح خرد [مینوی خرد]» و در آثار بهائی به «پیک رحمن [ایزدی]» نام برده شده است. اهمیت به «میثاق و پیمان» در دیانت بهائی، که شبیه وجود الهی پیمان بنام «مهر» (میترا) در آیین زردشتی است. مشکل می‌توان تصور نمود اغلب زردشتیانی که به آیین بهائی ایمان یافتند با شباهت‌هایی از این دست آشنا بوده‌اند.

۱۹ مجموعه‌ی این نامه‌ها را می‌توان در کتاب *یاران پارسی* (شامل ۷۳۵ نامه از ساحت بهاء‌الله و عبداله‌اء خطاب به پارسیان) یافت. از این مجموعه ۲۸ عدد از آن بهاء‌الله می‌باشد. بخشی از این نامه‌ها توضیح در مورد پیشگویی‌های متون زردشتی است.

۲۰ برای متن این نامه نک: *یاران پارسی* ۱۹۹۸: ۱۲-۸. برای شرح حال برخی از

- کسانی که با خواندن این نامه به دین بهائی ایمان آوردند نگاه کنید به: (فریدانی ۲۰۰۲: ۲-۸۱)، برای ترجمه‌ی انگلیسی این نامه نک (Razavi 1993).
- ۲۱ بهاء‌الله و عبدالبهاء در نامه‌های فراوان خود به ملا بهرام اختر خاوری از وی با القابی همچون ”بهرام آسمانی“، ”شمع انجمن یاران“، ”رحمت رحمن“ و ”نعمت آسمان“ یاد کرده‌اند (یاران پاریسی: ۲۴۹ و دیگر جاها). شرح حال کامل او را می‌توان در جلد ۴ مصابیح هدایت (سلیمانی ۱۹۵۱) ملاحظه کرد.
- ۲۲ مانکجی در ایام حیات خود کوشید انجمن‌های مشابهی در یزد و کرمان بنام ”پنجایت“ تأسیس کند (۱۸۵۴ م). ولی این انجمن‌ها جز رسیدگی به احوال شخصیه و ثبت موالید و ازدواج و غیره کار دیگری از پیش نبرد و با مخالفت دستوران روبرو گردید (سفیدوش ع. ۱۹۹۹: ۵۱).
- ۲۳ از نوزده نفر اعضای انجمن، یازده تن از بهائیان زردشتی تبار بودند که به خاطر اوضاع اجتماعی آن روز شاید هویت بهائی برخی از ایشان بر اکثری پوشیده بود. برای اسامی اعضاء انجمن (زردشتیان و بهائیان) نک. (سفیدوش ع. ۱۹۹۹: ۵۷)
- برای دیدن نامه‌ی عبدالبهاء به افتخار انجمن نک: یاران پاریسی ص. ۷۴
- ۲۴ برادر ماستر خدابخش، میرزا مهربان، به دیانت بهائی مؤمن بود و مدت ۲۱ سال نیز در مدرسه‌ی کیخسروی تدریس و مدیریت داشت (سفیدوش، ع ۱۹۹۹: ۸۹).
- ۲۵ هوشنگ هوشنگی در سال ۱۹۲۴ دبستانی دخترانه با چند شاگرد در خانه‌ی خود افتتاح کرد و بزودی تعداد داوطلب چنان زیاد شد که مجبور گردید محلّ بزرگتری برای دبستان بخرد. یکی از چهره‌های معروف زنان زردشتی گلچهر فریدانی آن دبستان را سرپرستی می‌کرد. هوشنگی مقداری از در آمد خود را صرف اداره‌ی مدرسه نمود. این دومین دبستان دخترانه در یزد پس از مدرسه‌ی میسیون مسیحی بود و آنچنان مشهور گشت که خانواده‌های غیر بهائی نیز دختران خود را آنجا می‌فرستادند (فریدانی ۲۰۰۲: ۲۱۳). دبستان دخترانه‌ی مریم آباد یزد نیز از چنین موفقیتی برخوردار بود (فریدانی ۲۰۰۲: همانجا). این مدارس همراه با بیش از پنجاه مدرسه‌ی دیگر که توسط بهائیان اداره می‌شد در سال ۱۹۳۴ به دستور دولت تعطیل گردید. در مورد مدارس بهائی یزد و اطراف نگاه کنید به مقاله‌ی مؤمن در همین مجلد.

بهائیان ایران

۲۶ تعدادی از بهائیان زرتشتی تبار برای کمک به توسعه‌ی جوامع بهائی در کشورهای عرب زبان به این کشورها مهاجرت کردند. این امر حاکی از تأثیر و نفوذ تعالیم بهائی است که بیزاری سنتی زرتشتی تباران را از اعراب و زبان عربی از بین برد.

۲۷ ن.ک. پیام بهائی آوریل - مه ۱۹۸۷: ۷-۳۶

۲۸ برای نام این شهداء نک. فریدانی ۲۰۰۲: ۴۳۰

۲۹ برای شرح بیشتر در مورد این شرکت‌ها نک. فریدانی ۲۰۰۲: ۴۹-۱۴۷، ۸-۱۵۷، ۲۴-۴۲۱.

۳۰ مکاتبات علامه اقبال لاهوری با عباس آرام، مجله‌ی تاریخ معاصر ایران، نشریه‌ی مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۷۶، صص ۱۷۱-۱۷۷. سُدَره، پیراهن سفید بلند بی یقه که هر زردشتی از هنگام ورود به جامعه‌ی دینی زیر لباس خود می‌پوشد. کوستی، کمر بندی است شامل ۷۲ نخ از پشم گوسفند که به آداب خاصی بافته می‌شود و زردشتیان آن را از هنگام ورود به جامعه‌ی دینی سه دور به کمر می‌پیچند. درست بودن این شایعه که رضاشاه سُدَره و کوستی می‌پوشید سخت جای تردید است و دور نیست که برخی ایرانیان طماع برای کشیدن سرمایه‌های پارسیان هند به ایران چنین شایعاتی در میان زردشتیان و جراید هند آن زمان رواج داده باشند.

کتاب نامه

فارسی

اشراق خاوری، ع. (۱۹۷۱) *مائده‌ی آسمانی*، جلد ۵، مؤسسه‌ی مطبوعات بهائی ایران. اقبال، ک. (۱۹۹۸) 'انگیزه‌ی حوریه یا دینا و دین و رد پای فکر مزدیسنا در لوح ملاح‌القدس'، *سینه‌ی عرفان*، نشریه‌ی مجمع عرفان، دفتر اول، انتشارات عصر جدید، دارمشتات.

امینی، ت. (۲۰۰۱) *اسنادی از زردشتیان معاصر ایران*، (۱۳۳۸-۱۲۸۵ ش)، سازمان اسناد ملی ایران، پژوهشکده‌ی اسناد.

ایمان زردشتیان ایران به دیانت بهائی

- آواره، ع. (۱۹۲۴) *کواکب الدرّیه*، جلد ۲، قاهره
- سفیدوش، ع. (۱۹۹۹) *تنی چند از پیشگامان پارسی نژاد در عهد رسولی*، مؤسسه‌ی معارف بهائی، کانادا
- سفیدوش، س. (۱۹۷۵) *یاردیرین*، مؤسسه‌ی مطبوعات بهائی ایران،
- سلیمانی، ع. (۱۹۵۱) *مصاییح هدایت*، جلد ۴، مؤسسه‌ی مطبوعات بهائی ایران.
- فریدانی، س. (۲۰۰۲) *دوستان راستان، تاریخ حیات و خدمات بهائیان پارسی*، مؤسسه مطبوعات بهائی آلمان.
- _____، (۲۰۰۷) *دوستان راستان، تاریخ حیات و خدمات بهائیان پارسی (جلد دوم)*، نشر عصر جدید، دارمشتات آلمان.
- فیضی، م. ع. (۱۹۹۴) *حضرت نقطه‌ی اولی*، نشر سوم، مؤسسه‌ی مطبوعات بهائی آلمان.
- مجدوب، ن. (۱۹۹۳) *'جمال اقدس ابهی، نیاکان و اجداد مبارک'*، محبوب عالم، نشریه‌ی مجله‌ی عندلیب، کانادا ۱۹۹۳
- مهرابخانی، ر. (۱۹۸۸) *زندگانی میرزا ابوالفضل گلپایگانی*، انتشارات آثار امری، لنگنه‌این آلمان.
- وهمن، ف. (۲۰۱۰) *یکصد و شصت سال مبارزه با آیین بهائی*، انتشارات باران، سوئد
- یاران پارسی (۱۹۹۸)، *مجموعه‌ی الواح مبارکه‌ی جمال اقدس ابهی و حضرت عبداله‌اء به افتخار بهائیان پارسی*، مؤسسه‌ی مطبوعات بهائی آلمان، ۱۹۹۸

زبان‌های دیگر

- 'Abdu'l-Bahá. (1993) *A Traveler's Narrative*, USA: Bahá'í Publishing Trust.
- Amúzgar, J. Tafazzoli A. (2000) *Le Cinquième Livre du Dēnkard*, Paris: Association pour l'avancement des études Iraniennes.
- Blochét, E. (1895) '*Text pehlvis inédits III*', Suppl. Pers. RHR, Paris.

- Boyce, M. (1968) 'Middle Persian Literature' *Handbuch der Orientalistik*, Band: Iranistik, 2. Abschnitt, pp. 48–51 'Visionary and Apocalyptic Texts'.
- Boyce, M. (1979) *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London New York: Routledge and Kegan Paul.
- Browne, E.G. (1893)a *A Year Amongst the Persians*, Cambridge.
- Browne, E.G. (1893)b *The New History of Mírzá 'Alí Muhammad the Báb* (Tárikh-i Jadíd) (trans. & ed.) Cambridge.
- Buck, Ch. (1998) 'Bahá'ulláh as Zoroastrian saviour', *Baha'i Studies Review*, vol. 8, UK.
- Corban, H. (1989) 'Azar Keyván' *Encyclopaedia Iranica*, vol. III, London New York, Routledge and Kegan Paul.
- de Gobineau, A. (1859) *Trois Ans en Asie*, Paris.
- Dhabhar, B.N. (1913) *The Pahlavi Riváyat*, Bombay.
- Dhalla, M. N. (1975) *The saga of a soul: an autobiography of Shams-ul-ulama Dastúr Dr. Maneckji Nusserwanji Dhalla*, trans. Rustomji H. J., Karachi: Gool & Behram Sohrab.
- Jamasp-Asana, J. M. (1897–1913), *Pahlavi Texts*, Bombay.
- Lewis, F. (2001–2002) 'First we must speak of logical proofs, discourses of knowledge in the Baha'i writings', *The Baha'i Studies Review*, vol. 1. UK.
- Maneck, S. (1984) 'Early Zoroastrian Conversions to the Baha'i Faith in Yazd, Iran', in *From Iran East and West, Studies in Bábí and Baha'i History*, Cole, J.R. and Moojan Momen (eds), Los Angeles: Kalimat Press.
- _____ (1990–1991) 'The Conversion of Religious Minorities to the Baha'i Faith in Iran', in *Journal of Baha'i Studies* 3:3 (1990-1991), p.7

- Razaví, S. 'The Tablet of the Seven Questions of Bahá'u'lláh (*Lawh-i haft púrsish*) An Introductory Note and Provisional Translation', *Bahá'í Studies Bulletin* 7. 3–4, June 1993, pp. 48–59.
- Shoghi Effendi (1969), *The World Order of Bahá'u'lláh*, Wilmette, Chicago; see also American *Bahá'í News*, no. 87. Sept. 1934 (A letter from Shoghi Effendi).
- West, E.W. (1880) (trans.) *Zand í Vohuman Yasan*, (or *Bahman Yashá*) in *Sacred Books of East*, vol V, part 1.
- Wiedengren, G. (1995) 'Les Quatre Ages du Monde' in Wiedengren G., Hultgård A. and Philomonenko M (eds), *Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumránie*, Paris : Librarire Adrien Maisonneuve.

دومینیک پرویز بروکشا

تشویق آموزنده

الواح بهاءالله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

مقدمه

اکثر مطالعات درباره‌ی زنان بهائی در سال‌های اولیه‌ی تاریخ این دین، تاکنون بیشتر بر شرح حال افراد تمرکز داشته است.^۱ این روند تا حدی حاصل نوع منابعی که محققین در اختیار داشته‌اند بوده و در آن‌ها تاکید بیشتر بر موفقیت‌های فردی قرار داشته و نه فعالیت‌های جمعی یا نقش آنان در رشد جامعه‌ی بهائی بطور کلی.^۲ در مورد زندگانی خدیجه بیگم (همسر باب) و آسیه خانم (همسر بهاء‌الله و مادر عبدالبهاء) مطالعاتی در دست می‌باشد ولی این مطالعات در هر دو مورد بسیار اندک و فاقد بهره‌گیری از همه‌ی منابع موجود است. Rouhani Ma'ani Balyuzi 1981. 1993^۳ کتابی از الواح بهاء‌الله، عبدالبهاء و نامه‌های شوقی افندی خطاب به بهیه خانم (خواهر عبدالبهاء) و یا الواح درباره‌ی ایشان که شامل بعضی از نوشته‌های خود بهیه خانم نیز می‌باشد در دست داریم (BWCRD 1982). هم‌چنین ترجمه‌ی انگلیسی خاطرات مختصر منیره خانم (همسر عبدالبهاء) به همراه چند نامه از ایشان منتشر شده است (Munirih Khanum 1986)، ولی هیچگونه مطالعه‌ی عمیق علمی درباره‌ی حیات این دو بانوی مهم تاریخ بهائی در دست نیست. زندگانی طاهره قره‌العین بیشتر از دیگران مورد توجه قرار گرفته و چند پژوهش علمی را به خود تخصیص داده است.^۴ گرچه بسیاری از آثاری که درباره‌ی زنان برجسته‌ی جنبش بابی نوشته شده در حد نیمه علمی است، ولی بعضی از زنان بهائی توانسته‌اند به شایستگی توجه مورخین قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم ایران را به خود جلب کنند.^۵ بدینترتیب می‌بینیم ترسیم تصویر صحیحی از نقشی که زنان بهائی در مراحل اولیه‌ی تاریخ رشد و پیشرفت این جامعه داشته‌اند مستلزم پژوهشی جدی و بس گسترده تر می‌باشد.

این مقاله متکی است بر الواحی از بهاءالله و عبدالبهاء خطاب به زنان در ایران و هند. برای کسانی که درباره‌ی تاریخچه‌ی فعالیت‌های زنان بهائی این دو کشور در بین سال‌های ۱۸۷۰ تا ۱۹۲۱ تحقیق می‌کنند این الواح منابع ذی‌قیمتی بشمار می‌آیند.^۶ پژوهش حاضر بر غنا و تنوع این آثار (هم از نظر محتوا و هم از نظر سبک) تأکید دارد و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از این الواح برای درک بهتر نقشی که زنان بهائی در پیشرفت جوامع بهائی ایران و هند در این دوران ایفا کرده‌اند، استفاده کرد.^۷ هم‌چنین این الواح دیدگاه بهاءالله و عبدالبهاء را در مورد مقام زن در جامعه بهائی و اینکه بهاءالله و عبدالبهاء زنان را در چه جنبه‌هایی از حیات جامعه تشویق به مشارکت کرده‌اند روشن می‌سازد.

تعداد الواحی که از ساحت بهاءالله صادر شده به ۱۵۰۰۰ تخمین زده می‌شود. تعداد الواح عبدالبهاء به ۲۷۰۰۰ بالغ می‌گردد که جمعا ۴۲۰۰۰ متن مستقل را تشکیل می‌دهند. اگر ۲۵۰ لوحی که پژوهش حاضر بر آن استوار است اساس قرار دهیم، بین ۱۰ تا ۲۰ درصد از کل الواح بهاءالله و عبدالبهاء خطاب به زنان است، یعنی تقریباً بین ۴۲۰۰ تا ۸۴۰۰ لوح. دویست و پنجاه لوحی که پژوهش حاضر بر آن استوار است اغلب در همین سال‌های اخیر منتشر شده و به سه بخش تقسیم گردیده است: ۱- الواحی که به زنان چند خانواده‌ی برجسته‌ی بابی- بهائی خطاب شده است (یعنی زنان خانواده‌های ابن اصدق، شیخ سمندر و نبیل ابن نبیل)؛ ۲- الواح خطاب به زنان بهائی در دو شهرستان همدان و نجف آباد که هر دو شهر در زمان بهاءالله و عبدالبهاء جامعه‌ی بهائی بزرگی داشته‌اند؛ و ۳- الواح خطاب به زنان زردشتی تبار که در ایران و هند به دیانت بهائی گرویدند.

۱- الواح خطاب به زنان بعضی از خانواده‌های برجسته‌ی بهائی

الف- خانواده‌ی ابن اصدق

ملاً صادق خراسانی، فرزندش ابن اصدق و خانواده‌ی آنها الواح متعددی از بهاءالله و عبدالبهاء دریافت کردند.^۸ ملاً صادق خراسانی (متوفی ۱۸۷۴) در یک خانواده‌ی روحانی در مشهد متولد شد و به "مقدس" شهرت یافت. وی در دهه‌ی

تشویق آموزنده الواح بهاء‌الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

۱۸۳۰ نزد سید کاظم رشتی، رهبر شیخیه، به تحصیل پرداخت و کمی پیش از وفات استادش به مقام اجتهاد رسید. ملا صادق چند بار با باب در عراق ملاقات کرد و یکی از نخستین شیخی‌های برجسته‌ای بود که به جنبش بابی پیوست. ملا صادق، قدوس و ملا علی اکبر اردستانی اولین بایانی بودند که در ایران به خاطر ایمانشان در ملا عام مورد شکنجه قرار گرفتند (شیراز ۱۸۴۵). ملا صادق که همراه با دیگر بایان در قلعه‌ی شیخ طبرسی جنگید، از معدود بایانی بود که از این محاصره جان سالم بدر برد و از "بقیة السیف" قلعه‌ی شیخ طبرسی محسوب گردید. او در سال ۱۸۶۰ در بغداد به حضور بهاء‌الله رسید و گمان می‌رود یکی از اولین کسانی است که بهاء‌الله را به عنوان موعود کتاب بیان که از قلم باب "من یظهره الله" نامیده شده تصدیق کرده باشد. ملا صادق از سوی بهاء‌الله به لقب "اسم الله الاصدق" سرفراز شد. در سال ۱۸۷۴ به زیارت عکا رفت و اندکی بعد از مراجعت به ایران، در همدان دار فانی را وداع گفت. ملا صادق بعد از فوتش، از طرف عبدالبهاء "ایادی امرالله" خوانده شد.^۹

میرزا علی محمد، ابن اصدق (۱۹۲۸-۱۸۵۰) پسر ارشد ملا صادق بود. وی در سال ۱۸۶۰ به همراه پدرش در بغداد به حضور بهاء‌الله رسید. از سال ۱۸۶۲ تا ۱۸۶۴ این پدر و فرزند بخاطر ایمان خود در تهران زندانی بودند. ابن اصدق در زندان بیمار شد و توسط حکیم مسیح درمان گردید.

حکیم مسیح بعداً یکی از اولین یهودی‌هایی بود که دیانت نوین را پذیرفت.^{۱۰} در حدود سال ۱۸۸۰، ابن اصدق نامه‌ای حضور بهاء‌الله فرستاد که در آن آرزوی شهادت می‌کرد. در سال ۱۸۸۲ بهاء‌الله به او لقب "شهید ابن شهید" دادند. ابن اصدق نقش مهمی در تبلیغ دیانت بهائی در ایران، هند، برمه، آسیای مرکزی و قفقاز ایفاء کرد. در سال ۱۸۸۷، بهاء‌الله او را از جزء اولین چهار ایادی امرالله برگزید. ابن اصدق در اولین محفل روحانی بهائیان تهران (که در سال ۱۸۹۷ تأسیس شد) عضویت داشت و در سال ۱۹۱۹ حامل لوح عبدالبهاء خطاب به "سازمان مرکزی صلح پایدار" در لاهه بود. وی چندین بار برای زیارت به فلسطین رفت و در سال ۱۹۲۸ در تهران درگذشت. ابن اصدق از سوی شوقی افندی به عنوان یکی از ۱۹



حواری بهاء الله نامیده شد.^{۱۱}
در این قسمت، الواحی را که به
همسر ابن اصدق، عذرا خانم
ضیاءالحاجیه (۱۸۶۰-۱۹۲۳) چهار
دختر ایشان، لقاییه (۱۸۸۶-۱۹۷۷)
هوئیّه (۱۸۹۰-۱۹۶۷)، روحا
(۱۸۹۲-۱۹۸۲) و طلیعه (۱۹۵۸-
۱۸۹۶)؛ خواهر زن ابن اصدق،
آقاشاهزاده (۱۸۴۹-۱۹۰۲) و مادر
زن وی، شهنشاه بیگم (۱۹۱۹-
۱۸۳۶) خطاب شده است مورد
مطالعه قرار می‌دهیم. آقاشاهزاده،
پس از آنکه شوهرش،^{۱۲} سید عبدالله
انتظام السلطنه^{۱۳} از طریق پزشک
خانوادگی، محمد حسین منجم
باشی، به دیانت بهائی پیوست در
اواسط دهه‌ی ۱۸۷۰ به دین جدید
ایمان آورد.

ابن اصدق، تقریباً سال ۱۹۱۰

آقا شاهزاده سپس مادر و خواهر

کوچکتر خود را به دیانت بهائی دعوت کرد. مادر او، شهنشاه بیگم، شاهزاده‌ای
قاجار و فرزند ضیاءالسلطنه (۱۷۹۸-۱۸۷۳) هفتمین و ظاهراً با نفوذترین دختر
فتحعلی شاه قاجار^{۱۴} بود. پدر شهنشاه بیگم میرزا مسعود انصاری گرمرویی بود
(۱۸۴۸-۱۷۹۰) که دو بار به سمت وزیر امور خارجه‌ی ایران منصوب شد.

شوهر اول شهنشاه بیگم پسر عمّش، محمد هاشم قاضی طباطبایی بود. در سال
۱۸۶۴ محمد هاشم قاضی طباطبایی هنگامی که دخترشان ضیاءالحاجیه فقط چهار
سال داشت فوت کرد و سپس شهنشاه بیگم با یکی از بستگان شوهر مرحومش، میرزا

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند



چهار دختران ابن اصدق، تقریباً ۱۹۲۴. از چپ به راست: لقائیه، روحا، طلعه، طلعت

بهایان ایران

در روز دوشنبه نهم ماه ذی قعدة سنه ۱۲۸۰ هجری قمری
مجلس شریف در شهر تهران

مجلس شریف در شهر تهران
مجلس شریف در شهر تهران

مجلس شریف در شهر تهران
مجلس شریف در شهر تهران

مجلس شریف در شهر تهران
مجلس شریف در شهر تهران

مجلس شریف در شهر تهران
مجلس شریف در شهر تهران

مجلس شریف در شهر تهران
مجلس شریف در شهر تهران

(بزرگترین دختر لقائیه)، و روحا

دستخط عبدالبهاء خطاب به ضیاءالحاجیه همسر ابن اصدق

معصوم خان انصاری منتخب الدوله (که لقب اعتمادالوزاره هم داشت)، ازدواج نمود. در حدود سال ۱۸۸۰ پس از آنکه منتخب الدوله یک سمت دولتی گرفت این خانواده به مشهد نقل مکان کرد. ظاهراً شهنشاه بیگم در این زمان ایمان خود به دین جدید را از شوهرش پنهان می داشت، اما قبل از ترک تهران، از منجم باشی خواست که او را به یکی از بهائیان برجسته‌ی مشهد معرفی کند. این بهائی سرشناس ابن اصدق بود که بطور مخفیانه به ملاقات شهنشاه بیگم و ضیاءالحاجیه می رفت و آنها را با تعالیم دیانت بهائی آشنا می ساخت. در حدود سال ۱۸۸۱، ابن اصدق و ضیاءالحاجیه ازدواج کردند و به تهران نقل مکان نمودند (بهاء الله و عبدالبهاء

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

۲۰۰۵: ۶۰-۳۵۹). پس از چندی شهنشاہ بیگم و شوهرش نیز به تهران بازگشتند، باغ بزرگی در خیابان انصاری خریدند و در آن چند عمارت ساختند. پس از آن ضیاء الحاجیه و خانواده اش به باغ شهنشاہ بیگم و منتخب الدوله نقل مکان کردند و در یکی از عمارات آن باغ ساکن شدند. شهنشاہ بیگم و دخترش آقا شاهزاده بار اصلی مسئولیت معیشت خانواده‌ی ابن اصدق را به عهده گرفتند تا او بتواند در سراسر ایران و نیز خارج از ایران به منظور تبلیغ دیانت بهائی سفر کند (همانجا ص. ۳۶۰).

ابن اصدق و ضیاء الحاجیه شش فرزند داشتند، دو پسر که در کودکی فوت شدند و چهار دختر که عبارت بودند از لقاییه که با هدایت الله مدبر (مدیر خاقان)، پسر غلام علی خان مدبر الممالک، یکی از اولین بهائیان رشت ازدواج کرد؛ هوئی که با عنایت الله فرزار، پسر آقا محمد کریم عطار (یکی از بهائیان برجسته‌ی تهران) و خواهر ناتنی ابن اصدق، شمس جهان خانم ازدواج کرد؛ روحا که با دکتر موسی خدادوست، اهل شیراز، ازدواج کرد و طلیعه که با لطف الله منجم، نوه‌ی منجم‌باشی (که انتظام السلطنه را به دیانت بهائی تبلیغ کرده بود) ازدواج کرد.

در سال ۱۹۱۳، ابن اصدق و خانواده‌اش از سوی عبدالبهاء برای زیارت اماکن مقدس بهائی به فلسطین دعوت شدند. شهنشاہ بیگم که به خاطر ضعف و ناتوانی قادر به سفر نبود در تهران نزد دختر دوم خود، خانم شاهزاده، که مسلمان بود ماند. لقاییه و مدیر خاقان در رشت زندگی می‌کردند. لقاییه به این علت که چند بچه‌ی کوچک داشت قادر به سفر نبود و از کودک شیرخوار هوئی مواظبت کرد تا او بتواند با بقیه‌ی خانواده به زیارت برود.^{۱۶} خانواده‌ی ابن اصدق بیش از هفتاد روز در حیفا ماندند که در طول آن مدت، ضیاء الحاجیه و دخترانش در منزل عبدالبهاء نزد بهیبه خانم و منیره خانم (بترتیب خواهر و همسر عبدالبهاء)، اقامت داشتند. آقا شاهزاده بیش از ده سال قبل از این زیارت درگذشته بود. از چند لوح بهاء الله خطاب به او چنین استنباط می‌شود که او بسیار آرزوی زیارت داشته ولی مشخص نیست چرا قادر به سفر نبوده است.^{۱۷} اخیراً الواحی که ملا صادق، ابن اصدق و بستگانشان از بهاء الله و عبدالبهاء دریافت کردند در کتابی با عنوان پیک راستان منتشر شده است. در آن مجموعه چهل و نه لوح به بانوان خانواده‌ی ابن اصدق، یعنی مادر زنش

بهایان ایران

نام مخاطب	تعداد الواح از بهاء الله	تعداد الواح از عبدالبهاء	جمع کل
آفاشاهزاده	۱۰	۶	۱۶
شهنشاه بیگم	۲	۴	۶
ضیاء الحاجیه	۵	۸	۱۳
لقاییه	۳	۲	۵
هوئیه	۲	۲	۴
روحا	۰	۱	۱
طلیعه	۰	۰	۰
هوئیه، روحا و طلیعه	۰	۱	۱
شهنشاه بیگم، ضیاء السلطنه و دخترانش	۰	۱	۱
ضیاء الحاجیه و دخترانش	۰	۲	۲

شهنشاه بیگم، خواهرزنش آفا شاهزاده، همسرش ضیاء الحاجیه و چهار دختر وی، لقاییه، هوئیه، روحا و طلیعه خطاب شده است:^{۱۸}

الواح بهاء الله خطاب به بانوان خانواده‌ی ابن اصدق مربوط به دوران عکا (۱۸۹۲-۱۸۶۸) می‌باشد. تقریباً نیمی از این الواح به عربی است و بیشتر آنهایی که به فارسی است حاوی عبارات و قسمت‌های عربی می‌باشد. زنان این خانواده از سواد فارسی و عربی بهره‌مند بودند و دختران ابن اصدق نزد مادر بزرگ مادری‌شان، شهنشاه بیگم، دستور زبان عربی، ادبیات فارسی و خوش‌نویسی می‌آموختند (اصدق ۱۹۸۷، صص ۷-۸ و بهاء الله و عبدالبهاء ۲۰۰۵ صص ۵۱۶-۵۱۵). جالب اینجاست که حدّ اقل سه لوح از بهاء الله خطاب به دختر ارشد ابن اصدق، لقاییه و دولوح خطاب به خواهر کوچکترش، هوئیه در دست است. این الواح هنگامی که این دو دختر کم‌تر از شش سال داشتند برای آنان ارسال شد.^{۱۹} با تولّد لقاییه در سال ۱۸۸۶، خانواده‌ی ابن اصدق سه نسل زنان بهائی را در برداشت.^{۲۰}

تشویق آموزنده الواح بهاء‌الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

اهمیت دریافت الواح

در لوحی به زبان عربی خطاب به آفاشاهزاده، بهاء‌الله او را از زندان عکا با عباراتی "شیرین‌تر از شکر و درخشان‌تر از خورشید و ماه" مورد خطاب قرار می‌دهند (اصل بیان: "ینادیک المظلوم من شطرالسجن ببناء احلی من السكر و انور من الشمس والقمر"). به او می‌فرمایند "او شرابی از کلام وحی آشامیده و الواح و آثار بهاء‌الله را به دست قبول و تسلیم گرفته است" (اصل بیان: "شربت رحیق الوحی من ید عطایی و أخذت بید التسلیم لوحی و آثاری"; بهاء‌الله و عبدالبهاء ۲۰۸: ۲۰۵). در لوح دیگری خطاب به آفا شاهزاده، بهاء‌الله کلمات خود را به "جواهر و مروارید پنهان" تشبیه می‌فرمایند، "این لآلی مکنونه و جواهر مخزونه که در عمان بیان مقصود عالمیان بود اظهار شد و ارسال گشت تا به آن فائز شوی" (همانجا، ۲۱۱). در لوحی به زبان عربی خطاب به شهنشاه بیگم می‌فرمایند که در عرش الهی مذکور است و نام او در الواح ثبت گردیده است و اینکه آیاتی برای او ارسال فرموده‌اند که از آنها بوی [خوش] جامه‌ی الهی را بشنود (اصل بیان: "نزلنا لك الآيات و ارسلناها اليك لتجدی منها عرف قمیص ربك العزیز الوهاب" (همانجا، ۲۰۵)، که اشاره‌ای است به داستان یوسف در قرآن و تورات. شمار دقیقی از تعداد الواحی که برای این بانوان ارسال شده در دست نیست و نمی‌دانیم چه تعداد از آن ممکن است مفقود شده باشد. در لوحی خطاب به ضیاء‌الحاجیه، بهاء‌الله می‌فرمایند، "لله الحمد آن ورقه مکرر به آیات الهی فائز گشته‌اند و رحیق مختوم را از ایادی عطاء حضرت قیوم آشامیده‌اند" (همانجا، ۲۱۹)، و در لوحی خطاب به او از عبدالبهاء آمده است، "در ایام ظهور [یعنی در زمان بهاء‌الله] به عنایت و الواح متعدده فائز گشتی" (همانجا، ۲۹۴).^{۲۱}

ستایش و بزرگداشت ایمان این بانوان به بهاء‌الله

آنچه در بافت بسیاری از این الواح ملاحظه می‌شود اهمیت ایمان این زنان به بهاء‌الله در مقام پیامبر الهی است. در لوحی خطاب به شهنشاه بیگم عبدالبهاء می‌فرمایند، "چقدر نساء در بسیط غبراء محشور ولی اهل نظر و صاحب بصراقل از

کبریت احمر. پس تو شکر نما که از آن اقلی...“ (همانجا ص. ۲۹۸). بهاءالله در لوحی خطاب به آقا شاهزاده می‌فرماید، ”لله الحمد در ایام الهی به امطار رحمت نامتناهی فائز شدی، از کأس عرفان نوشیدی و به افق اعلی توجّه نمودی“ (همانجا، ۲۰۶). در لوحی خطاب به لقاییه، یک دختر خردسال، بهاءالله بر اهمیّت ایمان او به پیامبر الهی تأکید می‌نماید، ”در ایام سدره ی مبارکه [یعنی بهاءالله] فائز شدی به آنچه که علما و امرای ارض به آن فائز نشدند الا من شاءالله“ (همانجا، ۲۲۱). آقا شاهزاده، ضیاءالحاجیه و شهنشاه بیگم همگی از مذهب شیعه به دیانت بهائی گرویدند که برای هر زنی در دوره ی قاجار اقدامی شجاعانه بود. عبدالبهاء در لوحی خطاب به دختر سوم ضیاءالحاجیه، روحا، از این که به سهولتی نسبی مقام بهاءالله را شناخته سخن می‌گویند:

ای ورقه ی مطرزه، صد هزار اماء که سال‌های بی‌شمار به انواع مشقات عبادات قیام نمودند و بدرگاه احدیّت عجز و نیاز آوردند و گریه و زاری فرمودند که به آنی از این ایام فائز شوند و لمعه ی نوری از شعله ی طور مشاهده نمایند عاقبت در صحرای حرمان جان دادند و در قربانگاه عشق به حسرت تمام فدا شدند و تو زحمتی نکشیده و مشقتی تحمل ننموده و تعب عبادتی ندیده محض فضل و جود به این احسان مالک غیب و شهود رسیدی و ایامالله را ادراک نمودی و به رحمت و عنایت بی‌منتهی رسیدی. والبهاء علیک. ع ع (همانجا، ۳۰۶)

اشاراتی به میراث سلطنتی این بانوان

شهنشاه بیگم نوه ی فتحعلی شاه و فرزند ارشد هفتمین دخترش، شاه بیگم خانم، ملقب به ضیاءالسلطنه، احتمالاً در بین زنان قاجار در تهران از موقعیّت خاصی برخوردار بوده است.^{۲۲} پیوند خویشاوندی نزدیک او با دولتمردان بلندپایه ی مسلمان خانواده اش را از اذیت و آزاری که بهائیان را تهدید می‌کرد در امان می‌داشت و به ابن اصدق امکان می‌داد تا با رجال صاحب نفوذ آن زمان در مراد

تشویق آموزنده الواح بهاء‌الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

و ارتباط باشد.^{۲۳} یکی از بستگان با نفوذ شهنشاہ بیگم، برادرزاده‌اش، علی قلی خان مشاورالممالک بود که چندین بار بین سال‌های ۱۹۱۵ تا ۱۹۲۶ وزیر امور خارجه‌ی ایران بود و قصد داشت که در سال ۱۹۱۹ به عنوان نماینده‌ی ایران در کنفرانس صلح ورسای در پاریس شرکت کند.^{۲۴} خویشاوند نزدیک دیگر شهنشاہ بیگم، دایی زاده‌اش گلین خانم، زن اول ناصرالدین شاه بود.

در الواحی که به این بانوان خطاب شده اشارات ظریفی به میراث سلطنتی ایشان وجود دارد. بهاء‌الله در لوحی جالب خطاب به آقاشاهزاده بیان می‌دارند که ایمان این زن به ظهور جدید مقام او را برتر از مقام همه‌ی ملکه‌های عالم ساخته است: "از فضل حق جلّ جلاله به مقامی فائز شدی که فخر ملکه‌های عالم است" (همانجا، ۲۰۶-۷). در همین لوح، بهاء‌الله با اشاره به ملکه ویکتوریا می‌فرمایند: "ملکه‌ی لندن هر یوم به اسم حقّ به کنیسه می رود و به گمان خود به ذکر حقّ مشغولست و لکن حقّ بر غفلتش شهادت داده و می دهد چه که از عرفان او محروم و به اسمش متمسک و هم‌چنین سائر امپراطوره های عالم" (همانجا، ۲۰۷). اندکی بعد از ورود به عکا، لوح مفصلی از ساحت بهاء‌الله برای ملکه ویکتوریا ارسال گردید و در آن از او دعوت شد که پیام ایشان را بپذیرد. در عین حال او را بخاطر ممنوع کردن تجارت برده از طرف بریتانیا و به خاطر حکومت پارلمانی آن کشور ستودند. ملکه ویکتوریا از حدود سال ۱۸۷۷ شروع به استفاده از عنوان "امپراتریس هند" کرد، بنابراین، این لوح احتمالاً در اواخر دهه‌ی ۱۸۷۰ یا اوائل دهه‌ی ۱۸۸۰ ارسال شده است. در لوح مشابهی خطاب به ضیاء‌الحاجیه، بهاء‌الله می‌فرمایند که قیصره (پادشاهان) و ملکه‌های امروز از ظهور او غافل و محجوب هستند با اینکه مشتاق فرارسیدن این روز بودند (همانجا، ۲۱۸-۱۹). در لوح دیگری، عبدالبهاء با لحنی لطیف و عباراتی شاعرانه به میراث سلطنتی ضیاء‌الحاجیه اشاره می‌نمایند:

شکر کن حیّ قیومی را که ترا از بین ربّات حجال امتیاز داده و به تاج و هاج
عرفان سرت سرفراز نموده. این اکلیل محبت الله گوهر درج عنایتست که بر
مشارق و مغارب آفاق اشراق نموده، دیگر چه جویی و چه خواهی؟

الحمد لله در کنیزی جمال قدم [بهاء الله] طوقی مرصع به جواهر اسم اعظم در گردن داری و حلقه‌ی زرین از اعلیٰ علین در بردگی آن روح مصور در گوش داری. (همانجا، ۲۹۴).

بهاء الله در لوحی به آقا شاهزاده می‌فرمایند که همه‌ی ملکه‌ها و شاهزادگان عالم ثروت و دارایی خود را برای رسیدن به این روز صرف کردند، ولی جز عده‌ی بسیار معدودی بقیه از این فیض محروم گشتند (همانجا، ۲۱۱).

زنان در مقابل مردان

بهاء الله در الواحی خطاب به زنان اغلب اخلاص و ایمان زنان بهائی را با بی‌توجهی و غفلت اکثریت مردان زمان خود مقایسه می‌کنند. بهاء الله به آقا شاهزاده می‌نویسند که بسیاری از مردان با نفوذ نتوانسته‌اند به شناخت مقام و پیام وی موفق شوند، در حالیکه زنان بسیاری به این مقام رسیده‌اند، ”چه مقدار از رجال بعد از انتظار به افق اعلیٰ فائز نشدند و چه مقدار از اماء که به اسم ابهی از قدح عرفان آشامیدند“ (همانجا، ۲۱۰). و در لوحی خطاب به مادر ابن اصدق، جناب بی بی، می‌فرماید ”به عنایت حقّ جلّ جلاله به آنچه اکثر رجال ارض از آن غافلند فائز گشتی“ (همانجا، ۳۶). با بکار بردن این قیاس‌ها، بهاء الله مقام پیروان زن خود را به مقامی بالاتر از روحانیون زمانشان می‌برند. در لوحی دیگر خطاب به ضیاء الحاجیه می‌فرمایند که علما و امراء ”ممنوع و محجوب“ از شناختن مقام او هستند گرچه ”در قرون و اعصار از حقّ جلّ جلاله لقای این یوم را سائل و آمل بودند“ (همانجا، ۲۲۰). ۲۵.

نقش زنان در جامعه‌ی بهائی

بهاء الله و عبدالبهاء زنان خانواده ابن اصدق را به این که اعضای فعال جامعه‌ی بهائی باشند تشویق می‌کردند. یکی از الواح بهاء الله به ضیاء الحاجیه شامل یک دعای کوتاه به زبان عربی است که هر روز بخواند و از خدا بخواهد که به او و سایر

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

زنان بهائی برای خدمت به جامعه‌ی بهائی کمک کند (همانجا، ۲۱۹). در لوحی خطاب به هوپه، دختر دوم ابن اصدق، بهاء الله اظهار امیدواری می‌کنند که هوپه و سایر زنان خانواده‌اش نقش مؤثری در هدایت زنان دیگر به دین جدید داشته باشند (همانجا، ۲۲۲). مقام و منزلت خانواده‌ی ابن اصدق در جامعه‌ی بهائی ایران و پیوند عمیق خانوادگی با دولتمردان بلند پایه، زنان این خانواده را در موقعیتی مناسب برای معرفی دیانت بهائی به زنان، دختران و مادران شاهزادگان و وزراء قرار می‌داد.^{۲۶} جمعیت تهران در سال ۱۸۸۳ فقط حدود ۱۰۰/۰۰۰ نفر تخمین زده شده است و بنابر این می‌توان تصور کرد آن گروه از زنان بهائی که از موقعیت اجتماعی خاصی برخوردار بودند می‌توانستند بر سایر زنان برجسته‌ی پایتخت تأثیر بگذارند.

در شماری از این الواح، بهاء الله و عبدالبهاء به وضوح بر رفتار اخلاقی زنان بهائی تأکید شدید نموده‌اند. داشتن رفتاری درست و اخلاقی متناسب با احکام بهائی نکته‌ای است که بهاء الله حداقل در دو لوح به ضیاء الحاجیه اشاره نموده‌اند (بهاء الله و عبدالبهاء ۲۰۰۵: ۲۱۹).^{۲۷} عبدالبهاء به آقا شاهزاده می‌نویسند که زنان بهائی بایستی به "قوت ثقی و نور هدی" به خدمت جامعه‌ی بهائی قیام کنند (همانجا، ۲۹۹) و به او اطمینان می‌دهند که خدماتش نزد خدا پذیرفته خواهد شد:

شکر کن حضرت ذوالجلال را که خدماتت در دیوان الهی به قلم جلی مقید و مثبت و در ایوان روحانی رحمانی اجر جزیت مقدر و موجود (همانجا).

در جامعه‌ای که زنان و مردان عملاً از هم جدا می‌زیستند، نفوذ این زنان اساساً محدود می‌شد به زنان هم‌کیش و یا دوستان و بستگان زن خود، اعم از بهائی و یا غیر بهائی. شاید مهم‌ترین خدمت زنان خانواده ابن اصدق به جامعه‌ی بهائی ایران تأسیس اولین کلاس‌های "درس تبلیغ" برای زنان بود.^{۲۸} عبدالبهاء پس از آگاه شدن از تأسیس این کلاس‌ها، لوحی برای همه‌ی شرکت‌کنندگان این کلاس‌ها توسط ابن اصدق و همسرش فرستادند. علاوه بر ضیاء الحاجیه، چهار دخترش و یکی از خواهران ابن اصدق ("اخت شهید"، احتمالاً صمدیه)، این لوح پانزده زن دیگر

نیز مخاطب قرار می‌دهد که عبارتند از: بیگم سلطان، خدیجه سلطان، والدهی آقا سید مهدی، قدسیه، لقایه، ضیایه، ثنایه، حشمت، لمیعه، بتول، شوکت، ثابته، والدهی میرزا زمان، ضلع میرزا زمان و گلین خانم. عبدالبهاء به این زنان که پیشروان تأسیس و شرکت در چنین کلاسی بودند تبریک گفته اظهار امیدواری می‌فرماید که در مدت کوتاهی آن‌ها بتوانند با کسب مهارت در "دلائل منقوله و معقوله" و با "دلیلی قاطع"، "بیانی واضح"، "برهانی لامع"، "نطقی بلیغ" و "کلامی فصیح" در مقابل علما اقامه‌ی برهان نمایند (همانجا ص. ۳۰۹). عبدالبهاء بر اهمیت این کلاس‌ها تأکید نموده مخاطبین لوح را با این بیان تشویق می‌کنند:

تأییدات ملکوت الهی پیاپی رسد و نفوسی از ورقات طیبه [زنان بهائی] در انجمن عالم به بیان و تبیان و اقامه‌ی برهان چنان جلوه نمایند که عالم نساء را زینت بخشند و ثابت کنند که در این کور بدیع نساء هم‌عنان رجالد بلکه در بعضی موارد سبقت گیرند. ملاحظه نمایید که در این امر بدیع چقدر رجال به اعلیٰ معارج عرفان عروج نمودند و بیانی واضح و برهانی قاطع و لسانی فصیح و نطقی بدیع داشتند ولکن ورقه‌ی مبارکه جناب طاهره چون در سلک نساء بود بی نهایت جلوه نمود و سبب حیرت عموم گردید. اگر از رجال بود ابداً چنین جلوه نمی‌نمود. پس بدانید که عظمت امر [دیانت بهائی] چنان در عروق و اعصاب عالم نفوذ نموده که اگر یکی از ورقات منجذب گردد و در اقامه‌ی دلائل و براهین و بیان حجج قاطعه ملکه حاصل کند و زبان بگشاید در انجمن عالم چه قدر جلوه نماید. ای ورقات طیبه قسم به جمال معبود و سر وجود که اگر در این میدان جولان نمایند فیوضات جمال مبارک مانند آفتاب در مرایای قلوب تجلی نماید چنان ترقی نمایید که کل حیران گردید. (همانجا، ۱۰-۳۰۹)

ب - خانواده‌های سمندر و نبیل ابن نبیل

خانواده‌های شیخ کاظم سمندر و برادرش حاجی شیخ محمد علی، (نبیل ابن

تشویق آموزنده الواح بهاء‌الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

نبیل)، الواح زیادی از بهاء‌الله و عبدالبهاء دریافت کردند که بسیاری از آنها اخیراً در مجموعه‌ای تحت عنوان آیات بیّنات منتشر شده است (بهاء‌الله و عبدالبهاء ۱۹۹۹).^{۲۹} شیخ کاظم (۱۸۴۴-۱۹۱۸) پسر حاجی شیخ محمد بود که یکی از شیخی‌های برجسته‌ی قزوین بشمار می‌آمد و بعداً یکی از بانی‌های سرشناس آن شهر شد. شیخ کاظم از پیروان ثابت قدم بهاء‌الله بود که از سوی ایشان به لقب «سمندر» سرافراز شد. او چند بار به زیارت بهاء‌الله در عکا رفت و دخترش، ثریا، با ضیاء‌الله، یکی از پسران بهاء‌الله، ازدواج کرد. شوقی افندی سمندر را یکی از نوزده حواری بهاء‌الله نامید. برادر سمندر، حاجی شیخ محمدعلی (نبیل ابن نبیل) نیز بهائی مخلصی بود که سال‌ها در استانبول اقامت داشت و از تجار موفق آن شهر بود. نبیل ابن نبیل در سال ۱۸۹۰ به دنبال اتهامات دروغینی که از طرف پیروان صبح ازل علیه چند تن از خاندان افنان (یعنی بستگان باب) و سایر تجار بانفوذ بهائی در استانبول عنوان شد خودکشی کرد.^{۳۰}

مجموعه‌ی آیات بیّنات شامل ۳۹۳ لوح است (۱۸۸ لوح از بهاء‌الله و ۲۰۵ لوح از عبدالبهاء) که ۳۵ لوح (یعنی ۹ درصد آنها) خطاب به زنان است از جمله ۳ لوح خطاب به فاطمه سلطان همسر اول سمندر (متوفی در سال ۱۸۹۰)، ۸ لوح خطاب به معصومه فرهادی، همسر دوم سمندر (متوفی در سال ۱۹۱۸)، ۱ لوح خطاب به دختران سمندر، ۳ لوح خطاب به طرازیه فرهادی عروس سمندر و همسر طرازالله سمندری (متوفی در سال ۱۹۴۶)، ۸ لوح خطاب به شریفه بیگم، همسر نبیل ابن نبیل، ۳ لوح خطاب به دختران نبیل ابن نبیل ساذجیه (متولد ۱۸۷۷) و روحیه (متولد ۱۸۷۸)، ۳ لوح خطاب به قدسیه حکیم باشی فرزانی و ۲ لوح به عزیه ارباب ناصری، که دو عروس نبیل ابن نبیل می‌باشند. الواحی که در این مجموعه از طرف بهاء‌الله به زنان خطاب شده بطور متوسط ۱۱ سطر است، حال آنکه الواح عبدالبهاء به بانوان این دو خانواده بطور متوسط ۷ خط می‌باشد. اکثر این الواح به فارسی است، گرچه اغلب عبارات عربی بطور پراکنده در بین آنها آمده است. بعضی از این الواح حاوی یک قسمت طولانی به زبان عربی است که گاهی به صورت دعا می‌باشد (مانند الواح ب ۹۸، ب ۱۲۱؛ ع ۷۶ و ع ۹۳. این شماره‌ها اشاره به الواح

دارد به نحوی که در کتاب *آیات بیّنات* شماره گذاری شده است. ب نشانه‌ی الواح بهاء‌الله و ع نشانه‌ی الواح عبدالبهاء است). به علاوه تعداد کمی از این الواح تماماً عربی است (مانند الواح ب ۱۲۰، ع ۸۶ و ع ۱۶۴). اکثر الواح این مجموعه با نیایش عربی آغاز می‌شود، ولی چند لوح نیایشی فارسی نیز دارد.^{۳۱}

فاطمه سلطان، همسر اول سمندر

دو لوح بهاء‌الله خطاب به فاطمه سلطان مربوط به دوران عکا است (در *آیات بیّنات* هیچ لوحی خطاب به زنان قبل از سال ۱۸۶۸ دیده نمی‌شود).^{۳۲} این الواح هر دو به زبان فارسی است و عبارات عربی به طور پراکنده در آنها پیدا می‌شود. آوردن عباراتی عربی در یک لوح شاید نشانه‌ی تسلط مخاطب به زبان عربی باشد، اما با اهمیتی که زبان عربی به عنوان یک زبان عبادتی برای بهائیان با پیشینه‌ی اسلامی دارد، می‌توان گفت که مخاطبین انتظار داشته‌اند حد اقل در قسمتی از لوح به زبان عربی مورد خطاب واقع شوند این امر بنا بر این لزوماً دلیل عربی دانستن ایشان نیست. در لوحی خطاب به فاطمه سلطان (ب ۹۶)، بهاء‌الله می‌فرماید که زنان در سراسر جهان آرزوی رسیدن به این روز را داشته‌اند و "ملکات عالم هر یوم در معابد به ذکرش ناطق و به حبش مشتعل و لکن جزای اعمال در یوم مآل از سدره‌ی ظهور ذی الجلال [بهاء‌الله] محروم نمود". با این بیان بهاء‌الله به طور ضمنی مقام زنان بهائی را به خاطر پی‌بردنشان به شناخت پیام بهاء‌الله از مقام ملکه‌ها و شاهزادگان بسی بالاتر می‌داند.^{۳۳} آنگاه از خدا می‌طلبند که مردان و زنان بهائی را به آنچه خواست و مورد رضای خداوند است موفق دارد (اصل بیان: "نسئل الله أن يؤید عباده و اماءه علی ما یحبّ و یرضی"). گرچه بهاء‌الله به تساوی زنان و مردان جامعه اشاره می‌فرماید، ولی به خاطر معیارهای متداول اجتماعی، بیشتر فعالیت‌های جامعه‌ی بهائی ایران تا دهه‌ی ۱۹۳۰ بر حسب جنسیت تقسیم می‌شد. این لوح با دعای خیری به زبان عربی برای فاطمه سلطان و همه‌ی اماء الله (زنان بهائی) خاتمه می‌یابد. بدین طریق فاطمه سلطان وسیله‌ای برای رساندن بیانات بهاء‌الله به زنان خانواده‌ی خود و سایر زنان بهائی در قزوین شد. بهاء‌الله در لوح دیگری خطاب به فاطمه سلطان (ب ۱۱۸)،

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

بوضوح می‌فرمایند که از زندان عکا او را مخاطب قرار می‌دهند.^{۳۴} در این لوح بهاء الله بار دیگر بر تساوی زن و مرد تأکید نموده می‌فرمایند که خداوند "اولیاء" و "اماء" خود را در زندان یاد می‌کند. بهاء الله ادامه می‌دهند "از حقّ می طلبیم اهل آن ارض [قزوین] از قانتین و قانتات [مومنین مرد و زن] کل را مؤید فرماید بر استقامت". شهرستان قزوین از دهه‌ی ۱۸۴۰ مرکز مهمی برای فعالیت‌های بابی و سپس بهائی بود.

عبدالبهاء در لوحی طولانی به خط خود خطاب به فاطمه سلطان و فرزندان او (ع ۷۶)، شرح زیارت پسر او، عبدالحسین را به حیفا و عکا توصیف می‌کنند. این لوح با یک دعای عربی برای تمام اعضاء خانواده که آن، به عنوان "عائلة مبارکه" یاد می‌شوند خاتمه می‌یابد. خاندان سمندری نه فقط در قزوین، بلکه در سراسر ایران یکی از مهمترین خانواده‌های بهائی بود و به نظر می‌رسد که عبدالبهاء فاطمه سلطان و فرزندان او را تشویق می‌کنند که به دودمان خود افتخار کنند.^{۳۵}

معصومه فرهادی، همسر دوم سمندر

معصومه فرهادی مادر ایادی امرالله، طرازالله سمندری بود.^{۳۶} بهاء الله در یکی از الواح خود خطاب به معصومه (ب ۹۷) اظهار امر خود را "کشف حجاب" توصیف می‌کنند، تصویری که برای هر زنی در دوره‌ی قاجار تکان دهنده بود. بهاء الله می‌فرمایند که معصومه از "کأس عرفان" آشامیده و به "آثارش" فائز شده است و وی را تشویق می‌فرمایند که در انتشار تعالیم بهائی بکوشد و به سایر زنان بگوید که "یوم الله" فرا رسیده است. سپس از او می‌خواهند که از طرف ایشان به زنان بهائی قزوین تکبیر برساند و آنان را به "تنزیه و تقدیس" وصیت کند. در ادامه می‌فرمایند که "بهترین جامه‌ی عالم از برای اماء الله عصمت است". مطالب لوح دیگر بهاء الله به معصومه (ب ۱۱۹) اکثراً به عربی است. در این لوح، بهاء الله این زن را به خاطر از دست دادن یکی از بستگانش تسلی می‌دهند و می‌فرمایند که حکمت‌ها "حکم" و رمزها "اسرار" در مرگ پنهان است. آنگاه از او و سایر زنان بهائی می‌خواهند از اینکه در این "یوم فرح اکبر" نزد خداوند یاد می‌شوند شاد و مسرور باشند.

هم‌چنین شش لوح از عبدالبهاء خطاب به معصومه فرهادی در این مجموعه موجود است که پنج لوح آن به خط خود عبدالبهاء می‌باشد. در یک لوح کوتاه به زبان فارسی (ع ۹۲)، عبدالبهاء این زن را از اینکه ابتدا بابی بوده و سپس به بهاء‌الله ایمان آورده است مورد ستایش قرار می‌دهند. سپس از او دعوت می‌کنند که از "جام سرشار عهد الست مخمور و سرمست" شود (این اشاره ای است به اینکه از صمیم قلب به مرکز عهد، یعنی عبدالبهاء وفادار باشد).^{۳۷} عبدالبهاء ایمان و وفاداری خاندان‌های سمندری و فرهادی به باب، بهاء‌الله و خود ایشان را مورد تأکید قرار می‌دهند و میراث بابی- بهائی آنان را می‌ستایند. این لوح اصولاً مانند یک نامه‌ی شخصی کوتاه است ولی امکان دارد که سایر اعضای خانواده نیز آن را خوانده باشند. عبدالبهاء در لوح دیگری به معصومه (ع ۹۳) می‌فرماید "در این قرن عظیم و عصر بدیع و کور جمال قدم [بهاء‌الله]...امایی مبعوث گردند که حجبات اهل امکان را به قوه‌ی برهان عظیم بردرند و چنان قدم ثبوت و رسوخ بنمایند که جبال راسیات [کوه‌های استوار] حیران مانند". این گفته نمایانگر آن است که بعضی از زنان پیشرو تبلیغ دیانت جدید خواهند بود و مانند کوه در مقابل سختی‌ها مقاومت خواهند کرد. این لوح هم‌چنین شامل یک دعای عربی است برای معصومه که بخواند.^{۳۸} در این دعا از خداوند خواسته شده که این زن را در بین زنان بهائی "آیه‌ی توحید" و "ساذج عرفان" کند.

عبدالبهاء در لوح دیگری (ع ۹۴)، شرح زیارت پسر معصومه از حیفا و عکا را توصیف کرده اشاره می‌کنند که پسرش برای همه‌ی اعضای خانواده و بستگانی که فوت کرده‌اند دعا خوانده است.^{۳۹} آنگاه ضمن تحسین خانواده‌ی این زن به او می‌فرماید "محزون مباش، دلخون مباش. به فضل مخصوص جمال قدم [بهاء‌الله] به آن خانواده مطمئن باش". در لوح دیگری (ع ۹۵)، عبدالبهاء بار دیگر خانواده‌ی معصومه را مورد ستایش قرار داده^{۴۰} بر این حقیقت تأکید می‌کنند که این خاندان از زمان باب مؤمن بوده‌اند و اظهار امیدواری می‌فرمایند که آنها در ایمان خود حتی در مقابل امتحانات و افتتانات، همچنان ثابت قدم باشند. در جای دیگر (ع ۹۶)، عبدالبهاء بار دیگر به میراث بابی- بهائی معصومه اشاره می‌کنند و شوهر او و

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

وفاداریش به عهد و میثاق (یعنی وفاداریش به مقام عبدالبهاء) را می ستایند. عبدالبهاء در ششمین لوح خود خطاب به معصومه (ع ۹۷) می فرماید که او باید به خاطر ایمان اعضای خانواده اش به خدا شکرگزار باشد و می فرماید "آن خاندان آیت هدایت رحمان و آن دودمان مظهر الطاف بی پایان" است. عبدالبهاء می فرماید که پسرش طرازالله را برای مأموریتی به سراسر ایران فرستاده بودند ولی "حال او را به قزوین فرستادیم تا به دیدار او کام دل و جان شیرین نمایی".

دختران سمندر: ذکریه، ثریا، حبیبه، مهریه و خاتون جان

این مجموعه شامل یک لوح از بهاء الله خطاب به دختران سمندر است (ب ۱۲۱). این لوح در عکا نوشته شده و به فارسی آغاز می شود و با یک دعای عربی خاتمه می یابد. در خاتمه ی لوح، بهاء الله از خدا می طلبند که به پیروان مقرب خود، اعم از زن و مرد (مقبلین و مقبلات) انواع برکات و مواهب عطا کند (اصل بیان: "الهی الهی أسئلك بایادی امرک و سمندر نارحبک أن تقدّر للمقبلین و للمقبلات من بحر عطائك لثالی حکمتک و عرفانک و من سماء جودک انجم ذکرک و ثنائک").^{۴۱}

طرازیه فرهادی، عروس سمندر و همسر طرازالله سمندری

عبدالبهاء در لوحی بسیار کوتاه به این زن (ع ۹۸) می فرماید از این که در چنین خانواده ای به دنیا آمده و پرورش یافته باید شاکر باشد. در جای دیگری (ع ۹۹)، بیان می دارند که چگونه شوهرش طرازالله "سرگشته ی اقلیم شیراز است و در موطن حضرت اعلی [باب]" مشغول به تبلیغ دیانت بهائی است. عبدالبهاء طرازالله را به خاطر آنکه خانواده ی عزیزش را برای این کار موقتاً ترک کرده می ستایند و ابراز خرسندی می نمایند که سمندر چنین پسری دارد که "حقاً این پسر بر قدم پدر است و از عنصر جان و دل آن مهرپرور. نسبتش حقیقی است، الولد سرّایه". عبدالبهاء قبول دارند که این "دوری و مهجوری" برای طرازیه بسیار دشوار است، ولی او را تسلی می دهند و می فرمایند "امیدوارم که این فراق سبب وصال ابدی گردد و این بُعد

علت قرب سرمدی شود^{۴۲} عبدالبهاء در سومین لوح خود خطاب به طرازیه (ع ۱۰۰)، برای نامه‌ای که از او دریافت کرده‌اند تشکر می‌کنند و او را به خاطر آنکه اوقات خود را صرف تدریس به دختران می‌کند مورد تحسین قرار می‌دهند و می‌فرمایند «به خدمتی که قیام نمودی مقبول است زیرا در دبستان بنات ادیب محبت‌الله شدی و درس مقامات توحید می‌دهی. البته موفق خواهی گشت و خاتمه‌ی اعمال فاتحه‌اللطاف خواهد شد»^{۴۳} در این لوح، عبدالبهاء بار دیگر از مسافرت‌های گسترده‌ی طرازالله در ایران و سایر نقاط برای تحکیم وفاداری بهائیان نسبت به رهبری عبدالبهاء یاد می‌کنند و اشاره می‌کنند به اینکه طرازالله بیمار شده و در حیف استراحت کرده است و اکنون او را قبل از آنکه به مأموریت دیگری اعزام دارند برای چند روزی به قزوین می‌فرستند. این لوح به وضوح نشان می‌دهد که چگونه عبدالبهاء فعالیت‌های مبلغین بهائی در ایران را هدایت می‌کردند.

شریفه بیگم، همسر نبیل ابن نبیل

بهاءالله در لوحی که قسمتی از آن به فارسی و قسمتی به عربی است (ب ۹۸) خطاب به شریفه بیگم می‌فرماید که باید بسیار شکرگزار باشد که در زندان عکا یاد شده است و درباره‌ی جریان انشای این لوح مطلب جالبی عنوان می‌فرماید^{۴۴} به این مضمون که هنگامی که جناب اسم جود (یکی از بهائیان برجسته‌ی قزوین) در حضورشان بود و الواح تنظیم می‌شد در میان نام‌های مخاطبین که در دفتری ثبت می‌گشت نام وی را نیافته‌اند و لذا، در آن لحظه این لوح را برای او نوشتند. به نظر می‌رسد که صورتی از اسامی کسانی که درخواست لوح کرده بودند به حضور بهاءالله تقدیم شده بود. دومین لوح بهاءالله به شریفه بیگم (ب ۱۲۰)، تماماً به زبان عربی است که شاید نشانه‌ی آن باشد که این زن به زبان عربی تسلط داشته است. این لوح برای تسلی او بعد از فوت یکی از بستگان، احتمالاً شوهرش، نوشته شده است. در این لوح، بهاءالله از خدا می‌خواهند که غم این زن را به شادی تبدیل نموده او را به زینت صبر بیاراید و می‌فرماید که مرگ، بابی از ابواب رحمت خداوند است و صرفاً ارتقاء روح است از مقام پایین ترش به مقامی بالاتر.^{۴۵}

شش لوح از عبدالبهاء خطاب به شریفه بیگم در این مجموعه موجود است که پنج لوح از آنها به خط خود عبدالبهاء می‌باشد. در لوح کوتاهی (ع ۱۵۹)، عبدالبهاء می‌فرماید که چند زن بهائی در جهان چنان درخششی خواهند داشت که نام‌های همه‌ی زنان پیشین را از صفحات تاریخ براندازند. اصل بیان این است: ”امایی تربیت کردند و نشو و نما نمایند که هر یک... در جهان آفرینش چنان طلوع و جلوه نمایند که ذکر نساء اوائل را منسوخ نمایند“. بدان دلیل که این بانوان به نظر عبدالبهاء ”در کمال نضارت و فصاحت و بلاغت مبعوث شوند“. در لوح کوتاه دیگری به شریفه بیگم (ع ۱۶۰)، عبدالبهاء از او می‌خواهند که در ایمانش ثابت قدم باشد ”تا در فردوس ملکوت حوریات قدس به نعت و ثنایت زبان‌گشایند و ندای تحسین برآرند“. در لوح دیگری (ع ۱۶۱)، مراتب اندوه خود را از فوت طفلی از خانواده‌ی شریفه بیگم، با عباراتی پر معنا به این زن ابلاغ می‌کنند.^{۴۶} عبدالبهاء او را تسلی می‌دهند و می‌فرمایند، ”اگر از این چمنستان امکان آن نهال بی‌همال بوستان لطف یزدان منقطع گشت، در باغ الهی غرس شد و به بهشت برین فردوس رحمانی نقل گشت“. با توجه به شخصی بودن محتویات این لوح، تصور نمی‌رود این لوح در اختیار کسانی خارج از این خانواده قرار گرفته باشد. در لوح کوتاه‌تری (ع ۱۶۲) که به زبان عربی است، عبدالبهاء به شریفه بیگم می‌فرماید که باید به درگاه خداوند شکرگزار باشد که به او پسری مؤمن داده است. در لوح مفصل‌تری (ع ۱۶۳)، عبدالبهاء به او اطمینان می‌دهند که در عتبه‌ی مقدسه [مزار بهاء‌الله] یاد می‌شود و اظهار امیدواری می‌فرمایند که آرزوهای او برآورده شود و با این بیان او را تسلی می‌دهند: ”محزون مباش، اسیر اندوه مباش. این ایام بسر آید و به عالمی پرشده و شکر در آییم“. ^{۴۷} از مطالعه‌ی این الواح روشن است که شریفه بیگم (مانند بسیاری از زنان بهائی دیگر) چنان ارتباط قوی شخصی با عبدالبهاء احساس می‌کرد که برایش طبیعی بود تا در مورد غم‌های زندگی خود و به طور کلی درباره‌ی رنج‌های جامعه بهائی ایران به ایشان نامه بنویسد.

در یکی از الواح خود خطاب به شریفه بیگم (ع ۱۶۷)، عبدالبهاء مطالبی مطرح می‌کنند که برای بسیاری از زنان جامعه‌ی بهائی فارسی زبان در آغاز قرن بیستم

جالب بوده است. این لوح هنگامی که شریفه بیگم در شهر عشق آباد در ترکمنستان اقامت داشت برای او ارسال شد. عشق آباد در زمان عبدالبهاء دارای جامعه‌ی بزرگ و فعال بهائی بود و اولین "مشرق‌الاذکار" یا معبد بهائی در سال ۱۹۰۷ در آنجا ساخته شد.^{۴۸} از متن لوح پیدا است که شریفه بیگم در اصل نامه‌ای حاوی سؤالاتی چند خدمت بهیّه خانم فرستاده بود و عبدالبهاء نامه را از بهیّه خانم دریافت داشته و پاسخ نگاشته‌اند. اولین پرسش شریفه بیگم در مورد بی حجابی (در لوح، "عدم حجاب") در میان زنان بهائی بود (به نظر می‌رسد منظور او نه ترک حجاب بطور کلی، بلکه در مجالس زنان بطور خاص بوده است). عبدالبهاء می‌فرماید که شنیده‌اند که "مذاکرات" [بحث‌ها] درباره‌ی این موضوع در بین بهائیان مطرح است و اینکه "در این مسئله اختلاف دارند"، اما عبدالبهاء در این مورد اظهار نظر و قضاوتی نمی‌کنند. دومین سؤال مربوط به آموزش دادن زنان برای تبلیغ دیانت بهائی یا درس تبلیغ بود. عبدالبهاء می‌فرماید که با تشکیل این کلاس‌ها بسیار موافق هستند و اضافه می‌کنند که زنانی که در این کلاس‌ها شرکت می‌کنند باید با "دلائل و براهین الهی" آشنا و از "احکام کتاب اقدس" واقف باشند تا بتوانند زنان دیگر را به دیانت بهائی دعوت کنند "البته این مجلس را در نهایت انتظام مجری دارید تا به اندک زمانی معلّمه‌ها و مبلغه‌ها از این مجلس پیدا شوند".

دختران نبیل ابن نبیل، ساذجیّه و روحیّه

در لوحی نسبتاً طولانی خطاب به ساذجیّه و روحیّه (ب ۱۲۷)، بهاء الله از آنها می‌خواهند که در رحلت پدر، که او را با لحنی قوی می‌ستایند، محزون نباشند، سپس کلام را گسترش داده از خدا می‌خواهند که تمامی ساکنان قزوین را "به نار اولیا مشتعل فرماید و به نور عرفان منور دارد". عبدالبهاء در لوح کوتاهی خطاب به ساذجیّه (ع ۷۱)، می‌فرماید که خاندان او مشمول الطاف الهی است^{۴۹} و بسان بسیاری از الواح خود خطاب به اعضای خانواده‌ی سمندر، آن خاندان را می‌ستایند و اظهار امیدواری می‌کنند که هر یک از اعضای خاندان نبیل ابن نبیل در خدمت به آیین بهائی "آیتی از آیات کبری" گردد. عبدالبهاء ضمن ستایش خاندان ساذجیّه

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

اظهار امیدواری می کنند که او نیز در مسیر موفقیت های نیاکانش گام بردارد.

عروسان نبیل ابن نبیل

دو لوح از عبدالبهاء در مجموعه آیات بینات وجود دارد که خطاب به همسر پسر نبیل ابن نبیل، آقا شیخ احمد، می باشد. از آنجایی که همسر اول آقا شیخ احمد، ذکریه سمندری (که دختر عموی او بود) در سال ۱۸۹۴ فوت کرد، این الواح احتمالاً خطاب به همسر دوم او، قدسیه حکیم باشی فرزانی، می باشد. عبدالبهاء در یکی از این الواح (ع ۱۶۴) که تماماً به عربی و به خط خود ایشان است، به قدسیه اطمینان می دهند که اگر زبان به ستایش الهی بگشاید، ”ملائک الهام“ با بدیع ترین معانی و بیان و تبیان او را یاری خواهند داد. عبدالبهاء وی را تشویق می کنند که به تبلیغ دیانت بهائی پردازد و او را مطمئن می سازند در صورتی که قدم اول را در این راه بردارد، از تأییدات خدا بهره مند خواهد شد. در لوح دیگری خطاب به آقا شیخ احمد و اعضای خانواده اش (ع ۱۸۵)، می فرمایند که ”از عدم فرصت و مجال شب و روز آرام ندارم“ ولی این نامه را به نشانه‌ی عواطف قلبی نسبت به آنها می نویسند. به مانند بسیاری از نامه هایشان اشاره می نمایند که پاسخ دادن به همه‌ی نامه‌هایی که دریافت می کنند برایشان مشکل است.

مجموعه آیات بینات نیز شامل دو لوح از عبدالبهاء خطاب به عروس دیگر نبیل ابن نبیل یعنی عزیه ارباب نصیری قزوینی، همسر منیر است. در یکی از این الواح (ع ۱۹۰)، عبدالبهاء می نویسند که هنگامی که منیر در زیارت بوده درخواست لوح جداگانه‌ای برای او کرده است و ”با وجود آنکه عبدالبهاء را مهلت و فرصت معدوم و نبود باز به تحریر نامه‌ی منفرد به نام تو پرداخت تا خواهش و رجای جناب منیر بتمامه میسر و پدید گردد“ و ذکر می نمایند که عزیه هر وقت که برایش مقدر باشد ”اذن حضور دارد“ یعنی می تواند به زیارت حیفا و عکا بیاید.

علاوه بر الواحی که بطور خاص خطاب به زنان خانواده‌های سمندری و نیلی است، دو لوح در این مجموعه وجود دارد که خطاب به زنان بهائی قزوین است. در یکی از این الواح (ع ۴۰)، عبدالبهاء به حملاتی که از طرف برادر ناتنی ایشان،

محمد علی، برایشان وارد شده است اشاره می‌فرمایند و شرح می‌دهند که چگونه محمد علی نوشته‌های جعلی خود را به ایشان نسبت داده است و از مخاطبین می‌خواهند که به "آنچه از قلم عبدالبهاء جاری مراجعت نمایید و به دقت ملاحظه کنید، ببینید به هیچ وجه این اقوال ادنی مشابهتی به الحان این طیر فنا داشته و دارد، لا والله...". عبدالبهاء اشاره می‌کنند به اینکه تا به حال کلمه‌ای در حق محمد علی ننوشته‌اند، ولی اخیراً بعضی از این نوشته‌های جعلی چاپ شده است و به حیف رسیده است و ایشان را ملزم ساخته که به بهائیان در این مورد هشدار دهند. لوح دیگر (ع ۸۶) خطاب به بهائیان قزوین، اعم از زن و مرد و به صورت دعایی به زبان عربی برای آنها است. احتمالاً نسخه‌هایی از این دعا تهیه و در بین زنان و مردان بهائی قزوین توزیع می‌شد که در جلسات و یا بطور خصوصی خوانده شود.

۲- الواحی خطاب به زنان بهائی دو شهرستان

الف - همدان

کتابی که عبدالحمید اشراق خاوری تحت عنوان *تاریخ امری همدان* (اشراق خاوری ۲۰۰۴) ۵۰، در مورد تاریخ جامعه‌ی بهائی در همدان نگاشته شامل بعضی از الواح عبدالبهاء خطاب به زنان آن شهر است. در لوحی خطاب به یک مرد و سه زن بهائی (ظاهراً حد اقل سه نفر از مخاطبین لوح از بهائیان یهودی‌تباری هستند. یهودیان به شمار زیاد در سال‌های اولیه در همدان به دیانت بهائی ایمان آوردند)،^{۵۱} عبدالبهاء توضیح می‌دهند که به علت بار سنگین کارهایی که به عهده دارند، فقط می‌توانند "این نامه‌ی مختصره" را بنویسند "تا بدانید که در این انجمن رحمانی مذکورید و در آستان مقدس معروف و مشهور" یعنی در مزار بهاء‌الله و مزار باب یاد شده‌اند (همانجا، ص. ۲۱). و در نامه ادامه می‌دهند "هرچند زبان عنصری و خامه و مداد آفاقی فتور نماید ولی لسان روحانی و کلک وجدانی همواره در گفتگو و تحریر است" (همانجا، صص ۲۱-۲۲). در این لوح، عبدالبهاء می‌فرمایند "منتظر آنم که یاران همدان و اماء رحمان سبب نورانیت عالم انسانی گردند". در اینجا

تشویق آموزنده الواح بهاء‌الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

عبدالبهاء بوضوح هم به مردان بهائی (یاران) و هم به زنان بهائی (اماء رحمان) همدان اشاره می‌کنند.

تاریخ امری همدان شامل چند لوح دیگر از عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی همدان بطور فردی می‌باشد. عبدالبهاء در یکی از این الواح که خطاب به همسر حاجی آقا جان است می‌فرماید که ”رحمت حق بدون طلب“ شامل حال آن زن شده و خانواده‌اش به برکات حق نائل شده‌اند (همانجا، ص. ۲۳۱). در لوح مختصر مشابهی خطاب به دختر حاجی آقاجان، عبدالبهاء اشاره می‌کنند به اینکه پدر وی همیشه از او یاد کرده و از خدا ”استدعای عون و عنایت“ در حق او نموده است و به او دستور می‌دهند، ”به آنچه لازمه‌ی خدمت پدر است بپرداز و منتش بدار و شکرگزاری کن که از نسل نفسی هستی که در درگاه الهی مقبول است و در آستان مقدّس محمود“ (همانجا، ص. ۲۳۲). از این لوح، به مانند بسیاری از الواح خطاب به خاندان سمندر، چنین بر می‌آید که عبدالبهاء میراث روحانی مخاطب را می‌ستایند.

تعدادی از زنان بهائی همدان در زمان عبدالبهاء برای زیارت به فلسطین رفتند و در آنجا با بهیّه خانم، دختر ارشد بهاء‌الله و منیره خانم، همسر عبدالبهاء، ملاقات کردند. در اوایل سال ۱۹۱۳، میرزا عبدالرحیم خان حافظ الصّحه، یکی از اعضای صاحب نفوذ جامعه‌ی بهائی همدان، گروه بزرگی از زنان و مردان بهائی را در زیارت رهبری و همراهی کرد. این گروه با کجاوه از طریق کرمانشاه مسافرت کردند و سرانجام چند ماه بعد، مقارن زمانی که عبدالبهاء از مسافرت اروپا و آمریکا مراجعت می‌کردند به حیفا رسیدند.^{۵۲}

در سال ۱۹۰۹، یک مدرسه‌ی دخترانه‌ی بهائی، به نام مدرسه‌ی موهبت بنات، در همدان تأسیس شد (همانجا، صص ۱۲۷-۲۹) که دانش آموزان بهائی، کلیمی و مسلمان در آن تحصیل می‌کردند.^{۵۴} ظاهراً تمام مدیران، ناظمین و معلمین این مدرسه زن بودند.^{۵۵} محفل روحانی بهائیان همدان کمیته‌ای را برای اداره‌ی امور مدرسه‌ی پسرانه‌ی بهائی (مدرسه‌ی تأیید) و مدرسه‌ی دخترانه‌ی بهائی (مدرسه‌ی موهبت) منصوب کرده بود، تاریخ امری همدان مشخص نمی‌دارد آیا زنانی در این

کمیته عضویت داشته‌اند یا نه. تا سال ۱۹۱۹ بهائیان کلاس‌هایی در همدان برای زنان و دختران نیز تشکیل داده بودند که به منظور افزایش معلومات بهائی آنان و آموزششان برای تبلیغ دیانت بهائی بود (همانجا، ص. ۳۵۴).^{۵۶}

از قلم عبدالبهاء چندین لوح به افتخار کسانی که در مدرسه‌ی دخترانه‌ی بهائی کار می‌کردند صادر شد. در لوحی خطاب به دو نفر از اولین معلمین مدرسه، منور و طاووس، و ناظم مدرسه، حنا، آنان و بنیانگذاران مدرسه را مورد ستایش قرار می‌دهند (همانجا، ص. ۳۱۶)^{۵۷} و تأکید می‌نمایند که مدرسه‌ی دخترانه مهم‌تر از مدرسه‌ی پسرانه است: «زیرا دوشیزگان این قرن مجید باید اطلاع از علوم و معارف و صنایع و بدایع این قرن عظیم را داشته باشند تا به تربیت اطفال پردازند و کودکان خویش را از صغر سن تربیت به کمال نمایند». در همین لوح ضمن آنکه از همه‌ی بهائیان همدان دعوت می‌نمایند که به مدرسه‌ی دخترانه توجه ویژه‌ای داشته باشند، معلمین مدرسه را بخاطر اطاعت از دستور بهاء‌الله در پرداختن به آموزش دختران با لحنی پر قدرت می‌ستایند و می‌فرمایند «معلماتی که در این مدرسه هستند اماء مقربیه درگاه احدیتند... روزی آید که این دختران مادران گردند و هر یک در نهایت ممنونیت به درگاه احدیت تضرع و زاری نمایند و این معلمات را نجاح و فلاح و رستگاری طلبند...» (همانجا، صص ۱۷-۳۱۶). در پایان این لوح است که عبدالبهاء دستور می‌دهند که این مدرسه بنام «موهبت» نام‌گذاری شود.

در لوح دیگری خطاب به معلمین زن مدرسه‌ی موهبت، عبدالبهاء می‌فرماید که در قرن نوزدهم دختران در ایران «به کلی از تعلیم محروم» بودند و هیچگونه مکتب، دبستان، معلم، استاد و مربی نداشتند (همانجا، ص. ۳۱۷). سپس می‌گویند که اکنون اوضاع تغییر کرده است و «مکاتب متعدده در ایران به جهت تعلیم دختران گشوده گشت». با این حال اشاره می‌فرمایند که این مدارس دارای نارسایی هستند چون به تربیت، که به نظر عبدالبهاء مهم‌تر و اعظم از تعلیم است، به اندازه‌ی کافی توجه نکرده‌اند. عبدالبهاء از تأسیس مدرسه‌ی دخترانه‌ی بهائی در همدان بسیار خوشنود هستند و به معلمین آن مدرسه چنین راهنمایی می‌کنند: «باید بیشتر از تعلیم به تربیت پردازید تا بنات را به عصمت و عفت و حسن اخلاق و آداب پرورش دهید و و

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

تعلیم علوم نمایید“.

در لوحی خطاب به یوسف متحده عبدالبهاء می فرمایند که از نتیجه‌ی امتحانات دانش آموزان مدرسه‌ی موهبت بسیار خوشنود هستند، و در همان لوح نوظهور بیگم را که برای مدتی در آن مدرسه تدریس می کرد مورد لطف قرار می دهند (همانجا، ص. ۳۱۸).^{۵۸} به نظر می رسد که گزارش هایی در مورد پیشرفت این مدرسه حضور عبدالبهاء فرستاده می شده و پیشرفت مدرسه برای شخص ایشان حائز اهمیت بوده است. کارکنان مدرسه‌ی موهبت پیشینه های مختلفی داشتند، بعضی از آنها زنان بهائی اهل همدان (چه کلیمی تبار چه مسلمان تبار) بودند و دیگران از شهرهای دیگر مانند اصفهان و شیراز برای تدریس در آن مدرسه می آمدند. سه دختر شاهزاده‌ی قاجار، مهدی قلی خان ”موزون“ به نام های صدرالملوک، شمس الملوک و اخترالملوک در مدرسه‌ی موهبت تدریس می کردند و به نظر می رسد که در همین مدرسه تحصیل کرده بودند. موزون در شهرستان ملایر نزدیک به همدان به آیین بهائی گرویده بود. صدرالملوک با عبدالحمید اشراق خاوری ازدواج کرد ولی چند ماه پس از ازدواج بر اثر کوتاهی یک پزشک محلی فوت نمود (همانجا، صص. ۱۳۲-۱۲۹).^{۵۹}

ب - نجف آباد

کتاب فتح الله مدرّس در مورد جامعه‌ی بهائی نجف آباد به نام تاریخ امر بهائی در نجف آباد نیز شامل الواح مشابهی خطاب به بانوان بهائی است (مدرّس ۲۰۰۴).^{۶۰} جامعه‌ی بهائی نجف آباد از میان جامعه‌ی نسبتاً بزرگ بابی که در اواسط قرن نوزدهم در آن شهر شکل گرفته بود ظاهر شد. در حدود سال ۱۹۱۷، یک مدرسه‌ی بهائی دخترانه (مدرسه‌ی سعادت) در نجف آباد تأسیس شد. در سال ۱۹۲۸، این مدرسه به ساختمان جدیدی که کنار مدرسه‌ی پسرانه‌ی بهائی ساخته شده بود منتقل گردید (همانجا، ص. ۱۴۰). محبوبیت مدرسه‌ی دخترانه‌ی بهائی را میان ساکنان مسلمان این شهرستان شاید بتوان به این امر مربوط دانست که در آن

زمان هیچ مدرسه‌ی دخترانه‌ی دولتی در نجف آباد وجود نداشت. مدرسه‌ی پسرانه و مدرسه‌ی دخترانه‌ی سعادت هر دو در سال ۱۹۳۴ به دستور دولت بسته شد.

چند زن در جامعه‌ی بهائی نجف آباد، بخصوص در زمینه‌ی تعلیم و تربیت کودکان، از همان ابتدا نقش فعالی داشتند. یکی از این زنان بیگم، خواهرزاده‌ی بهائی برجسته‌ی نجف‌آبادی بنام زین العابدین بود که از طرف بهاءالله به "زین‌المقربین" ملقب شد (همانجا، ص. ۱۷۶). بیگم در سال ۱۸۶۳ متولد گردید و پدرش بر اثر تشویق زین‌المقربین، گام‌هایی در جهت آموزش خواندن و نوشتن فارسی و تعلیم خواندن آثار مقدسه‌ی بهائی به بیگم و برادران و خواهرانش برداشت. هنگامی که شوهر بیگم درگذشت، وی نامه‌ای به حضور عبدالبهاء فرستاد. در پاسخ عبدالبهاء در لوحی مراتب تأسف خود را از فوت شوهر وی ابراز داشتند و آن مرحوم را مورد ستایش قرار دادند و از بیگم خواستند که محزون نباشد: "وفات روح نجات است و آزادی از جهان جهات و وصول به حیات" (همانجا، ص. ۱۷۶). مدتی پس از دریافت این لوح، بیگم یک مکتب‌خانه در منزل خود دائر کرد و به آموختن خواندن و نوشتن به پسران و دختران بهائی نجف آباد پرداخت (همانجا، ص. ۱۷۷).

عبدالبهاء در لوح دیگری خطاب به بیگم می‌فرماید که راه‌های زیادی برای خدمت به آستان الهی وجود دارد، ولی "اعظم خدمات و اتم ثنویات [ثواب‌ها] تربیت اطفال و صبا‌ی احباءالله است و تعلیم یتام و صغار اصفیاءالله" (همانجا، ص. ۱۷۷). عبدالبهاء بیگم را تشویق می‌فرماید که برای تعلیم و تربیت پسران و دختران بهائی نهایت کوشش خود را بکار برد "تا آن مکتب سررشته‌ی سایر مکتب‌ها شود".

یکی دیگر از زنان بانفوذ جامعه‌ی بهائی نجف‌آباد استاد حاجیه خانم رحمانی بود (همانجا، ص. ۱۷۸). گفته می‌شود که این زن نقش مهمی در تشکیل گردهمایی‌های زنان بهائی و کلاس‌های تعلیم و تربیت در نجف‌آباد داشته است. بخاطر این خدمات، مورد تقدیر "لجنه‌ی ملی ترقی نسوان" (کمیته‌ی ملی بهائی برای پیشرفت زنان) قرار گرفت.^{۶۱} استاد حاجیه خانم رحمانی مکتبی در منزل خود دائر کرده بود که به نظر می‌رسد عملاً کودکستانی برای کودکان بهائی آن شهر بود.

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

استاد حاجیه خانم رحمانی در سال ۱۹۶۷ در سن ۹۰ سالگی در نجف آباد درگذشت.

یکی دیگر از زنان برجسته‌ی بهائی نجف آباد که توجّهی فعّال به تعلیم و تربیت جوانان داشت استاد بی بی جان بود که به تخلصش، "مخموره"، نیز مشهور بود (همانجا، ص. ۸۱ - ۱۷۹). مخموره هم سواد فارسی و هم سواد عربی داشت و از ادبیات هر دو زبان به خوبی بهره‌مند بود. تا وقتی که در سن ۶۰ سالگی به دیانت بهائی ایمان آورد، سال‌ها در منزل خود کلاس قرآن داشت. پس از ایمان آوردن به دیانت بهائی، کلاس قرآن را متوقف کرد و به جای آن یک مکتب برای کودکان بهائی دائر نمود. با افتتاح مدرسه‌ی دخترانه‌ی بهائی در نجف آباد، مخموره مکتب خانگی خود را بست. مارتا روت، مبلغ برجسته‌ی آمریکایی بهائی، در سال ۱۹۲۹ به نجف آباد آمد و با مخموره ملاقات کرد و مخموره شعری در ستایش او سرود (همانجا، ص. ۱۷۹). مخموره در سال ۱۹۳۵ در سن ۱۰۰ سالگی در نجف آباد فوت کرد.

علاوه بر الواحی که بطور فردی خطاب به زنان بهائی نجف آباد است، لوحی طولانی از عبدالبهاء خطاب به همه‌ی مردان و زنان بهائی نجف آباد در کتاب فتح الله مدرّس نقل شده که در آن ضمن اشاره به موقعیت نجف آباد در تاریخ بانی و بهائی اظهار امیدواری می‌کنند که شکوفایی و رونق "آن خطّه‌ی مبارکه" همچنان ادامه یابد (همانجا، ص. ۳۴ - ۳۵). عبدالبهاء در این لوح به گسترش پیش‌بینی نشده‌ی دیانت بهائی در شرق و غرب اشاره کرده و می‌نویسند آنچه که بیشتر باعث شگفتی می‌باشد اینست که هزینه‌ی ساختن معبد بهائی در شیکاگو از طرف بهائیان تمام جهان پرداخت می‌شود: "از جمله قضایای عجیبه‌ای که واقع گشته این است که مشرق‌الاذکار در قطب امریک بنیان می‌گردد و بعضی نفوس از اطراف اعانه به آن معبد رحمانی می‌فرستند".^{۶۲} سپس مثال زن فقیری از منچستر را نقل می‌کنند که وجهی برای کمک به ساختن مشرق‌الاذکار نداشته و بنابراین موهای خود را چیده و فروخته و پول آن را برای ساختن مشرق‌الاذکار تقدیم کرده است.^{۶۳} عبدالبهاء این عمل را توصیه نمی‌کنند و می‌نویسند "ابدأ راضی به آن نبود" ولی چنین عملی را

تحسین می‌کنند زیرا که نشانه‌ی جانفشانی و از خود گذشتگی است. سپس داستان مشابه دیگری را نقل می‌کنند که چگونه زنی فقیر تمام اموال خود را که بیش از مثنی خرم نبود برای کمک به یکی از جهادهای پیغمبر تقدیم کرد. در خاتمه می‌فرمایند "ملاحظه کنید که امرالله [دیانت بهائی] به چه درجه قوت یافته که خانمی فرنگی گیس خویش را فدای مشرق الاذکار می‌نماید".

در لوحی طولانی خطاب به یک گروه ۱۶ نفره از جمله هفت زن،^{۶۴} عبدالبهاء ضمن اشاره به انقلاب مشروطه، می‌فرمایند "ملاحظه در ایران و مجلسیان نمایند که در مدتی قلیله چه طوفانی و چه انقلابی ظاهر و عیان شد با وجود این باز غافلان و جاهلان و بی‌خردان دل به این دنیا بندند و به فکر کم و بیش افتند..." (همانجا، ص. ۳۸). عبدالبهاء می‌فرمایند که بهائیان نجف آباد باید بکوشند تا "در جمیع شئون از این خلق ممتاز باشند" و "آیات هدی گردند" و سعی کنند هموطنان خود را به آیین جدید هدایت نمایند.

در لوح دیگری خطاب به همهی مردان و زنان بهائی نجف آباد، عبدالبهاء بر نقشی که بابیان و بهائیان اولیّه در نجف آباد ایفاء کردند تأکید می‌کنند و به مخاطبین یادآوری می‌کنند که چگونه جمعی از هم‌کیشان ایشان به خاطر ایمان خود به شهادت رسیدند، "نفوس مبارکی از آن خطّه مبعوث شد که به قربانگاه عشق شتافتند و کف زنان و رقص کنان جان باختند از عرصه‌ی ناسوت به جهان لاهوت تاختند و عَلم شهادت کبری در ملأ اعلی برافراختند" (همانجا، صص ۲-۴۱).^{۶۵} عبدالبهاء بهائیان نجف آباد را به استقامت و رسوخ در ایمان خود دعوت می‌کنند و می‌فرمایند "امروز اعظم امور تبلیغ امرالله است" و اشاره می‌کنند که گروه قدیمی مبلغین بهائی باید نسل جدیدی را آموزش دهند. این لوح با یک دعای عربی برای همهی بهائیان شهر، اعم از زن و مرد، خاتمه می‌پذیرد.

۳- الواحی خطاب به زنان بهائی زردشتی تبار ایران و هند

مجموعه‌ای با عنوان *یاران پارسی*، تعداد زیادی از الواح خطاب به بهائیان زردشتی تبار را در بر دارد (بهاءالله و عبدالبهاء، ۱۹۹۸).^{۶۶} این مجموعه شامل هشت

لوح از بهاء‌الله و ۷۳۵ لوح از عبدالبهاء است. از الواح بهاء‌الله هیچیک به نحو خاص خطاب به زنان نیست، اما ۱۵۳ لوح از عبدالبهاء (یعنی ۲۱ درصد الواح ایشان) خطاب به زنان است: شامل ۵۷ لوح به افراد، ۹ لوح به گروهایی از زنان و ۸۷ لوح به گروه‌هایی از زنان و مردان.^{۶۷} از بیش از ۱۸۰ زنی که در این مجموعه مخاطب الواح بوده‌اند اکثر آنها (تقریباً ۸۰ درصد) یک لوح، ۱۱ درصد دو لوح و ۹ درصد بقیه سه لوح یا بیشتر دریافت کرده‌اند. زنانی که تعداد زیادی لوح دریافت کرده‌اند عبارتند از: دولت ایران (الواح شماره‌ی ۱۴۳، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۵، ۴۹۷، ۵۰۰، ۵۸۸، ۶۴۰ و ۶۵۸)،^{۶۸} دولت جمشید (۳، ۹، ۳۴۰، ۳۶۷، ۶۱۱، ۶۳۶، ۶۳۹ و ۶۴۰)، دولت مهربان (۵۲۳، ۶۲۵، ۶۷۴ و ۷۰۷)، دولت نوش (۱۱۲، ۲۵۷ و ۲۷۰)، فیروزه اسفندیار (۳، ۷۷، ۹۸ و ۶۹۸)، گوهر ماندگار (۱۱۲، ۲۷۲ و ۴۳۲)، گل بهرام (۱۱۲، ۳۲۷، ۴۱۸ و ۶۱۸)، گل کیقباد (۱۱۲، ۲۵۷ و ۳۰۶)، مروارید بهرام (۱۱۲، ۲۸۳، ۴۱۴، ۴۱۷، ۴۲۶، ۴۴۴، ۵۱۱ و ۶۴۴)، مروارید گشتاسب (۵۲۳، ۶۴۵ و ۷۰۷)، مروارید رشید (۱۲۷، ۶۲۳ و ۶۴۰)، شیرین جمشید (۹، ۵۸۱، ۶۳۹ و ۶۹۷)، شیرین کیقباد (۲۱۳، ۵۲۲ و ۶۵۱)، شیرین خداداد (۱۱۲، ۲۶۱، ۲۷۹، ۴۱۵، ۴۲۰ و ۶۴۰)، شیرین مهربان (۱۲۵، ۴۹۸، ۵۰۱ و ۷۰۷) و زمرد اردشیر "فرخ" (۴۲۸، ۶۴۰ و ۷۳۴). عبدالبهاء از تأثیر الواح خود بر مخاطبان به خوبی آگاه بودند. در لوحی (۱۶۴) می‌فرماید که این لوح را می‌نویسند تا "سبب شادمانی دل و جان گردد و نفع‌هی حیات دمد و جان و وجدان یاران حیات تازه یابد". بدون شک ذکر شدن در الواح عبدالبهاء و یا دریافت نامه (بخصوص اگر به خط خود ایشان باشد) برای مخاطب مایه‌ی افتخار بزرگی بوده است.^{۶۹} دسترسی به آثار مقدسه‌ی بهائی (بخصوص در ایران)^{۷۰} اکثراً محدود بود، بنابراین الواحی که از عبدالبهاء دریافت می‌شد احتمالاً نسخه برداری شده در سطح وسیعی توزیع می‌گردید و عمیقاً مورد مطالعه‌ی اعضای جامعه قرار می‌گرفت.

گسترش جغرافیایی

در ۳۴۹ لوح از الواح عبدالبهاء که در این مجموعه آمده (یعنی تقریباً در نیمی از ۷۳۵ لوح ایشان) نام روستا، شهرستان و یا شهر ایران یا هند که مخاطبین در آن ساکن بودند آمده است، به شرح ذیل:

نام روستا یا شهر	مجموع الواح برای آن محل	درصد آن از لوح ۳۴۹	تعداد الواح خطاب به زنان	درصد الواح برای آن محل
یزد	۵۹	۱۷	۱۶	۲۷
قاسم آباد	۱۰	۳	۲	۲۰
مریم آباد	۸	۲	۴	۵۰
حسین آباد	۶	۲	۲	۳۳
خرم شاه	۴	۱	-	-
مهدی آباد	۳	۱	۱	۳۳
ماری آباد	۲	۰/۶	۱	۵۰
نصر آباد	۲	۰/۶	-	-
رحمت آباد	۲	۰/۶	-	-
اسد آباد	۱	۰/۳	۱	۱۰۰
الله آباد	۱	۰/۳	-	-
علی آباد	۱	۰/۳	-	-
عصر آباد	۱	۰/۳	-	-
خیر آباد	۱	۰/۳	-	-
کوچه بیوک	۱	۰/۳	-	-
مرد آباد	۱	۰/۳	-	-
مجموع برای یزد و دهات اطراف	۱۰۳	۲۹/۵	۲۷	۲۶
تفت	۴	۱	۱	۲۵

تشویق آموزنده الواح بهاء‌الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

کرمان	۹	۳	۱	۱۱
بم	۱	۳/۰	-	-
بوشهر	۱	۳/۰	-	-
نی ریز	۱	۰/۳	-	-
شیراز	۳۰	۸/۵	۱	۳
اصفهان	۱	۰/۳	-	-
کاشان	۱	۰/۳	-	-
قم	۴	۱	-	-
قزوین	۴	۱	۱	۲۵
تهران	۴۷	۱۳	۶	۱۳
مجموع برای کل ایران	۲۰۶	۵۹	۳۷	۱۸
بمبئی	۱۲۹	۳۶	-	۱۸
پونه	۱۳	۴	-	۸
برمه	۱	۰/۳	-	-
مجموع برای هند و برمه	۱۴۳	۴۱	۲۴	۱۷

القاب مردان زردشتی در الواح عبدالبهاء

متداول‌ترین عنوانی که برای خطاب به دریافت‌کنندگان مرد در این الواح (حدود ۷۵ در صد) مورد استفاده قرار می‌گیرد «جناب» است. عنوان «جناب زائر» کمتر متداول است، زیرا فقط معدودی از بهائیان زردشتی تبار به زیارت حیفا و عکا رفتند. عنوان «جناب زائر» قبل از نام مخاطب یا اضافه کردن «زائر» بعد از نامش عملکردی شبیه عنوان «حاجی» داشته است.^{۷۱} عناوینی که معمولاً در ایران قرن نوزدهم برای مردان مسلمان بکار برده می‌شد (مثلاً آقا، میرزا و خان) بندرت در این الواح خطاب به مردان بهائی زردشتی تبار بکار برده می‌شود. جالب است که بعضی

از بهائیان زردشتی تبار حتی پیش از ایمان لقب "ملا" را قبل از نامشان بکار می بردند، مثلاً ملا بهرام (۲۹، ۳۲، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۴۵، ۴۹، ۵۰۲ و ۵۴۷)، ملا خسرو (۶۵)، ملا رستم مهربان (۱۴۲)، ملا نوشیروان حسین آبادی (۲۰۶)، ملا دین یار (۳۸۲) و ملا رستم بهرام (۷۲۹).^{۷۲} لقب پیشوایی دینی زردشتی "دستور" بنحو قابل توجهی کمتر متداول است، در حالیکه القابی مانند مهتر (بزرگتر) و سرور (رهبر، رییس) نسبتاً متداول می باشد.^{۷۳} به کار بردن این القاب در الواح عبدالبهاء نشانه‌ی توجه و احترام ایشان نسبت به میراث دینی-فرهنگی مخاطبین است.

عبدالبهاء در بیش از ۵۰ لوح، کلمه‌ی "فارسی" یا "پارسی" را به نام های مخاطبین الواح در ایران و هند اضافه کرده‌اند. در چندین لوح (کمتر از ده لوح)، کلمه‌ی "زردشتی" را بعد از نام دریافت کننده اضافه کرده‌اند. ادغام بهائیان زردشتی تبار و کلیمی تبار در جامعه‌ی بهائی که در ابتدا تعداد بهائیان شیعه تبار در آن بیشتر بود جریانی تدریجی بود که تا قرن بیستم ادامه داشت. شاید به این علت بوده که عبدالبهاء در الواح خود خطاب به بهائیان زردشتی تبار غالباً به آنان به عنوان یک گروه جداگانه در جامعه بهائی اشاره می کنند، مثلاً "احبای پارسیان" (۱ و ۱۵)، "احبای پارسی" (۱۳، ۹۶ و ۱۱۵)، "احبای پارسی زردشتی" (۳۸۷)، "احبای فارسیان" (۲۸، ۱۶۶)، "احبای فارسی" (۱۱۳، ۲۷۷، ۳۹۴، ۴۸۹ و ۶۷۱)، "یاران پارسیان" (۱۲، ۲۰۴)، "یاران پارسی" (۱۰۹)، "یاران فارسیان" (۴۴، ۸۱، ۱۰۲ و ۱۲۲)، "یاران فارسی بهائی" (۳۰۹)، "یاران فارسی یزدانی" (۳۵۹)، "دوستان فارسیان" (۱۷)، "دوستان فارسی یزدانی" (۲۹۶) و "دوستان پارسیان" (۱۵۶ و ۲۱۲). با این وجود، چند لوح از الواح این مجموعه خطاب به بهائیان زردشتی تبار و مسلمان تبار می باشد.^{۷۴} اصطلاحات "احباء" و "یاران" و "دوستان" در الواح هر سه به معنی بهائیان است و (حداقل تا دهه‌ی ۱۹۲۰) برای خطاب به گروهی از مردان بهائی به کار برده می شد. بعداً، این اصطلاحات برای خطاب به مردان و زنان بهائی بطور اعم مورد استفاده قرار گرفت. با این وجود تعداد کمی از این الواح به همه‌ی بهائیان یک محل، اعم از زن و مرد، خطاب شده

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

است، مثلاً لوح ۳۴۱ که خطاب به همهی مردان و زنان بهائی دو روستا در اطراف یزد است، "عموم احبای حسین آباد و اسدآباد، علیهم و علیهن البهاء الابهی". در اکثریت این الواح، بعد از نام مخاطب، عبارت عربی "علیه بهاء الله الابهی" آمده است، که بر حسب جنسیت و تعداد دریافت کنندگان الواح تغییر می‌کند. در تعداد زیادی از الواح، این عبارت عربی وجود ندارد و به جای آن یک عبارت فارسی بکار برده شده، مثلاً "جانش خوش باد"،^{۷۵} "جانش روشن باد" (۳۵، ۵۴، ۲۳۱، ۳۱۵ و ۳۱۷)، "جانش شاد باد" (۳۷، ۵۴، ۲۲۷، ۲۳۸ و ۲۶۲)، "کامش پر نوش باد" (۲۲۲)، "رویش سفید باد" (۳۱۶)، "رویش چون خورشید باد" (۳۲۶)، "دل و روانش گلستان باد" (۵۷۰) و "بهره‌اش فزون باد" (۳۲۴).

القاب زنان زنان زردشتی در این الواح

متداول‌ترین عنوانی که عبدالبهاء در مورد خطاب به زنان بهائی زردشتی تبار بکار برده‌اند "امه‌الله" (کنیز خدا) است که معمول‌ترین عنوانی است که برای خطاب به زنان بهائی مسلمان تبار یا کلیمی تبار نیز بکار رفته است. در الواح خطاب به زنانی با پیشینه‌های مسلمان و یا کلیمی، عنوان "ورقه" (برگ) نیز بسیار متداول می‌باشد، گرچه در الواح خطاب به زنان بهائی زردشتی تبار، عنوان "ورقه" به ندرت به کار برده شده است. اما عنوان فارسی "کنیز" بطور مکرر در این الواح به صورت‌های گوناگون بکار برده شده که (به ترتیب تکرار) عبارتند از: "کنیز الهی"، "کنیز عزیز الهی"، "کنیز خدا"، "کنیز خداوند"، "کنیز یزدان"، "کنیز حق" و "کنیز بهاء". می‌توان گفت که عبدالبهاء عنوان فارسی "کنیز" را آگاهانه بکار می‌برند تا در خطاب به زنان بهائی زردشتی تبار، کلمات عربی کمتری بکار ببرند.

عنوان "زائره" بسیار کمتر از صیغه‌ی مذکر آن "زائر" در الواح آمده است، چرا که تعداد بسیار کمی از زنان بهائی زردشتی تبار موفق شدند که برای زیارت به فلسطین بروند. حدّ اقل یک زن با عنوان مردانه "جناب" مخاطب واقع شده که در زمان عبدالبهاء نشانه‌ی احترام زیاد بوده است.^{۷۶} بکار بردن لقب "جناب" برای زنان در الواح بهاء الله و عبدالبهاء بسیار نادر است و عموماً برای زنان بسیار برجسته مانند

شاعره‌ی بابی، طاهره قرّة‌العین، بکار رفته است.^{۷۷} در بعضی از این الواح، عبدالبهاء دریافت‌کننده‌ی لوح را با اسم کوچکش (مثلاً خورشید) مورد خطاب قرار می‌دهند، گرچه اکثر دریافت‌کنندگان زن را با نام کامل (یعنی اسم کوچک مخاطب به اضافه‌ی اسم کوچک پدر مخاطب، مثلاً خورشید اردشیر) خطاب کرده‌اند. گاهی یکی از سه کلمه‌ی «بنت»، «صبیه» و «دختر» نیز بین اسم کوچک زن و اسم پدر مخاطب آمده است. چند نفر از میان این زنان به عنوان همسر یا مادر یک مرد بهائی (که نام او در لوح آمده است) مخاطب واقع شده‌اند که این روش در مورد خطاب به زنان مسلمان تبار بسیار بیشتر معمول بوده است.^{۷۸}

چگونگی فرستادن این الواح

اکثر این الواح «به واسطه‌ی» شخص ثالثی، اغلب یکی از بستگان و یا دوستان نزدیک خانوادگی که برای زیارت به فلسطین رفته بود (و غالباً از طرف مخاطب لوح، تقاضای لوح حضور عبدالبهاء تقدیم کرده بود) یا از طریق یکی از بهائیان برجسته‌ی ساکن آن محل (که مسلمان تبار یا زردشتی تبار بوده)^{۷۹} و یا مبلّغین بهائی، برای دریافت‌کننده فرستاده شده است. تعداد کمی از این الواح مستقیماً به دریافت‌کنندگان خطاب است و حتی آن الواح به احتمال قوی توسط شخص ثالثی فرستاده می‌شد. اینکه لوحی به طور مستقیم یا غیرمستقیم خطاب شده ارتباطی به جنسیت دریافت‌کننده و اینکه آیا در هند یا ایران سکونت داشته‌است ندارد. به هر حال فرستادن لوح از طریق شخص ثالث مورد اعتماد، احتمال رسیدن لوح بدست مخاطب را افزایش می‌داد و این بدان معنا است که آن شخص ثالث حضور خواهد داشت تا -بسته به میزان سواد مخاطب و دانشش از زبان فارسی یا عربی- بتواند محتویات لوح را برای دریافت‌کننده بخواند و توضیح دهد. بعضی از برجسته‌ترین بهائیان ایران از جمله حاج امین،^{۸۰} بشیرالهی،^{۸۱} حاج میرزا حیدرعلی،^{۸۲} ابن ابهر (۳۸۲، ۵۳۶ و ۵۵۴)، ابن اصدق (۷۲۰)، محمود زرقانی (۳۹۵، ۶۲۰ و ۶۸۰)، جناب ادیب (۵۵۰) و شیخ کاظم سمندر (۷۰۸) نامشان به عنوان توزیع‌کننده‌ی بعضی از این الواح در متن لوح آمده است. یکی از الواح این مجموعه (۷۲۱)

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

توسط الیزابت استیوارت، یک زن بهائی آمریکایی که عبدالبهاء او را برای کمک به جامعه بهائی در تهران به ایران اعزام کرده بودند، برای یک زن بهائی زردشتی تبار ارسال شد.^{۸۳} این امر نمایانگر آنست که بهائیان زردشتی تبار در ایران و هند در تماس نزدیک با اعضای مهم جامعه‌ی بهائی بودند.^{۸۴} ارسال یکی از الواح این مجموعه (۶۱۱) توسط بهیه خانم، خواهر عبدالبهاء و دولوح دیگر توسط شوقی افندی، نوهی ارشد و جانشین عبدالبهاء، نشان آن است که سایر اعضای خانواده‌ی بهاء الله با بهائیان زردشتی تبار (مانند بسیاری از بهائیان دیگر در ایران و در سایر کشورها) مکاتبه داشتند.

نیایش‌ها

بیشتر این الواح با نیایش عربی "هوالله" و بسیاری دیگر با "هوالابهی"، "الله ابهی" و یا صرفاً با "هو" آغاز می‌شود.^{۸۵} تعداد کمی از الواح خطاب به بهائیان زردشتی تبار (حدوداً ۶ درصد الواح) با نیایش‌هایی به زبان فارسی آغاز می‌شود که می‌توان آن را نشانه‌ی دیگری از احترام عبدالبهاء به میراث غیراسلامی دریافت کنندگان دانست. این نیایش‌های فارسی شامل عباراتی مانند "بنام پاک یزدان" (۱۵۶)، "اوست روشنایی جهان" (۱۹۹)، "اوست آفریننده‌ی فرهنگ و هوش" (۲۰۴)، "اوست جان جهان" (۲۳۴) و "اوست دانا و توانا" (۲۲۷) می‌باشد.

الواحی به افتخار بهائیان زردشتی تبار مرحوم

یکی از ویژگی‌های جالب این مجموعه وجود تعداد زیادی (بیشتر از ۴۰ لوح) به افتخار بهائیان متوفی، زن یا مرد است.^{۸۶} این الواح یا خطاب به بستگان شخص مرحوم و یا (بخصوص در مورد الواحی که برای گروهی از بهائیان متوفی نوشته شده) خطاب به تمامی بهائیان آن شهر یا روستا می‌باشد.^{۸۷} این الواح در جلساتی که به یادبود مرحوم تشکیل می‌شد و یا در جلسات دعا که توسط دوستان و بستگان مرحوم برگزار می‌گردید خوانده می‌شد. هم‌چنین در این مجموعه لوحی است به افتخار یکی از شهدای بهائی زردشتی تبار به نام جناب آقا گودرز.^{۸۸}

الواح خطاب به زنان بطور فردی

در مجموعه‌ی *یاران پارسی*، ۵۷ لوح به بیش از ۲۰ زن بطور فردی خطاب شده است. اکثر این زنان یک لوح و تعداد کمی از آنها الواح بیشتری دریافت کرده‌اند، بخصوص سه زن از بمبئی به نام‌های دولت ایران، دولت جمشید و مروارید بهرام که هر یک بیش از چهار لوح فردی دریافت کرده‌اند.^{۸۹} اکثر این الواح به فارسی بسیار متداول نوشته شده که شامل تعداد زیادی لغات با ریشه‌ی عربی است، هرچند شاید در مقایسه با الواح خطاب به زنان بهائی مسلمان تبار و کلیمی تبار، تعداد کمتری لغات عربی در آنها بکار رفته است. عبارات و جملات عربی که در الواح خطاب به زنان بهائی مسلمان تبار معمول است، در الواحی که به بهائیان زردشتی تبار، اعم از مرد یا زن، خطاب شده اصلاً وجود ندارد. فقط اندکی از الواح این مجموعه به فارسی سره (یعنی فارسی بدون لغات عربی) نوشته شده است.^{۹۰}

از الواحی که بطور فردی به زنان خطاب شده و در آن نام روستا یا شهری که محل سکونت دریافت کننده ذکر شده است، پنج لوح به زنانی در یزد، دولوح به زنانی در قاسم آباد، یک لوح به زنی در مریم آباد، سه لوح به زنانی در تهران و بیش از ده لوح به زنانی در بمبئی است. این امر نشانه‌ی آن است که هم در ایران و هم در هند، تعدادی از زنان بهائی زردشتی تبار بطور مستقل در جامعه‌ی بهائی فعال بوده‌اند.^{۹۱} هرچند این الواح به زنان بطور فردی خطاب گردیده، بسیاری از آنها حاوی تکبیرات و یا پیام‌هایی برای زنان و مردان بهائی دیگر می‌باشد و از اینرو نمی‌توان آنها را صرفاً مکاتبه‌ی شخصی و خصوصی دانست. بسیاری از این الواح بسیار کوتاه و غالباً بیشتر از چهار یا پنج خط نیستند.^{۹۲}

بعضی از این الواح لحنی بسیار شخصی دارند و بعید به نظر می‌رسد که در بین افرادی غیر از خانواده‌ی دریافت کننده توزیع شده باشند. از جمله لوح کوتاهی (۱۴۰) خطاب به مه بانو، زن سالخورده‌ی بهائی در قاسم آباد. در این لوح، عبدالبهاء می‌فرماید که زنان وقتی به پیری می‌رسند زیبایی ظاهری جوانی خود را از دست می‌دهند ولی مه بانو بخاطر ایمانش، خدا به او در سن بالا "چه حسن و آنی عنایت فرموده که پیری سبب طراوت و حلاوت گردد و سالخوردگی علت لطافت و ملاحظت شود".

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

در بسیاری از الواح که بطور فردی خطاب به زنان است، عبدالبهاء آن‌ها را با نامشان مخاطب قرار می‌دهند. این امر در الواح خطاب به زنان بهائی مسلمان تبار کمتر معمول است و علت آن شاید وجود ممنوعیت شدیدتر دینی باشد که در آن زمان در مورد معاشرت بین مردان و زنان نامحرم در جامعه‌ی محافظه کار مسلمان رایج بود.^{۹۳} در بعضی از این الواح، عبدالبهاء در مورد نام مخاطب از صنعت ادبی تجنیس استفاده می‌کنند. مثلاً به زنی که نامش فیروزه است می‌فرمایند "این فیروزه از کان یزدان است" (۳۵۲) و به زنی که نامش دولت است به این خاطر که به "دولت پایدار" فائز شده شادباش می‌گویند (۵۰۰).

تعدادی از این الواح خطاب به بستگان زنان مرحوم است (۷۱، ۲۵۵، ۳۷۷، ۴۱۴، ۴۳۲ و ۷۰۲) و بعضی از این الواح حاوی تسلیت به داغدیدگان و یا عباراتی تسلی بخش در مورد سایر سختی‌ها و مشکلات شخصی می‌باشد (۲۷۹، ۵۳۸، ۷۰۰ و ۷۲۱). الواحی که به افتخار اشخاص مرحوم است نشان می‌دهد که در زمان عبدالبهاء نسل سالخورده‌ای از بهائیان زردشتی تبار وجود داشته است.

تا سال ۱۹۲۰، در بسیاری از شهرهایی که در آن بهائیان زردشتی تبار ساکن بودند دو یا حتی سه نسل زنان بهائی زردشتی تبار زندگی می‌کردند. این واقعیت از آنجا روشن می‌شود که زنان در بعضی الواح با عنوان مادر بزرگ، مادر یا دختر بهائیان مورد خطاب قرار می‌گیرند. به نظر می‌رسد که در نسل‌های دوم و سوم نوعی هویت بهائی (که با هویت زردشتی یا پارسی محلی متفاوت بوده)، بروز می‌کند. یکی از جلوه‌های این هویت نوین بهائی بین بهائیان زردشتی تبار نسل‌های دوم و یا سوم وجود تعدادی نام کوچک مانند "رضوانیه" یا "بهیه" است که ریشه‌ی عربی دارد. این نام‌ها در آن زمان نیز در میان بهائیان مسلمان تبار و کلیمی تبار محبوبیت داشته است.

همانطور که قبلاً اشاره کردیم، غالباً تقاضای نوشتن الواح از طرف افراد (یا به صورت نامه و یا شفاهاً توسط زائرین)، به حضور عبدالبهاء تقدیم می‌شد.^{۹۴} در بعضی از الواح آمده است که دریافت کننده‌ی لوح اخیراً برای زیارت به حیفاً آمده است،^{۹۵} یا عبدالبهاء برای زنانی که قادر به تحمل مسافرت دشوار و پرهزینه به

فلسطین نبوده‌اند، در مقام اعلی و روضه‌ی مبارکه (به ترتیب مزار باب و مزار بهاء‌الله) دعا خواهند کرد (۳۰ و ۴۹۷).

در بسیاری از این الواح، عبدالبهاء به مکاتبات قبلی بین ایشان اشاره می‌کنند.^{۹۶} به دولت جمشید ساکن بمبئی (۶۱۱)، می‌فرمایند "نامه ای از پیش به شما نگاشته شد حال ورقه‌ی علیا [بهیه خانم] شفاعت می‌نمایند و خواهش نگارش نامه‌ی تازه می‌کنند". در لوحی به شیرین مهربان ساکن یزد (۱۲۵)، عبدالبهاء در مورد اشعاری که او به حضورشان فرستاده بود می‌فرمایند "اشعاری که مرقوم نموده بودی فی الحقیقه در نهایت فصاحت و بلاغت است مانند آب روان است سلیس و فصیح و بلیغ".^{۹۷} در همان لوح، شیرین مهربان را به خاطر اینکه دختران را در روستای قاسم آباد در نزدیکی یزد، آموزش می‌دهد مورد تحسین قرار داده می‌فرمایند "یقین بدان که عاقبت موفق خواهی شد".^{۹۸} در لوحی (۴۹۸) که خطاب به زن دیگری بنام شیرین مهربان (دختر دولت ایران ساکن بمبئی) است، عبدالبهاء شعرهایی را که او به زبان انگلیسی سروده مورد تحسین قرار می‌دهند و لوح را با "عبدالبهاء عباس" با حروف لاتین امضاء می‌کنند. شیرین مهربان اولین زنی بود که در سال ۱۹۳۶ به عضویت محفل روحانی ملی بهائیان هندوستان و برمه انتخاب شد.^{۹۹}

در بسیاری از این الواح، عبدالبهاء می‌فرمایند که این زنان به خاطر گرویدنشان به دیانت بهائی مقامی بالاتر از سایر زنان دارند. در لوحی به شیرین بهرام (۱۵۷) می‌فرمایند "صد هزار بانوهای عالم محروم شدند و تو محرم راز گشتی و با مرغان گلشن الهی همدم و همراز شدی". خطاب به بهیه حکیم (۱۸۶) می‌فرمایند که خداوند "تاج عرفان بر سر تو نهاد و تو را بر بانوهای عالم برتری بخشید. صد هزار خانم‌های آفاق باید کنیز تو گردند که اکلیل کنیزی جمال ابهی... را بر سرداری و خلعت محبت و معرفت او را در بر".^{۱۰۰} در لوحی خطاب به یک زن بهائی زردشتی تبار ساکن تهران (۶۴۹)، او را بخاطر ایمان به دیانت بهائی تحسین نموده و "گوسفندی که به شبان آسمانی پی برده" می‌نامند، در حالیکه سایر زنان را به گوسفندان گمشده تشبیه می‌کنند، "زنهای جهان همه چون گوسفندان گمشده‌ی بیابان بی سر و سامان، تو به شبان آسمانی پی بردی و در گله‌ی فرخنده‌ی ایزدی

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

داخل شدی.“ (این استعاره برای خواننده شاید شبیه به استعاره های مسیحی به نظر بیاید). عبدالبهاء سپس ادامه می دهند، ”اگر بانوهای جهان بدانند که تو چه بخششی یافتی همه رشک برند.“

عبدالبهاء علاوه بر تحسین این زنان بخاطر گرویدن شان به دیانت بهائی، به آنان دستور می دهند که بکوشند در بین زنان، رهبران اخلاقی باشند. مثلاً در لوحی خطاب به شیرین خداداد (۴۱۵)، می فرمایند، ”طراز عصمت و عفت خوبان شو و به کمالاتی متصف گرد که زینت عالم است و مباهات بنی آدم“. در لوح مشابهی به دولت ایران ساکن بمبئی (۴۸۵)، می فرمایند ”روش و سلوکی بجو و خلق و خوبی بطلب و آداب و رفتاری بگزین که مانند شهد و شکر پرحلاوت و شیرین باشد تا پرده نشینان ایران اقتدا بتو نمایند و چنان عصمت و عفت و پاکی و طهارت و آزادگی و نجابت و دانایی و معرفت یابند که سبب عزت ابدیهی نساء عالمیان گردند.“ عبدالبهاء به این زن پارسی می فرمایند، ”نامت دولت ایران است، کامت خدمت ایران باد“. در لوح دیگری به همان بانو (۴۹۷)، عبدالبهاء از او می خواهند در بازگشت از فلسطین به هند ”کنیزان پارسی دلبر آفاق را به ذوق و شوق بیقرار کن تا کل به کمال وجد و طرب آیند و به شعف و شغف پردازند.“^{۱۱}

عبدالبهاء در لوحی خطاب به همسر خداداد مهربان (۵۴۹)، در اشاره به تاریخ زردشتی می فرمایند، ”کوکب فارسیان هزار سال و بیشی بود غروب کرده بود حال الحمدلله با شعاعی ساطع از افق عالم اشراق نمود و پرتو بخشش الهی بر جمیع آفاق انداخت شرق و غرب به حرکت آورد“. با این حال ارزیابی عبدالبهاء از زردشتیان و میراث آنها یک ارزیابی غیر انتقادی نیست و در لوحی به مهربانو بهمن از یزد (۵۶۴) می فرمایند، ”شکر کن خدا را و ممنون باش از همشیره زادگان که آنان سبب نجات تو گشتند و تو را از اسیری در دست دستوران رهانیدند.“^{۱۲} در پایان لوح عبدالبهاء از او می خواهند که بکوشد زنان زردشتی دیگر را به دیانت بهائی جذب کند و می فرمایند ”ای کنیز خدا به جان و دل بکوش تا زنان پارسیان را منجذب به دلبر پارسی آسمانی نمایی و آنان را از جهان تاریک به جهان روشن رسانی.“

الواح خطاب به گروه‌هایی از زنان

در این مجموعه ۹ لوح خطاب به گروه‌هایی از زنان می‌باشد. بعضی از این الواح خطاب به اعضای یک خانواده است و بعضی دیگر زنانی را که در یک محل ساکن هستند مخاطب قرار می‌دهد. در لوحی که خطاب به سه خواهر (خورشید، زمرد و شیرین خدابخش) (۴۹۱)، عبدالبهاء می‌فرماید که آنان از این که دیانت بهائی را یافته‌اند باید شادی کنند و شاکر و سپاسگزار باشند: ”به سور و سرور بپردازید و جشنی روشن برپا نمایید و بزمی در گلزار و چمن بیارایید که آهنگش به عالم بالا رسد و ارواح قدسیان را به وجد و طرب آرد“. در لوح دیگری خطاب به هفت نفر از زنان بهائی بمبئی (۶۴۰) که توسط یک زائر زن به نام شیرین خداداد فرستاده شد، عبدالبهاء به نحوی مشابه به آنان می‌فرماید، ”شکر کنید خدا را که بخشش آسمانی رسید و دل و جان را آزادی بخشید، صبح امید دمید و ساحت دل و جان روشن گردید.“^{۱۰۳}

روشن است که صدور بسیاری از این الواح نیز مانند الواحی که بطور فردی خطاب به زنان شد، توسط زائری که در فلسطین به حضور عبدالبهاء می‌رسیدند، تقاضا می‌شد. عبدالبهاء در لوحی خطاب به گوهر خدابخش و سه دخترش (۱۱)، شرح می‌دهند که چگونه شوهر گوهر، برزو، اصرار داشته که برای آنها نامه بفرستند، ”جناب برزو بزور بازو از عبدالبهاء نامه به جهت هر یک از خویشان و متعلقان خواست من نیز ایشان را چون پرزور دیدم خواهش پذیرفتم و بکمال محبت و مهربانی و سرور به نامه نگاری پرداختم.“^{۱۰۴} عبدالبهاء در لوحی خطاب به گروهی شامل پنج نفر زن پارسی بهائی ساکن بمبئی (۲۵۷)، شرح می‌دهند که چگونه یک خانم زائر بنام شیرین (شاید همان شیرین خداداد) با ذکر نام همه‌ی آنها، تقاضا کرده برای هر یک لوحی فرستاده شود. عبدالبهاء سپس به اشاره می‌گویند که چقدر برای ایشان مشکل است که با همه‌ی بهائیان بطور مرتب مکاتبه داشته باشند، ”این آواره را صد مشاغل روز و شبانه با وجود این چگونه مخاברה به شرق و غرب تواند و با هر یک از احبّا رأساً مکاتبه کند لهذا البته معذور می‌دارید“. از متن بعضی از این الواح پیدا است که عبدالبهاء لوح را در پاسخ به نامه‌های گروهی از زنان نوشته‌اند

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

(مثلاً الواح ۵۳۱ و ۵۶۶). در لوحی خطاب به گروهی شامل ۱۲ زن (۷۰۷) که توسط زائری بنام مروارید گشتاسب فرستاده شد، عبدالبهاء شرح می‌دهند که مایل بوده‌اند که برای هر یک آنها نامه‌ای جداگانه بفرستند، "من نیز چون نام‌های نامی شما شنیدم از دل و جان کوشیدم که شاید از برای هر یک نامه‌ای نویسم ولی عدم فرصت مانع از این همت شد با وجود این یک نامه نگارم و امیدوارم که سبب انتعاش قلوب گردد".

در بعضی از این الواح (مثلاً در الواح ۵۶۶ و ۷۰۷)، عبدالبهاء از مخاطبین می‌خواهند که زنان دیگر زردشتی را به دین جدید راهنمایی کنند. وجود الواحی خطاب به گروه‌هایی از زنان نشانه‌ی آن است که زنان بهائی از دو دهه‌ی اول قرن بیستم به فعالیت‌های دسته‌جمعی مشغول بودند. یکی از میادینی که زنان جامعه بخصوص در آن فعال بودند آموزش کودکان بود. در لوحی خطاب به گروهی پنج نفره از زنان در یزد (۶۷۰)، عبدالبهاء بر اهمیت تربیت کودکان تأکید می‌کنند و می‌فرمایند، "الیوم احبای الهی را فرض و واجب است که اطفال را به قرائت و کتابت و تعلیم و دانش و آداب تربیت نمایند تا آنکه روز بروز در جمیع مراتب ترقی کنند". سپس عبدالبهاء به نقش مهم مادران در تربیت کودکانشان اشاره می‌کنند: "مادر اول مربی است و مؤسس اخلاق و آداب فرزند، پس ای مادران مهربان این را بدانید که در نزد یزدان اعظم پرستش و عبادت تربیت کودکان است به آداب کمال انسانیّت و ثوابی اعظم از این تصوّر نتوان نمود".

الواح خطاب به گروه‌هایی مختلط از مردان و زنان

دسته‌ای از الواح خطاب به گروه‌های خانوادگی مختلط و یا بهائیان ساکن یک شهر یا یک ده صدور می‌یافته است. بسیاری از الواح خطاب به گروه‌های مختلط حاوی اطلاعاتی درباره‌ی ماهیّت مکاتبه بین عبدالبهاء و بهائیان زردشتی تبار نیز می‌باشد. بسیاری از این الواح در پاسخ نامه‌هایی است که حضور عبدالبهاء فرستاده شده^{۱۵} و یا توسط زائرین درخواست گردیده.^{۱۶} بسیاری نیز توسط زائرین از حیفا به ایران و یا هند آورده شده است.^{۱۷} عبدالبهاء در این الواح بطور مکرر از مختصر بودن

لوح و یا از اینکه نتوانسته‌اند برای هر یک جداگانه پاسخ بنویسند^{۱۰۸} معذرت خواهی می‌کنند. از خواندن این الواح روشن است که هدفشان آن بوده که به مخاطبین اطمینان دهند بیادشان هستند و آنها برایشان عزیزند و در مزار باب و مزار بهاء‌الله یاد می‌شوند.^{۱۰۹} تعداد زیادی از این گونه الواح گروهی به نام بهائیان مرحوم می‌باشد.^{۱۱۰} همه‌ی این الواح نام‌های زنان و مردان متوفی را در بردارد و در بعضی از این الواح، عبدالبهاء با ظرافت نام‌های اشخاص مرحوم را در متن لوح جای می‌دهند و توضیحاتی کوتاه و شاعرانه راجع به آن مرحومین را اضافه می‌کنند، مثلاً (۴۶۵) ”شهریار سروش زیرک و باهوش بود...نوشیروان بهرام شاه به رازت آگاه...جمشید هرمزدیار یار وفادار...گل بانو فولاد به عنایت دلشاد“.

بعضی از این الواح به تعداد زیادی از بهائیان خطاب شده است. یک نمونه آن لوح شماره‌ی ۲۷ است که خطاب به بیش از ۵۰ نفر در یزد، شیراز، کرمان، بمبئی و پونه می‌باشد که شامل ۱۱ زن است که همگی ساکن یزد هستند، از جمله خرمین هرمزدیار که گفته می‌شود اولین زن زردشتی است که در یزد به دیانت بهائی گروید. در این لوح، عبدالبهاء می‌گویند که هنگامی که از سفرشان به غرب باز گشتند (احتمالاً در سال ۱۹۱۳) با بعضی از بهائیان زردشتی تبار که برای زیارت آمده بودند ملاقات کردند و بلافاصله بعد از خواندن نام‌های مخاطبین، این لوح را نوشته‌اند. این نامه ممکن است به زردشتیانی که در شهرهای فوق‌الذکر تازه بهائی شده و نامشان تقدیم عبدالبهاء گردیده بود خطاب باشد.

عبدالبهاء در بسیاری از این الواح به میراث زردشتی دریافت کنندگان اشاره می‌کنند. در یکی از این الواح (۱۶)، مخاطب را بخاطر عمل کردن به ”نصایح و وصایای حضرت زردشت“ تحسین می‌کنند که نشان می‌دهد پیروی آنها از بهاء‌الله بهیچوجه تخطی از عقاید زردشتی‌شان نیست، بلکه ادامه طبیعی آن عقاید است. در لوحی خطاب به گروه مختلطی در یزد (۳۱) می‌فرمایند که خداوند در این عصر ”تاجی بر سر فارسیان نهاده که گوهر درخشنده‌اش موهبت جمال ابهاست و این گوهر گران قیمت درخشندگیش در قرون و اعصار تا ابد الابد“. جامعه‌ی زردشتی ایران در طول قرن نوزدهم و سال‌های اول قرن بیستم جامعه‌ای محروم و تحت ظلم و ستم بود

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

و چنین تحسین و تمجیدی بدون تردید برای دریافت کنندگان فوق العاده تشویق آمیز و توان بخش بوده است. عبدالبهاء در لوح دیگری (۷۶) به مخاطبین می‌فرماید که باید شاکر باشند که ”از میان جمیع بشر خدا شما را برانگیخت و اختیار نمود“ و در لوح دیگری خطاب به یک گروه مختلط در قزوین (۹۶) در اشاره به نیاکان مخاطبین می‌فرماید ”که نیاکان پیشینیان آرزوی یک آن از این زمان داشتند شب‌ها ناله و فغان نمودند و با چشم اشکبار تمنای این فضل موفور می‌کردند این افسر بخشش بر سر شما نهاده شد و این تابش آفتاب حقیقت پرتوش بر شما زد چون شماها سلاله‌ی آنها هستید و یادگار نیاکان فی الحقیقه آرزوی آنها حصول یافت.“^{۱۱} در لوحی خطاب به گروهی ساکن ده مریم آباد در نزدیکی یزد (۱۲۹)، عبدالبهاء می‌فرماید ”پیروی نیاکان نمودید و نام پیشینیان بلکه پیشدادایان را دوباره زنده نمودید“. در همین لوح اهمیت ایمان ایشان به بهاء الله را گسترش می‌دهند و می‌فرمایند که ”به نزدیکی خواهید دید که دیلم و تاجیک بلکه امریک و افریک را آفتاب خاور ایران روشن نماید و آنچه کام دل و آرام جان پیشینیان بود حاصل گردد پس خوشا بحال شما فارسیان که پایانی چنین درخشنده و تابان داشتید“. وقتی بخاطر می‌آوریم که این بیانات به روستاییان ایرانی در اوایل قرن بیستم خطاب شده است، شگفتگی اظهارات عبدالبهاء دوچندان می‌شود.

در لوحی خطاب به بهائیان زردشتی تبار ساکن یزد و بمبئی (۱۶۴)، عبدالبهاء تأکید می‌دارند که زردشت در آثار بهائی در موارد متعدد، مورد ستایش واقع شده است: ”زردشت به نهایت ستایش مذکور زیرا آن ذات فرخنده از مظاهر حضرت احدیه بوده و سبب هدایت ملت عظیمه گردید و هر کس تعالیم و وصایای آن بزرگوار را مطالعه نماید واضح شود که آن تعالیم آسمانی است و آن نصایح کلام شخص ربّانی“. در پایان لوح اضافه می‌کنند: ”مقام عالی آن بزرگوار در این ظهور واضح و آشکار گردید“. به این ترتیب عبدالبهاء بهائیان زردشتی تبار را از مقام زردشت در عقاید بهائی مطمئن می‌سازند و نیز بهائیان مسلمان تبار و کلیمی تباری که شاید این لوح را مطالعه می‌کردند آگاه می‌سازند که آنها باید بپذیرند که زردشت یک پیامبر الهی و مقامی مانند سایر پیامبران مانند ابراهیم، موسی، عیسی، محمد، باب و

بهاء الله دارد.

در لوحی دیگر (۲۶۱)، عبدالبهاء بر مشکلات و رنج‌هایی که بر زردشتیان رفته تأکید نموده و می‌نویسند "هزار سال است به حسرت ایام گذرانیدید و در نهایت حزن و کدورت زندگانی کردید و تحمل مشقات و زحمات بی پایان نمودید و اذیت و ظلم و جفا دیدید". سپس مخاطبینشان را با این بیانات تسلی و شادی می‌دهند: "حال کوکب عزت ابدی از افق فارسیان طلوع نمود و اختران سعادت سرمدی از مطلع ایران درخشد تا آن ذلت کبری بدل به عزت عظمی گردد و آن خواری و غمگساری مبدل به علویت و بزرگواری شود". این تصویر که ایران جهان را نورانی خواهد کرد در لوح دیگری (۵۲۲) نیز آمده است که در آن عبدالبهاء می‌فرماید که بهائیان زردشتی تبار در یزد باید مسرور باشند زیرا: "کوکب پارسی و آفتاب عزت جاودانی و درخشنده ستاره‌ی صبحگاهی ایران باز طلوع نمود و چراغ نیاکان دوباره بر افروخت".

در لوحی خطاب به گروهی در مهدی آباد (۵۲۶) عبدالبهاء می‌فرماید که با شناخت بهاء الله بعنوان پیامبر، مقامی بسیار افتخارآمیز در جامعه یافته‌اند، در حالی که "دانا‌یان خودپسند محروم از بخشش خداوند گشتند و شما محرم راز حضرت پروردگار شدید ببینید چگونه صدرنشینان از شدت غفلت به صف نعال افتادند و ساکنان صف نعال بر صدر جلال نشستند". عبدالبهاء در لوح دیگری خطاب به گروهی در بمبئی (۵۴۶) اظهار امیدواری می‌کند که مخاطبین لوح سایر زردشتیان را به دیانت بهائی راهنمایی کنند "تا همه‌ی پارسیان راه به آستان یابند و ایرانیان در انجمن جهان مانند شمع بر افروزند".

نتیجه‌گیری

جالب‌ترین ویژگی الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان تنوع آنهاست، بخصوص از نظر محتوا. تعداد زیادی از الواحی که خطاب به زنان بطور فردی است اساساً نامه‌های کوتاه شخصی است که در آنها بهاء الله یا عبدالبهاء مخاطبین را اطمینان می‌دهند که آنها را بیاد دارند، و یا در مورد عبدالبهاء آنکه ایشان در مزار

تشویق آموزنده الواح بهاء‌الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

باب و مزار بهاء‌الله برایشان دعا خوانده‌اند. تعداد زیادی از الواحی که مضمونی شخصی‌تر دارد شامل عباراتی تسلی‌بخش در فوت اعضای خانواده‌ی زن مخاطب می‌باشد. این الواح با توجه به مضمون شخصی آن‌ها می‌تواند منابع مفیدی برای پژوهندگان در شرح احوال اولین زنان بهائی ایران و هند باشد.

دسته‌ی دیگر الواحی است خطاب به زنان بطور فردی، که مخاطبین را بخاطر گرویدنشان در جوانی و یا در پیری بطور مستقل به دیانت بهائی (بی آنکه تحت تأثیر شوهرشان و یا اعضای دیگر خانواده به دین جدید گرویده باشند) مورد تحسین و تمجید قرار می‌دهند. تعداد زیادی از این الواح خطاب به زنان زردشتی تبار است که به دیانت بهائی گرویده‌اند و نیز الواحی مشابه آنها هست که خطاب به همسر ابن‌اصدق، ضیاء‌الحاجیه، خواهرش، آقاشاهزاده، و مادرشان، شهنشاه بیگم، است. این بانوان همگی از مذهب شیعه و مستقل از بستگان دکورشان، به دیانت بهائی ایمان آوردند. زنان برجسته‌ی خانواده‌های سمندر و نبیل ابن نبیل همگی در خانواده‌هایی متولد شدند که در دهه‌ی ۱۸۴۰ در صف پیروان باب در آمده بودند. این خانواده‌ها متعاقباً بین اواخر دهه‌ی ۱۸۶۰ و اوایل دهه‌ی ۱۸۷۰ به بهاء‌الله بعنوان ”من ینظره الله“ ایمان آوردند. الواحی که به آنها خطاب شده است غالباً شامل تحسین آنها بخاطر میراث طولانی بایی-بهائی ایشان و شناخت آن‌ها از مقام بهاء‌الله می‌باشد.

از دیگر ویژگی‌های مهم الواح خطاب به زنان خاندان ابن‌اصدق و بخصوص الواح خطاب به زنان خانواده‌های سمندری، نبیلی و فرهادی، ستایش دسته جمعی خانواده‌های آنها بخاطر خدماتشان به جامعه‌ی بهائی و خلوص ایمانشان است. همانطور که قبلاً اشاره شد، این ستایش اغلب با این انتظار همراه است که این زنان به اجدادشان و بزرگان خانواده‌های خود تأسی کنند و از آنان سرمشق گیرند. حقیقتی که غالباً نادیده گرفته شده است این است که بطور کلی زنان بودند که خانواده را حفظ می‌کردند و به زندگی روزمره‌ی خانواده در غیاب شوهران، پدران و پسرانشان (و اغلب تحت شرایط مالی و اجتماعی بسیار دشوار) سر و سامان می‌دادند. این حقیقت بخصوص در مورد ضیاء‌الحاجیه و طرازیه فرهادی که شوهرانشان در سراسر

ایران و خارج از ایران برای ترویج دیانت بهائی بسیار سفر می‌کردند صدق می‌کند. در بعضی از الواحی که در اینجا مورد مطالعه قرار گرفته، به مشکلاتی که این زنان تحمّل می‌کردند اشاره شده است و به نظر می‌رسد تمایل به همدردی با این زنان یکی از انگیزه‌های صدور این الواح از سوی بهاء‌الله و عبدالبهاء بوده است.

اکثر این الواح خطاب به زنان برجسته و صاحب نفوذ جامعه‌ی بهائی است که حتی در یک یا چند مورد در خارج از جامعه بهائی نیز صاحب نام بوده‌اند. اگرچه تعداد کمی نیز خطاب به زنانی است که به نظر می‌رسد به عنوان فرد، نقش چندان مهمی در پیشرفت جامعه‌ی بهائی نداشته‌اند. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مکاتبه مستقیم‌ترین وسیله‌ای بود که بهاء‌الله و عبدالبهاء می‌توانستند از آن طریق با زنان پیرو خود در ایران و هند تماس داشته باشند. بنابراین چنین الواحی بهترین مآخذ ما برای پی‌بردن به نظریات بهاء‌الله و عبدالبهاء در مورد نقش زنان بهائی در جامعه‌ی بهائی شرق می‌باشد. از الواحی که در اینجا مورد مطالعه قرار گرفت چنین به نظر می‌رسد که بهاء‌الله پیروان زن خود را به ثبوت در ایمان و کوشش در دعوت دیگر زنان خانواده‌ی خود و جامعه‌ی محلی به دیانت بهائی تشویق می‌کرده‌اند. در ضمن، بهاء‌الله زنان بهائی را به پیروی مطلق از احکام بهائی که در کتاب *اقدس* و سایر بیانات ایشان آمده (بخصوص در مورد عفت و عصمت و ارزش‌های اخلاقی)، تشویق می‌کرده‌اند.

عبدالبهاء در الواح خود خطاب به زنان، بر تمام این نکات تأکید می‌کنند، و بطور مکرر نیز زنان را تشویق می‌نمایند که در دو زمینه‌ی اصلی یعنی تبلیغ سیستماتیک و سازمان‌یافته‌ی دین جدید و آموزش دختران فعالیت کنند. در هر سه قسمت این پژوهش (یعنی الواح خطاب به زنان سه خانواده‌ی برجسته‌ی بابی-بهائی، الواح خطاب به زنان دو شهرستان و الواح خطاب به زنانی که از پیشینه‌ی دینی غیر مسلمانی به دین بهائی ایمان یافته‌اند)، الواحی در این دو زمینه از عبدالبهاء موجود است. تا زمان وفات عبدالبهاء در نوامبر ۱۹۲۱، در سراسر ایران، کلاس‌هایی برای آموزش منظم مبلغین بهائی زن تأسیس شده و یا در حال تأسیس بود. این امر موجب شد که تبلیغ دین بهائی از انحصار طبقه‌ی کوچکی از مردان و زنان تحصیل‌کرده و شجاعی که اکثراً از بین علمای دینی شیعی، یهودی و زردشتی و یا اخلاف آنها

تشویق آموزنده الواح بهاءالله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

بودند درآید و به همه‌ی اعضای جامعه تعمیم یابد. همانطور که موژان مؤمن در کتاب حاضر نشان می‌دهد تا سال ۱۹۲۱، تعداد زیادی مدارس دخترانه‌ی بهائی در سراسر ایران، و در خیلی موارد به ابتکار زنان جامعه، تأسیس شده بود. از دهه‌ی ۱۸۷۰ بهاءالله در بیانات‌شان صریحاً بر اهمیت تعلیم و تربیت دختران تأکید کرده بودند. بر آن اساس بسیاری از خانواده‌های بابی- بهائی سعی می‌کردند زنان خانواده حداقل در زبان فارسی با سواد باشند، و اگر امکان بود عربی نیز بیاموزند. رسمی شدن کوشش‌های بهائیان جهت آموزش دختران در جامعه‌ی خود در واقع پدیده‌ای است که از دوران عبدالبهاء در ایران آغاز شد. این امر را می‌بایستی، لااقل تا حدی، بر اثر تعداد فراوان الواح خطاب به زنان و مردان بهائی دانست که در آنها عبدالبهاء ابتدا مخاطبین را به تعلیم و تربیت دختران با روشی سازمان یافته تشویق می‌نمودند و سپس آنان را بخاطر تلاش در تأسیس مدارس دخترانه و اداره‌ی آن مدارس به نحوی موفقیت‌آمیز مورد تحسین و تمجید قرار می‌دادند.

از روش‌های پژوهش‌های آتی درباره‌ی اولین زنان بهائی در ایران و هند یکی این است که تمامی الواحی که به زنان یک محل خطاب شده است، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته با الواح خطاب به زنان در شهرها و روستاهای دیگر مقایسه شوند. مثلاً می‌توان بررسی الواح خطاب به زنان خانواده‌های سمندر و نبیل ابن نبیل را که در این مقاله ارائه شد به آسانی گسترش داد تا شامل الواح خطاب به همه‌ی زنان بهائی قزوین شود. با مقایسه‌ی الواح خطاب به زنان بهائی قزوین با مثلاً الواح خطاب به زنان بهائی یزد، احتمال دارد به روندهایی پی‌بریم که شاید بتواند حقایق تازه‌ای در مورد نقش زنان در پیشرفت جامعه‌ی بهائی در آن شهر یا روستا آشکار سازد. چنین مبحثی تا بحال در تاریخ‌های محلی بهائی نادیده گرفته شده است. مقایسه‌ی الواح خطاب به زنان بهائی یکی از دهات مازندران با مثلاً الواح خطاب به زنان بهائی ساکن تهران بدون شک نمایانگر واقعیت‌های متفاوت زندگی زنان بهائی روستایی و شهری در ایران در اواخر قرن نوزدهم خواهد بود. از دیگر پروژه‌های باارزش، مقایسه‌ی الواح خطاب به زنان بهائی زردشتی تبار که در اینجا مورد بحث قرار گرفته است با الواح خطاب به زنان بهائی کلیمی تبار می‌باشد. مطالعه‌ی گروه‌های بزرگ‌تری از زنان (با

گروه‌بندی برحسب پیشینه‌ی دینی، محل سکونت و یا خاندان) به نوبه‌ی خود موجب تجزیه و تحلیل صحیح‌تری در مورد خدمات فردی آن زنانی خواهد بود که در جوامع بهائی ایران و هند تا کنون توجه بیشتری را به خود جلب کرده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱ از Todd Lawson، Stephen Lambden، مؤثران مؤمن و فریدون وهمن به خاطر اظهار نظرهای ارزنده‌شان درباره‌ی پیش‌نویس این فصل بسیار سپاسگزارم.
- ۲ مثلاً ارباب ۱۹۶۹. به نظر می‌رسد که در حال حاضر محققین از توجه به شرح زندگی فردی زنان بهائی منصرف شده و بجای آن به روندهای وسیع‌تر تکامل نقش زنان در جامعه‌ی بهائی ایران روی آورده‌اند، مثلاً Momen 2005.
- ۳ جای تعجب است که هیچگونه بررسی مفصلی درباره‌ی مریم خانم (دختر عمه و زن برادر بهاء‌الله) و ساره خانم (خواهر بهاء‌الله) وجود ندارد.
- ۴ مثلاً افنان ۱۹۹۹ و Amanat 1989: 295-331; Maneck 1989; Milani 1992: 77-99; Mottahedeh 1998; Momen 2003; Banani 2004.
- ۵ مثلاً عصمت خانم، ”طایره“، نک. : Afary 1996: 197-99; Cole 1998: 180-81; Momen 2005: 353.
- ۶ اصطلاح ”لوح“ (جمع: الواح) لفظی است که بهائیان برای نامه‌هایی که از سوی بهاء‌الله و عبدالبهاء برای افراد یا جمعیت‌های بهائی صادر شده بکار می‌برند. عبدالبهاء معمولاً کلمه‌ی ”نامه“ را برای مکاتبات خود بکار می‌برند، ولی بهائیان عموماً در مورد نامه‌های عبدالبهاء به احترام از کلمه‌ی لوح یا کلمه‌ی ”مکتوب“ (جمع: مکاتیب) استفاده می‌کنند.
- ۷ نک.: Momen 2005: 346 ظاهراً مشکل بنظر می‌رسد که بتوان از مطالعه و تحقیق درباره‌ی زنان برجسته‌ی جامعه بهائی فراتر رفت، ولی یکی از طرق این تحقیق آن است که الواح بهاء‌الله و عبدالبهاء را مورد مطالعه قرار دهیم، زیرا این الواح خطاب به زنان بهائی از همه‌ی طبقات و قشرهای جامعه می‌باشد.
- ۸ ابن‌اصدق حد اقل ۴۵ لوح از بهاء‌الله دریافت کرد، نک. بهاء‌الله و عبدالبهاء ۲۰۰۵:

تشویق آموزنده الواح بهاء‌الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

- ۳۰۳-۴۵ حد اقل ۸۳ لوح نیز از عبدالبهاء دریافت کرد، همانجا: ۲۲۳-۸۶.
- ۹ برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی ملاصادق نک: بهاء‌الله و عبدالبهاء ۲۰۰۵: ۳۸-۳۲۹، عبدالبهاء ۲۰۰۲: ۸۵، افنان ۲۰۰۱: ۲۹-۱۲۳، سلیمانی ۱۹۷۳: ۴۱۸-۳۷۴ و 723: 1985; Balyuzi 1989: 136-38, 260-64, 286-89. برای دو لوح از الواح باب به ملاصادق نک. بهاء‌الله و عبدالبهاء ۲۰۰۵: ۳-۴. برای ۱۴ عدد از الواح بهاء‌الله خطاب به ملاصادق نک. همانجا: ۳۱-۵.
- ۱۰ برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی حکیم مسیح و ایمان آوردنش به دیانت بهائی نک: ثابتی ۲۰۰۴: ۳۳-۳۲.
- ۱۱ برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی ابن‌اصدق نک: علایی ۱۹۷۴: ۹۳-۴۶۵، سمندر ۱۹۷۵: ۷۱-۱۶۳، بهاء‌الله و عبدالبهاء ۲۰۰۵: ۵۳-۳۳۹ و 171-76: 1985; Balyuzi. برای اطلاعات بیشتر در مورد سفر ابن‌اصدق به لاهه در هلند، نک: 2002: De Vries 106-108, 111, 118-119, 132.
- ۱۲ بهاء‌الله به آقا شاهرزاده، لقب افتخاری "بدیعه" دادند. زنان دیگر فامیل ابن‌اصدق از بهاء‌الله و عبدالبهاء لوح دریافت کردند. مادرش، جناب بی بی، ۵ لوح از بهاء‌الله و ۴ لوح از عبدالبهاء دریافت کرد، نک. بهاء‌الله و عبدالبهاء ۲۰۰۵: ۳۷-۳۵ و ۹۰-۲۸۷. یکی از دختران جناب بی بی، صمدیه، نیز یک لوح از بهاء‌الله و ۷ لوح از عبدالبهاء دریافت کرد، نک. همانجا: ۴۲ و ۹۳-۲۹۰. زن دوم ملاصادق، فاطمه خانم معروف به "هدهد خانم"، و دخترش، خواهر ناتنی ابن‌اصدق، شمس جهان خانم، نیز از بهاء‌الله و عبدالبهاء الواح دریافت کردند، نک. همانجا: ۳۷-۳۹ و ۱۳-۳۱۱.
- ۱۳ انتظام السلطنه (متوفی در سال ۱۸۹۲) حد اقل ۸ لوح از بهاء‌الله دریافت کرد، نک. بهاء‌الله و عبدالبهاء ۲۰۰۵: ۱۶-۲۱۲. وی اندکی قبل از فوتش به سمت رئیس پلیس تهران منصوب شد. پدرش میرزا موسی و برادر بزرگترش میرزا عیسی هر دو در زمان ناصرالدین شاه به وزارت تهران منصوب شدند. میرزا موسی در جلسه‌ی محاکمه‌ی باب در تبریز در ژوئیه ۱۸۴۸ حضور داشت.
- ۱۴ ضیاءالسلطنه (۱۸۷۳-۱۷۹۷) منشی خصوصی فتحعلی شاه و "منشی الممالک اندرونی" پدرش بود. او شاعری ماهر و خوشنویسی توانا بود. برای اطلاعات بیشتر نک: عضدالدوله ۱۹۹۷: ۳۴۳۱، ۱۷۵، ۱۹۲، ۱۹۵ و ۲۴۸-۴۹، انصاری ۱۹۷۰: ۲۶-

- ۲۲ و خاوری ۲۰۰۱: صص ۹۸۶، ۱۰۱۳-۱۰۱۱ و ۱۱۵۸. میرزا مسعود انصاری (متوفی در سال ۱۸۴۸) اولین مأمور دولتی ایران بود که به زبان فرانسه تسلط یافت. او در سال ۱۸۳۵ با ضیاءالسلطنه ازدواج کرد. نک: انصاری ۱۹۷۰: ۱۵۱۲ و ۲۶۲۵ و بامداد ۱۹۶۸: ۷۵-۷۸
- ۱۵ خانواده‌هایی نیز وجود داشت که زنان آن به دیانت بهائی ایمان آورده و مردان خانواده بهائی نبودند. نک. Momen 2005: 364
- ۱۶ پروین نامدار (خلیلی قزوینی)، نوهی ارشد لقایه نقل می‌کند که بعد از بازگشت به ایران هوپّه تعریف می‌کرد که هنگامی که او و خواهرانش به حضور عبدالبهاء رسیدند، ایشان فرمودند "لقایه مشرف شد".
- ۱۷ دو عدد از نامه‌های آقا شاهزاده به بهاءالله و یکی از نامه‌های او به عبدالبهاء اخیراً به چاپ رسیده است، نک. بهاءالله و عبدالبهاء ۲۰۰۵: ۵۹-۴۵۷. برای نامه‌های پر محبت ابن اصدق به همسرش، مادرزنش، خواهرزنش و دخترانش نک. همانجا: ۵۷-۴۲۶. روحا اصدق شرح خواندنی مختصری از زیارت خانواده‌ی ابن اصدق بجای گذاشته است، اصدق ۱۹۸۷.
- ۱۸ برای بحث جامع‌تری درباره‌ی این الواح نک. Brookshaw 2004.
- ۱۹ در سال ۱۸۶۰ هنگامی که ابن اصدق به حضور بهاءالله در بغداد رسید بهاءالله یک لوح برای آن پسرده ساله نوشتند. نک. بهاءالله و عبدالبهاء ۲۰۰۵: ۴۵.
- ۲۰ در شماری از این الواح، بهاءالله اشاره می‌کنند به اینکه مخاطب خواهر و یا دختر یک زن بهائی است. نک. بهاءالله و عبدالبهاء ۲۰۰۵: ۲۲۲.
- ۲۱ این بیان عبدالبهاء شاید نمایانگر آن باشد که ضیاءالحاجیه الواح بیشتری از آنچه که باقی مانده از بهاءالله دریافت کرده باشد.
- ۲۲ خانه‌ی شهنشاه بیگم از معدود خانه‌هایی است که مالک آن زن بوده و در نقشه‌ی نجم‌الدوله از تهران (که سال ۱۸۹۲ کشیده شد) نشان داده شده است.
- ۲۳ ابن اصدق در دهه‌ی ۱۸۹۰، رساله‌ی سیاسی‌ی عبدالبهاء را به شاه و رجال تهران ارائه داد. نک. بهاءالله و عبدالبهاء ۲۰۰۵: ۳۴۸.
- ۲۴ ضیاءالحاجیه در سال ۱۹۱۳، برای دریافت تذکره (گذرنامه) برای خود و دخترانش با پسردهایی اش، مشاور الممالک، تماس گرفت.

تشویق آموزنده الواح بهاء‌الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

- ۲۵ برای ملاحظه‌ی بیانی مشابه از بهاء‌الله در لوحی خطاب به لقاییه، نک. بهاء‌الله و عبدالبهاء ۲۰۰۵: ۲۲۱
- ۲۶ زنان دیگرخاندان قاجار که بابی و یا بهائی بودند عبارتند از: شمس جهان خانم، که به لقب "فتنه" معروف بود، دختر محمد رضا میرزا، سیزدهمین پسر فتحعلی شاه و بدرجهان خانم، چهل و هشتمین دختر فتحعلی شاه که از طریق شاعری بابی طاهره در کرمانشاه به باب ایمان آورد. برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی شمس جهان خانم نک.: Cole 169-1998: 70 برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی بدرجهان خانم، نک. افنان ۱۹۹۹: ۲۸.
- ۲۷ باید به این نکته توجه کرد که بهاء‌الله صیغه را قدغن فرمودند و تعداد زنان را به دو زن محدود کردند در حالیکه تک همسری را (که عبدالبهاء برای جامعه‌ی بهائی الزامی کردند) شدیداً تشویق می‌کردند. بهاء‌الله نیز حق برابر طلاق دادن را به زنان دادند. نک.: Momen 2005: 347-48.
- ۲۸ برای بحث مشابهی در مورد کلاس های درس تبلیغ و مبلغین بهائی زن نک.: Momen 2005: 363.
- ۲۹ برای بحث کلی درباره‌ی الواح خطاب به این خاندان نک.: سمندری ۱۹۹۸.
- ۳۰ برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی شیخ سمندر نک.: سمندری خوشبین ۲۰۰۲: ۶۸-۹۲ و Balyuzi 1985: 191-215. برای اطلاعات بیشتر در مورد نبیل ابن نبیل نک.: سمندری خوشبین ۲۰۰۲: ۸۶-۲۹ و Balyuzi 1980: 387-402.
- ۳۱ عنوان‌های عربی مانند ب ۹۶: "هوالناطق من ملکوت البیان" و ب ۱۱۹: "هوالنادی امام الوجوه" و عنوان‌های فارسی: ب ۹۷ و ب ۱۱۸: "بنام خداوند یکتا". اکثر الواح عبدالبهاء با عنوان عربی "هوالله" آغاز می‌شود.
- ۳۲ در اواخر دهه‌ی ۱۸۶۰ و اوایل دهه‌ی ۱۸۷۰ بود که تحت هدایت و رهبری بهاء‌الله یک جامعه‌ی مشخص بهائی از بقایای جامعه‌ی بابی، که در اواخر دهه‌ی ۱۸۵۰ متحمل تلفات شدیدی شده بود، به وجود آمد.
- ۳۳ در لوحی مشابه خطاب به همسر حاج ابراهیم خلیل، یکی از بهائیان قدیمی و برجسته‌ی قزوین، بهاء‌الله اشاره می‌کنند به اینکه "رجال و ابطال عالم الیوم از حق غافل مشاهده می‌شوند" و "چه بسیار از علما و عرفا فائز نشدند و چه بسیار از ورقات آواز سدره را شنیدند و به او پیوستند". در لوح دیگری به همین خانم، بهاء‌الله می‌فرمایند "خلق ایران

اکثری از حق محروم“ و ”به موهوم مقبل و متمسک“. در پایان این لوح، بهاء‌الله این زن و سایر زنان بهائی را بخاطر ایمانشان مورد تحسین و تمجید قرار می‌دهند. این الواح منتشر نشده است و در آرشیو خانوادگی ابراهیم خلیلی موجود است.

۳۴ بهاء‌الله از ۱۸۶۸ تا ۱۸۷۰ در عکا زندانی بودند و پس از آن نیز تا سال ۱۸۷۷ که به خانه‌ای بیرون از شهر عکا بنام مزرعه نقل مکان کردند، در درون حصار شهر محبوس بودند. بنابراین، این لوح می‌بایستی زمانی بین سال‌های ۱۸۶۸ و ۱۸۷۰ نوشته شده باشد.

۳۵ عبدالبهاء در لوح مشابهی خطاب به نصرت، دختر حاج عبدالکریم قزوینی و همسر حاجی اسمعیل، پسر حاجی ابراهیم خلیل، پدر و مادر او را مورد ستایش قرار داده می‌فرمایند که نصرت ”نیز کنیز عزیز در عتبه‌ی علیا“ است و به او دستور می‌دهند که به خدمت اماء رحمان پردازد. این لوح منتشر نشده است و در آرشیو خانوادگی ابراهیم خلیلی موجود است.

۳۶ معصومه فرهادی دختر صاحب خانم و آقا مهدی فرهادی بود. او در بین سال‌های ۱۸۹۹-۱۹۰۰ برای زیارت به حیفا رفت. نک: سمندری خوشبین ۲۰۰۲: ۵۸-۶۰. صاحب خانم دختر یکی از اولین بایبان قزوین بنام حاج اسدالله فرهادی بود که در تهران به اتهام قتل عموی طاهره شهید شد. صاحب خانم در دهه‌ی ۱۸۴۰ بابی و سپس پیرو بهاء‌الله شد. پس از وفات صاحب خانم، بهاء‌الله زیارتنامه‌ای طولانی به زبان عربی به افتخار او نوشتند، نک: سمندری خوشبین ۲۰۰۲: ۷۸-۸۱. خواهر کوچکتر صاحب خانم، خاتون جان خانم، به طاهره برای فرار کردن از حبس خانگی در قزوین و انتقال مخفیانه‌ی او به منزل بهاء‌الله در تهران کمک کرد. خاتون جان خانم مفتخر به دریافت ”لوح بهاء“ از طرف بهاء‌الله شد، به همانجا ص. ۷۹ مراجعه شود.

۳۷ در مورد مفهوم عهد و میثاق در دیانت بهائی نک: Smith 2000: 114-15.

۳۸ گفته‌اند که مادر معصومه، صاحب خانم، به زبان عربی مسلط بود و کتاب اقدس را به خط خود استنساخ کرد. نک: سمندری خوشبین ۲۰۰۲: ۷۹. صاحب خانم احتمالاً دختران خود را در زبان عربی آموزش می‌داده است.

۳۹ عبدالبهاء در لوح مشابهی به همسر حاج ابراهیم خلیل، شرح زیارت پسر وی، حاج اسمعیل، را توصیف کرده به او توصیه می‌کنند که بخاطر داشتن چنین پسری شکرگزار

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

باشد، ”پس شکر کن حضرت غیب قیوم را که به چنین پسری موفق گشتی که سبب قربت درگاه است و مقرب بارگاه“. این لوح منتشر نشده است و در آرشیو خانوادگی ابراهیم خلیلی موجود است.

۴۰ عبدالبهاء به خانواده‌ی او با عنوان ”خاندان رحمانی“ اشاره می‌کنند. برای ملاحظه‌ی لوح مشابهی که شامل تحسین خانواده‌ی سمندر است به لوح ع ۸۷ که در آن عبدالبهاء به این خانواده با عنوان ”خاندان مبارک“ اشاره می‌کنند مراجعه شود. در متون بهائی صفت ”مبارک“ عموماً در مورد اعضای خاندان باب و یا خاندان بهاء الله بکار می‌رود. عبدالبهاء خاندان سمندری را بخاطر ایمان به دین جدید از زمان باب، می‌ستایند و می‌فرمایند ”عبدالبهاء از آن یاران و اماء رحمن در نهایت رضایت و مسرت است و امیدش چنان است که آن دودمان در مرور قرون و اعصار در دو جهان بزرگوار باشند... و خدمات آن خاندان الی الابد ورد زبان اهل عرفان است و غبطه‌ی عاشقان و عارفان“.

۴۱ بهاء الله چهار نفر را به مقام ایادی امرالله منصوب کردند که عبارتند از میرزا علی محمد ”ابن اصدق“، حاج میرزا محمد تقی ”ابن ابهر“، حاج ملا علی اکبر شه میرزادی ”حاجی آخوند“ و میرزا محمد حسن ادیب العلماء، ”جناب ادیب“.

۴۲ به نظر می‌رسد که طرازیه، هنگامی که شوهرش در سفر بوده، شروع به فراگرفتن زبان عربی کرده و بعضی از الواح بهاء الله را از عربی به فارسی ترجمه نموده است. نقل شده که او در زمان خود یکی از معدود زنان بهائی در قزوین بوده که می‌توانسته دعا‌های عربی را بخواند، نک: سمندری خوشبین ۲۰۰۲: ۳۹-۱۳۸.

۴۳ طرازیه ابتدا بطور غیررسمی دختران را در خانه خود درس می‌داد، ولی آن روش قدیمی را نمی‌پسندید و از اینرو به زودی با کمک بهائیان دیگر در قزوین برای تأسیس مدرسه‌ی دخترانه‌ی بهائی در شهر اقدام کرد. مدرسه‌ی دخترانه‌ی ”توکل“ عاقبت در سال ۱۹۰۹ تأسیس شد. نک: سمندری خوشبین ۲۰۰۲: ۳۹-۱۳۸ و ۹۴-۳۹۳ و نیز فصل مدارس بهائی به قلم موژان مؤمن در این کتاب.

۴۴ شرح چگونگی صدور آن لوح به فارسی است و پیام بهاء الله به شریفه بیگم به زبان عربی است.

۴۵ برای شرح اوضاع مربوط به درگذشت نبیل ابن نبیل نک: Balyuzi 1980: 387-402.

۴۶ این حقیقت که از ۹ فرزند عبدالبهاء ۵ نفرشان در کودکی فوت کردند چنین مسأله‌ای را

دردناک ترمی سازد.

- ۴۷ شریفه بیگم در بین سال‌های ۱۸۹۹-۱۹۰۰ در حیفا به حضور عبدالبهاء رسید.
- ۴۸ برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی جامعه‌ی بهائی عشق آباد، نک.: Momen 1991.
- ۴۹ لوح دیگری، ع ۷۵، از عبدالبهاء خطاب به ساذجیه وجود دارد.
- ۵۰ برای تاریخچه‌ی جامعه‌ی بهائی غرب ایران به این سایت اینترنتی مراجعه شود: <http://www.northill.demon.co.uk/relstud/kirmnshh.htm> برای دسته‌ای از الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به بهائیان کلیمی تبار همدان نک.: ثابتی ۲۰۰۴: ۶۰-۶۶
- ۵۱ برای لوحی خطاب به بهائیان کلیمی همدان ("همدان، احبای الهی سلاله‌ی حضرت خلیل جلیل") نک.: اشراق خاوری ۲۰۰۴: ۲۲. در پایان این لوح، عبدالبهاء به مخاطبین به عنوان "احبای کلیمی" اشاره می‌کنند. برای پژوهشی درباره‌ی بهائیان کلیمی تبار همدان نک.: ثابتی ۲۰۰۴.
- ۵۲ همانجا صص ۳۹-۳۳۸ زنان زائر عبارت بودند از: سارا خانم، مادر نورالدین ممتازی و چند نفر زن از بستگان حافظ الصّحه. طاووس، دختر حکیم آقا جان، زن بهائی کلیمی تبار دیگری بود از همدان که برای زیارت به فلسطین رفت. طاووس خانم که برای سال‌ها در همدان به عنوان قابله کار می‌کرد در اواسط دهه‌ی ۱۹۲۰ برای مدتی در حیفا ماند و از بهیّه خانم پرستاری می‌کرد. نک.: ثابتی ۲۰۰۴: ۴۰-۳۹.
- ۵۳ نکته‌ی جالب آنکه این مدرسه قبل از مدرسه‌ی دخترانه‌ی بهائی تربیت تهران تأسیس شد. جهت کسب اطلاعات بیشتر درباره‌ی تأسیس مدارس بهائی در همدان، نک.: ثابتی ۲۰۰۴: ۸۱-۷۹. در مورد ابتکارات زنان در جامعه‌ی بهائی ایران برای تأسیس مدارس دخترانه در اوایل قرن بیستم نک.: Momen 2005: 359-61.
- ۵۴ اشراق خاوری ۲۰۰۴: ۱۳۳. برای شعری از میرزا محمد علی شایق در ستایش مدرسه‌ی دخترانه‌ی موهبت به همان صفحه مراجعه شود.
- ۵۵ همانجا ص. ۳۱۹: مدیران: شهلا رفعت، اشراقیه ذبیح و مستوره حقیقی. ناظمین: ماهی احتیاطی، ملوک خادم و میمنت نامی. معلمین: طوبی مظهری، شمس الملوک موزون، صدرالملوک موزون، شوکت انور، عزت وحید، قمر انور، اخترالملوک موزون، بتول راضی. اشراق خاوری (همانجا صص. ۲۹-۱۲۸) تعداد دیگری از مدیران مدرسه‌ی

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

موهبت از جمله محبوبه نعیمی، طاهره اتحادیه و نوظهور بیگم همسر فاضل شیرازی را ذکر می‌کند.

- ۵۶ این کلاس‌ها به "محفل درس تبلیغ نساء" و "محفل تبلیغ اناث" معروف بود.
- ۵۷ در لوحی دیگر خطاب به معلّمی از این مدرسه بنام طوبی (احتمالاً طوبی مظاهری) عبدالبهاء از او می‌خواهند که به خانمی بنام حنا بگوید "آفرین بر قوت بازوی تو، چنان کوییدی که باب رحمت بازگشت" و به خانمی بنام طاووس تکبیر و تحیّت می‌رسانند، نک.: همانجا صص ۵۶-۳۵۵
- ۵۸ برای شرح حال فاضل شیرازی که شامل جزئیات بسیاری درباره‌ی همسرش، نوظهور بیگم، می‌باشد نک.: Falahi-Skuce 2004.
- ۵۹ نکته‌ی جالب آنکه (در حدود سال ۱۹۲۹)، صدرالملوک اولین زن بهائی با پیشینه‌ی اسلامی بود که در قبرستان بهائی همدان به خاک سپرده شد که شاید نشانگر آن باشد که تا آن موقع فقط بهائیان کلیمی تبار در قبرستان جدید بهائی همدان دفن شده بودند.
- ۶۰ برای تاریخ مختصر جوامع بابی و بهائی منطقه‌ی اصفهان شامل نجف آباد به این سایت اینترنتی مراجعه شود: <http://www.northill.demon.co.uk/relstud/isfahan.htm>
- ۶۱ برای ملاحظه‌ی عکس ده نفر از زنان عضو "لجنه‌ی ترقی نسوان نجف آباد" در سال ۱۹۴۱ نک.: مدرّس ۲۰۰۴: ۴۳۰.
- ۶۲ این مطلب اشاره است به معبد بهائی در ویلمت، نزدیک شیکاگو که عبدالبهاء از محل ساختن آن در ماه می ۱۹۱۲ دیدن کردند.
- ۶۳ این خانم Nora Crossley یکی از اولین بهائیان انگلستان بود.
- ۶۴ زنانی که نامشان در این لوح آمده است عبارتند از: بیگم خانم واعظه (احتمالاً خواهر زاده‌ی زین‌المقرّین)، گوهر بیگم، منور خانم، مریم سلطان، ربابه سلطان، خانم کوچک و همسر آقا محمد حسن مرحوم.
- ۶۵ برای شرح حال شهدای نجف آباد نک.: مدرّس ۴۰۹-۳۶۹.
- ۶۶ برای شرح حال بعضی از اولین بهائیان زردشتی تبار ایران نک.: فریدانی ۲۰۰۲ و سفیدوش ۱۹۹۹، برای بحثی درباره‌ی گرویدن زردشتیان به دیانت بهائی به فصل دوم این کتاب به قلم فریدون وهمن مراجعه شود.
- ۶۷ به نظر می‌رسد ایمان بسیاری از زردشتیان به دیانت بهائی یا در سال‌های اواخر حیات

- بهاء الله و یا در دوران عبدالبهاء (۱۸۹۲-۱۹۲۱) روی داده است. نک: Maneck 1990
- ۶۸ این شماره‌ها به شماره گذاری الواح در کتاب *یاران* پارسی اشاره دارد.
- ۶۹ در یکی از الواح (۱۵۷)، عبدالبهاء از لوح خود که توسط زائری از حیفا ارسال شده به عنوان "ارمغان" یاد می‌کنند.
- ۷۰ بعضی از آثار بهاء الله (از جمله کتاب *ایقان*) در ۱۸۸۲ در بمبئی به چاپ رسید.
- ۷۱ بسیاری از بهائینی که قبلاً مسلمان بودند حتی بعد از ایمان آوردن به بهاء الله، مراسم حج اسلامی را نیز انجام می‌دادند و هم‌چنان عنوان "حاجی" را بکار می‌بردند.
- ۷۲ در زمان قاجار "ملاً" بمعنای مرد باسواد و دانشمند و با اطلاع از کتب مقدسه بود و بنا براین عنوانی بود که هم توسط مسلمانان و هم توسط غیرمسلمانان بکار می‌رفت.
- ۷۳ عنوان "مهر" حد اقل در ۴۵ لوح و "سرور" در کمتر از ده لوح دیده می‌شود.
- ۷۴ لوح شماره‌ی ۴۸ خطاب به "سایر احبای الهی اسلام و زردشتی" است.
- ۷۵ الواح شماره‌ی ۳۴، ۶۱، ۱۷۰، ۱۷۳، ۲۰۸، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۳۱، ۳۸۰، ۴۰۵، ۴۱۵، ۴۴۰، ۴۴۴، ۵۱۶، ۵۶۰، ۵۷۹، ۵۹۵، ۵۹۹، ۶۵۵، ۶۶۴ و ۷۰۹.
- ۷۶ مثلاً جناب خرمن (خرمن هرمزدیار)، اولین زن زردشتی که در یزد به دیانت بهائی ایمان آورد که مادرش (پری)، خواهرانش (دولت، سرور، لعل و مروارید)، برادرش (اسفندیار) و خاله‌اش (مهربانو) را به دیانت بهائی راهنمایی کرد. خرمن در یزد و دهات اطراف، نقش مهمی در تبلیغ بسیاری از زنان زردشتی دیگر ایفا کرد و در تشکیل جلسات منظم برای زنان بهائی زردشتی تبار کمک کرد. برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی خواهران هرمزدیار نک: فریدانی ۲۰۰۲: ۹۲-۳۸۸ و ۱۲-۴۱۰.
- ۷۷ عنوان "استاد" گاهی برای زنان نیز بکار برده می‌شد، نک: فریدانی ۲۰۰۲: ۶-۳۹۳. برای شرح حال دو زن بهائی زردشتی تبار، استاد گلچهر مهربان و استاد خدایپرست خداداد، که هر دو در مدرسه‌ی دخترانه‌ی بهائی یزد (مدرسه‌ی هوشنگی) تدریس می‌کردند نک: همانجا ۴۰۱-۳۹۹.
- ۷۸ اکثر کلماتی که در الواح برای "همسر" بکار برده می‌شد، کلماتیست با ریشه‌ی عربی مانند ضلع، ضجیع، زوج، حرم، و قرین یا قرینه. همان کلمات در الواح خطاب به زنان بهائی مسلمان تبار و کلیمی تبار بکار رفته است.

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

- ۷۹ بیش از ۲۰ لوح از این الواح توسط چندین نفر از بستگان باب (اعضای خاندان افنان) که در یزد، شیراز و بمبئی اقامت داشتند فرستاده شد: الواح ۷۶، ۸۵، ۸۸، ۹۴، ۱۰۱، ۱۰۲، ۳۷۸، ۳۸۸، ۳۹۳، ۴۳۱، ۴۳۵، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۶، ۵۲۷، ۶۴۶، ۶۸۷ و ۶۹۲.
- ۸۰ الواح ۶۳، ۱۰۸، ۱۳۰، ۲۶۷، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۶۳، ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۵۰۳، ۶۴۹ و ۷۰۲.
- ۸۱ الواح ۱۱۸، ۱۸۴، ۲۲۳، ۳۳۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۲، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۵۳۰، ۵۵۲، ۵۵۵ و ۵۶۵.
- ۸۲ الواح ۲۲۱، ۵۷۷، ۵۷۹، ۶۵۶ و ۷۰۸.
- ۸۳ برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی این زنان آمریکایی نک: Armstrong-Ingram 1986. در لوح خطاب به بهائیان بمبئی (۵۱۱)، عبدالبهاء به ورود قریب الوقوع چند زن بهائی آمریکایی و اروپایی به آن شهر برای تبلیغ دیانت بهائی اشاره می‌کنند. این احتمالاً اشاره ایست به دیدار Lua Getsinger و خانم Stannard. یکی دیگر از بهائیان اولیه‌ی غرب که از هند و برمه دیدن کرد (در سال‌های ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۴) Sydney Sprague بود که به زبان فارسی تبخّر داشت و بعداً در مدرسه‌ی پسرانه‌ی بهائی تربیت در تهران تدریس کرد و با یکی از بستگان عبدالبهاء بنام فرنگیس خانم ازدواج نمود. این شخص شرحی خواندنی از مسافرت خود به هند و برمه بجای گذاشته است، نک. Sprague 1986. این بهائی آمریکایی هم‌زمان با جناب ادیب، میرزا محرم و یکی از اولین بهائیان فرانسه بنام Hippolyte Dreyfus، از جوامع بهائی شبه قاره‌ی هند دیدن کرد.
- ۸۴ عبدالبهاء بسیاری از بهائیان برجسته و مشهور را از جمله محمود زرقانی، ابن اصدق، جناب ادیب و آقا میرزا محرم را برای ایجاد اتحاد در جامعه بهائی به بمبئی فرستادند. ملا بهرام نیز برای تبلیغ دیانت بهائی در بین پارسیان هند، به بمبئی رفت.
- ۸۵ ممکن است که عبدالبهاء به منظور آشنا ساختن بهائیان زردشتی تبار با آثار بهائی که در آنها لغات عربی زیادی وجود دارد، این عناوین بهائی عربی معمول را در نیایش بکار می‌بردند.
- ۸۶ این الواح اغلب "مناجات طلب مغفرت" خوانده می‌شوند، ولی بعضی از آن الواح عناوینی چون "طلب آمرزش"، "خواهش آمرزش" و "طلب غفران" نیز دارد.

بهایان ایران

- ۸۷ الواح ۷۱، ۷۷، ۱۱۳، ۱۲۷، ۲۱۴، ۲۴۰، ۲۵۵، ۲۸۲، ۲۹۵، ۳۳۲، ۳۳۵، ۳۷۷، ۳۹۱، ۳۹۶، ۴۲۵، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۷۰، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۹۳، ۵۰۷، ۵۲۳، ۵۷۲، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۸۱، ۵۸۸، ۶۰۰، ۶۱۰، ۶۱۴، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۶۴، ۶۷۴، ۶۷۵، ۷۰۲ و ۷۲۸.
- ۸۸ ”مناجات در حق من استشهد فی سبیل الله، جناب آقا گودرز“. برای کسب اطلاعات بیشتر درباره‌ی آقا گودرز و سایر شهیدان زردشتی تبار بهائی در زمان عبدالبهاء و نیز بعد از انقلاب اسلامی، نک: فریدانی ۲۰۰۲: ۳۱-۴۲۶ و سفیدوش ۱۹۹۹: ۱۵۰-۵۱.
- ۸۹ برای کسب اطلاعات بیشتر درباره‌ی این زنان نک: Khandra 1988: 167-68, 219-226.
- ۹۰ نمونه‌هایی از این گونه الواح، الواح شماره‌ی ۱۱۲، ۲۵۵ و ۳۴۷ است.
- ۹۱ شاید این امر در مورد زنان بهائی هند که از دهه‌ی ۱۹۲۰ به عضویت محافل روحانی محلی بهائی انتخاب می‌شدند بیشتر صدق می‌کند. برای کسب اطلاعات در این مورد نک: Khandra 1988: 219.
- ۹۲ مثلاً الواح ۲۷۹، ۳۲۷، ۳۶۱، ۵۰۱ و ۶۲۲.
- ۹۳ شیرین: ۱۸۵، ۴۱۵، ۶۵۱؛ گوهر: ۲۷۲، ۳۸۳، ۴۲۲؛ مروارید: ۵۱۸ و گل: ۶۱۸.
- ۹۴ الواح ۳۰، ۱۵۷، ۳۲۷، ۳۳۴، ۳۵۲، ۳۵۶، ۳۶۱، ۴۲۰، ۴۲۲، ۶۱۸ و ۶۲۲.
- ۹۵ لوح ۴۱۷ خطاب به مروارید بهرام و ۴۹۷ خطاب به دولت ایران است که هر دو در حیفا به حضور عبدالبهاء مشرف شدند. دولت ایران دو بار به حیفا رفت، بار اول در سال ۱۹۰۶ و بار دوم در سال ۱۹۱۲.
- ۹۶ مثلاً الواح ۵۳۴، ۵۶۴ و ۷۰۰.
- ۹۷ برای نمونه‌هایی از اشعاری که شیرین مهربان به عبدالبهاء فرستاد، نک: فریدانی ۲۰۰۲: ۴۰۳-۴۰۲. در لوح دیگری (۴۹۸) که بازهم خطاب به شیرین مهربان است ولی به بمبئی ارسال شده، عبدالبهاء زیبایی اشعار انگلیسی او را می‌ستایند و لوح را با امضای خود ”عبدالبهاء عباس“ به حروف لاتین امضا می‌کنند. شیرین مهربان که ساکن بمبئی بود، در سال ۱۹۳۶ اولین زنی بود که به عضویت محفل روحانی ملی بهائیان هند و برمه انتخاب شد.
- ۹۸ شیرین مهربان هم‌چنین در روستای خرم‌شاه در نزدیکی یزد به کودکان بهائی تعلیم

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

می داد، نک: فریدانی ۲۰۰۲: ۴۰۱۴۰۴.

- ۹۹ برای بحثی درباره‌ی شکل‌گیری جامعه بهائی هند نک: Smith 2005.
- ۱۰۰ این دو لوح بسیار شبیه هستند به چندین لوح خطاب به بانوان خانواده های ابن اصدق، سمندر و نبیل ابن نبیل.
- ۱۰۱ برای شرحی درباره‌ی جامعه‌ی بهائی بمبئی که اولین اعضای آن اکثراً زردشتی تبار بودند نک: Sprague 1986: 1520. از توصیف این شخص معلوم می شود که از سال ۱۹۰۴ در بمبئی زنان بهائی جلسات جداگانه برای خود داشته‌اند.
- ۱۰۲ برای لوح مشابهی خطاب به گروهی از بهائیان زردشتی تبار که از تباهی روحانیون ادیان مثال می‌آورند به لوح ۲۶۴ مراجعه شود.
- ۱۰۳ برای لوح دیگری که از طریق یک زن زائر، بی بی فیروزه، فرستاده شده به لوح ۳۶۰ مراجعه شود.
- ۱۰۴ برای لوح مشابهی خطاب به سه خواهر یک مرد زائر به لوح ۶۱۹ مراجعه شود.
- ۱۰۵ مثلاً الواح ۳۱، ۱۶۴، ۲۶۱ و ۶۹۸.
- ۱۰۶ مثلاً الواح ۱۵۴، ۳۴۰، ۴۶۴ و ۵۱۱.
- ۱۰۷ مثلاً الواح ۳۱، ۵۵، ۵۹، ۹۸، ۱۸۹ و ۳۲۸.
- ۱۰۸ مثلاً الواح ۱۰۷، ۲۶۱ و ۴۲۶. در لوحی خطاب به گروهی از بهائیان در مریم آباد (۶۴۴)، عبدالبهاء می‌گویند که وقت نوشتن ندارند "چه توان نمود که فرصت مفقود و مهلت غیر موجود با وجود این می‌نگارم..." و در پایان لوح اضافه می‌کنند "زبان قاصر است ولی احساسات قلبیه کامل".
- ۱۰۹ مثلاً الواح ۱۰۷، ۱۵۴، ۳۲۸، ۴۲۶ و ۵۳۷.
- ۱۱۰ الواح ۹، ۷۷، ۱۱۲، ۲۱۳، ۲۸۲، ۲۹۵، ۳۹۱، ۳۹۶، ۴۳۵، ۵۰۷، ۵۲۳، ۵۷۲، ۵۸۱، ۶۱۰، ۶۲۵، ۶۳۴، ۶۳۶، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۷۴ و ۶۷۵.
- ۱۱۱ گمان می‌رود که همه‌ی زردشتیان قزوین به دیانت بهائی ایمان آوردند، نک: Maneck

1990

بهایان ایران

کتاب نامه

فارسی

- ارباب، ف. (۱۹۶۹)، *اختران تابان*، جلد اول، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- اشراق خاوری، ع. (۲۰۰۴)، *تاریخ امری همدان*، به اهتمام وحید رافتی، هوفهایم، آلمان، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- اصدق، ر. (۱۹۸۷)، *یک عمر، یک خاطره*، کپنهاگ.
- افغان، ا. (۱۹۹۹) *چهار رساله‌ی تاریخی درباره‌ی طاهره‌ی قرة‌العین*، دارمشتات، آلمان، عصر جدید.
- _____، (۲۰۰۱) *عهد اعلی: زندگانی حضرت باب*، آکسفورد، Oneworld.
- انصاری، ع. (۱۹۷۰)، *زندگانی من و نگاه‌ی به تاریخ معاصر ایران و جهان*، جلد اول، تهران، آفتاب.
- بامداد، م. (۱۹۶۸)، *تاریخ رجال ایران*، جلد چهارم، تهران، زوار.
- بهاء‌الله و عبدالبهاء (۱۹۹۸)، *یاران پارسی*، هوفهایم، آلمان، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- _____، (۱۹۹۹)، *آیات نبیات*، تدوین کننده روح‌الله سمندری، دانداس، انتاریو، مؤسسه ملی معارف بهائی.
- _____، (۲۰۰۵)، *پیک راستان*، به اهتمام وحید رافتی، دارمشتات، آلمان، عصر جدید.
- ثابتی، ح. (۲۰۰۴)، *وارثان کلیم، تاریخ حیات و خدمات احبای کلیمی همدان*، بندورا، استرالیا، Century Press.
- خاوری، (۲۰۰۱)، *تاریخ ذوالقرنین*، جلد اول و دوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سفیدوش، ع. (۱۹۹۹)، *تنی چند از پیشگامان پارسی نژاد در عهد رسولی*، دانداس، انتاریو، مؤسسه ملی معارف بهائی.
- سلیمانی، ع. (۱۹۷۳)، *مصباح هدایت*، جلد ۷، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- سمندر، ش. ک. (۱۹۷۵) *تاریخ سمندر و ملحقات*، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات

تشویق آموزنده الواح بهاء الله و عبدالبهاء خطاب به زنان بهائی در ایران و هند

امری.

سمندری، م. و ح. (۱۹۹۸)، "مجملی درباره‌ی الواح نازله به افتخار خاندان سمندری و نبیلی"، در *خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر*، مجلد ۹، دارمشتات، آلمان، عصر جدید.

سمندری خوشبین، پ. (۲۰۰۲) *طراز الهی*، جلد اول، همیلتون، انتاریو، مؤسسه‌ی معارف بهائی.

عبدالبهاء (۲۰۰۲)، *تذکره الوفا*، هوفهایم، آلمان، مؤسسه‌ی مطبوعات امری.
عضدالدوله (۱۹۹۷) *تاریخ عضدی*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، نشر علم.
علایی، ع. (۱۹۷۴)، *مؤسسه‌ی ایادی امرالله*، تهران، مؤسسه‌ی ملی مطبوعات امری.
فریدانی، س. (۲۰۰۲) *دوستان راستان: تاریخ حیات و خدمات بهائیان پاریسی*، هوفهایم، آلمان، مؤسسه‌ی مطبوعات امری.
مدرّس، ف. (۲۰۰۴)، *تاریخ امر بهائی در نجف آباد*، به اهتمام وحید رأفتی، دارمشتات، آلمان، عصر جدید.

انگلیسی

- Afary, J. (1996), *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*, New York: Columbia University Press.
- Amanat, A. (1989), *Ressurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850*, Ithaca: Cornell University Press.
- Armstrong-Ingram, R. J. (1986) "American Baha'i Women and the Education of Girls in Tehran, 1909-1934", in Smith, P. (ed.) *In Iran, Studies in Babi and Baha'i History*, vol. 3, Los Angeles: Kalimat Press.
- Bahá'u'lláh (2002), *Summons of the Lord of Hosts: Tablets of Bahá'u'lláh*, Haifa: Bahá'í World Centre.
- Balyuzi, H.M. (1980), *Bahá'u'lláh, The King of Glory*, Oxford: George

- Ronald.
- ____ (1981), *Khadījih Bagum: The Wife of the Báb*, Oxford: George Ronald.
- ____ (1985), *Eminent Bahá'ís in the time of Bahá'u'lláh*, Oxford: George Ronald.
- Banani, A. (2004), *Táhirih: A Portrait in Poetry. Selected Poems of Qurratu'l'Ayn*, Los Angeles: Kalimat.
- Brookshaw, D. P. (2004), "Letters to Bahá'í princesses: Tablets revealed in honour of the women of Ibni Asdaq's household", in *Lights of 'Irfān*, 5: 1941.
- BWCRD (Bahá'í World Centre Research Department) (1982), *Bahíyyih Khánúm, The Greatest Holy Leaf: a compilation from Bahá'í sacred texts and the writings of the Gurdian of the Bahá'í Faith and Bahíyyih Khánúm's own letters*, Haifa: Bahá'í World Centre.
- Cole, J.R.I. (1998), *Modernity and the Millennium: the Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth Century Middle East*, New York: Columbia University Press.
- De Vries, J. (2002), *That Babi Question You Mentioned: the origins of the Baha'i community of the Netherlands, 1844/1962*, Leuven: Peeters.
- Falahi-Skuce, H. (2004), *A Radiant Gem: a biography of Jinab Fadil-i Shirazi*, Victoria, Canada: Trafford.
- Galington, W. (1997), "The Baha'i Faith in India: A Developmental Stage Approach", *Occasional Papers in Shaykhi, Babi, and Baha'i Studies*, online at: <http://www.hnet.org/~bahai/bhpapers/india1.htm>
- Khiandra, D. (1988), *Immortals*, New Delhi: Bahá'í Publishing Trust.
- Maneck, S.S. (1989), "Tahirih: A Religious Paradigm of Womanhood", *Journal of Bahá'í Studies*, 2.2: 35-48.

- _____ (1990), "The Conversion of Religious Minorities to the Bahá'í Faith in Iran: Some Preliminary Observations", *Journal of Bahá'í Studies*, 3.3: 35-48.
- Milani, F. (1992), *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, London: IB Tauris.
- Momen, M. (1991), "The Baha'i Community of Ashkabad: its Social Basis and Importance in Baha'i History", in Akiner, S. (ed.), *Cultural Change and Continuity in Central Asia*, London: Kegan Paul International.
- _____ (2003), "Usuli, Akhbari, Shaykhi, babi: The Tribulations of a Qazvin Family", *Iranian Studies*, 36: 313-337.
- _____ (2005), "The Role of Women in the Iranian Baha'i Community during the Qajar Period", in Gleave, R. (ed.), *Religion and Society in Qajar Iran*, London: RoutledgeCurzon.
- Mottahedeh, N. "The Mutilated Body of the Modern Nation: Qurrat al'Ayn Tahitah's Unveiling and the Iranian Massacre of the Babis", *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 18: 38-50.
- Rouhani Ma'ani, B. (1993), *Asiyih Khánum: The Most Exalted Leaf, entitled Navváb*, Oxford: George Ronald.
- Smith, P. (2000), *A Concise Encyclopaedia of the Baha'i Faith*, Oxford: Oneworld.
- _____ (2005), "Shoghi Effendi's Letters to the Baha'is of India and Burma during the 1920s", *Bahá'í Studies Review*, 13: 1540.
- Sprague, S. (1986), *A Year with the Bahá'ís in India and Burma*, Los Angeles: Kalimat Press.

۴

موژان مؤمن

مدارس بهائی در ایران

بهاء‌الله از همان ابتدا مشخص ساخت که دیانتش فقط در پی بهبود معنویت و اخلاقیات نوع بشر نیست، بلکه به شدت دغدغهی بهبود شرایط اجتماعی را هم دارد.^۱ تعالیم بهائی یکی از عوامل اصلی بهبود شرایط اجتماعی بشر را تعلیم و تربیت می‌داند. برای مثال، بهاء‌الله در خصوص هدف محوری آیین خود که ایجاد صلح و وحدت در جهان باشد، چنین می‌نویسد: «همّت را در تربیت اهل عالم مصروف دارید که شاید نفاق و اختلاف از مابین اُمم به اسم اعظم محو شود و کلّ اهل یک بساط و یک مدینه مشاهده گردند» (بهاء‌الله ۱۹۸۳: ۴-۳۳۳). در مجموع، بهاء‌الله تعلیم و تربیت را برای پرورش و بروز شخصیت اصیل انسانی حیاتی می‌داند. در یکی از آثار دوره‌ی عکا می‌نویسد: «انسان طلسم اعظم است و لکن عدم تربیت او را از آنچه با اوست محروم نموده... انسان را به مثابه معدن که دارای احجار کریمه [سنگ‌های گرانبها] است مشاهده نما. به تربیت جواهر آن به عرصه‌ی شهود آید و عالم انسانی از آن منتفع گردد» (بهاء‌الله ۱۹۷۸: ۲-۱۶۱).

با اهمیت فراوانی که تعلیم و تربیت در آیین بهائی دارد بهاء‌الله تا آنجا پیش می‌رود که در مهم‌ترین کتاب خود، کتاب *اقدس*، تعلیم و تربیت کودکان را وظیفه‌ی مقدّس والدین می‌شمارد و می‌گوید اگر آنان به هر علتی قادر به این کار نباشند شوراهای انتخابی محلی بهائی، *بیوت عدل*، باید این وظیفه را به عهده گیرند. بهاء‌الله، هم‌چنین منزلت اجتماعی معلمین را افزایش می‌دهد. برای مثال، در صورت عدم وجود وصیت نامه، معلمین فرد متوفّا تنها گروه غیر خویشاوندی هستند که از ثروت آن شخص ارث می‌برند (بهاء‌الله ۱۹۹۲: آیه ۲۰).

عبدالبهاء فرزند و جانشین بهاء‌الله نیز به مانند بهاء‌الله توجه خاصی به مسأله‌ی تعلیم و تربیت داشت و برای آن اولویت زیادی قائل بود. می‌نویسد: «هر طفلی ممکن

است که سبب نورانیّت عالم گردد و یا سبب ظلمانیّت آفاق شود لهذا باید مسأله تربیت را بسیار مهمّ شمرد» (عبدالبهاء ۱۹۷۸: ۳۱-۱۳۰).

وی توجّه خاصی به تأسیس مدارس بهائی در هر شهر و روستا داشت و جامعه‌ی بهائی ایران به اندازه‌ی کافی بزرگ بود که چنین کاری را توجیه کند. عبدالبهاء در عین حال رعایت بالاترین موازین اخلاقی و علمی را در اداره‌ی این مدارس توصیه می‌نمود (عبدالبهاء ۱۹۹۱: ۸۷-۲۷۶).

تعلیم و تربیت در ایران

آغاز تاریخ آیین بهائی مقارن بود با شناخت نارسایی‌های نظام آموزشی سنتی در ایران. عدم کارایی چنین نظامی برای دنیای مدرن موجب تلاش برخی از روشنفکران برای معرفی آموزش مدرن به سیستم آموزشی کشور شد. آموزش سنتی مبتنی بر تدریس مآلاها بود که اغلب با روش‌های آموزشی حرفه‌ای بیگانه بودند. کلاس درس مآلاها، که مکتب نام داشت، اغلب در خانه‌ی خود آنها تشکیل می‌شد و شاگردانی در سنین گوناگون را در بر می‌گرفت. دولت بر مکتب‌خانه‌ها نظارت نمی‌کرد و آنها ملزم به پیروی از ضوابط حرفه‌ای نبودند. کودک می‌توانست از پنج سالگی وارد مکتب شود. سال‌های نخست صرف یادگیری خواندن و نوشتن فارسی و مقداری حساب می‌شد. شاگرد می‌بایست مقدار زیادی شعر فارسی و آیات قرآنی را به حافظه می‌سپرد. مکتب مخصوص دختران بسیار کم بود. مآلاها از شاگردان شهریه می‌گرفتند و در نتیجه اکثر مردم به علت فقر حتّی از این آموزش ابتدایی هم محروم بودند (Banani 1961: 86-7، دوستخواه و یغمایی: ۸۰۷). خانواده‌های ثروتمند اغلب معلّمی خصوصی استخدام می‌کردند تا همان مطالب را در خانه به کودکان آموزش دهد.

تنها منبع برای آموزش تحصیلات متوسطه مدرسه بود، یعنی آموزشگاهی دینی که تربیت طبقه روحانیون یعنی علما را هدف داشت. معدودی از این مدارس موضوعات دیگری از قبیل نجوم، طب و ریاضیات را هم آموزش می‌دادند، ولی

مدارس بهائی در ایران

فقط از متون قرون وسطایی و روش‌های سنتی استفاده می‌کردند. برخی پسران مقامات دولتی و تجار نیز پیش از پرداختن به شغل چند سال در این مدارس درس می‌خواندند. تا سال ۱۸۵۱ و افتتاح دارالفنون توسط میرزا تقی خان امیرکبیر صدراعظم ناصرالدین شاه، فن آوری‌ها و علوم مدرن در ایران آموزش داده نمی‌شد. حتی پس از آن هم هدف اصلی دارالفنون افزایش توانایی نظامی ایران بود و هر سال عده‌ی بسیار کمی (کمتر از ۵۰ نفر) از آن فارغ‌التحصیل می‌شدند.^۲

چند مدرسه هم توسط مسیونرهای خارجی اداره می‌شد، ولی اینها معمولاً فقط هم‌کیشان خود را می‌پذیرفتند. مسیونرهای پریمیترین Presbyterian آمریکایی در سال‌های ۱۸۳۶ و ۱۸۳۸ مدرسه‌هایی به ترتیب برای پسران و دختران مسیحی نسطوری در ارومیه افتتاح کردند و سپس در روستاهای نسطوری‌نشین آن منطقه هم مدارسی ساختند. بعداً مدرسه‌های مشابهی در تهران (در سال ۱۸۷۵)، تبریز و همدان برای ارمنی‌ها و دیگر مسیحیان تأسیس شد (Waterfield 1973: 134-7). لازاریست‌های کاتولیک فرانسوی از دهه‌ی ۱۸۴۰ سرگرم گشایش مدارس در ایران بودند و مدرسه‌ی پسرانه‌ی سن لویی را در سال ۱۸۶۲ و مدرسه‌ی دخترانه سن ژوزف را در سال ۱۸۹۰ در تهران تأسیس کردند (Waterfield 1973: 80-2) - ترابی فارسانی (۱۹۹۹: ۴). بنا به موافقتنامه‌ای با آمریکایی‌ها، مسیونرهای انگلیسی فعالیت خود را در جنوب کشور محدود کردند و از دهه‌ی ۱۸۷۰ به بعد در شهرهای عمده‌ی جنوب مدارس ساختند (Waterfield 1973: 149-50). تأسیس این مدارس از همان ابتدا موجب نگرانی علما شد چه که می‌ترسیدند این مدارس نه فقط به ترویج مسیحیت در ایران دامن زند بلکه با نقش سنتی آنها به عنوان مکتب‌دار نیز مستقیماً رقابت کند. برای مثال، در مارچ ۱۸۵۷، رهبر شیخی، حاجی محمد کریم خان کرمانی، اروپایی‌هایی را که به قول او، «مدرسه می‌ساختند، معلم به ایران می‌آوردند، و کتاب‌های خود را تدریس می‌کردند تا کودکان ساده دل را بر اساس آیین مسیحی بار آورند»، سخت به باد انتقاد گرفت (کرمانی ۱۹۶۷: ۳۹۰، نگاه کنید به ترجمه‌ی بخشی از آن در Tavakoli-Tarqi 2001: 72).

مانکجی صاحب (مانکجی لیمجی هاتریا) فرستاده‌ی هیأتی از زردشتیان هند،

اندکی پس از ورود به ایران در سال ۱۸۵۴، مدارس ابتدایی کوچکی را در کرمان و یزد تأسیس کرد. مانکجی سپس در سال ۱۸۶۵ یک مدرسه‌ی شبانه روزی برای فرزندان زردشتیان در تهران بنا نهاد. یهودیان فرانسوی در سال ۱۸۹۸ اولین مدرسه‌ی آلیانس اسرائیلیت را در تهران و در سال ۱۹۰۰ مدرسه آلیانس را در همدان تأسیس کردند. از دهه‌ی ۱۸۸۰ به بعد تعداد اندکی از کودکان مسلمان نیز در این مدارس "خارجی" ثبت نام کردند ولی این امر با مخالفت‌های شدیدی روبرو بود. برای مثال، مدرسه‌ی دخترانه پرسبی‌ترین آمریکایی در تهران فقط به این شرط اجازه فعالیت پیدا کرد که از ثبت نام دختران مسلمان خودداری ورزد (ترابی-فارسانی ۱۹۹۹: xi).

در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، روشنفکران ایرانی که نگران عقب ماندگی زیاد ایران از اروپا بودند بیش از پیش در پی تأسیس مدارس مُدرن در ایران برآمدند. اصلاح‌طلبانی نظیر ملک‌خان و عبدالرحیم طالب زاده (طالبوف) دولت را به تأمین تحصیلات همگانی فراخواندند.^۳ این مباحثات تا پیش از سال‌های پایانی قرن نوزدهم هیچ نتیجه‌ی ملموسی در بر نداشت. نخستین مدرسه‌ی ابتدایی مدرنی که به سبک الگوهای غربی توسط یک ایرانی بنا شد مدرسه‌ی رشیدیّه در تبریز بود (۱۸۹۹). ولی این مدرسه پس از مخالفت‌های عوامل محلی تعطیل شد (گرچه بعداً بازگشایی گردید). سپس از حدود سال ۱۹۰۱ مجموعه‌ای از مدارس ابتدایی خصوصی پسرانه در تهران، تبریز، رشت، مشهد و بوشهر تأسیس شد (آراسته ۱۹۶۹: ۷۰). علمای محافظه‌کار از قبیل شیخ فضل‌الله نوری با این مدرسه‌ها مخالفت می‌کردند و کسانی را که در پی تأسیس این مدارس بودند به کُفرو "بابی‌گری" و تلاش برای بابی کردن شاگردان این مدارس متهم می‌ساختند (آواره ۱۹۲۳: ۷۳). اظهارات ناظم‌الاسلام کرمانی ما را با حال و هوای اعتراضات روحانیون آشنا می‌سازد:

چنانچه در امر مدارس و مکاتب دیدیم، در ابتدای تأسیس مدارس مردم می‌گفتند این مدارس را بابی‌ها تأسیس و تشکیل می‌دهند. بعد از آنکه

مدارس بهائی در ایران

جناب حجة الاسلام آقای آقا میرزا سید محمد طباطبایی مدرسه‌ی اسلام را تأسیس نمود و عمومیت پیدا کرد، آن وقت هر کس از مدرسه بد می‌گفت او را بابی می‌دانستند. این است حال ما اهالی ایران...
(کرمانی ۱۹۶۷: ۴۰۰)

با وجود این، معدودی از علما، از جمله شیخ هادی نجم آبادی، از مدارس جدید حمایت می‌کردند.

مدارس دخترانه با مخالفت به مراتب شدیدتری روبرو بود. حتی بعضی از علما فتوا دادند که وجود مدرسه‌ی دخترانه مغایر اصول مذهب شیعه است (ترابی فارسانی ۱۹۹۹: xv). مدرسه‌ی دخترانه‌ای که در سال ۱۹۰۳ تأسیس شد فقط چهار روز دوام آورد، مدرسه‌ی دخترانه‌ی دیگری که در سال ۱۹۰۷ تأسیس شد سرنوشت بهتری نداشت. در سال ۱۹۰۸، مدرسه‌ی دخترانه‌ی ناموس افتتاح شد و توانست به کار خود ادامه دهد، از جمله به این علت که خصوصی بود. در واقع تنها پس از شکست نیروهای ارتجاعی در سال ۱۹۰۹ بود که تأسیس علنی مدارس دخترانه‌ی مدرن امکان پذیر شد. دومین مدرسه‌ی دخترانه‌ای که (پس از مدرسه ناموس) در تهران گشایش یافت "مدرسه تأییدیه‌ی دوشیزگان وطن" بود که در اوایل سال ۱۹۱۱ توسط یکی از بهائیان یعنی منیره خانم ایادی، همسر ابن ابهر، تأسیس شد (مصاحب ۱۹۹۵: ۲۷۱۶). اندکی بعد در ماه می ۱۹۱۱ مدرسه‌ی دخترانه تربیت هم توسط بهائیان گشایش یافت.

در سال ۱۹۱۱ مجلس شورای ملی قانون تعلیمات اجباری را تصویب کرد، گرچه این قانون در عمل چندان معنایی نداشت زیرا فقط معدودی مدرسه، آن هم عمدتاً خصوصی، وجود داشت و بودجه آموزشی دولت ناکافی بود. با این حال این قانون تأسیس مدارس جدید را آسان تر ساخت و به خنثی کردن مخالفت نیروهای ارتجاعی کمک کرد.

مدارس بهائی

در کل می‌توان گفت که بهائیان در پیشرفت‌های آموزشی دهه‌ی پایانی قرن نوزدهم و دهه‌ی نخستین قرن بیستم پیشاهنگ بودند. با انتشار نسخه‌هایی از کتاب اقدس و دیگر آثار بهاءالله در بین بهائیان ایران، در اواخر قرن نوزدهم، آن جامعه در پی یافتن راه‌هایی برای اجرای احکام بهائی در خصوص تعلیم و تربیت برآمد. این قضیه به خصوص در شهرهایی مثل قزوین، که کودکان بهائی را به مکتب‌های محلی راه نمی‌دادند مصداق داشت (بی نام ۱۹۹۴: ۲۹). افزون بر این، بسیاری از بهائیان احساس می‌کردند که باید نظام آموزشی اسلامی سنتی را رها کنند و ره یافت مدرنی را به تعلیم و تربیت، بر اساس برنامه‌های آموزشی توسعه یافته در غرب برگزینند. بهاءالله و عبدالبهاء، هر دو مطالعه‌ی علوم و هنرهای مدرن را، که جزیی از تعلیم و تربیت سنتی نبود، تشویق می‌کردند.^۴ تمایل دیگر بهائیان به تأسیس مدارس هم‌چنین بدان خاطر بود تا بتوانند تأکید آثار بهائی بر تربیت اخلاقی را به نحو مقتضی عملی سازند.

به نظر می‌رسد نخستین کوشش برای تأسیس یک مدرسه‌ی بهائی روستایی در ماهفروزک مازندران صورت گرفته باشد. در اینجا ملا علی، ملای روستا، که در هنگام تحصیل در بارفروش بهائی شده بود به تدریج اکثر اهالی روستا را به دین بهائی راهنمایی کرد و همراه همسر توانایش، علویّه خانم، در پی اجرای تعلیم بهاءالله در روستا برآمد. یکی از ابتکارات آن‌ها تأسیس یک مدرسه‌ی پسرانه و یک مدرسه دخترانه در روستا بود. (گرچه این مدرسه‌ها به شکل مکتب بودند و نه مدرسه‌های مدرن). این مدارس می‌بایست پیش از ۱۸۸۲ سال تأسیس شده باشد زیرا در آن سال فعالیت‌های ملا علی توجّه رهبران دینی روستاهای مجاور را به خود جلب کرد. از او به مراجع دولتی شکایت کردند، پس از دستگیری و اعزام به تهران در آنجا اعدام شد.

در بعضی شهرهای بزرگتر هم دغدغه‌ی تعلیم و تربیت کودکان بهائی وجود داشت، به ویژه در مناطقی مثل قزوین که کودکان بهائی را به مکتب‌های محلی راه

نمی‌دادند (نگاه کنید به بالا) یا برای مثال در همدان، که یک شاگرد بهائی مدرسه‌ی یهودی آلیانس به علت غیبت در یکی از تعطیلات رسمی بهائی تنبیه شد (اشراق خاوری ۲۰۰۴: ۱۱۶). بنابراین کوشش‌هایی صورت گرفت تا امکانات آموزشی برای اطفال فراهم شود. در ابتدا، این تلاش‌ها کاملاً جنبه‌ی فردی و غیر رسمی داشت. بهائیان که تحصیلات مذهبی اسلامی سنتی داشتند و دیگر نمی‌توانستند از این راه امرار معاش کنند معلم کودکان بهائی شدند. برای مثال نعیم سدهی، که به خاطر ایمان به دین بهائی مجبور به ترک زادگاهش، روستای فروشان، در نزدیکی اصفهان شده و به تهران مهاجرت کرده بود توسط جامعه‌ی بهائی این شهر به تعلیم کودکان بهائی در محله‌ی سر قبر آقا، که جمعیت بهائی زیادی داشت گمارده شد. در آباءه، مکتب‌های بهائی تأسیس شد، از جمله دو مکتب دخترانه. یکی توسط قابل آباءه‌ای در خود آباءه، در حدود سال ۱۸۹۸ و دیگری توسط آقا احمد در روستای مجاوری به نام درغوک (دکایی بیضایی ۷۰-۱۹۶۵: ۹۵)، (دهقان ۱۹۹۹: ۳۶۳).

منابع گوناگون در باب تاریخ شروع اولین مدرسه بهائی مدرن در ایران، یعنی مدرسه تربیت پسران، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. رأفتی می‌گوید که این مدرسه در ۱۳۱۵/۱۸۹۷ ه. ق. شروع به کار کرد و دو سال بعد توسط دولت به رسمیت شناخته شد (رأفتی ۱۹۸۹: ۴۶۸). (مازندرانی ۱۹۷۴: ۳۱۹)، (اشراق خاوری ۱۹۶۹: ۱۲۵) و (فروتن ۱۹۸۴: ۴۷) تاریخ آغاز به کار این مدرسه را ۱۳۱۷ ه. ق. (۱۹۰۰-۱۸۹۹) می‌دانند. بخشایش، تاریخ شروع به کار این مدرسه را ۱۳۱۷ ه. ق. می‌داند و آن را معادل ۱۹۰۰ م. برمی‌شمارد (نقل در ثابت ۱۹۹۷: ۵۳). در حالی که محمد علی فیضی می‌گوید که این مدرسه در ۱۳۱۷ ه. ق. (۱۹۰۰-۱۸۹۹ م.) تأسیس و در ۱۹۰۳ م. / ۱۳۲۱ ه. ق. توسط دولت به رسمیت شناخته شد (فیضی ۱۹۸۶: ۳۱۷). آواره می‌گوید که بهائیان تهران این مدرسه را در ۱۹۰۳ / ۱۳۲۱ ه. ق. تأسیس کردند (آواره ۱۹۲۳: ۷۳). برای حل این اختلافات می‌توان گفت، به نظر می‌رسد که حوالی سال ۱۸۹۷ م. مکتب کوچکی در محله‌ی سر قبر آقای تهران، توسط آقا میرزا بابا، معلم نی‌ریزی، تأسیس شد. بر اثر کوشش و تشویق

بهائیان ایران

شماری از بهائیان سرشناس، به ویژه میرزا حسین ادیب و ابن ابهر و بعضی غیر بهائیان، این مکتب احتمالاً در اواخر سال ۱۳۱۷/۱۹۰۰ ه. ق. به مدرسه‌ی تربیت، به ریاست آصف‌الحکماء تبدیل شد ولی در حدود سال ۱۹۰۳ با مشکل مالی شدید و مشکلات دیگری روبرو گردید. سپس محمد حسین میرزا مؤیدالدوله سرپرستی مدرسه را به عهده گرفت، آن را تحت سرپرستی محفل مرکزی بهائیان در آورد، به اوضاع مالی اش سر و سامان داد و محل آن را به خانه‌ای در شمال شهر متعلق به دکتر محمد خان منجم، انتقال داد و در همان حال برایش از دولت رسمیت گرفت (ثابت ۱۹۹۷: ۶-۳۴). در حدود سال ۱۹۰۶ دکتر محمد خان بخشایش مدیر مدرسه شد. در حدود سال ۱۹۱۰ مدرسه به ساختمان بزرگتری در خیابان فرمانفرما (خیابان شاپور) انتقال یافت و یک بهائی آمریکایی به نام سیدنی اسپراگ Sidney Sprague مدیریت آن را بر عهده گرفت و مدرسه را بیش از پیش به نظام آموزشی غربی مدرن نزدیک کرد. در سال ۱۹۱۳ این مدرسه‌ی پسرانه شش کلاس ابتدایی و دو کلاس متوسطه داشت (در آن زمان فقط دارالفنون تحصیلات متوسطه را به طور کامل ارائه می‌کرد) و به مرور، کلاس‌های دیگر هم به آن اضافه شد. در سال ۱۹۱۴ عزیزالله مصباح مدیر مدرسه‌ی پسرانه شد (ثابت ۱۹۹۷: ۶۲-۵۲).

پس از تأسیس این مدرسه در تهران، مدرسه‌های دیگری در دیگر جوامع بهائی بزرگ سراسر ایران بوجود آمد. عبدالبهاء بسیار تأکید می‌نمود که مدارس بهائی در هر جایی که ممکن بود تأسیس شود، حتی در شهرهایی که مدارس دیگری هم وجود داشت. به نظر ایشان به خاطر نقش بسیار مهمی که تعلیم و تربیت دوران کودکی در تکوین شخصیت و خلق و خوی افراد دارد، لذا حضور کودکان بهائی در مدارس بهائی زیر نظر معلمین بهائی اهمیت داشت (اشراق خاوری ۷۲-۱۹۶۴، جلد پنجم: ۴-۶۳، ۸۹-۹۰؛ مازندرانی ۱۹۸۶، جلد سوم: ۳۳۸). پس از تأسیس مدارس، بهائیان اغلب از عبدالبهاء می‌خواستند این مدرسه‌ها را نام‌گذاری کند و ایشان هم معمولاً نام یکی از فضایل یا اصول اجتماعی را بر می‌گزید. ”توکل“ در قزوین (۱۹۰۶)، ”تأیید“ در همدان (۱۹۰۷)، ”وحدت بشر“ در کاشان (۱۹۰۹)، و ”سعادت“ در بارفروش (بابل ۱۹۱۱) جزء اولین مدارس بهائی بودند. به نظر می‌رسد

مدارس بهائی در ایران

که بسیاری از این مدارس به عنوان شعبه‌های مدرسه‌ی تربیت تهران ثبت و از طرف دولت به رسمیت شناخته شده بود (ثابت ۱۹۹۷: ۷-۸۶). بهائیان امریکا در سال ۱۹۰۹، انجمن آموزشی ایرانی-آمریکایی به نیت کمک به مدارس بهائی در ایران تشکیل دادند.^۵

تعدادی از بهائیان هم مدارس خصوصی تأسیس کردند. میزان تأثیر تعالیم بهائی بر برخی از این مدارس معلوم نیست. شیخ محمد علی هدایت "مدیر"، یکی از بهائیان مشهد هشت مدرسه در خراسان و ترکستان روسیه تأسیس کرد (مازندرانی ۱۹۷۴: ۹-۲۴۸؛ فؤادی ۲۰۰۷: ۴۰-۱۳۹). از آن میان فقط مدارس مشهد و دره‌گزر در فهرستی که در این مقاله ارائه شده به چشم می‌خورد، زیرا برخی شواهد حاکی از تأثیر تعالیم بهائی بر این مدارس است. بشیرالسلطان مدرسه‌ای در شیراز تأسیس کرد (مازندرانی ۱۹۷۴: ۵۶۳). فائزه خانم در تأسیس مدرسه‌ی نوباوگان در تهران سهیم بود (اریاب ۱۹۹۰: ۲۶).

تأثیر تعالیم بهائی بر دیگر مدارس خصوصی تأسیس شده توسط بهائیان بسیار آشکارتر است و به همین دلیل در فهرست زیر وجود دارند. به نظر می‌رسد در برخی شهرهای بزرگ، مثل اصفهان، که جامعه بهائی بزرگی هم داشتند هیچ مدرسه‌ی بهائی بوجود نیامد.

عبدالبهاء بسیار اصرار داشت هر جا ممکن بود یک مدرسه دخترانه و یک مدرسه‌ی پسرانه تأسیس شود. در لوحی به بهائیان همدان چنین می‌نگارد: «مدرسه بنات [دختران] اهمّ از مدرسه‌ی ذکور است، زیرا دوشیزگان این قرن مجید، باید نهایت اطلاع از علوم و معارف و صنایع و بدایع این قرن عظیم داشته باشند...» (عبدالبهاء ۱۹۹۱: ۲۸۴). در اثر چنین تشویق‌هایی بود که مدارس دخترانه یکی پس از دیگری در کنار مدارس پسرانه در سراسر ایران تأسیس شد. از سال ۱۹۰۶ م/۱۳۲۴ ه. ق. سیده بیگم، دختر سید اسماعیل سینا، که به معلمه خانم (۱۲۹۶/۱۸۷۹) شهرت یافت مکتب دخترانه‌ای را در کوچه‌ی باغ در محله‌ی سرقبر آقای تهران، به عنوان شعبه‌ای از مدرسه‌ی تربیت پسران به راه انداخت (مازندرانی ۱۹۷۴: ۴۱-۳۴۰؛ سلیمانی ۱۹۷۵: ۳۹۹؛ اریاب ۱۹۹۰: ۲۹). بر اثر پشتکار

بهائیان ایران

دکتر سوزان مودی و دیگران، در اول یا دوم ماه می ۱۹۱۱ مدرسه‌ی دخترانه‌ای در شمال شهر با ۳۰ شاگرد به نام "مدرسه تربیت بنات"، افتتاح شد.^۶ تأسیس این مدرسه دخترانه با دشواری‌های زیادی همراه بود. از جمله این مشکلات می‌توان به اوضاع اقتصادی نامساعد ایران در آن زمان و مخالفت‌هایی، حتی در داخل جامعه‌ی بهائی اشاره کرد. بین مردان بهائی مسن عضو هیأت‌های اداری بهائی، و لیلیان کپس Lilian Kappes، زن آمریکایی جوانی که برای اداره مدرسه به ایران آمده بود، تضادهای فرهنگی وجود داشت. خانم عشرت مدحت، معلم این مدرسه، در این باره می‌گوید:

این خانم مدیره‌ی جوان (لیلیان کپس) می‌خواست مدرسه را مطابق مدارس آمریکایی درست نماید و از هر جهت نمونه باشد، ولی کمیته‌ی مدارس تربیت غالباً با کارهای این مدیره‌ی جوان مخالفت می‌نمود و مانع افکار تازه‌ی او می‌شد و شاید هم کمیته حق داشت زیرا در آن موقع، اوضاع مناسب تجدّد نبود.

(نقل در بی نام ۱۹۸۷)

پس از فوت لیلیان کپس در سال ۱۹۱۹، دکتر ژنویو کوی Genevieve Coy، متخصص برجسته‌ی تعلیم و تربیت در سال ۱۹۲۲ جایگزین وی شد (Armstrong- 1986: 188-99; Momen 2005: 359-61). هرچند از حضور زنان غربی در ایران مدتی می‌گذشت (برای مثال همسران دیپلمات‌ها و میسیونرهای زن آمریکایی و بریتانیایی)، ولی آنها در حلقه‌های اجتماعی مخصوص خود باقی مانده بودند و با عامه‌ی مردم ایران اختلاط نمی‌کردند. برعکس، این زنان آمریکایی بهائی با اعضای جامعه‌ی بهائی و حلقه‌ی گسترده‌تری معاشرت می‌کردند. جدا از اهمیت فعالیت‌های آموزشی، آنها برای دیگران، به ویژه برای شاگردان مدارس دخترانه بهائی، الگو به شمار می‌رفتند و نشان می‌دادند چگونه زنان می‌توانند نقش اجتماعی فعال‌تری داشته باشند (Coy 1926: 52-4; Momen 2005: 362 61).

مدارس بهائی در ایران

شبکه‌ی مدارس بهائی از شهرها و شهرستان‌های بزرگتر به روستاهایی گسترش یافت که تعداد زیادی بهائی داشت. مشکلات در روستاها آن قدر شدید بود که حتی بعضی فکر می‌کردند هرگونه اقدامی بی‌فایده است. وقتی شهاب شهمیرزادی به روستای دور افتاده‌ی ایول در مازندران رفت و با محفل روحانی محلّی بهائی درباره‌ی براه انداختن یک مدرسه بحث کرد به تحریک روحانیون محلّی، والی ناحیه او را دستگیر کرد و به کیاسر مرکز آن ناحیه فرستاد.

حاکم از شهاب پرسید: «آن شخصی که در ایول بودند شما هستید؟» عرض شد «بلی». فرمود، «ای برادر من، در میان این جنگلستان با این اشخاص بی‌تربیت و وحشی که صد قرن از تربیت و تمدّن دورند و از صبح الی شام وسط شالیزار تا کمر، میان آب و گل با گاوها معاشرند چطور می‌توانید حالی کنید که علم و تربیت خوبست؟ یا این که حضرت موسی و حضرت عیسی، یا حضرت محمّد، یا حضرت بهاء‌الله، فلان امر یا نهی فرمودند؟ درک اینها را ندارند. از قراری که شنیدم، خیال داشتید آنجا مدرسه تأسیس کنید.» عرض شد: «هرچند کسب و پیشه‌ی بنده معلّمی است ولی فانی در ایول خیال تأسیس مدرسه نداشتم ولی بعد از ورود فانی اهالی آنجا پیشنهاد مدرسه و معلّم را کرده‌اند و فانی هم به آنها قول داده‌ام بعد از ورود به مازندران، شاید معلّمی به جهت آنها تهیه کنم و بفرستم.» فرمودند: «ای آقا، چقدر خوش باورید! من در ایول بودم، ابداً قابل مدرسه نیست. حکومت‌ها (حاکم‌ها) آمدند چهار دانگه زحمت‌ها کشیدند بلکه بتوانند در کیاسر که مرکز است و قریب پانصد خانوار است و اکثر متمول و با ثروتند مدرسه‌ای تأسیس کنند نشد. دوسنه قبل آقای عظام‌الوزراء، حکومت اینجا بود، خیلی در این خصوص اقدام کرد از کیسه‌ی خودش قریب پنجاه تومان پول به جهت اثاثیه داد، میز و نیمکت تراشیدند یک روز نتوانست اطفال را اینجا حاضر کند. بعد از رفتن ایشان، اثاثیه مدرسه را بردند و سوزاندند... اینها چه می‌فهمند علم یعنی چه؟ تربیت چه چیز است؟» بعد دو ورقه کاغذ بیرون آورد گفت:

«بین علمای آنها چه نوشته‌اند (در شکایت از فعالیت‌های شهاب برای تأسیس مدرسه)، دیگر از عوام بیچاره چه توقع داریم؟»
(ایقانی ۲۰۰۱: ۷-۹۶)

بنا به تخمین در سال تحصیلی ۱۹-۱۹۱۸ در ایران تعداد دانش‌آموزان دوره‌های ابتدایی ۲۴۰۰۰ و متوسطه ۲۳۹۲ نفر بوده است.^۷ در کل، شاگردان مدارس بهائی می‌بایست بیش از ۱۰ درصد از مجموع این تعداد تشکیل می‌داده باشند. تهیه فهرست کاملی از تمام مدارس بهائی در سراسر ایران بسیار دشوار است زیرا هیچ آمار منظمی از آنها وجود ندارد. جدولی که در صفحات بعد خواهد آمد اولین گام در این راه است.

امکان دارد این فهرست طولانی تر شود. در لوحی از عبدالبهاء از مدرسه‌ای یاد می‌شود که توسط میرزا محمود دامغانی تأسیس شده، ولی محل این مدرسه معلوم نیست (انتشارات لجنه‌ی ملی محفظه آثار و آرشیو امری، جلد ۸۴، صفحه ۳۹۸). مدرسه‌ی تربیت اصلی، شعبه‌ای هم در محله‌ی سر قبر آقای تهران، داشت (سلیمانی ۱۹۶۱: جلد ۵، صفحه ۲۶۹). احتمالاً مدرسه‌ای هم در وادقان، نزدیک کاشان، وجود داشته است (سلیمانی ۱۹۷۵: جلد ۹، صفحه ۳۱۵). پس از تعطیلی مدرسه‌ی دخترانه در آباده در سال ۱۹۲۷، بهیّه آباده‌ای، یکی از معلمین آن مدرسه، به قریه کوشکک رفت و سه سال در آنجا تدریس کرد. سپس دو سال در ده صوفاد درس داد ولی معلوم نیست آیا او در مدرسه درس می‌داده یا معلم سرخانه بوده است (ذکایی بیضایی ۱۹۶۵-۷۱: جلد ۲، صفحات ۶-۹۵).

بهایان در راه تأسیس این مدارس با موانع مهمی روبرو بودند. در بسیاری نقاط، پس از پنجاه سال در خفا و بی سرو صدا زیستن ناشی از باری آزاری، اولین باری بود که بهائیان با تأسیس یک مدرسه بهائی به عرصه‌ی عمومی قدم می‌گذاشتند. بدین ترتیب این مدارس به نشانه‌ی آشکار وجود جامعه‌ی بهائی در هر محل بدل شد و اغلب آماج نفرت توده‌های مردمی قرار گرفت که بر اثر القانات رهبران و پیشوایان

مدرسه های بهایی در ایران

محل	نام مدرسه	تأسیس	تأسیس	تعداد	ابتدائی	شخصی
		پسرانه	دخترانه	شاگردان	متوسطه	جامعه بهائی
تهران	تربیت	۱۹۰۰		۷۰۰	ا+م	جامعه بهائی
تهران	تربیت		۱۹۱۱	۸۰۰	ا+م	جامعه بهائی
تهران	دوشیزگان وطن		۱۹۱۱	۴۸	ا	شخصی
مشهد	دانش	۱۹۱۲	۱۹۱۲		ا	شخصی
سنگسر	حسینیه	۱۹۱۶			ا	جامعه بهائی
سنگسر			؟۱۹۱۶	۱۸۰	ا	جامعه بهائی
شهمیرزاد	ترقی				ا	
بشرویه خراسان					ا	
درگز خراسان	مسعودیه				ا	
تون (فردوس)				۲۰	ا	
بارفروش مازندران	سعادت عمومی	۱۹۱۲		۴۰	ا	جامعه بهائی
ساری مازندران	سالاریه، حقیقت، تأیید	۱۹۰۶		۶۰	ا	هر دو
ماه فروزک مازندران		۱۹۲۳	۱۹۲۳	۲۰	ا	جامعه بهائی
عرب خیل مازندران	ملک جهان	۱۹۱۹	۱۹۱۹	۲۰	ا	هر دو
بهنمیر مازندران		۱۹۱۶	۱۹۲۶	۳۰	ا	جامعه بهائی
تاگر مازندران		۱۹۱۳	۱۹۱۳	۳۰	ا	شخصی
کفشگر کلا مازندران		۱۹۱۹	۱۹۱۹	۶۰	ا	جامعه بهائی
چاله زمین و ساروکلا		۱۹۲۷	۱۹۲۷	۲۰	ا	جامعه بهائی
ارطه مازندران	همت	۱۹۲۵	۱۹۲۵	۳۵	ا	جامعه بهائی
ایول مازندران		۱۹۲۳		۱۹	ا	جامعه بهائی
روشن کوه مازندران	ملی	۱۹۳۵		۱۰	ا	جامعه بهائی
سنگر کهومات گیلان		۱۹۱۵			ا	شخصی
خوشه گرگان		۱۹۶۷	۱۹۶۷	۵۰	ا	شخصی
اسکو آذربایجان	ترقی			۶۰		

مدرسه های بهایی در ایران (ادامه)

محل	نام مدرسه	تأسیس پسرانه	تأسیس دخترانه	تعداد شاگردان	ابتدائی متوسطه	شخصی جامعه بهائی
سیسان آذربایجان	تربیت	۱۹۱۵	۱۹۳۳	۷۰۰	۱	شخصی
قزوین	توکل	۱۹۰۶	۱۹۰۹	۱۰۰	۱	جامعه بهائی
اشتهارد					۱	
جاسب قم		حدود ۱۹۲۱	حدود ۱۹۲۱		۱	جامعه بهائی
کاشان	وحدت بشر	۱۹۰۹		۲۰۰	۱+م تا ۸	جامعه بهائی
کاشان	وحدت بشر		۱۹۱۶	۱۸۰	۱+م	جامعه بهائی
آران کاشان	معرفت	۱۹۳۱	۱۹۳۱		۱	جامعه بهائی
قمرود کاشان					۱	
نجف آباد اصفهان	تربیت بعد سعادت	۱۷-۱۹۱۰	حدود ۱۹۱۷	۴۰۰	۱	جامعه بهائی
اردستان		قبل از ۱۹۰۶	؟ ۱۹۱۳			
دیزج		۱۹۴۱	۱۹۴۱		۱	
سلطان آباد						
شاه آباد سلطان آباد		قبل از ۱۹۲۸		۱۰۰	۱	جامعه بهائی
همدان	تأیید	۱۹۰۹		۳۰۰	۱+م تا ۹	جامعه بهائی
همدان	موهبت		۱۹۰۹	۳۰۰	۱+م تا ۹	جامعه بهائی
نیریز فارس	میثاقیه				۱	جامعه بهائی
آباده فارس	تربیت	۱۹۰۸	۱۹۰۸	۱۰۰	۱+م	شخصی
یزد	تربیت دوشیزگان		۱۹۱۱		۱+م تا ۹	شخصی
یزد	هوشنگی		۱۹۲۱	۱۲۰	۱	شخصی
یزد	تهذیب		۱۹۲۷	۱۲۰	۱+م تا ۹	شخصی
یزد	توفیق	۱۹۳۰		۱۵۰	۱	جامعه بهائی
مهدی آباد یزد		قبل از ۱۹۲۱	×	۲۰	۱	جامعه بهائی
مریم آباد یزد	رستمی		×		۱	جامعه بهائی
تفت یزد			×		۱	جامعه بهائی

مدارس بهائی در ایران

مدرسه های بهایی در ایران (ادامه)

محل	نام مدرسه	تأسیس	تأسیس	تعداد	ابتدائی	شخصی
		پسرانه	دخترانه	شاگردان	متوسطه	جامعه بهائی
حسین آباد یزد		۱۹۱۷			۱	جامعه بهائی
منشاد یزد					۱	جامعه بهائی
رفسنجان کرمان	عصمتیه بهاییه		۱۹۲۰	۶۰	۱	جامعه بهائی

دینی دُچار ترس و نفرت از "بابی‌ها" بودند. اغلب رهبران دینی محلی مردم را علیه این مدارس تحریک می‌کردند و مقامات دولتی محلی هم از اعطای جوازها و مدارک لازم خودداری می‌ورزیدند. بهائیان از هیچ کوششی در کاهش این مخالفت‌ها کوتاهی نمی‌کردند. برای مثال، در این مدارس آیین بهائی آموزش داده نمی‌شد، شاگردانی که به خانواده‌های بهائی تعلق داشتند در کلاس‌های بهائی جداگانه‌ای، اغلب بیرون از مدرسه و در روز جمعه، شرکت می‌کردند (نگاه کنید به سیاوش راستانی ۲۰۰۰). مدارس بهائی مراقبت داشتند تا از تمام دستورات دولتی درباره‌ی برنامه درسی، از جمله آموزش زبان عربی، قرآن و اسلام، پیروی کنند (حتی وقتی این دستورات برای مدارس خصوصی لازم‌الاجرا نبود).

به رغم این اقدامات، مخالفت با مدارس بهائی و حمله به آنها ادامه داشت. برای مثال در سال ۱۹۲۱ در سنگسر، اوباش به تحریک پیشوایان مذهبی به مدرسه حمله کردند و آن را آتش زدند (مازندرانی ۱۹۷۴: ۳-۳۰۲، حقیقت پژوه ۱۹۸۸: ۹). در نجف آباد، نزدیک اصفهان، در سال ۱۹۱۱ بهائیان مجبور به سنگر بندی شدند تا از هجوم اوباش که با بیل و کلنگ برای ویرانی مدرسه آمده بودند جلوگیری نمایند (مدرّس ۲۰۰۴: ۹-۱۰۸). در آباده، مدرسه‌ی دخترانه‌ای در سال ۱۹۰۸ تأسیس شد، ولی وقتی در سال ۱۹۱۳ والی جدید ایالت فارس، حاجی مخبرالسلطنه‌ی هدایت از آباده عبور می‌کرد پیشوایان مذهبی محلی نزد او رفتند و از حضور مدرسه دخترانه شکایت کردند و آن را مغایر شریعت دانستند. والی، حاجی علی خان، بنیانگذار مدارس بهائی در آباده را احضار کرد و به او گفت: «ما هنوز نتوانسته‌ایم حتی در شیراز مدرسه‌ی دخترانه تأسیس کنیم. چنین کاری در آباده

بی‌موقع است.» او، حاج علی خان را وادار ساخت که مدرسه را تعطیل کند (بی‌نام ۱۹۹۳: ۳۳). تقریباً تمام شاگردان این مدارس در راه رفت و آمد به مدرسه آزار و اذیت می‌دیدند. به رغم این موانع هم تعداد و هم وسعت مدارس بهائی افزایش یافت. در ابتدا اکثر آن‌ها مدارس ابتدایی بود، ولی در سال‌های بعد، دوره‌ی متوسطه نیز به مدارس موجود در شهرها اضافه شد. برای مثال، مدرسه وحدت بشر در کاشان در سال ۱۹۰۹ کار خود را به عنوان مدرسه ابتدایی با شش کلاس شروع کرد. در سال ۱۴-۱۹۱۳ یک کلاس متوسطه به آن اضافه شد (مازندرانی ۸۲-۱۹۶۷، جلد ۵: ۲۸۳). مدرسه پسرانه تربیت در تهران، غیر از دارالفنون، تنها مدرسه‌ی بومی بود که تمام شش کلاس متوسطه را داشت. هم‌چنین جدا از مدرسه آمریکایی، مدرسه‌ی پسرانه تربیت، تنها مدرسه‌ای بود که در آن علاوه بر زبان‌های فارسی، عربی و فرانسوی که جزو برنامه درسی دولتی بودند، زبان انگلیسی هم تدریس می‌شد. نامه زیر از سیدنی اسپراگ Sydeny Sprague، مورخ ۹ ژوئن ۱۹۱۰ جزئیاتی از نحوه‌ی کار مدرسه پسرانه تربیت ارائه می‌کند:

اکنون سعی می‌کنم به پرسش‌های شما درباره‌ی مدرسه‌ی تربیت پاسخ گویم. در حال حاضر ما دارای ۲۷۰ شاگردیم که ۵۰ نفر آنها جدیدند و در دو ماه گذشته در این مدرسه نام نویسی کرده‌اند. زیرا مدرسه‌ی ما به راستی در ایران دارای شهرتی بس عالی است و همه کس آن را یکی از مدرسه‌های خیلی خوب می‌داند. پس از اعطاء مشروطیت، چندین مدرسه‌ی جدید در اینجا باز شده و گرچه از طرف ایرانیان ثروتمند به آنها کمک می‌شود اما هیچ کدام با ما برابری نمی‌کنند. دیروز یکی از استادان دارالفنون، برای امتحان حساب، جبر و هندسه به مدرسه‌ی ما آمد. این استاد را دولت برای بازدید از تمام مدرسه‌ها فرستاده بود. ولی پس از امتحان دقیق از هر کلاس گفت که «شاگردان این مدرسه بسیار زرنگ و تیزهوشند و مدرسه‌ی شما در مقایسه با سایر مدرسه‌ها بسیار پیشرفته تر است.» یکی از دلایلی که ما پیشرفت بیشتری کرده‌ایم این است که برنامه‌ی مدرسه

ما، دارای پایه‌ای همانند مدرسه‌های آمریکایی است. هنگامی که دو سال پیش من به مدرسه‌ی تربیت آدمم متوجه شدم که برنامه‌ی مدرسه مانند تمام مدرسه‌های ایرانی دیگر است. برای مثال، ریاضیات تنها سه روز در هفته تدریس می‌شد و از آن گذشته همه‌ی شاگردان را در یک کلاس جمع می‌کردند و به همه‌ی آنها به یک روش درس می‌دادند در حالی که بعضی در این درس جلو بودند و برخی دیگر خیلی عقب‌تر. این بود که ابتدا شاگردان را بر حسب استعداد و میزان پیشرفت‌شان دسته‌بندی کردم و در کلاس‌های مختلف قرار دادم. اکنون در تمام روزهای هفته به شاگردان ریاضیات، انگلیسی، عربی و غیره تدریس می‌شود. من فکر می‌کنم که مدرسه‌ی ما، تنها مدرسه‌ای است که چنین برنامه‌ای دارد و این یکی از دلایل پیشرفت آن است.

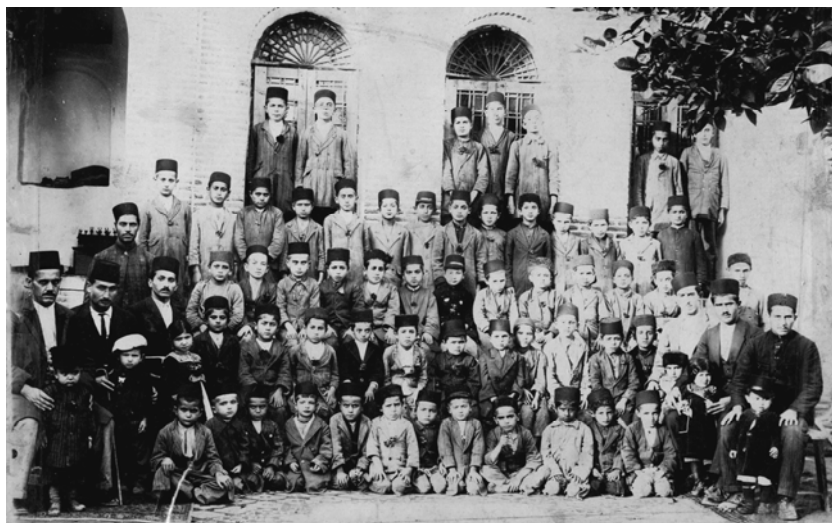
هشت سال طول می‌کشد تا شاگردی، مدرسه را تمام کند و دیپلم بگیرد. شاگرد در هفت سالگی وارد مدرسه می‌شود و در سه سال اول، فارسی و مقداری ریاضی، جغرافیا و تاریخ می‌آموزد. پس از آن، هنگامی که پایه‌ی اطلاعات فارسی شاگردی به حد کافی محکم گردید ممکن است شروع به یادگیری زبان‌های انگلیسی یا فرانسوی کند. تدریس زبان فرانسه با میرزا فرج‌الله خان است که معلّمی است بسیار خوب است. خود من انگلیسی درس می‌دهم و فریبرز که از عکّا با من به اینجا آمده در این زمینه به من کمک می‌کند. در دوره‌ی پنج ساله‌ی متوسطه، شاگردان یکی از دو زبان فرانسوی یا انگلیسی را فرا می‌گیرند به نحوی که پس از فراغت از تحصیل می‌توانند به این زبان‌ها صحبت کنند، بنویسند و ترجمه کنند. در این سال‌ها شاگردان تاریخ قدیم و جدید ایران و جهان، ریاضیات، فیزیک، شیمی و دیگر موارد درسی را می‌آموزند. البته همه آنها عربی را نیز باید فراگیرند. من در کلاس‌های بالا مقداری فیزیولوژی و گیاه شناسی نیز به زبان انگلیسی تدریس می‌کنم. ما اکنون دارای یازده معلّم هستیم. رییس مدرسه، دکتر عطاءالله خان است و وظیفه‌ی او این است که هر روز به مدت یک ساعت از

مدرسه بازدید به عمل آورد و به هیأت مدیره‌ی مدرسه که هفته‌ای یک بار تشکیل می‌شود گزارش دهد. بنده، همان طوری که می‌دانید، ناظم مدرسه‌ام و معاونم میرزا یوسف خان است که کارهایی مانند دفترداری را به عهده دارد. دو مستخدم هم داریم. ساختمان مدرسه در حال حاضر تا اندازه‌ای مناسب است و برای آن ماهی بیست تومان اجاره می‌دهیم اما چون مدرسه در حال گسترش است این ساختمان کوچک است و من امیدوارم که سال آینده بتوانیم قطعه زمین بزرگی بخریم و خودمان ساختمان آن را بنا کنیم. محل دیگری که نیاز داریم جایی است برای شاگردانی که از شهرستان‌ها برای تحصیل به تهران می‌آیند. آرزوی من این است که بتوانیم خوابگاه‌هایی با مقرراتی شبیه مدرسه‌های شبانه روزی آمریکا در اینجا داشته باشیم. ما در مدرسه شروع به تأسیس کلویی هم برای شاگردان کلاس‌های بالا کردیم که هر هفته یک بار تشکیل می‌شود و امیدوارم بتوانیم روزی سالنی را به این امر اختصاص دهیم و در آن مجله‌های انگلیسی و فرانسوی و کتابهایی را در اختیار شاگردان بگذاریم.

(Sprague 1910: 5-7)

بعضی کارهای این مدارس، برای ایران مبتکرانه بود. در حالی که ضربه زدن به دست یا فلک کردن تنبیه‌های رسمی رایج در مدارس ایران بود و سیلی زدن هم به طور غیر رسمی رواج داشت، عدم تنبیه بدنی کودکان توسط علی محمد (درخشانیان) مدیر مدرسه‌ی کوچکی در کفشگیر کلاه در مازندران امری نامعمول به شمار می‌رفت (ایقانی ۲۰۰۱: ۸۳). برخی مدارس در مازندران، از جمله مدارس عربخیل، کفشگیر کلاه و بهنمیر، مختلط بودند که در ایران غیر معمول بود (ایقانی ۲۰۰۱: ۷۴، ۶۳). دیگر ویژگی‌هایی که این مدرسه را از دیگر مدارس آن زمان ایران متمایز می‌کرد، اهمیت دادن به تربیت بدنی در برنامه‌ی درسی (Coy 1926: 51-2) و تأکید بر زبان انگلیسی به عنوان زبان خارجی بود، در حالی که اکثر مدارس ایران زبان فرانسه را تدریس می‌کردند. در دوران رضا شاه پهلوی، براساس برنامه‌ی رسمی

مدارس بهائی در ایران



مدرسه‌ی سعادت در بارفروش (بابل) مازندران، ۱۹۲۵.

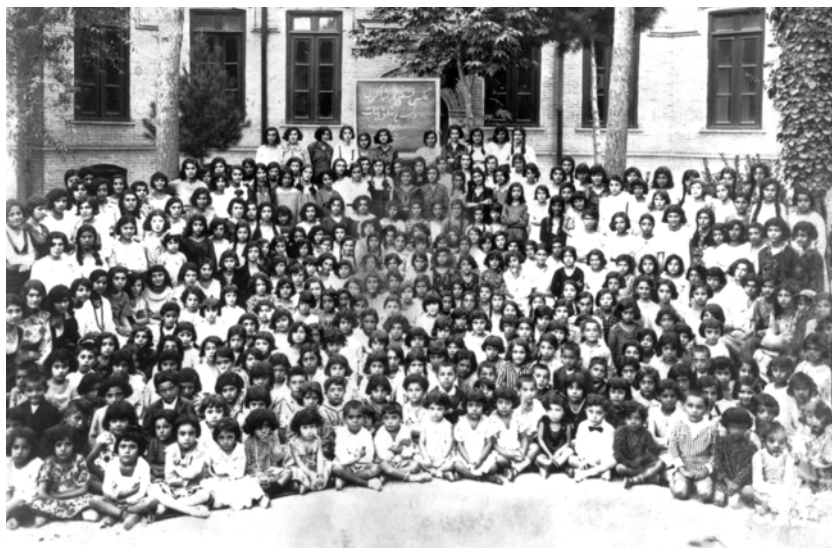
معلمین، از چپ به راست (نشسته): میرزا روح‌الله خان (خادم) مدیر، میرزا فروغ بصراری، میرزا عبدالوهاب بصراری، میرزا مجدالدین جلیلی، فراش مدرسه، پشت سر آنها ایستاده است. و در طرف دیگر، از چپ به راست احمد ثابتیان، یوسف‌علی ایقانی، میرزا جواد جانفشان. این عکس در خانه‌ی سیف‌الله ثابتیان که در کنار حظیرةالقدس بارفروش، یعنی محلّ مدرسه، قرار داشت گرفته شده.



کلاس مشق نطق در مدرسه‌ی دخترانه‌ی تربیت، تهران، ۱۹۳۳.

دو معلم کلاس روح انگیز فتح‌اعظم، نشسته در وسط، و میس آدلاید شارپ Adelaide Sharpe، نفر دوم نشسته از راست دیده می‌شوند.

بہائیان ایران



شاگردان کلاس‌های درس اخلاق در تهران، با معلمین خود. ۱۳ اوت ۱۹۳۳



گروهی از دختران کلاس ابتدایی مدرسه‌ی دخترانه‌ی تربیت در تهران، حوالی سال ۱۹۳۰

مدارس بهائی در ایران

دولت زبان فرانسه در سه سال آخر دوره‌ی متوسطه‌ی مدرسه‌ی تربیت در تهران تدریس می‌شد. ولی سوای آن زبان انگلیسی نیز در سه سال آخر دوره‌ی ابتدایی و هر شش سال دوره‌ی متوسطه‌ی آموزش داده می‌شد (Coy 1926: 51). این تأکید بر زبان انگلیسی، هم مرهون دستورات عبدالبهاء بود (Abdul-Baha 1991: 272) و هم نتیجه‌ی طبیعی استخدام معلمین بهائی آمریکایی. یکی از نتایج این امر آن بود که فارغ‌التحصیلان بهائی این مدارس، برای ادامه‌ی تحصیلات عالی‌ی خود، به دانشگاه آمریکایی بیروت (و گاهی دانشگاه‌های انگلستان و آمریکا) می‌رفتند، در حالی که اکثر دیگر دانش‌آموزان ایرانی، دانشگاه‌های فرانسوی را ترجیح می‌دادند. در نتیجه دانشجویان بهائی در بیروت گروه بزرگ، متمایز و برجسته‌ای در میان جمعیت دانشجویی دانشگاه آمریکایی بشمار می‌آمدند (Hollinger: 2006).

برآورد میزان تأثیر نوآوری‌ها و موازین مدارس بهائی بر توسعه‌ی آموزش و پرورش در ایران دشوار است. با وجود این، برخی گزارش‌ها حاکی از آن است که در برخی شهرها مدارس بهائی بهترین مدرسه‌ها به شمار می‌رفته‌اند. برای مثال، در سال ۱۹۱۳ گزارش شد که از ۳۳ دانش‌آموز مدرسه‌ی پسرانه‌ی تربیت که در امتحانات دولتی آخر سال شرکت کردند ۳۰ نفر قبول شدند، در حالی که از بین ۳۰۰ دانش‌آموز دیگر مدارس فقط ۱۰ نفر قبول شدند (Moody 1913: 114). به همین ترتیب بنا به گزارش‌ها، وزارت معارف در سال ۱۹۲۳ مدرسه‌ی دخترانه‌ی تربیت را بهترین مدرسه‌ی دخترانه در تهران نامیده است (Coy 1926: 50) هم‌چنین نگاه کنید به Sprague 1910: 5-7) بنا بر این طبیعی به نظر می‌رسد که دیگر مدارس تا حدی در صدد الگوبرداری از مدرسه‌های بهائی بوده باشند.

این مدارس گرچه توسط بهائیان تأسیس شده و اغلب به جامعه‌ی بهائی (یعنی محفل روحانی محلی) تعلق داشت و همه یا اکثر معلمین آنها بهائی بودند، با وجود این از پیروان تمامی ادیان در آنها ثبت نام می‌کردند و این از ویژگی‌های پایدار این مدارس بشمار می‌رفت. نسبت شاگردان بهائی این مدارس از محلی به محلی دیگر فرق می‌کرد. در تهران در سال ۱۹۳۲، مدرسه‌ی پسرانه تربیت شش کلاس ابتدایی و چهار کلاس متوسطه با ۵۴۱ شاگرد داشت، که ۳۳۹ نفر (۶۳ درصد) آنها بهائی،

بهایان ایران

۱۷۵ نفر (۳۲ درصد) مسلمان، ۲۱ نفر (۴ درصد) مسیحی، ۴ نفر یهودی و ۲ نفر زردشتی بودند. از ۲۶ معلم، ۲۰ نفر (۷۷ درصد) بهائی بودند. مدرسه‌ی دخترانه‌ی تربیت، شش کلاس ابتدایی و پنج کلاس متوسطه داشت. از ۷۱۹ شاگرد، ۳۵۹ نفر (۵۰ درصد) بهائی، ۳۵۲ نفر (۴۹ درصد) مسلمان و ۴ نفر یهودی بودند. این مدرسه ۳۵ معلم داشت (Baha'i World 1936: 117). در سال ۱۹۲۶ همه‌ی معلمین مدرسه بهائی بودند (Coy 1926: 53). این مدارس همه جا خوشنام بودند و بسیاری از افراد سرشناس هر محل، کودکان خود را به این مدارس می‌فرستادند. حتی پسر و دو دختر رضا شاه هم شاگرد دو مدرسه‌ی تربیت تهران بودند.

Banani 1961: 96 و Farman-Farmaian 1992: 49

برای ارزیابی مستقلی از این مدارس، می‌توانیم به اظهار نظر مریت هاوکس (Onera A. Merritt-Hawkes) روزنامه‌نگار انگلیسی اهل منچستر استناد کنیم. او که در سال ۱۹۳۳ در ایران سفر می‌کرد از سه مدرسه‌ی بهائی دیدن کرد، و پس از بازدید از مدرسه‌ی هوشنگی و تربیت دوشیرگان در یزد، چنین نوشت:

در یزد از دو مدرسه‌ی دخترانه‌ای بازدید کردم که توسط بهائیان اداره می‌شود زیرا دولت به اندازه‌ی کافی به تعلیم و تربیت توجه نمی‌کند. مدیر اولین مدرسه خانمی مجرد بود که معاونی متأهل داشت. در حیات کوچک، منظم، تمیز و دلگشای مدرسه با آن دو به گفتگو نشستم در حالی که شربت سرکنگبین با خیار خنک در لیوان‌های زرد کم‌رنج، با بشقاب‌های بلوری زیر آنها، روبروی ما بود. وقتی مردی بهائی وارد شد کودکانی که بیش از هشت سال داشتند به سرعت دویدند تا چادرهای خود را که به طور مرتب در طاقچه‌ها گذاشته بودند بر سر گذارند. معلمین گفتند که آرزوی بهاء‌الله این بوده که روزی حجاب از میان برود ولی آنها فکر می‌کردند که مردان و زنان هنوز آماده نیستند و ده بیست سالی باید بگذرد تا بتوانند با نظری پاک و عاری از شهوت به یکدیگر نگاه کنند. شاگردان یکی از کلاس‌ها اطراف حوضی هشت ضلعی نشسته بودند که ماهی‌های قرمز آن سرگرم مبارزه با

مدارس بهائی در ایران

پشه‌ها بودند. این شاگردان به تمام فرقه‌های محلی وابستگی داشتند، ولی بیشتر آنها غلافی چرمی و طلسمی به دور گردن داشتند. بعضی غلاف‌ها سبز رنگ بودند تا مؤثرتر باشند.

دیگر مدرسه‌ی بهائیان که به همان اندازه مرتب و تمیز بود، توسط زن فوق‌العاده‌ای به نام حاجیه بی بی صغری اداره می‌شد^{۲۹} که صورتی لاغر، پیراسته و پر شور داشت. این زن خیلی زود بیوه شده بود و چون فرزندی نداشت به رغم مخالفت خویشاوندانش راهی تهران شده بود تا در کنار خانواده‌ای بهائی زندگی کند و به مدرسه برود. این ماجرا مربوط به پانزده سال قبل است که ۱۲ روز طول می‌کشید تا کاروان این سفر را طی کند. وقتی این زن به یزد برگشت دریافت که شهر خودش به شدت به مدرسه نیاز دارد. بنا بر این مدرسه‌ای باز کرد. اکنون می‌تواند در این زمینه بیشتر فعالیت کند، زیرا از صندوق بهائیان به او کمک می‌شود. ولی به طرز تأثر آوری گفت: «متاسفم که کار بسیار ناچیزی انجام می‌دهیم. تحصیلات من بسیار قدیمی‌تر از آن است که متجدد باشم یا چیز زیادی بدانم. بهاءالله فرموده که عالم انسانی دو بال دارد، یکی مرد و یکی زن و اگر هر این دو بال را نداشته باشد، نمی‌تواند پرواز کند. به جانم قسم، می‌دانم این حرف درست است ولی در ایران کمتر کسی هست که این را بداند و به همین علت است که کشورم آهسته پیش می‌رود.»

افسوس خوردم که نتوانستم پیش از سفر به کرمان، این زن را دوباره ملاقات کنم، چه که او همچون گلی شکفته بود.

(Merritt-Hawkes 1935: 144-5)

در سال ۱۹۱۳ مجله‌ی زنانه‌ی شکوفه، فهرستی از مدارس دخترانه در تهران را منتشر ساخت. این فهرست نشان می‌داد که، مدرسه‌ی تربیت بنات (مدرسه‌ی دخترانه‌ی تربیت) با ۱۱۷ شاگرد (که ۱۷ نفر از آنها کمک هزینه‌ی تحصیلی می‌گرفتند) سومین مدرسه‌ی دخترانه‌ی بزرگ در پایتخت بود. مدرسه‌ی دوشیزگان وطن ۱۱۰ شاگرد

داشت (که ۶۷ نفر از آنها کمک هزینه‌ی تحصیلی دریافت می‌کردند) و چهارمین مدرسه‌ی دخترانه‌ی بزرگ در پایتخت بود (Afari 1996: 182-3). اطلاعات دیگری در باره‌ی مدارس بهائی در ایران را می‌توان از اوراقی که به وسیله‌ی وزارت معارف منتشر شده به دست آورد. یکی از اسناد منتشره، گزارش سال ۱۹۲۰ جلال الفت (ناظم بهائی مدرسه‌ی تأیید در همدان) است. آنچه در ادامه می‌آید خلاصه‌ای از اطلاعات مندرج در این گزارش در مورد مدرسه‌ی دخترانه‌ی موهبت است.

مدیر، محبوبه خانم (نعیمی)، متولد تهران، دانش‌آموخته‌ی مدرسه‌ی تربیت و مدرسه‌ی آمریکایی تهران. آغاز به کار در سال ۱۹۱۷/۱۳۳۷، حقوق ماهیانه ۲۵ تومان، تدریس زبان انگلیسی، عربی و ریاضیات.

ناظم، قمر خانم (انور)، (۲۰ ساله)، متولد همدان، دانش‌آموخته‌ی مدرسه‌ی یهودی آلیانس در همدان، استخدام در سال ۱۹۱۴، حقوق ۷ تومان.

پنج معلم دیگر با حقوق‌های بین ۳ تا ۶ تومان، سن میان ۱۶ و ۲۳. همگی متولد همدان و دانش‌آموخته‌ی مدارس آلیانس یا موهبت. تدریس درس، نگارش دیکته، فارسی، عربی، ریاضیات، انگلیسی، تاریخ، جغرافیا و علوم. مدرسه ۱۴۴ شاگرد ۶ تا ۱۴ ساله در یک کلاس آمادگی و شش کلاس ابتدایی داشت. بودجه‌ی آن ۹۰ تومان بود. برای ساختمان‌هایش اجاره نمی‌پرداخت. درآمدش از دانش‌آموزان ۳۶ تومان بود و کسری بودجه را از تجار و پزشکان شهر جبران می‌کرد. اسباب و اثاثیه‌ی مدرسه کافی به نظر می‌رسید ولی وسایل آموزشی نداشت.

(ترابی-فارسانی ۱۹۹۹: ۶-۵۴)

اطلاعات مربوط به دیگر مدارس بهائی را می‌توان از جدول‌های منتشره‌ی وزارت

مدارس بهائی در ایران

معارف برای سال ۱۹۲۵ به دست آورد:

مدرسه‌ی پسرانه‌ی تربیت ۱۰ کلاس (بیش از هر مدرسه‌ی دیگری در تهران) و ۳۵۰ شاگرد ابتدایی (بیش از هر مدرسه‌ی دیگری در تهران) و ۴۰ شاگرد متوسطه داشت. مدرسه‌ی دخترانه‌ی تربیت ۶ کلاس و ۱۳۴ شاگرد داشت (که ۱۳ نفر از آنها رایگان تحصیل می‌کردند).
مدرسه‌ی دوشیزگان وطن ۵ کلاس و ۴۸ شاگرد داشت (که ۲۵ نفر از آنها رایگان تحصیل می‌کردند).

(ترابی - فارسانی ۱۹۹۹: ۶۴، ۶۵، ۶۱)

حتی در مدارس روستایی، مواد آموزشی متنوع بود. برای مثال اکثر مدارس روستایی در مازندران کلاس‌هایی درباره‌ی زبان و ادبیات فارسی، تاریخ، جغرافیا، ریاضیات، سیاق، دیکته، علوم و بهداشت داشتند. (ایقانی ۲۰۰۱: ۱۳۰، ۱۲۰، ۱۰۳، ۸۶، ۷۴، ۶۴)

جامعه‌ی بهائی، چند کودکستان هم باز کردند. در تهران دو کودکستان به نام‌های میثاقیه و آمادگی وجود داشت که کودکان را برای ورود به مدارس تربیت آماده می‌کردند و توسط مقامات دولتی هم‌زمان با مدارس تربیت تعطیل شد. در همدان کودکستانی بود که کودکان را برای مدارس بهائی آن جا آماده می‌ساخت. در قزوین کودکستانی وجود داشت که در خانه‌ی حاجی اسمعیل خلیلی تشکیل می‌شد. در کرمان کودکستان هم‌تی در سال ۱۹۳۲ توسط بلقیس مشکیان تأسیس شد. این کودکستان ۵۰ شاگرد دختر و پسر داشت و در سال ۱۹۳۴ هم‌زمان با دیگر مدارس بهائی تعطیل شد. در آن هنگام بلقیس به یزد رفت و کودکستان دیگری به راه انداخت که از ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۸ فعال بود. مریت - هاوکس Merritt-Hawkes، روزنامه نگار غیر بهائی انگلیسی در توصیف کودکستان هم‌تی کرمان در سال ۱۹۳۳ چنین می‌نویسد:

رفت و آمد در کرمان بسیار دشوار بود، زیرا فقط یک درشکه در شهر وجود داشت، چند اتومبیل موجود هم، بسیار بد بودند و پیاده روی بین ساعت ۹ صبح و ۵ عصر در ماه جون برابر بود با دنبال بدبختی رفتن. به علت اشتباه راننده، مجبور شدم یک مایل پیاده راه بروم تا به مدرسه‌ای که توسط بهائیان اداره می‌شود برسم. وقتی به مدرسه رسیدم خاکی و خسته بودم، ولی هنگامی که چشمم به آن زن دلربای بی‌نهایت تمیز و مرتب ایرانی و ۳۰ شاگرد شاد و خندان و پاکیزه‌اش افتاد همه‌ی آن چیزهای ناخوشایند را از یاد بردم. این زن بیوه‌ای بود با سه فرزند، که در ترکستان روش‌های جدید را فرا گرفته و پس از انقلاب روسیه به ایران آمده بود. کودکان بین دو تا شش سال داشتند و ماهیانه فقط دو ریال می‌پرداختند و بقیه‌ی هزینه‌ها را جامعه‌ی بهائی محلّ برعهده داشت. هر کودکی حوله‌ی خودش را داشت و هنگام ورود دست‌ها و ناخن‌هایش را می‌شست و سرش را معاینه می‌کردند. این کارها در اروپا چندان اهمیتی ندارد ولی در کرمان هوش از سر آدم می‌برد. در این جا تنبیه بدنی وجود نداشت ولی هرگاه رفتار کودکی بد بود پس از چند بار چشم پوشی و راهنمایی و فرصت دادن از کودکان اخراج می‌شد. آن رویکرد محبت‌آمیز به یکدیگر، آن مهربانی با حیوانات، آموزش این که کتک زدن تنها راه تربیت نیست در سرزمینی که تنبیه بدنی، گرچه از لحاظ نظری در مدارس منسوخ شده، هنوز یگانه راه عملی انضباط به حساب می‌آید، واقعاً شگفت‌آور بود... این کودکان شاد و خندان بودند. همه کفش داشتند، اکثر آنها جوراب پوشیده بودند و داشتند طرز استفاده‌ی از دستمال را یاد می‌گرفتند. آنها مثل والدین خود در هر جایی ترشحات بینی خویش را پخش نخواهند کرد و در آینده ایران دلپذیرتری خواهند ساخت. ناگهان دریافتم مخترع دستمال یکی از خیرخواه‌ترین مردم جهان بوده است... نمی‌خواستم این محلّ شادی و امید را ترک کنم و به خیابان‌هایی بروم که در آنها، چشم کودکان پوشیده از مگس بود، و رفتارشان وحشیانه و نفرت‌انگیز.

(Merritt-Hawkes 1935: 152-3)

تعطیلی مدارس بهائی

سیاست رضا شاه، مبتنی بر یک‌دست سازی و ایرانی‌سازی تمام نهادهای اجتماعی در کشور بود. برای مثال، در سال ۱۹۲۸ همه‌ی مدارس میسیونری آمریکایی و دیگر مدارس خارجی را مجبور کردند که برنامه‌ی آموزشی خود را با آنچه وزارت معارف تعیین کرده بود منطبق سازند. در سال ۱۹۳۷ دولت رضا شاه همه‌ی مدارس ابتدایی خارجی و در سال ۱۹۳۹ همه‌ی مدارس متوسطه‌ی خارجی را ملی کرد. مدارس خصوصی بومی از جمله مدارس بهائی، بیش از پیش تحت نظارت وزارت معارف و تأکید روز افزون آن بر همسانی قرار گرفتند. علی اکبر فروتن، رییس مدرسه‌ی پسرانه‌ی تربیت، گزارش می‌دهد که مدتی پیش از سال ۱۹۳۴ مقامات وزارت معارف برای مدرسه مزاحمت فراهم کرده بودند و سعی می‌کردند از آن ایراد بگیرند (شهریاری ۲۰۰۶: ۲۸). در سال ۱۹۳۴، محفل روحانی ملی بهائیان ایران که به تازگی تأسیس شده بود به دستور شوقی افندی از تمام نهادهای بهائی به ویژه مدارس بهائی خواست تا احکام بهائی را در خصوص تعطیلی کسب و کار در روزهای تعطیلات مربوط به دین بهائی اجرا کنند. علی اکبر فروتن و دکتر یونس خان افروخته که هر دو عضو محفل روحانی ملی بهائیان ایران بودند با قرار قبلی با علی اصغر حکمت کفیل وزارت معارف ملاقات کردند تا وضعیّت را برای او توضیح دهند. حکمت این توضیح را نپذیرفت و بر رعایت بی چون و چرای مقررات دولتی پافشاری کرد.^{۳۰}

روز پنجشنبه ۶ دسامبر سال ۱۹۳۴، مدارس بهائی به مناسبت سالگرد شهادت باب، مطابق تقویم قمری تعطیل شد. وقتی روز شنبه ۸ دسامبر مدرسه‌ها دوباره باز شد، نامه‌ی زیر از طرف وزارت معارف به مدرسه‌ی پسرانه‌ی تربیت رسید:

به تاریخ ۱۷ آذر ماه ۱۳۱۳ (۸ دسامبر ۱۹۳۴)

... علی هذا وزارت معارف، امتیاز آن مدرسه را که به تاریخ ۲۶ / ۳ / ۱۰
(۱۷ جون ۱۹۳۱) صادر شده است لغو می‌نماید و از این تاریخ حقّ مفتوح

نگاه داشتن آن دبیرستان را ندارید.

کفیل وزارت معارف - علی اصغر حکمت
مُهر وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه
(فروتن ۱۹۸۴: ۴۷)

گزارش زیر مورخ ۱۵ دسامبر ۱۹۳۴ از طرف سفیر بریتانیا اچ. ام ناچپول - هاجسن،
H.M. Knatchbull-Hugessen اطلاعات بیشتری در باره‌ی این رویداد به دست
می‌دهد:

روزنامه‌های ایران خبر دادند که در نهم دسامبر گذشته وزارت معارف مدارس
تربیت را در تهران به علت سر پیچی از دستور آن وزارت‌خانه بسته است.
مدارس تربیت به جامعه‌ی بهائی تعلق دارند و یکی از آنها مخصوص پسران
است و دیگری مخصوص دختران. مدرسه‌ی پسرانه که سی و شش سال از
عمر آن می‌گذشت حدود ۷۰۰ شاگرد و مدرسه‌ی دخترانه ۸۰۰ شاگرد
داشت. بنابر این تعطیلی این دو مدرسه، حدود ۱۵۰۰ شاگرد که سنّ بعضی
از آنها به بیست سال می‌رسد و تعدادی معلّم را متأثر ساخته است. اقدامات
مشابهی در همدان، قزوین، سلطان آباد، کاشان و یزد و فکر می‌کنم چند شهر
دیگر که مدارس بهائی دارند صورت گرفته است. سر منشی این سفارتخانه،
میرزا عبدالحسین خان نعیمی، بهائی است. او در باره‌ی این اقدام نسبتاً مهم
دولت ایران، به من گزارشی داده که شرح آن در زیر می‌آید:

بهایان در دین خود، هر سال ۹ روز را متبرک می‌دارند و در این روزها کار را
به طور کامل تعطیل می‌کنند. رهبر فعلی دین بهائی شوقی ربّانی، که فکر
می‌کنم در حیفا زندگی می‌کند، به پیروان خود دستور داده که این روزهای
متبرک را در همه‌ی کشورها کاملاً رعایت کنند. بر این اساس مدارس بهائی
تهران سال گذشته در روز ۲۸ شعبان ۱۳۵۲ (۱۷ دسامبر ۱۹۳۳) سالگرد
شهادت باب، یکی از مهمّترین ۹ روز متبرک بهائی، تعطیل بودند. چند روز

مدارس بهائی در ایران

بعد وزارت معارف کتباً علت تعطیلی مدارس را جویا شد. هیأت مدیره‌ی مدارس، که هر سال توسط محفل ملی بهائیان منصوب می‌گردد، علت تعطیلی را کتباً توضیح داد. سپس رئیس مدرسه‌ی پسرانه را به وزارتخانه احضار کردند و به او گفتند آن نامه قابل قبول نیست و باید پس گرفته شود. رئیس مدرسه از این کار خودداری کرد و گفت نامه مال او نیست. ولی چند روز بعد، وزیر نامه را در پاکتی پس فرستاد. حوالی ماه می گذشته وزارتخانه نامه‌ی دیگری به این مدارس فرستاد و گفت که در سال گذشته این مدارس «بی دلیل تعطیل کرده بودند» و به آنها هشدار داد که اگر امسال نیز چنین کنند آن مدارس برای همیشه بسته خواهد شد. این موضوع را به شوقی ربّانی ارجاع دادند که در پاسخ گفت، گرچه بهائیان باید در تمام موارد مربوط به برنامه‌ی درسی و اداره‌ی کلی مدارس کاملاً مطیع اوامر دولتی باشند ولی به هیچ وجه نباید در رعایت احکام دینی بهائی و تعطیلی کسب و کار در روزهای معین کوتاهی نمایند. بنا بر این جامعه‌ی بهائی تصمیم گرفت تسلیم نشود و اعلام کرد مرگ یا شهادت را به باز نگهداشتن مدارس ترجیح می‌دهد. در نتیجه مدارس را در سالروز شهادت باب بستند...

بهائیان می‌گویند که از حدود سی و شش سال قبل بدون کمترین تشویقی از طرف دولت و صرفاً با کمک‌های بلاعوض زیاد خود، از این مدارس حمایت کرده‌اند و خاطر نشان می‌کنند که این مدارس، همواره به خوبی اداره می‌شده و بهترین خانواده‌های تهران فرزندان خود را به آنها می‌فرستاده‌اند. به نظر نعیمی، فقط نیمی از شاگردان این مدارس بهائی بودند، ولی همه‌ی کارکنان آنها بنا به قاعده بهائی بودند. مثل دیگر مدارس تهران، تبلیغات دین در این مدارس مجاز نبوده است. بهائیان در خصوص ممنوعیت تعطیلی مدارس می‌گویند که همه‌ی مدارس تهران گاه و بی‌گاه در موارد مشابه مدرسه‌ی خود را تعطیل می‌کنند. برای مثال، اغلب اتفاق می‌افتد که مدرسه‌ای به علت درگذشت شخصیت برجسته‌ای تعطیل می‌شود...

نعیمی هم‌چنین به من اطلاع داد که حال دولت سعی می‌کند تا معلمین را که در مدارس تربیت تدریس می‌کردند به دیگر مدارس تهران منتقل نماید و برای شاگردان هم در دیگر مدارس جا پیدا کنند. گرچه قبلاً گفته شده بود که مدرسه‌ها پر هستند. کالج آمریکایی تهران با علاقه‌ی زیادی این تحولات را دنبال می‌کند. باید دید آیا دولت بر بازماندن این کالج، برای نخستین بار در تاریخ آن، در روز کریسمس اصرار خواهد کرد یا نه؟ در مورد مدارس بریتانیا در جنوب، هیچ گزارشی از این دخالت‌ها دریافت نکرده‌ام. تحولات آتی را حتماً گزارش خواهم کرد. به نظر یکی از کارمندان کالج آمریکایی، عامل اصلی مخالفت با بهائیان عالیجناب فروغی (نخست وزیر) است. گمان می‌کنم این قدرت‌نمایی دولتی عجیب، به سفر اعلیحضرت به ترکیه ارتباط دارد. در این صورت فکر می‌کنم، باید منتظر حمله‌ی همه‌جانبه به تمام مدارس خارجی باشیم، شبیه آنچه در ترکیه رخ داد.^{۳۱}

سپس دولت دیگر مدارس بهائی ایران را، به ویژه در شهرها، در طی یک سال یکی پس از دیگری بست. مدرسه‌ی تربیت دوشیزگان در یزد چون خصوصی و متعلق به حاجیه بی بی صغری بود در امان ماند و تا هنگام باز نشستگی او به کار خود ادامه داد (هدایتی ۱۹۹۲: ۳۱ - ۳۰).

بعضی مدارس بهائی در روستاها نیز در امان ماندند، احتمالاً به این سبب که دولت حتی نمی‌دانست که آن مدارس بهائی هستند. سوای آن مدرسه‌ی دیگری هم وجود نداشت که جایگزین آن‌ها شود. برای مثال هشت مدرسه‌ی بهائی روستایی در مازندران به کار خود ادامه داد و در واقع یکی از آنها (در روشن کوه) کار خود را در ۱۹۳۵ آغاز کرد. سرانجام این مدارس تعطیل نشد، بلکه به طور ارادی در اختیار دولت قرار گرفت و مدارس دولتی شد. احتمالاً آخرین آن‌ها، مدرسه‌ی بورخیل ارطه بود که در سال ۱۹۴۸ دولتی شد (ایقانی ۲۰۰۱).

در هنگام بستن مدارس بهائی در سال ۱۹۳۴، اکثر شهرها و شهرستان‌های بزرگ، مدارس دولتی داشتند و شاگردان توانستند به این مدارس انتقال یابند. با

مدارس بهائی در ایران

وجود این، چنین فرایندی همیشه آسان نبود. در کاشان شاگردان مسلمان مدرسه‌ی وحدت بشری درنگ در مدارس دولتی محلی جا پیدا کردند ولی شاگردان بهائی حدود یک سال از تحصیل محروم ماندند تا این که مدرسه‌ی یهودی آلیانس آن‌ها را پذیرفت. در یزد شاگردان بهائی به مدرسه‌ی میسیونری انگلیسی و مدرسه‌ی زردشتی رفتند. در شهرستان‌های کوچک‌تر و روستاها مشکلات بویژه برای دختران شدیدتر بود. در این نقاط جوامع بهائی محلی اغلب تصمیم گرفتند به طور غیررسمی به آموزش کودکان خود ادامه دهند. در نتیجه در آباده پس از تعطیلی مدارس بهائی، بهیبه صفایی به روستای مجاور، کوشکک رفت و سه سال در آن جا تدریس کرد و سپس رهسپار روستای صوفاد شد و دو سال به دختران بهائی آن جا درس داد (ذکایی بیضایی ۱۹۶۵: ۷۰؛ جلد ۲، ص ۶ - ۹۵). محفل ملی بهائیان ایران تسهیلات آموزشی کافی را در روستاهای پرجمعیت بهائی فراهم ساخت. برای مثال، در چند روستای اطراف سلطان‌آباد که تعداد قابل ملاحظه‌ای بهائی داشت ولی از مدرسه بی بهره بود محفل ملی ترتیبی داد تا معلمین در هر یک از آن‌ها سکونت کنند و در خانه‌های بهائیان کلاس تشکیل دهند (حقوق این افراد توسط محفل ملی پرداخت می‌شد). چنین کلاس‌هایی در روستاهای شاه‌آباد و خلیج‌آباد و شاه‌زند بر پا شد. کودکانی از خانواده‌های غیر بهائی هم می‌توانستند در این کلاس‌ها شرکت کنند و گاهی کودکان روستاهای مجاور هم به این کلاس‌ها می‌رفتند (توانگر ۱۹۹۷: ۲۵). با این حال چنین تمهیداتی همیشه برقرار و رضایت بخش نبود. برای مثال، یکی از بهائیان به نام وجدانیه پارسا، شرحی از دوران تحصیل خود در سنگسر، نزدیک سمنان، در سال‌های پس از تعطیلی مدرسه‌ی بهائی که ترتیب تحصیل تقریباً ۱۰۰ دختر بهائی و غیر بهائی در خانه‌های گوناگون روستا داده شده بود، ارائه داده است:

در سال‌های کودکی من، مدارس پسرانه دولتی وجود داشت ولی مدارس دخترانه موجود نبود و دختران بهائی مجبور بودند در مکتب‌خانه تحصیل کنند. چنان که خود من کلاس‌های اول و دوم را در مکتب یک خانم بهائی به نام معلّمه شهربانو فتایان گذراندم و بعد معلّمه خانم سبحانی مدرسه‌ی

مرتب‌تری ترتیب داد که تا کلاس چهارم بیشتر نداشت و تا حدی از طرف اداره‌ی معارف مجاز شناخته شده بود. زیرا صبح‌ها از طرف آن اداره چند نفر برای تعلیم سرود میهنی به مدرسه‌ی ما می‌آمدند. در همین سال از طرف وزارت معارف تأکید می‌شد که دخترها هم باید به مدارس دولتی پسرانه بروند و توأمأً تحصیل کنند. ولی کسی حاضر نشد دختران خود را به مدرسه‌ی پسرانه بفرستد. سال بعد آن مدرسه، یا مکتب دخترانه، تعطیل شد و ما دو سه نفر شاگرد در منزل ورقای وحدت چند ماهی به تحصیل مشغول شدیم تا این که از طرف محفل ملی زینت خانم عسکری، صبیبه‌ی میرزا حسین عسکری بشرویه‌ای، به جهت تدریس دختران بهائی به سنگسر آمد و یکی دو سال در منازل احباً که برای مدرسه اجاره می‌شد، به تعلیم دختران بهائی و قلیلی از دختران غیر بهائی مشغول گردید. ولی در نیمه‌ی سال ۱۳۱۹ شمسی (۱۹۴۰ م.) به علت بیماری نتوانست به خدمت مذکور ادامه دهد و باهره خانم ممتازی که سال قبل به صورت داوطلب آزاد در امتحان نهایی سمنان شرکت کرده و تصدیق ابتدایی گرفته بود این مدرسه را تا پایان سال اداره کرد. سال بعد فانیه که تازه تصدیق ششم ابتدایی را به صورت داوطلب آزاد گرفته بودم از طرف محفل مقدّس روحانی موظف شدم که در منازل احباً برای دختران بهائی مدرسه ترتیب دهم و به تدریس پردازم. تا این که در سال بعد (۱۳۲۲ ش.) طاهره خانم کیانی، از طرف محفل روحانی ملی برای مدرسه وارد سنگسر شد و بعد از خانم کیانی، مدرسه‌ی دخترانه به وسیله‌ی معلّمه خانم سبحانی و ورقاییه خانم سبحانی اداره می‌شد. تا این که عطیه خانم حقیقی، به سنگسر آمد و مدرسه را با کمک معلمات و دوشیزه‌گانی از احبّای سنگسر به نحو بهتر و شایسته‌تر اداره فرمود.

(حقیقت پژوه ۱۹۸۹: ۱۱؛ هم‌چنین نگاه کنید به حقیقی ۱۹۹۶: ۳۰-۲۷)

به همین ترتیب ابوالقاسم فیضی، داوطلب شد که به شهر کوچک نجف آباد، نزدیک اصفهان برود تا مشکلات مشابه بهائیان پس از تعطیلی مدرسه بهائی را حل

مدارس بهائی در ایران

کند. طی چند هفته پس از ورود او، حدود ۲۰ کلاس در خانه‌های بهائیان شهر تشکیل شد، که در آنها حدود ۴۰۰ پسر و دختر درس می‌خواندند (فیضی ۱۹۹۸: ۱۵۵).

نتیجه‌گیری

در کل می‌توان گفت که جامعه‌ی بهائی ایران، در صف مقدم حرکت به سوی آموزش و پرورش مدرن در ایران قرار داشت. مدارس بهائی جزو نخستین مدارس مدرن بومی ایران بودند و در دو دهه‌ی آغازین قرن بیستم، سهم قابل ملاحظه‌ای در تحصیلات موجود در ایران داشتند. جامعه‌ی بهائی، در دو عرصه پیشگام بود: بسیار پیش از آنکه مدارس دولتی در روستاها تأسیس شوند، جامعه‌ی بهائی تعلیم و تربیت را به روستاها برد. علاوه بر این، در بسیاری شهرها و روستاها، جامعه‌ی بهائی زمانی به تأسیس مدارس دخترانه پرداخت که چنین تسهیلاتی وجود نداشت. مدارس بهائی سطح کیفی بالایی داشتند و در بسیاری از شهرها بهترین مدرسه به شمار می‌رفتند و بزرگان شهر فرزندان خود را به این مدارس می‌فرستادند. به نظر می‌رسد تعطیلی مدارس بهائی معلول میل رضا شاه به تحمیل همسانی بر نظام آموزشی و دشمنی برخی مقامات دولتی با بهائیان بوده است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱ اصلاحات انجام شده در این فصل را مدیون پیشنهادهای دومینیک بروکشا و سینا فاضل و مقاله‌ی کاوه همّت "مدارس بهائی و آغاز تعلیم و تربیت عمومی مدرن در ایران" ارائه شده در "کنفرانس سده‌ی انقلاب مشروطه ایران ۱۹۱۱-۱۹۰۶ The Iranian Constitutional Revolution 1906-1911" آکسفورد، ۳۰ جولای - ۲ آگست ۲۰۰۶ هستم.
- ۲ تخمین براساس اطلاعات مربوط به سال ۱۸۹۱ که در Menasheri 1992: 55،

بهایان ایران

- ارائه شده است (در سال ۱۸۹۱ دارالفنون ۳۸۷ شاگرد داشت که فارغ‌التحصیلی آنها بین شش و هفت سال طول می‌کشید - و هر سال چند نفر هم ترک تحصیل می‌کردند). بنانی می‌گوید که فقط ۱۵ نفر در سال ۱۹۲۲ فارغ‌التحصیل شدند (Banani 1961: 108).
- ۳ برای بررسی آثار روشنفکران ایرانی قرن نوزدهم درباره تعلیم و تربیت، نگاه کنید به Menasheri 1992: 27-45.
- ۴ برای مثال، نگاه کنید به بیانات بهاء‌الله در *Compilation of Compilations* 1991, Vol. 1, nos. 567, 568, P. 249. و بیانات عبدالبهاء، همان مأخذ، شماره‌ی ۶۰۱، ص ۲۶۷، شماره ۶۱۷، ص ۲۷۵، شماره ۶۱۹، ص ۲۷۶.
- ۵ *Bahai News (Star of the West)* 1/1 (21 March 1910) 12-13, 2-5.: 1/10 (8 Sep. 1910)
- ۶ گزارش‌های بهائیان از تأسیس و توسعه‌ی مدرسه تربیت دختران را می‌توان در نجم باختر، جلد ۲، شماره ۱۸ (فوریه ۱۹۱۲): ۱۳-۱۲ (گزارش لیلیان کپس Lillian Kappes)؛ جلد ۴، شماره ۷ (جولای ۱۹۱۳): ۱۱۴ (دکتر سوزان مودی Dr. Susan Mody) یافت. هم‌چنین نگاه کنید به ثابت ۱۹۹۷: ۴۰ که خاطره‌ای از دکتر عطاء‌الله بخشایش را نقل می‌کند، و Armstrong-Ingram 1986: 188.
- ۷ Menasheri 1992: 60، به نقل از گزارش آماری سالانه‌ی وزارت فرهنگ، هم‌چنین نگاه کنید به آراسته ۱۹۶۹: 74.
- ۸ درباره‌ی این مدرسه و دو مدرسه‌ی بعدی: مصاحبه‌ی نگارنده با اشرف شاه آبادی، در آکوئو، ایتالیا، ۳ جولای ۲۰۰۵.
- ۹ بی نام ۲۰۰۴: ۹-۳۸. فؤادی ۲۰۰۷: ۱۴۹ می‌نویسد که این مدارس در سال ۱۹۱۴ شروع به کار کرد.
- ۱۰ *Star of the West* 14 (November 1923): 246.
- ۱۱ فؤادی ۲۰۰۷: ۱۴۰، مازندرانی ۱۹۷۴: ۹-۲۴۸.
- ۱۲ مازندرانی ۱۹۷۴: ۲۹۲ ذکایی بیضایی ۱۹۶۵: ۷۰ جلد ۴، صفحات ۸-۹۷، حقیقت پژوه ۱۹۸۸: ۹-۱۲.

مدارس بهائی در ایران

- ۱۳ در باره‌ی مدارس در مازندران، نگاه کنید به ایقانی ۲۰۰۱؛ رستگار ۱۹۹۲: ۳۷-۸
در باره‌ی مدرسه در بارفروش هم‌چنین نگاه کنید به سلیمانی ۱۹۶۱، جلد ۵، ص.
۲۷۰.
- ۱۴ گرچه، همان طور که پیش از این گفتیم، ملا علی جان در اواخر دهه‌ی ۱۸۷۰
مکتب خانه‌ای سنتی در این روستا برپا کرد، ولی این تاریخ مربوط است به تأسیس
اولین مدرسه‌ی مدرن.
- ۱۵ سلیمانی ۱۹۷۵: جلد ۹، صص. ۱۸-۴۱۴.
- ۱۶ دبیرسیاقی و صفاری ۲۰۰۱، جلد ۱، ص. ۷۲؛ بی نام ۱۹۹۴: ۳۴-۲۹.
- ۱۷ مازندرانی ۱۹۷۴: ۶۹۰، ۷۱۹.
- ۱۸ مازندرانی ۱۹۷۵: ۲-۹۶۱.
- ۱۹ فیضی ۱۹۹۸: ۸۱-۱۲۱.
- ۲۰ میثاقی ۱۹۹۰: ۲۷-۲۶.
- ۲۱ مصاحبه با اشرف شاه آبادی، آکوتو، ایتالیا، ۳ جولای ۲۰۰۵.
- ۲۲ روحانی-نیریزی ۲۰۰۲: ۴۳۹، ۴۴۹.
- ۲۳ *Star of the West* 2 (9 April 1911) Persian section 3, p. 3.
- ۲۴ سلیمانی ۱۹۶۴: جلد ۱، ص ۲۶۱.
- ۲۵ درباره‌ی مدارس یزد، نگاه کنید به سفیدوش ۱۹۹۹: ۵۴-۱۵۱، هدایتی ۱۹۹۲:
۲۹-۳۱.
- ۲۶ فریدانی ۲۰۰۲: ۲۱۳.
- ۲۷ فریدانی ۲۰۰۲: ۳۱۹.
- ۲۸ فؤادی ۲۰۰۷: ۴۰۲.
- ۲۹ حاجیه بی بی صغری. جزئیاتی که این جا درباره‌ی او ذکر می‌شود در اصل درست
است. او در سال ۱۹۴۶ از دنیا رفت.
- ۳۰ فروتن ۱۹۸۴: ۹-۴۸، شهریاری ۲۰۰۶: ۳۰-۲۸. حکمت گرچه بعداً ادعا کرد در
این خصوص فقط مجری دستورات شاه بوده، دشمنی آشکاری با آیین بهائی
داشت. سال‌ها بعد وقتی شاپور راسخ برای کتاب *ایران‌شهر* که با حمایت یونسکو
منتشر شد گزارشی از جمعیت‌شناسی ایران را تهیه کرد حکمت که در آن زمان رییس

بهایان ایران

کمیسیون ملی یونسکو در ایران بود، همه‌ی ارجاعات به بهائیان در این گزارش را حذف کرد (راسخ ۲۰۰۵)، برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی نقش حکمت در تعطیلی مدرسه‌ی تربیت هم چنین نگاه کنید به Moayyad 1991.

۳۱ Knatchbull-Huggesen به Sir John Simon شماره‌ی ۵۵۴، ۱۵ دسامبر ۱۹۳۴، پرونده‌ی 17917 FO 371 : E7789/7789/34 هم چنین نگاه کنید به Momen 1981: 477-78 و به Moayyad 1991.

کتاب‌نامه

فارسی

- آواره، ع. (۱۹۲۳) *کواکب‌الدّریه*، ۲ جلد. قاهره: سادات.
- اریاب، ف. (۱۹۹۹) *خانه‌ی مقدّس من*، نسخه‌ی خطی در اختیار نویسنده.
- اشراق خاوری، ع. (۱۹۷۲-۱۹۶۴) *مائده‌ی آسمانی*، ۹ جلد، تهران: مؤسسه‌ی ملی مطبوعات امری.
- _____ (۱۹۶۹) *تقویم تاریخ امر*، تهران: مؤسسه‌ی ملی مطبوعات امری.
- _____ (۲۰۰۴) *تاریخ امری همدان*، (به کوشش و. رأفتی). لنگنه‌این آلمان: مؤسسه‌ی انتشارات بهائی.
- انتشارات لجنه‌ی ملی محفظه‌ی آثار و آرشیو امری، ۱۳۳-۱۳۴ بدیع ۱۹۷۶-۷، مجموعه‌ی ۱۰۵ جلد آثار بهائی در آرشیو ملی بهائیان ایران، کتابخانه‌ی افنان.
- ایقانی، س. (۲۰۰۱) *تاریخچه‌ی مدارس بهائی در مازندران*، نسخه‌ی منتشر نشده.
- بی‌نام (۱۹۸۷) *خاطراتی از مدرسه‌ی تربیت بنات*، پیام بهائی، ۹۱: ۱۶-۱۵.
- _____ (۱۹۹۳) *شمه‌ای درباره‌ی مدارس بهائی آواده*، پیام بهائی، ۱۶۴: ۳-۳۱؛ ۱۶۶: ۴-۳۱.
- _____ (۱۹۹۴) *بنیان مدارس بهائی قزوین*، پیام بهائی، ۱۷۳، ۳۴-۲۹.
- _____ (۲۰۰۴) *معلم‌خانه‌ی دانش در مشهد*، پیام بهائی، ۲۹۴: ۹-۳۸.
- ترابی فارسانی، س. (۱۹۹۹) *اسنادی از مدارس دخترانه از مشروطه تا پهلوی*، تهران:

مدارس بهائی در ایران

سازمان اسناد ملی ایران.

توانگر، ع. (۱۹۹۷) 'یادی از بهائیان شاه‌آباد اراک' پیام بهائی، ۲۱۰: ۲۵.
ثابت، ع. (۱۹۹۷) *تاریخچه‌ی مدرسه‌ی تربیت بنان*، دهلی نو: انتشارات مرآت.
حقیقت‌پژوه. (۱۹۸۹) 'مدارس بهائی سنگسر'، پیام بهائی، ۱۰۳: ۱۲-۹.
حقیقی، ع. (۱۹۹۶) 'یادی از مدرسه‌ی دخترانه‌ی بهائیان سنگسر'، پیام بهائی، ۲۰۳: ۲۷-۳۰.

دبیرسیاقی، م. و صفاری، ی. (۲۰۰۱) *فرهنگ و مدارس سرزمین قزوین بر مبنای تعلیمات نوین*، تهران: نشر حدیث امروز.
دهقان، گ. (۱۹۹۹) *تاریخ امری‌آباد*، اوراق فتوکیبی فرستاده شده از سوی نویسنده.
ذکایی بیضایی، ن. (۱۹۶۵-۷۰) *تذکره‌ی شعرای بهائی قرن اول بدیع*، ۴ جلد. تهران: مؤسسه‌ی ملی مطبوعات امری.
راستانی، س. (۲۰۰۰) *سید حسن معلم و تاریخچه‌ی درس اخلاق*، لنگنهاین آلمان: لجنه‌ی نشر آثار به زبان فارسی و عربی.
راسخ، ش. (۲۰۰۵) 'خاطراتی از مرحوم علی اصغر حکمت'، پیام بهائی، ۳۰۳: ۹۳-۳۸.

رستگار، ه. (۱۹۹۲) 'مدارس بهائی مازندران'، پیام بهائی، ۱۵۴: ۸-۳۷.
روحانی نیریزی، م. س. (۲۰۰۲) *لمعات الانوار*، ۲ جلد در یک مجلد، استرالیا: سنچری پرس.

سفیدوش، ع. (۱۹۹۹) *تنی چند از پیشگامان پارسی نژاد در عصر رسولی*، اونتاریو: مجمع مطالعات بهائی.

سلیمانی، ع. (۱۹۶۱، ۱۹۶۴، ۱۹۷۵) *مصباح هدایت*، تهران: مؤسسه‌ی ملی مطبوعات امری، ج. ۱ چاپ دوم، ۱۹۶۴؛ ج. ۵، ۱۹۶۱؛ ج. ۹، ۱۹۷۵.
شهریاری، ح. (۲۰۰۳) 'تعطیلی مدارس تربیت به روایت جناب علی اکبر فروتن'، پیام بهائی، ۳۱۶: ۳۴-۲۶.

فریدانی، س. (۲۰۰۲) *دوستان راستان*، هوفهایم آلمان: مؤسسه‌ی انتشارات بهائی آلمان.

فؤادی بشرویی، ح. (۲۰۰۷) *تاریخ دیانت بهائی در خراسان: مناظر تاریخی نهضت امر*

بهایان ایران

- بهایان در خراسان، به کوشش مینو دخت فؤادی و فریدون وهمن، دارمشتات: عصر جدید.
- فیضی، ا. (۱۹۹۸) 'چهار سال و نیم در نجف آباد'، به یاد دوست، ویلمت: مؤسسه‌ی انتشارات بهائی امریکا.
- کرمانی، م. ک. (۱۹۶۷) *مجمعة الرسائل فارسی، ج. ۱*، کرمان: چاپخانه‌ی سعادت.
- کرمانی، ناظم‌الاسلام. (۱۹۶۷) *تاریخ بیداری ایرانیان*، جلد ۴ در ۱ جلد، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- مازندرانی، ا. ف. (۱۹۶۲-۸۲) *اسرار الآثار ۵* جلد، تهران: مؤسسه‌ی ملی مطبوعات امری.
- _____ (۱۹۷۴، ۱۹۷۵) *ظهور الحق ۹* جلد، تهران: مؤسسه‌ی ملی مطبوعات امری. ج. ۸، (بخش ۱) ۱۹۷۴، ج. ۸ (بخش ۲) ۱۹۷۵.
- _____ (۱۹۸۶) *امر و خلق*، جلد ۴، لنگنهاین آلمان: لجنه‌ی نشر آثار به زبان فارسی و عربی.
- مدرّس، ف. (۲۰۰۴) *تاریخ امر بیدیع در نجف آباد (به کوشش و. رأفتی)*، دارمشتات آلمان: عصر جدید
- مصاحب، غ. [ویراستار] (۱۹۹۵) *دائرة المعارف فارسی، ج. ۲*، تهران: چاپخانه‌ی سحر.
- میثاقی، ا. (۱۹۹۰) 'مدارس بهائی دیزج'، پیام بهائی، ۱۲۴: ۷-۲۶.
- هدایتی، ر. (۱۹۹۲) 'مدرسه‌ی دخترانه‌ی هوشنگی یزد و دو مدرسه‌ی دیگر'، پیام بهائی، ۱۵۵: ۳۱-۲۹.

انگلیسی

- 'Abdu'l-Baha. (1978) *Selections from the Writings of 'Abdu'l-Baha*, Haifa: Baha'i World Centre.
- _____ (1991) *The Compilation of Compilations*, Prepared by the Universal House of Justice 1963-1990, vol. 1. Sydney: Baha'i Publications Australia.
- Afary, J. (1996) *The Iranian Constitutional Revelation, 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy & the Origins of Feminism*,

- New York: Columbia University Press.
- Arasteh, A.R. (1969) *Education and Social Awakening in Iran 1850-1968*, Leiden: Brill.
- Armstrong-Ingram, R.J. (1986) 'American Baha'i Women and the Education of Girls in Tehran, 1909-1934' in P. Smith (ed.) *In Iran. Studies in Babi and Baha'i History*, vol. 3. Los Angeles: Kalimat Press.
- Baha'ullah. (1987) *Tablets of Bahá'u'lláh revealed after the Kitáb-i-Aqdas*, Haifa: Baha'i World Centre.
- _____ (1983) *Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh*, Wilmette: Baha'i Publishing Trust.
- _____ (1992) *The Kitáb-i-Aqdas*, Haifa: Baha'i World Centre.
- Banani, A. (1961) *The Modernization of Iran 1921-1941*, Stanford: Stanford University Press.
- Compilation of Compilations, The* (1991) Prepared by the Universal House of Justice 1963-1990, vol. 1. Sydney: Baha'i Publications Australia.
- Coy, G. (1926) 'Educating the Women in Persia', *The Baha'i Magazine (Star of the West)* 17: 50-55.
- Dustkhah, J. and Yaghma'i, E. 'Education. I.iii' in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 8: 207. Online at: <http://www.iranica.com/articles/education-iii> (accessed 3 January 2011).
- Farman-Farmaian, S. (with D. Munker) (1992) *Daughter of Persian*, London: Bantam Press.
- Furútan, 'A. (1984) *The Story of My Heart*, Oxford: George Ronald.
- Hollinger, R. (2006) 'An Iranian Enclave in Lebanon: Baha'i Students in Beirut. 1906-1940' in H.E. Chehabi (ed) *Distant Relations: Iran and Lebanon in the last 500 Years*, London: I.B. Tauris.
- Menshari, D. (1992) *Education and the Making of Iran*, Ithaca: Cornell

- University Press.
- Merritt-Hawkes, O.A. (1935) *Persia: Romance and Reality*, London: Ivor Nicholson and Watson.
- Moayyad, H. (1991) 'Scholarly dilettantism and Tampering with History: an Episode in the Baha'i History of Iran' in B.S. Amoretti and L. Rostagno (eds.) *Yad-Nama: In Memoria di Alessandro Baussani*, vol I: Islamistica. Roma: Bardi Editore.
- Momen, M. (1981) *The Babi and Baha'i Religions, 1844-1944. Some Contemporary Western Accounts*, Oxford: George Ronald.
- _____ (2005) 'The Role of Women in the Iranian Baha'i Community during the Qajar Period' in R. M. Gleave (ed.) *Religion and Society in Qajar Iran*, London: Routledge Curzon.
- Moody, S. (1913) in 'Persian-American Educational Society', *Star of the West*, 4: 114.
- Rafati, V. 'Baha'i Schools', in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, pp. 467-70. London: Routledge and Kegan Paul. Online at:
<http://www.iranica.com/articles/bahaism-x>
- Sprague, S. (1910) 'The Tarbiyat School, Persia', *Baha'i News (Star of the West)* 1.7: 3-7.
- Tavakoli-Targhi, M. (2001) *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*, St. Anthony's Series. Basingstoke: Palgrave.
- The Baha'i World 1932-34* (1936) New York: Baha'i Publishing Committee.
- Waterfield, R. (1973) *The Christians in Persian*, London: George Allen and Unwin.

سینا فاضل و مینو فؤادی

ابتکارهای بهداشتی بهائیان در ایران:
یک بررسی مقدماتی

آیین بهائی روح و جسم را با یکدیگر در پیوند می‌داند و بر حفظ سلامت جسم که جایگاه روح است تأکید دارد (باب ۱۹۷۸: ۶۶). در این آیین علم پزشکی برتر از همه‌ی علوم: «اشرف العلوم کلها» تلقی شده (بهاء‌الله ۱۹۷۸: ۲۲۵)، به بیان عبدالبهاء «نعمت صحت بر جمیع نعماء مرجح است» (عبدالبهاء ۱۹۷۹: ۱۴۸) و به بیماران توصیه شده به «طیب حاذق» مراجعه نمایند (بهاء‌الله ۱۹۹۵: بند ۱۱۳).

آثار بهائی نظافت، اعتدال در امور، و مصرف غذاهای سالم را تشویق می‌کند و بر پرهیز از مواد مخدر و دخانیات تأکید می‌ورزد (Fanapanazir and Lambdon 2004: 18-65; Schaefer 1992). مهم‌ترین اثر بهاء‌الله، کتاب اقدس (نگارش در حوالی سال ۱۸۷۳) شامل دستوراتی درباره‌ی برخی مسایل بهداشتی، از جمله منع مصرف تریاک^۲، هرگونه ماده‌ی رخوت‌زا (به تفسیر عبدالبهاء حشیش و مواد مربوطه به آن) و الکل است^۳، و مقرر می‌دارد که فاصله‌ی دفن مردگان از محل فوت بیش از یک ساعت نباشد^۴. در این آیین صیغه (که خطر بیماری‌های مقاربتی را افزایش می‌دهد)^۵ نسخ گردیده (بهاء‌الله ۱۹۹۵: بندهای ۱۱۹، ۱۵۵، ۱۳۰، ۱۹۰؛ اشراق‌خاوری ۱۹۷۷: ۱۷۸، ۴۲۸، ۴۲۹) و تعالیمی معطوف به بهبود نظافت مورد اهمیت قرار گرفته مثل استحمام با آب تمیزی که قبلاً مصرف نشده، منع ورود به خزینه در حمام‌های عمومی یا خانه‌ها (که آن‌ها را حوضچه‌هایی متعفن و ناشر امراض می‌داند) و اینکه به جای غوطه‌ور شدن در آب باید خود را با آبی که بر بدن فرو می‌ریزد شست. بر شستشوی منظم بدن و چیدن ناخن‌ها نیز تأکید شده است (بهاء‌الله ۱۹۹۵: بند ۱۰۶). یک نمونه از دیدگاه بهائی در باره‌ی تعامل جسم و روح، گفتار عبدالبهاء است مبنی بر این که: «نظافت ظاهره هر چند امری است جسمانی، ولیکن تأثیر شدید در روحانیات دارد» (عبدالبهاء ۱۹۷۹: ۱۴۳).

پژوهش درباره‌ی ابتکارهای بهداشتی در جامعه‌ی بهائی ایران به خاطر کمبود منابع تاکنون در حدّ محدودی باقی مانده است. آنچه که در دست است گفتگو از دو گام عمده در زمینه‌ی بهداشت دارد یکی ساختن حمام‌های عمومی و دیگر تأسیس دو بیمارستان. علاوه بر این، بهائیان یک مدرسه عالی پزشکی، آموزشگاه شبانه‌روزی بهیاری، خانه‌ی سالمندان و تعدادی درمانگاه ساختند و در روزهای جمعه گروه‌های پزشک و پرستار از شهرهای بزرگ به دهات اطراف می‌فرستادند. این ابتکارات به احتمال زیاد متأثر از تعالیم بهائی بوده است.

حمام‌های سنتی و حمام دوش

حمام‌های عمومی در ایران، سابقه‌ی دیرینه دارد و به ویژه پس از ورود اسلام به ایران حمام رواج بیشتری یافت زیرا حرمت آب نزد زرتشتیان مانع از ساختن حمام‌های عمومی بود. گرچه، بنا به برخی گزارش‌ها بلاش پادشاه اشکانی با صدور فرمانی مبنی بر بنای این حمام‌ها، خشم موبدان زرتشتی را برانگیخت (Floor 1989: 863). با ورود اسلام، استحمام جزء انفکاک‌ناپذیری از زندگی مؤمنین شد. مسلمانان آب را برای وضو و طهارت مصرف می‌کردند. افزون بر این، اطبای سنتی آب‌تنی در چشمه‌های طبیعی و چشمه‌های آب معدنی را برای تندرستی تجویز می‌نمودند. گزارش‌هایی که از قرن نوزدهم از وجود گرمابه‌ها در شهرهای بزرگ در دست است حاکی از وجود ۱۴۶ حمام عمومی در تهران می‌باشد. شهرهایی مثل اصفهان، کرمان، شیراز، قزوین، کرمانشاه هر یک تقریباً سی تا پنجاه گرمابه داشتند (Floor 1989: 863-4). این حمام‌ها ویژگی‌های مشترکی داشت: پایین‌تر از سطح زمین ساخته می‌شد تا در زمستان گرم و در تابستان خنک بماند. در طراحی آنها سه فضای جداگانه منظور می‌شد: رخت‌کن، گرمخانه و خزینه. مراجعین، در رخت‌کن که به راهروی باریکی متصل بود لخت می‌شدند و لباس‌ها و حوله‌های خود را روی نیمکت‌ها می‌گذاشتند. در مرکز رخت‌کن، فواره و حوضچه‌ای از آب سرد وجود داشت که پاهای خود را در آن می‌شستند. گرمخانه، محلی با کف مرمرین یا

کاشی کاری شده بود که توسط تون یا آتشدان سر پوشیده‌ای گرم می‌شد و مراجعین بیشتر وقت خود را در آن جا به شستشو و یا گفتگو می‌گذراندند. قسمت سوم شامل خزینه یعنی حوضچه‌ای با ابعاد تقریبی سه متر در سه متر بود، که آب آن به وسیله‌ی حرارت زیرزمینی گرم نگاه داشته می‌شد. پس از شستشو در گرمخانه مراجعین چند بار در خزینه غسل می‌کردند. حدّ اکثرده نفر می‌توانستند هم‌زمان وارد خزینه شوند.

آب خزینه‌ها در فواصل طولانی، شاید یک تا سه بار در سال عوض می‌شد و به همین سبب بوی تعفن می‌داد. مهم‌تر آنکه خزینه بهداشت عمومی را به مخاطره می‌انداخت و منشأ بیماری‌های واگیردار، به ویژه بیماری‌های پوستی، چشم و دستگاه گوارش بود. علاوه بر این، به قول دکتر ادوارد دابسن Edward Dobson، عضو انجمن میسیونری کلیسا در کرمان: «مراجعه به حمام عمومی پس از ابتلا به یک بیماری واگیردار، امری کاملاً عادی بود» (Morton 1940: 217-18). از اینرو، «حمام‌های عمومی به یکی از منابع عمده‌ی عفونت» بدل شده بود (Floor 2004: 62) و کودکان به ویژه در خطر بودند. مردم، در صورت دسترسی، دو یا سه هفته یک بار به حمام‌های عمومی می‌رفتند (همان).^۶ سیاحان خارجی اوضاع نفرت‌بار این خزینه‌ها را گزارش کرده و از بی‌اعتنایی ایرانیان به خطرات غسل در این خزینه‌ها سخن گفته‌اند (Floor 1989: 865-66).

گرمابه‌ها نقش اجتماعی مهمی داشت. نه فقط محلی برای شستشو و استراحت بود، بلکه محلی برای گپ‌زدن و شایعه پراکنی بین طبقات گوناگون جامعه نیز بشمار می‌رفت. بی‌جهت نبود که مردم هر بار گاه تا پنج ساعت در آن جا می‌ماندند. ثروتمندان در خانه‌های خود حمام داشتند. گرمابه در روستاهای کوچک رایج نبود، روستاییان خود را یا در خانه می‌شستند یا به شهری که دارای حمام عمومی بود سفر می‌کردند. در برخی محل‌ها، حمام‌های زنانه وجود داشت، و در دیگر نقاط مردان و زنان در روزها یا ساعت‌های مختلف از حمام واحدی استفاده می‌کردند (حقّ تقدّم معمولاً با مردان بود). غیر مسلمانان نجس به شمار می‌رفتند و مجاز به استفاده از حمام‌های عمومی نبودند (همان: 866).

جوامع بهائی سراسر ایران از نخستین سال‌های قرن بیستم ساختن حمام‌ها را

شروع کردند. این کار بخشی از یک راهبرد عمومی در سطح ملی نبود بلکه ابتدا در شهرهایی آغاز شد که در آن از ورود بهائیان به حمام‌های عمومی (به سبب نجس دانستن ایشان) جلوگیری می‌کردند. دو نوآوری بهائیان در این حمام‌ها عبارت بود از کنارگذاشتن خزینه و نصب دوش (پیرو تعلیم بهاءالله در کتاب اقدس) مبنی بر منع استفاده از حمام خزینه (بهاءالله ۱۹۹۵: بند ۱۰۶)، و ساختن حمام در داخل کارخانه‌ها و شرکت‌هایی که بهائیان تأسیس می‌نمودند. افزون بر این، حمام‌های بهائی به روی هم‌همی مردم از هر دینی باز بود.

نخستین حمام عمومی بهائی در اولین دهه‌ی قرن بیستم توسط دکتر حسین خان ضیاء الحکماء در آباده، شهر کوچکی نزدیک شیراز ساخته شد (حقّ جو ۲۰۰۶). این اقدام او مورد تشویق عبدالبهاء قرار گرفت، وی در نامه‌ای او را بانی نخستین حمام دارای دوش خواند و افزود که بهائیان باید جشن بگیرند که از استحمام در «آن چاله‌ی کثافت، یعنی خزینه‌ی کریه‌ی پر عفونت» نجات یافتند (اشراق خاوری ۱۹۸۴: ۳-۳۲).

آمار دقیقی از حمام‌های بهائی وجود ندارد. با این همه، اسناد و مدارک حاکی از این است که بهائیان در تمام شهرهای عمده‌ی ایران حمام ساختند. در تهران نخستین حمام بهائی، حمام عزیزی، توسط عزیزالله عزیزی ساخته شد. از دیگر حمام‌های بهائی در تهران می‌توان به حمام مشادی و حمام میثاقیه اشاره کرد. در برخی شهرها بهائیان به خاطر ساختن حمام مورد آزار و اذیت قرار گرفتند. در تبریز، مآلهای شهر، مسلمانان را از ورود به حمام بهائی منع ساختند و ادعا کردند که آب این حمام مطابق فقه اسلامی کُر نیست. در نجف آباد، روحانیون مسلمان تأسیس حمام‌های عمومی دارای دوش را ممنوع کردند چه که به نظر آنها غسل کردن زیر دوش ناممکن بود (مهرابخانی ۱۹۹۹: ۴۱). در نجف آباد، بهائیان دو حمام ساختند که ظاهراً یکی از آنها (حمام نور) هنوز مورد استفاده است (مدّرس ۲۰۰۴: ۱۴۳). در یزد بهائیان شرکتی تأسیس کردند تا با فروش سهام به همکیشان خود هزینه‌ی بنای یک حمام را تأمین کنند. یکی از بهائیان هم برای تأسیس این حمام مبلغ سه هزار تومان کمک مالی کرد (یکتا ۲۰۰۰: ۲-۷۱). شهر یزد به آزار و اذیت بهائیان شهرت

داشت. در سال ۱۹۴۰ چند تن از مسلمانان به تون تابی حمام تازه تأسیس بهائی حمله کردند و تون تاب را که شخصی غیر بهائی بود در کوره‌ی حمام انداختند (افغان ۱۹۹۷). سپس بهائیان به این قتل متهم شدند و نه عضو محفل بهائیان یزد برای مدّت کوتاهی زندانی گردیدند. صاحب حمام، آقای سلطان نیک آیین، به هفت سال زندان محکوم شد (همان).

بنا به بعضی روایت‌ها غیر بهائیان هم از حمام‌های بهائی استفاده می‌کردند. در شهرضا، شهر کوچکی در استان اصفهان، پس از مدّتی مخالفت از طرف ساکنین محلّ، برخی از افراد سرشناس شهر، شروع به استفاده از حمام بهائی کردند (سفیدوش ۲۰۰۵). ولی از سال ۱۳۲۴ [۱۹۴۵] به بعد حمام را مصادره نمودند و بهائیان را به حمام خود ایشان راه ندادند! (امینی ۲۰۱۱: ۱۶۰). در نجف آباد، مسلمانان با احتیاط از حمام بهائی استفاده می‌کردند (مهرابخانی ۱۹۹۹: ۴۱). در نخستین دهه‌ی قرن بیستم در خوسف، خراسان، "حمام میرزا جعفر" توسط یکی از بهائیان به نام میرزا جعفر رفسنجانی ساخته شد که از قرار معلوم هم مسلمانان و هم بهائیان هر دو از آن استفاده می‌کردند (نخعی ۲۰۰۶).

بنا به گزارش توجّح امینی (امینی ۲۰۱۱: ۱۵۹) تأسیس "حمام دوش" خصوصاً در روستاها تنها توسط جامعه‌ی بهائی رخ می‌داد و تقریباً اکثر مناطق بهائی نشین ایران دارای حمام دوش بود. امینی با آوردن اسناد رسمی نشان می‌دهد در هجوم‌هایی که به جامعه‌ی بهائی صورت می‌گرفت، حمام دوش که از نمادهای بهائی محسوب می‌شد از اولین نقاطی بود که در کنار حظیرةالقدس‌ها، مسافرخانه‌ها و یا قبرستان‌های بهائی مورد حمله قرار می‌گرفت زیرا مسلمانان آن را غیر شرعی می‌دانستند و در این حملات پس از آتش زدن حمام‌ها، دوش‌های حمام‌ها را از جای در می‌آوردند (امینی ۲۰۱۱: ۱۷، ۷۱۶). با آنکه ده‌ها مورد از تخریب و حمله به حمام بهائیان گزارش شده با این حال در نشریه‌ی محفل ملّی بهائیان ایران (اخبار امری ۱۳۲۵: ۱۶) بهائیان کماکان تشویق می‌شوند که «در قراء و قصابات... به تأسیس حمام پاک و نظیف، مطابق نصوص الهیه و احکام بهائی» اقدام نمایند (امینی ۲۰۱۱: ۱۶۰). همانطور که گفتیم غیر از معرفی دوش و طرز استفاده از آن، دیگر ابتکار جامعه‌ی

بهائی در این زمینه ساختن حمام در محلّ کار بود. بهائیان در شرکت‌ها و کارخانه‌های خود حمام‌هایی برای تمام کارکنان (که گاه اکثریت آنها بهائی نبودند) می‌ساختند.^۷ بعضی از این حمام‌ها بعداً به شهرداری محلّ واگذار شد.

حرفه‌ی پزشکی در ایران قرن نوزدهم و قرن بیستم

تا قرن بیستم طبّ جالینوسی بر ایران حاکم بود و آرای ابن سینا و رازی رواج داشت (Faqih 1989: 100). حکیم باشی‌های پیرو طبّ سنتی روش‌های درمانی گوناگونی شامل حجامت و بادکش را به کار می‌بردند و از زالوها، جوشانده‌ها و پمادهای گیاهی استفاده می‌کردند (حسن‌بیگی ۱۹۹۰: ۱۹۶). ایران همواره در معرض شیوع موسمی بیماری‌های واگیردار قرار داشت که عده‌ی زیادی را در کام مرگ فرو می‌برد. وبا و طاعون مکرراً از طریق بنادر خلیج فارس، از قبیل بصره (در عراق)، بندر عباس و بوشهر به ایران وارد می‌شد و گاهی تمام اهالی روستاها و شهرها را از بین می‌برد (الگود ۲۵۳۶: ۷۲-۵۵۰). در این موارد از نهادهای دولتی چندان کاری ساخته نبود. بین سال‌های ۱۹۰۳-۱۸۲۰ میلادی هفت همه‌گیری وبا در ایران شیوع یافت (Floor 2004: 18). افزون بر این، قحطی‌های پیاپی به شیوع بیماری‌های واگیردار کمک می‌کرد. در گزارش‌های سفارت‌خانه‌های خارجی بسیاری از مشکلات مربوط به بهداشت عمومی منعکس شده است (الگود ۲۵۳۶: ۷۰-۵۶۷). عامه‌ی مردم ایران در قرن نوزدهم به پزشکی مدرن اعم از بیمارستان یا داروخانه مشکوک بودند. برای مثال، در اواخر قرن نوزدهم، پس از افتتاح داروخانه‌ای در تهران بلوایی براه افتاد (Ebrahimnejad 2005: 412). سفرنامه‌های سیّاحان خارجی از خرافات رایج در ایران آن زمان حکایت می‌کند. برای مثال به کسی که تب داشت تگه کاغذ یا پوست تخم مرغی که بر روی آن خطوطی عمداً ناخوانا نوشته بود می‌دادند، رؤیت خریا بز حامله را عامل تسکین درد، و آویختن گردن‌بندی از جواهر را برگردن موجب درمان صرع می‌شمردند (حسن‌بیگی ۱۹۹۰: ۸-۱۹۶). در سال ۱۹۱۰ که برای نخستین بار اقدام به تلقیح واکسن ضد آبله شد (Kotobi 1995: 282)

این کار با مقاومت عامه‌ی مردم روبرو گردید زیرا واکسن را عامل جن‌زدگی می‌دانستند. حتی وضع مجازات برای کسانی که در برابر تلقیح واکسن مقاومت می‌کردند مؤثر واقع نشد (حسن‌بیگی ۱۹۹۰: ۳-۲۰۱). علاوه بر این، تلقیح همگانی واکسن آبله‌کوبی در سال ۱۹۱۱ صرفاً منحصر به ساکنین تهران بود و واکسن‌های مصرفی هم عمدتاً بی‌تأثیر ماند (چه که بر اثر سفر ده روزه از اروپا خراب شده بود) (همان). عامه‌ی مردم برای درمان بیماری‌های خود علاوه بر حکیم‌باشی‌ها به رمال‌ها و دعانویس‌ها هم مراجعه می‌کردند. اعتقاد به ارواح خبیثه به عنوان عامل بیماری‌ها رایج بود و مردم اغلب به پزشکی مدرن با شک و تردید می‌نگریستند. در نتیجه پزشکان ترکیبی از طب سنتی و مدرن را به کار می‌بردند (Ebrahimnejad 2005: 413).

اپیدمی‌های مکرر وبا، طاعون، آبله و دیگر بیماری‌ها، نیاز به تأسیس بیمارستان را دو چندان کرد و در دوره‌ی سلطنت فتح‌علیشاه (۱۸۳۴-۱۷۹۷) چند بیمارستان کوچک بنا شد. عباس میرزا (۱۸۳۳-۱۷۸۹) ولیعهد و والی آذربایجان، که کوشش در مدرن‌سازی ایران داشت، نقش محوری را در برنامه‌ی بیمارستان‌سازی ایفا کرد زیرا به نظر او یکی از علل شکست ایران از روسیه، کمی جمعیت ناشی از مرگ و میر زیاد بود (Ebrahimnejad 2005: 410).

سلطنت ناصرالدین شاه (۱۸۹۶-۱۸۴۸) شاهد تغییرات نهادی به ابتکار صدراعظم اصلاح طلب، میرزا تقی خان امیرکبیر بود. این تغییرات عبارت بود از ایجاد نخستین پلی تکنیک بنام دارالفنون (تأسیس در تهران در سال ۱۸۵۱) که در آن پزشکی مدرن تدریس می‌شد، و احداث یک بیمارستان نظامی (همان: 402-12). نخستین بیمارستان دولتی مدرن در تهران در دهه‌ی ۱۸۵۰ تأسیس شد و به مریضخانه‌ی دولتی شهرت یافت (Ebrahimnejad 2004: 58-9).^۱ بر اساس دست نوشته‌ای مورخ سال ۱۸۶۵ این بیمارستان گنجایش ۲۰۰ تا ۳۰۰ بیمار داشت (همان: 82). اما در سال ۱۹۲۴ ظرفیت اسمی آن پنجاه تخت‌خواب گزارش شد (Floor 2004: 194). این بیمارستان که به "قبرستان زنده‌ها" شهرت یافت فاقد مدیریتی باکفا و امکانات کافی بود (Ebrahimnejad 2004: 82). مدتی این بیمارستان

زیر نظر سفارت بریتانیا قرار گرفت و سپس به شرکت نفت ایران و انگلیس واگذار شد تا این که پس از دهه‌های متمادی تغییر مدیریت، سرانجام در سال ۱۹۴۰ دولت اداری آن را به عهده گرفت و نامش را به بیمارستان سینا تغییر داد. از آن پس مدیریت آن به دانشگاه تهران واگذار شد، که تا امروز ادامه یافته است. از دیگر بیمارستان‌های مدرن تهران، یکی هم بیمارستان نظامی بود که در دوران حکومت ناصرالدین شاه ساخته شد. این بیمارستان نیز شهرت خوبی نداشت (حسن‌بیگی ۱۹۹۰: ۱۱-۲۱۰). در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، بیمارستان‌های دیگری هم خارج از تهران وجود داشت مثل دارالشفاء در مشهد (حوالی سال ۱۸۹۷) و بیمارستان‌هایی در کرمان و یزد. به احتمال زیاد بیمارستان‌های دیگری هم تأسیس شد که در منابع ثبت نشده‌اند (Ebrahimnejad 2004: 69-74). انزلی، تبریز، همدان، خرمشهر و ملایر بیمارستان داشت (Floor 2004: 195). در سال ۱۹۲۴ سه بیمارستان دولتی در تهران وجود داشت. بیمارستان دولتی، بیمارستان وزیری که در حوالی سال ۱۹۰۲ توسط بنیاد خیریه‌ای خصوصی تأسیس شد (Ebrahimnejad 2004: 74) و سی تختخواب داشت (Floor 2004: 194) و بیمارستان زنان که در سال ۱۹۱۸ با بیست تختخواب گشایش یافت (همان: 195).

غیر از کالج پزشکی (با برنامه‌ی آموزشی پنج‌ساله‌اش) که جزیی از پلی تکنیک تهران بود، پلی تکنیک هم‌چنین شامل کالج داروسازی و دانشکده‌ی مامایی (هر یک با دوره‌ی سه ساله) بود. در سال ۱۹۱۵ یک دانشکده‌ی پرستاری توسط میسیونرهای آمریکایی در رضاییه تأسیس شد (Faghil 1989: 102). با کوشش‌های یک طبیب فرانسوی به نام دکتر اشنايدر Schneider، کالج پزشکی در سال ۱۹۰۵ به اولین "مدرسه‌ی طب" تبدیل شد (Kotobi 1995: 281). به علت شرایط نامناسب بیمارستان‌های دولتی، شرکت‌های خصوصی از قبیل شرکت نفت ایران و انگلیس، ارتش، پلیس، و میسیونرهای مسیحی، بیمارستان‌های خاص خود را تأسیس و اغلب پزشکان خارجی را استخدام می‌کردند. معروف‌ترین این‌ها، بیمارستان آمریکایی و بیمارستان روسی کوچکی در تهران بود که اولی در سال ۱۸۹۳ توسط هیأت میسیونری کلیسای پرسبیترین Presbyterian و دومی توسط هیأت میسیونرهای

ارتدوکس روسیه تأسیس شد (Sajjadi 1990: 260-61).^۹ هیأت تبلیغی آمریکایی چند بیمارستان دیگر از جمله بیمارستانی مخصوص زنان در تهران دایر کرد (۱۸۹۷) و در سال ۱۹۲۰ هفت بیمارستان را اداره می‌کرد. در این بیمارستان‌ها فقرا به طور رایگان درمان می‌شدند. بنا به گزارش‌ها ۱۱ پزشک، از جمله دو پزشک زن، در این بیمارستان‌ها کار می‌کردند (Floor 2004: 198).^{۱۰} در دهه‌ی ۱۹۲۰ در مجموع ۲۱ بیمارستان با ۹۰۶ تختخواب وجود داشت، که از میان آنها ۱۰ بیمارستان (۶۵۰ تختخواب) توسط میسیونرهای خارجی اداره می‌شد (Faghih 1989: 100). میزان مرگ و میر نوزادان ۲۵ درصد بود^{۱۱} و در سال‌هایی که بیماری‌های همه‌گیر شیوع نداشت، سالانه ۲۷۰ نفر بر اثر آبله جان می‌سپردند (همان: 103).

بیمارستان‌هایی که بهائیان اداره می‌کردند

سطح تحصیلات بهائیان نسبتاً بالا بود و تحصیل پزشکی محبوبیت خاصی داشت. تعداد زیادی از بهائیان در دارالفنون، تنها دانشگاه آن زمان، تحصیل می‌کردند و تعدادی هم به دانشگاه‌های اروپایی به ویژه فرانسوی راه یافتند. یکی از نخستین پزشکان بهائی، سید محمد ناظم الحکماء (۱۹۲۰-۱۸۵۳) که در دهه‌ی سوم عمر خود بهائی شد، توسط ناصرالدین شاه، به ریاست تیم پزشکی گارد سلطنتی منصوب گردید (سلیمانی ۱۹۵۰: ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۹۳). دیگر حکیم یعقوب از اطباء حاذق کاشان بود که به خاطر ابراز لیاقت در معالجه‌ی حاکم کاشان لقب شمس‌الحکماء گرفت (فاضل مازندرانی ۱۹۷۵: ۷۰۳). دیگر پزشک معروف بهائی، عطاءالله بخشایش، از طرف دولت نشان افتخار دریافت کرد چه که در هنگام همه‌گیری موسمی وبا در تهران ماند تا در بیمارستان بهائی صحت به نیازمندان کمک کند (ثابت ۱۹۸۷: ۲۴). از دیگر پزشکان بهائی مشهور تهران باید به ارسطوخان حکیم (۱۹۳۴-۱۸۷۷) و یونس خان افروخته (۱۹۴۸-۱۸۶۹) اشاره کرد که هر دو در بیمارستان صحت کار می‌کردند.

نخستین بیمارستانی که بهائیان در ایران تأسیس کردند بیمارستان صحت بود.^{۱۲}

بهائیان ایران

در سال ۹-۱۹۰۸ سه پزشک بهائی به نام‌های ارسطوخان، عطاءالله بخشایش و محمد خان منجم (۱۹۲۰-۱۸۵۵) که همگی فارغ‌التحصیل دارالفنون بودند، تصمیم به تأسیس بیمارستانی گرفتند (ثابت ۱۹۸۷: ۲۵-۲۳). بودجه‌ی این پروژه به وسیله‌ی این سه نفر، کمک‌های مالی دیگر بهائیان، فروش سهام بیمارستان، و محفل روحانی بهائیان تهران تأمین شد. فروش سهام بیمارستان برای تأمین هزینه می‌بایست در آن زمان ابتکار تازه‌ای بوده باشد.

پس از مشورت با مشاوران املاک، ملکی در محل مرغوبی در تهران، خیابان لاله‌زار، ابتداء برای دو سال اجاره شد. این ساختمان را به طور گسترده‌ای بازسازی کردند و به تجهیزات مدرن آراستند و در ژوئن ۱۹۰۹ بیمارستان را به روی همگان گشودند. برخلاف بیمارستان‌های دولتی، بیمارستان صحت هیچ کمکی از دولت نمی‌گرفت. این بیمارستان در آغاز ده تختخواب داشت. اندکی بعد، پس از کمک مالی شاهزاده خانمی غیر بهائی (که نامش معلوم نیست) چهار تختخواب دیگر بر آن افزوده شد (بدون نام ۲۰۰۴: ۳۱-۲۹).

به سفارش این شاهزاده خانم و به احتمال زیاد به هزینه‌ی وی، خط تلفنی به بیمارستان وصل شد. مدتی بعد، این بیمارستان پانزده تختخوابی شد. مداوای بیماران رایگان بود و فقط کسانی که استطاعت مالی داشتند مبلغ ناچیزی در ازای هر عمل جراحی می‌پرداختند که صرف تأمین هزینه‌های بیمارستان می‌شد (بدون نام ۱۹۱۱: ۴-۵). با این حال مشکلات مالی همچنان پا برجا بود.

نظامنامه‌ی بیمارستان که توسط مدیران آن تهیه شد مبتنی بر نامه‌ای از عبدالبهاء بود که اندکی پس از افتتاح بیمارستان دریافت گردید (همان: ۵، ثابت ۱۹۸۷: ۲۵) این اظهاریه به شرح زیر است:

- خدمت به نوع انسان از جمیع نژادها، ادیان و ملل.
- اهمیت فراوان شأن و حرمت بیماران.
- در درجه‌ی اول کمک به مستمندان و کسانی که به علت فقر از مراقبت‌های پزشکی محرومند.
- مساعدت به پزشکان در تهران و نواحی مجاور، در حل مشکلات مربوط به

تشخیص (بیماری‌ها).

- استفاده از بهترین امکانات پزشکی موجود و مشورت با پزشکان غربی و کسب هدایت از آن‌ها.

بر اساس این نظام‌نامه، دیگر پزشکان می‌توانستند بیماران خود را، به منظور کمک به تشخیص بیماری آن‌ها، برای انجام آزمایش‌های بیشتر به بیمارستان صحت بفرستند. افزون بر این، اگر بیماری نیاز به عمل جراحی خارج از تخصص پزشک خود داشت، می‌توانست در بیمارستان صحت بستری شود. دیگر نوآوری این بیمارستان عبارت بود از ایجاد بخش‌های تخصصی و به ویژه بخش زنان در حوالی سال ۱۹۰۹. در آن زمان در ایران، مداوای بیماری‌های زنان رضایت بخش نبود و بیمارستان‌های دولتی، بخش جداگانه‌ای برای زنان نداشتند (الگود ۲۵۳۶: ۵۹۹). بر عکس در بیمارستان صحت، یک پزشک زن، زنان را در کلینیک تخصصی زنان معاینه و در صورت لزوم آن‌ها را در بخش زنان بستری می‌کرد. این کار در ابتدا بر عهده‌ی دکتر سوزان مودی Susan Moody (۱۹۳۴-۱۸۵۱) پزشک آمریکایی بهائی متخصص بیماری‌های زنان و زایمان بود که صرفاً برای کار در این بیمارستان به ایران آمده بود (ثابت ۱۹۸۷: ۲۵). یک پرستار تعلیم دیده‌ی آمریکایی بهائی به نام الیزابت استیوارت Elizabeth Stewart (متوفی در سال ۱۹۲۶)^{۱۳} هم به ایران آمد و در این بیمارستان مشغول به کار شد. این امر غیر عادی بود زیرا در آن زمان پرستار تحصیل کرده در تهران به ندرت وجود داشت.^{۱۴} مدتی بعد یک خانم پزشک آمریکایی به نام سارا کلاک Sarah Clock (متوفی ۱۹۲۲) که متخصص بیماری‌های زنان بود برای کمک به دکتر مودی به ایران آمد. علاوه بر این سه زن آمریکایی، دکتر یونس خان افروخته فارغ التحصیل دانشگاه بیروت و پزشک و جراح عمومی در سال ۱۹۱۰ در این بیمارستان شروع به کار کرد (همان). استفاده از متخصصین خارجی و به ویژه آمریکایی، در مدارس بهائی هم رایج بود و مودی و کلاک هر دو در مدرسه‌ی دخترانه‌ی بهائی تهران نیز تدریس می‌کردند.

بخش بیماران سریایی این بیمارستان مراجعین فراوانی داشت و به معاینه و مداوای زنان، مردان و کودکان و انجام جراحی‌های جزیی می‌پرداخت. در چند سال

نخست، هر روز حدّ اقل یک پزشک مطب خصوصی خود را تعطیل می‌کرد و در بخش بیماران سرپایی حاضر می‌شد (ثابت ۱۹۸۷: ۲۵). با بیشتر شدن مراجعه به این بیمارستان، همهی پزشکان آن در این بخش کار می‌کردند (بدون نام ۲۰۰۴: ۳۱). در ابتدا پزشکان غیر بهائی به بستری نمودن بیماران خود در بیمارستان صحت تمایلی نشان نمی‌دادند چه که بیم داشتند انگ بهائی بخورند و بیمارانشان را از دست بدهند. علاوه بر این، به علت تعصبات رایج، بیمارستان را نجس می‌دانستند. به مرور زمان نگرش عامه‌ی مردم به بیمارستان صحت تغییر یافت و شهرتش فزونی گرفت. به نظر می‌رسد خدمات این بیمارستان در دوران همه‌گیری انفلونزا پس از جنگ جهانی اول، نقش مهمی در این تغییر نگرش داشته است. در آن هنگام، اکثر پزشکان از تهران گریختند، ولی پزشکان بیمارستان صحت شهر را ترک نکردند و به مداوای بیماران ادامه دادند (Revell 1937: 485). این بیمارستان در سال‌های میانی دهه‌ی ۱۹۲۰ تعطیل شد. در حال حاضر اسناد مربوط به تعطیلی آن در دسترس نیست، ولی می‌توان گمان برد که تأمین هزینه‌ی کامل بیمارستان، اوضاع آشفته‌ی کشور، تهدید کارمندان آمریکایی بیمارستان و کمبود کارکنان در این امر دخیل بوده باشد. منجم در سال ۱۹۲۰ و کلاک در سال ۱۹۲۲ از دنیا رفتند. افروخته در سال ۱۹۲۴ به آمریکا رفت و مودی در سال ۱۹۲۵ مجبور به ترک ایران گردید. در مقایسه با دیگر بیمارستان‌های خصوصی ایران در آن زمان، بیمارستان صحت که از ۱۹۰۹ تا میانه‌های دهه‌ی ۱۹۲۰ فعال بود عملکرد بهتری داشت. در سال ۱۹۰۴ والی کرمان بیمارستانی در آن شهر ساخت که فقط یک سال دوام آورد. بیمارستان‌های مشهد در ورطه‌ی فراموشی افتاد و اوایل قرن بیستم از کار باز ماند. بیمارستان قزوین با ۲۵-۳۰ تختخواب (تاسیس ۱۹۱۶) تا ۱۹۲۷ که مشکلات مالی پیدا کرد به کار خود ادامه داد. بیمارستان دوازده تختخوابی در همدان از محلّ درآمدهای مالیات بر حمل و نقل تأسیس شد ولی قادر به بستری کردن بیماران یا ارائه‌ی خدمات جراحی نبود (Floor 2004: 196). در گزارش سال ۱۹۲۴ جان گیلmour John Gilmour به جامعه‌ی ملل، نام هیچ بیمارستان خصوصی به چشم نمی‌خورد. سوزان مودی، که در اداره‌ی بیمارستان صحت نقش بزرگی ایفا کرد در سال

۱۸۵۱ در آمستردام، واقع در ایالت نیویورک به دنیا آمد. او تا پنجمین دهه‌ی عمر از فرزندان برادرش نگهداری می‌کرد. اما پس از آن به تحصیل پزشکی پرداخت و در شیکاگو مطبی دایر کرد. در آن جا با عده‌ای از بهائیان آشنا شد، با ایزابلا بریتینگهام Isabella Brittingham، یکی از بهائیان سرشناس شیکاگو، به مطالعه‌ی آیین بهائی پرداخت و در سال ۱۹۰۳ به دین بهائی گروید. یک بهائی ایرانی به نام امین‌الله فرید، که در منزلش اطاقی کرایه کرده بود به او فارسی آموخت و او را با فرهنگ و آداب و رسوم ایران آشنا کرد (Armstrong-Ingram 2003). هنگامی که در سال ۱۹۰۹ پزشکان بیمارستان صحت از جامعه‌ی بهائی آمریکا درخواست کردند پزشک زنی را به ایران بفرستند، سوزان مودی داوطلب انجام این کار گردید. او در نوامبر ۱۹۰۹ وارد تهران شد، بخش زنان را ایجاد و شخصاً از تمام بیماران زن مراقبت کرد و مقدمات حضور یک پرستار تحصیل کرده‌ی آمریکایی را فراهم نمود. به این منظور الیزابت استیوارت که بهائی و خواهرزاده‌ی ایزابلا بریتینگهام بود در سال ۱۹۱۱ به ایران رفت. (ثابت: ۱۹۸۷: ۲۵; Ma'ani 1998: 1102). با افزایش حجم کار، مودی از دکتر سارا کلاک، یک بهائی آمریکایی متخصص بیماری‌های زنان و زایمان برای آمدن به ایران دعوت نمود. کلاک در زمستان ۱۹۱۱ وارد تهران شد (Ma'ani 1998: 1101; Clock 1911: 6) و تا پایان عمر خود، ژانویه ۱۹۲۲ همان جا ماند. علاوه بر کار در بیمارستان صحت، مودی کلینیک خصوصی پررفت و آمدی تأسیس کرد که به روی همه‌ی زنان از جمله افراد فقیر باز بود. مودی از سال ۱۹۱۰ به تدریس در مدرسه‌ی دخترانه‌ی بهائی تربیت در تهران پرداخت (Stockman 1995: 360; Armstrong-Ingram 2003). به علت افزایش احساسات ضد آمریکایی در ایران، مودی و استیوارت در سال ۱۹۲۵ به آمریکا بازگشتند (Ma'ani 1998: 1102). مودی به جمع آوری کمک‌های مالی برای مدرسه‌ی دخترانه‌ی بهائی پرداخت و از استیوارت که از سرطان رنج می‌برد، پرستاری می‌کرد. تا این که استیوارت در سال ۱۹۲۶ دیده از جهان فرو بست. در همان سال شوقی افندی، رهبر بهائیان جهان، از بهائیان آمریکا خواست یک یا دو زن را به ایران بفرستند و در این زمینه با مودی مشورت کنند.

بهایان ایران



گروهی از بهائیان تهران تقریباً ۱۹۲۰، ردیف بالا از چپ به راست: نفر سوم الیزابت استیوارت - ناشناس (با عکس عبدالبهاء) - حاجی غلامرضا اصفهانی (امین امین). نشسته از چپ به راست: ملا بهرام اختر خاوری، دکتر سوزان مودی، سید اسدالله قمی

در نتیجه مودی در سال ۱۹۲۸، در ۷۷ سالگی همراه با معلم جوانتری به نام آدلید شارپ Adelaide Sharp به ایران بازگشت. او فعالیت‌های خود را به کلینیک بیماران سرپایی اش محدود ساخت. مودی در سال ۱۹۳۴ در تهران فوت کرد و صدها نفر در مراسم تشییع جنازه‌ی او شرکت کردند (Revell 1937: 484). به نظر بهائیان او برای زنان و دختران بهائی الگوی مهمی در خدمت به عالم بشمار می‌آمد. عبدالبهاء به او لقب امة‌الاعلی [کنیز خدای تعالی] دادند (همان). در سال ۱۹۱۰ یکی از روزنامه‌های تهران، در سرمقاله‌ای اقدامات او را چنین ستود.

دکتر مودی بانوی آمریکایی نه فقط پزشکی می‌داند، بلکه در علم قابلیت و

ابتکارهای بهداشتی بهائیان در ایران: یک بررسی مقدماتی

بیماری‌های زنان هم تخصص دارد. این بانوی نیکو خصال به همه‌ی خواهران شرقی ایرانی خود به طور یکسان عشق می‌ورزد. هر روز از صبح تا ظهر در مطب‌اش، شماره‌ی ۱۰ خیابان علاءالدوله [خیابان فردوسی کنونی] به مشاوره، معاینه و معالجه بیماران می‌پردازد. غیر از عصرهای جمعه و یکشنبه که به بیمارستان صحت می‌رود تا به مداوای بیماران مرفه‌تر بپردازد. ما نسبت به این بانوی شریف و محترم نهایت تشکر و قدردانی را ابراز می‌کنیم و حضور ایشان در این کشور را موهبتی عظیم برای ایران می‌دانیم. در سایه‌ی مراقبت‌های عالی این شخص ملکوتی، بیماران از هر ملیت و مذهبی، مسلمان و غیر مسلمان، سلامتی و تندرستی خود را باز می‌یابند. از خداوند مسئلت می‌نماییم که این وجود نازنین و محترم را برای ما حفظ کند. (نقل از Revell 1937: 484-5 در اینجا از متن اصلی)

غیر از کار پزشکی، مودی به شدت درگیر اداره‌ی مدرسه‌ی دخترانه‌ی بهائی تربیت بود و ترتیبی داد تا یک بهائی آمریکایی به نام لیلیان کپس (Lillian Kappes) (متوفا در سال ۱۹۲۰) برای تدریس در این مدرسه به ایران بیاید. به نظر مودی بهبود سلامتی زنان با تعلیم و تربیت آنها پیوندی ناگسستنی داشت و از این که در خانه‌های بیماران حتی ساده‌ترین معیارهای بهداشتی رعایت نمی‌شد شکایت می‌کرد (Armstrong-Ingram 1986: 187). مکاتبات سارا کلاک Sarah Clock برخی از ابتکارات بهداشتی مدرسه‌ی تربیت را مشخص می‌سازد. اوّلی عبارت بود از تدریس مبانی بهداشت. کلاک هفته‌ای یک بار در مدرسه‌ی دخترانه بهائی آناتومی و فیزیولوژی درس می‌داد. در حالی که استیوارت به تدریس کمک‌های اولیه و پرستاری می‌پرداخت. به قول کلاک، «این تنها مدرسه در سراسر کشور بود که چنین موادی را به این ترتیب آموزش می‌داد» (Platt 1916: 7-8). دومین نوآوری که احتمالاً جالب‌تر است، تلقیح همه‌ی شاگردان مدرسه با واکسن آبله بود.^{۱۶} کلاک می‌نویسد که: «در سال ۱۹۲۰ با دیدن چند تن از مبتلایان به آبله در مطب مودی، و بیم از شیوع این بیماری حدود ۲۰۰ دختر را با واکسن آبله تلقیح



از چپ به راست: لیلیان کپس، دکتر کلاک، دکتر سوزان مودی
و طائره خانم (که به دامن دکتر مودی تکیه داده است).

کردیم و این که رفتار دخترها در نهایت آرامش بود و فقط دو یا سه نفر از آنها سر و صدا کردند. جالب این که خانواده‌ی همین دخترها دیگر بچه‌های خود را هم برای واکسن زدن نزد ما آوردند“ (Robarts 1920: 3).

با تعطیلی بیمارستان صحت و افزایش وقوع بیماری‌های واگیردار، نظیر تیفوس، حصبه و اسهال خونی در جنگ جهانی دوم، بسیاری از بهائیان به ویژه فقرا و کسانی که بیرون از تهران می‌زیستند از مراقبت‌های پزشکی محروم ماندند (یزدانی ۲۰۰۴: ۴۲). برای بهبود این وضعیت محفل محلی بهائیان تهران در سال ۱۹۴۸-۴۹ هیأتی به نام “کمیسیون حفظ الصّحه” تشکیل داد که وظیفه‌اش رسیدگی به نیازهای پزشکی بهائیان تهران و شهرها و روستاهای مجاور تهران بود (همان: ۴۵، راسخ

ابتکارهای بهداشتی بهائیان در ایران: یک بررسی مقدماتی

۲۰۰۵). اعضای این هیأت عبارت بودند از پزشکان عمومی، دندان پزشکان و داروسازانی که داوطلبانه و به صورت رایگان خدمت می‌کردند. این گروه‌ها تعطیلات آخر هفته و تعطیلات عمومی را صرف بازدید از محل‌های مختلف و رسیدگی به نیازهای پزشکی بیماران می‌نمودند و در همه‌جا بهائیان و غیر بهائیان را مداوا می‌کردند (یزدانی ۲۰۰۴: ۵-۴۲). به علاوه، این هیأت فیلم‌های آموزشی که در غرب تهیه شده بود در باره‌ی شیوه‌ی پیشگیری و درمان بیماری‌های واگیردار نظیر تیفوس و مالاریا و طرز تصفیه‌ی آب آشامیدنی و جلوگیری از گزیدگی توسط حشرات نمایش می‌داد (راسخ ۲۰۰۵). در دهه‌ی ۱۹۵۰ این هیأت تعطیل شد. دلیل آن می‌تواند یکی بهبود نسبی وضع بهداشت و دیگری اشتغالات روزافزون اعضایش در دوّمین بیمارستان بهائی، یعنی بیمارستان میثاقیه باشد. با این همه، این ابتکار نمونه‌ی خوبی از بهبود وضع بهداشت عمومی در سطح توده‌ی مردم بود که برای جامعه‌ی بهائی هیچ هزینه‌ای در بر نداشت.

بیمارستان میثاقیه

در سال ۱۹۴۹ یکی از بهائیان ثروتمند تهران به نام عبدالمیثاق میثاقیه (متوفی در سال ۱۹۸۱) ساختمانی خرید تا دانشجویان بهائی شهرستانی در آن اقامت کنند. ولی پس از گفتگو با دوستانش به این نتیجه رسید که آن بنا را به یک بیمارستان تبدیل سازد. محفل ملی بهائیان ایران تأسیس بیمارستان را تصویب کرد و هیأت مدیره‌ای شامل ۹ پزشک انتخاب نمود. میثاقیه به عنوان عضو دائم این هیأت انتخاب شد. او بودجه‌ی این طرح، شامل خرید تجهیزات پزشکی و دیگر وسائل را تأمین نمود. مدّتی بعد، چند ساختمان مجاور بیمارستان را هم خرید تا برای ایجاد بخش‌های جدید پزشکی و جراحی مضیق‌ه‌ی جا نباشد. (راسخ ۱۹۹۶: ۵۱-۴۹).

این بیمارستان خصوصی بود و هیچ کمکی از دولت دریافت نمی‌کرد. هدف این بود که بیمارستان مدرن مجهزی که در خدمت همه باشد ایجاد گردد. گرچه بودجه‌ی اولیه‌ی این بیمارستان توسط یک نفر تأمین شد، پزشکان و دیگر متخصصین، از

جمله مهندسین ساختمان، خدمات خود را رایگان ارائه می‌کردند. هیأت مدیره‌ی بیمارستان برای هر یک از اقلیت‌های ارمنی، آشوری، سنی، زرتشتی و یهودی یک تخت‌خواب رایگان در نظر گرفت. تعداد تخت‌خواب‌های رایگان مسلمانان نامحدود بود.

بیمارستان میثاقیه ۱۱۰ تخت برای بزرگ سالان و ۶۰ تخت برای کودکان داشت و در حدّ خود بیمارستان بزرگی بشمار می‌آمد. اتاق‌های بیماران راحت و دارای امکانات مدرن بود. چند اتاق عمل جراحی و یک بخش زایمان داشت. هم‌چنین دارای چند آزمایشگاه، بخش رادیولوژی، بخش فیزیوتراپی و امکانات هیدروتراپی و توان بخشی بود (عزیزی ۱۹۸۸: ۲۳-۲۲).

برخی نوآوری‌های بیمارستان عبارت بود از: پلی کلینیک بیمارستان که برای رسیدگی به انواع بیماری‌ها آمادگی داشت و بیماران را در سراسر روز به رایگان معاینه می‌کرد. بخش سوانح که شبانه‌روزی و همیشه دارای پزشک کشیک بود. داروخانه‌ی مجهز بیمارستان تا ۱۰ شب باز بود. بیمارستان دارای دستگاه تولید برق مستقل بود تا در ساعت‌های قطع برق شهر به کار خود ادامه دهد، امری که در آن زمان در نوع خود بی نظیر بود. دو دستگاه زباله سوزی با کوره‌های بزرگ و حرارت زیاد داشت، از این فن‌آوری جدید بعضی از دیگر بیمارستان‌های محلی هم استفاده می‌کردند.

در ابتدا اهالی تهران و جامعه‌ی پزشکی این شهر نظر مثبتی به این بیمارستان نداشتند و همیشه نیمی از تخت‌های بیمارستان خالی بود زیرا بنا بر باور دینی عامه‌ی مردم، بیمارستان میثاقیه متعلق به بهائی‌ها و نجس بود. حتی پزشکان غیر متعصب هم نگران بودند اگر بیماران خود را در این بیمارستان بستری کنند موجب ناراحتی آنان خواهند گردید. با وجود این، چند واقعه شهرت بیمارستان را بهبود بخشید. اولی عبارت بود از بستری شدن ورزشکار معروفی در این بیمارستان در سال‌های میانی دهه‌ی ۱۹۵۰. محمّد نامجو دارنده‌ی دو مدال نقره و برنز المپیک در رشته‌ی وزنه‌برداری، نیاز به عمل جراحی لوزه داشت. دکتر علی راسخ، یکی از مدیران بیمارستان، که جراح نامجو پرفسور جمشید اعلم را می‌شناخت، ترتیبی داد تا این

ابتکارهای بهداشتی بهائیان در ایران: یک بررسی مقدماتی

جراحی به طور رایگان در بیمارستان میثاقیه انجام شود (راسخ ۲۰۰۵). خبر بستری شدن نامجو در این بیمارستان پیچید و عده‌ی زیادی از جمله دیگر ورزشکاران برای عیادت نامجو به بیمارستان میثاقیه رفتند. اندکی بعد، پروفیسور جهانگیر صالح، وزیر بهداشتی وقت ترتیبی داد تا یک روحانی سرشناس، به نام آیت‌الله زنجانی به طور رایگان در بیمارستان میثاقیه تحت عمل جراحی معده قرار گیرد. به نظر پروفیسور صالح، بیمارستان‌های دولتی تهران برای بستری شدن شخصیتی همچون آیت‌الله زنجانی مناسب نبودند. عده‌ی زیادی از روحانیون از زنجانی عیادت کردند و از نزدیک با امکانات بیمارستان آشنا شدند (همان). پس از آن شمار مراجعین غیر بهائی افزایش یافت و پزشکان غیر بهائی بیماران خود را در این بیمارستان جراحی کردند. برای پاسخ‌گویی به این تقاضای روز افزون، ساختمان‌های مجاور را خریدند و به بیمارستان ضمیمه کردند. سرانجام دولت این بیمارستان را یکی از بهترین بیمارستان‌ها ارزیابی کرد و به آن درجه‌ی ممتاز داد (عزیزی ۱۹۸۸: ۲۳). پس از انقلاب اسلامی این بیمارستان مصادره و به سازمان مستضعفین واگذار شد.

افزایش کارهای بیمارستان و کمبود کارکنان آن باعث شد تا مدیران بیمارستان در صدد تأسیس یک آموزشگاه بهیاری خصوصی (۷۰-۱۹۶۹) و یک آموزشگاه عالی پرستاری (۱۹۷۴) برآیند (راسخ ۲۰۰۵). املاکی برای این آموزشگاه‌ها خریداری شد و مدرسه‌ی پرستاری در ساختمان بزرگی در خیابان کاخ تهران مستقر گردید.

آموزگاران اغلب استادان بهائی دانشگاه تهران بودند که به طور رایگان به تدریس و تهیه‌ی مواد آموزشی می‌پرداختند. دوره‌ی بهیاری دو ساله و دوره‌ی پرستاری سه ساله بود. دانشجویان از خوراک و مسکن رایگان نیز بهره‌مند بودند. برغم مخالفت برخی از بخش‌های دولتی، وزارت آموزش عالی به این دو آموزشگاه مجوز رسمی داد (عزیزی ۱۹۸۸: ۲۲). شورای بیمارستان هر سال چند فارغ‌التحصیل بهیاری را برای انجام خدمات رایگان به بیمارستان‌های دولتی می‌فرستاد که با توجه به هزینه‌ای که صرف آموزش آنها شده بود، کاری سخاوتمندانه به شمار می‌رفت. بر اساس برآوردهای موجود صد بهیار در بیمارستان میثاقیه کار می‌کردند (راسخ ۱۹۹۶: ۵۰). پس از چند سال به علت افزایش تقاضا برای ورود به آموزشگاه عالی

بهائیان ایران

پرستاری، این آموزشگاه امتحان ورودی برقرار کرد. بیمارستان میثاقیه نخستین بیمارستان مستقلی بود که نهادهای وابسته‌ای نظیر آموزشگاه بهیاری و مدرسه‌ی پرستاری تأسیس کرد.

حوالی سال ۱۹۷۰ شورای بیمارستان خانه‌ی بزرگی را در حومه‌ی خوش آب و هوای شمال تهران، در محله‌ی دروس، از یکی از بهائیان به مبلغ اندکی اجاره کرد و آن را به «خانه‌ی سالمندان» مدرنی تبدیل ساخت. هدف از تأسیس این خانه مراقبت‌های بلند مدت از بیمارانی بود که از اختلالات مزمنی نظیر بیماری پارکینسون، سکته و الزایمر (زوال حافظه) رنج می‌بردند. این خانه دارای کتابخانه، اتاق موسیقی و سینما بود. چند خدمه‌ی منظم و دو پرستار ورزیده شبانه روز به سالمندان رسیدگی می‌کردند. هزینه‌های جاری خانه‌ی سالمندان به وسیله‌ی کمک‌های مالی بهائیان و بعضی از ساکنین آن خانه تأمین می‌شد (راسخ ۲۰۰۵). افزون بر این، سالمندان بهائی که تنها بودند، یا به پرستاری احتیاج داشتند، در این خانه‌ی سالمندان بستری می‌شدند. به احتمال زیاد این نهاد نخستین خانه‌ی سالمندان خصوصی مدرن در ایران بود. در زمان انقلاب اسلامی بین ۱۵ تا ۲۰ نفر ساکن این خانه بودند. پس از انقلاب اسلامی و مصادره‌ی این ساختمان توسط دولت، محفل روحانی بهائیان تهران این افراد را به خویشاوندان و دوستانشان بازگرداند (قدیمی ۲۰۰۶).

درمانگاه‌هایی که بهائیان اداره می‌کردند

بهائیان در نیمه‌ی قرن بیستم سه درمانگاه ساختند. نخستین آنها در تهران توسط یکی از بهائیان که به سوئد مهاجرت کرده بود تأسیس شد. محفل ملی بهائیان ایران با تأسیس یک بیمارستان دیگر موافقت نمود ولی ساختن درمانگاهی در شرق تهران را ارزشمند دانست. این درمانگاه در خیابان بهبودی ساخته شد و به یاد حامی مالی اش، دکتر هوشنگ عطار، درمانگاه عطار نام گرفت. مدیر آن دکتر منصور عطار، پزشک مخصوص اطفال و برادر دکتر هوشنگ عطار بود. این درمانگاه در

ابتکارهای بهداشتی بهائیان در ایران: یک بررسی مقدماتی

سال ۱۹۷۳ گشایش یافت و دارای بخش‌های عمومی و کودکان، و کلینیک چشم پزشکی و دندان پزشکی بود. درمان بیماران فقیر رایگان بود، ولی دیگران مبلغ اندکی برای مداوا می‌پرداختند (راسخ ۲۰۰۵). دو سال پس از انقلاب اسلامی این درمانگاه مصادره گردید، نامش به عطارد تغییر یافت و همهی کارکنان بهائی آن اخراج شدند (عطارد ۲۰۰۷).

دومین درمانگاه در روستای دور افتاده‌ای تاکر، واقع در استان مازندران ساخته شد. تاکر دهکده‌ی آباء و اجدادی پدر بهاء‌الله، میرزا عباس نوری بود. به علت دوری این روستا از جاده‌ی اسفالت، ساکنانش به خدمات پزشکی دسترسی چندانی نداشتند. این مشکلات به اطلاع نهادهای ملی بهائی رسید و سرانجام مسئولان بیمارستان میثاقیه داوطلب تأسیس درمانگاهی در تاکر شدند. عبدالمیثاق میثاقیه شخصاً بودجه‌ی این پروژه را تأمین کرد. با کمک عده‌ای از بهائیان از جمله یک آرشیتکت و یک مهندس راه و ساختمان، درمانگاه ساخته شد و کارکنان آن استخدام شدند. یکی از کارکنان برجسته‌ی این درمانگاه به نام قدسیه اشرف (۱۸۸۹-۱۹۷۶) نخستین زن بهائی ایرانی بود که برای تحصیل به خارج رفته بود.^{۱۷} هنگامی که وی دوران بازنشستگی خود را در تهران می‌گذراند درخواست هیأت مدیره‌ی بیمارستان را پذیرفت و به رغم بیماری، به مدت دو سال و نیم در این درمانگاه خدمت کرد (راسخ ۱۹۹۶: ۵۰). سرپرست فنی بیمارستان میثاقیه، رحمت‌الله حقیقی داروها و دیگر مواد مصرفی درمانگاه را هر دو هفته یک بار با اتومبیل شخصی خود به تاکر می‌برد (همان: ۵۰). خدمات هر دو نفر رایگان بود.

سومین درمانگاه در استان بویراحمدی ساخته شد. (این استان که اکثر اهالی آن را عشایر تشکیل می‌دهند در مرکز ایران بین شیراز و اصفهان قرار دارد) (همان: ۵۱). در یکی از گردهمایی‌های سالانه‌ی بهائیان ایران که نمایندگانی از سراسر ایران گزارشی از وضع محل خود بیان می‌داشتند نماینده‌ی استان بویراحمدی از وضع نابسامان بهداشت محل خود شکایت کرد و گفت که بین ۶۰ تا ۹۰ درصد از بهائیان شهرها و روستاهای این استان تقاضای تأسیس درمانگاه کرده‌اند. به علت بدی راه‌ها و فقدان امکانات پزشکی محلی، اهالی به مراقبت‌های پزشکی دسترسی نداشتند.

بهائیان ایران

عبدالمیثاق میثاقیه که در جلسه حاضر بود هزینه‌ی تأسیس یک درمانگاه را بر عهده گرفت و درمانگاه زیر نظر هیأت مدیره‌ی بیمارستان میثاقیه ساخته شد. این درمانگاه شش تختخوابی در محلی زیبا و با صفا در کنار رودخانه بنا شد و پزشکان بازنشسته‌ی بهائی در آن به کار مشغول شدند (همان: ۵۰).

درمانگاه‌های تاکرو و بویراحمد ابتکارات بهداشتی جالبی بودند. چندان عجیب نیست که بهائیان در صدد رفع نیازهای هم‌کیشان خود بر آمدند^{۱۸} ولی چگونگی تأسیس این درمانگاه‌ها جالب توجه است. بهائیان محلی مشکلات خود را با نهادهای ملی بهائی در میان می‌گذاشتند، شبکه‌های بهائی برای تأسیس درمانگاه‌ها تشکیل می‌شد، پزشکان و پرستاران بازنشسته استخدام می‌شدند، و به این ترتیب درمانگاه‌ها به شیوه‌ی نسبتاً مقرون به صرفه براه می‌افتادند. تعداد مراکز پزشکی بهائی در مقایسه با مدارس بهائی نسبتاً اندک بود. این امر به احتمال زیاد ناشی از هزینه‌ی زیاد اداره‌ی درمانگاه‌ها و بیمارستان‌ها بوده است.

به رغم همه‌ی اقدامات به علت فقدان آمارهای تطبیفی مناسب، نمی‌توان با اطمینان گفت که اوضاع بهداشتی بهائیان از دیگر ایرانیان بهتر بوده است. در دهه‌ی ۱۹۷۰ تحقیقی در باره‌ی برنامه ریزی خانواده در میان ۲۴۵ زوج بهائی و مسلمان از طبقات گوناگون شهری و روستایی انجام شد. این پژوهش نشان داد که حتی پس از جور کردن طبقه‌ی اجتماعی و سنّ زوج‌ها، میزان بارداری بهائیان کمتر و استفاده‌ی آنها از وسائل پیشگیری از بارداری بیشتر بود (Jensen 1986: 230-33). توجه اصلی این تحقیق بر سطح تحصیلات متمرکز بود، ولی با این همه به نظر می‌رسد که زنان بهائی نسبت به زنان غیر بهائی کنترل بیشتری روی باروری خود داشتند.

پس از انقلاب اسلامی

پس از انقلاب اسلامی، بیمارستان میثاقیه و دیگر مراکز پزشکی بهائی هم به سرنوشت دیگر نهادهای بهائی دچار گردید و توسط دولت مصادره شد. دادگاه انقلاب اسلامی در تهران با صدور حکمی از تجدید جواز کار بیمارستان میثاقیه

ابتکارهای بهداشتی بهائیان در ایران: یک بررسی مقدماتی

خودداری ورزید. پس از چندی دادگاه انقلاب با صدور حکم زیر ضمن ایراد اتهام‌های بی‌اساس علیه بهائیان، بیمارستان میثاقیه را مصادره کرد.

دادگاه انقلاب اسلامی مرکز شعبه ۱

پرونده‌ی مؤسّسین بیمارستان میثاقیه به اسامی پروفیسور منوچهر حکیم، دکتر ماشاءالله مشرف زاده، دکتر محمّد افنان، منوهر قائم مقامی، دکتر بهرام سراج، دکتر عارف خادم، نصرت‌الله ایقانی، و (عبدالمیثاق) میثاقیه در شعبه‌ی سوم دادگاه انقلاب تحت بررسی قرار گرفت و با توجّه به ضماّم و مدارک آن حکم به شرح زیر صادر گردید:

رأی دادگاه

ماحصل این پرونده حاکی از این است که مؤسّسین بیمارستان میثاقیه که اسامی آنان در مقدمه مندرج می‌باشد و از پیروان فرقه‌ی ضالّه‌ی بهائیت هستند با وابستگی به رژیم منحط پهلوی، بیمارستان مذکور (کذا) (را) به یک مرکز عمده‌ی بهائیت و تبلیغات ضد اسلامی در آوردند و با کسب درآمدهای هنگفت نامشروع کمک‌های مالی متعدّدی به بیت العدل اسرائیل نموده و در جهت حفظ منافع امپریالیزم و صهیونیسم بین‌المللی کوشیده‌اند. در این بیمارستان که بسیار معظم و دارای تشکیلات مهم و مفصلی می‌باشد و اولین دانشکده بهائی رسمی تحت پوشش آموزشگاه عالی پرستاری تأسیس شده، در این آموزشگاه از ۸۷ نفر از محصلین آن ۴۰ نفر بهائی بوده‌اند و اهمیّت این آموزشگاه برای تشکیلات بهائی به اندازه‌ای بوده است که سالیانه مبلغ دو میلیون ریال بلاعوض به این بیمارستان پرداخت می‌نموده است. در خصوص اداره‌ی این بیمارستان پروفیسور حکیم، مدیر عامل این شرکت در صفحه‌ی ۱۲ گزارش ارسالی به محفل روحانی ملی بهائیان ایران، صراحتاً

نوشته است این بیمارستان تحت هدایت محفل مقدس ملی همیشه برای تنفیذ دستخط پیام بیت‌العدل در برقراری حیات بهائی کوشا می‌باشد و معرف اخلاق بهائی می‌گردد. ذکر این نکته ضروری است که بیت‌العدل در اسرائیل می‌باشد که ارتباط و همکاری با گردانندگان بیت‌العدل در اسرائیل موجب بسط توسعه‌ی صهیونیسم در ایران می‌گردیده است و مسلک بهائیت که ثمره‌ی نامشروع همکاری و به هم آغوشی بریتانیای استعمارگر و روسیه استعمارگر می‌باشد هدفی جز به انقیاد کشیدن ملت رنج‌دیده‌ی مسلمان نداشته و ندارد. مطلب دیگری که قابل توجه می‌باشد این است که از ۲۹۰ نفر کارکنان بیمارستان ۱۲۳ نفر پیرو فرقه‌ی ضاله بوده و مسلماً در اجرای عوامل سیاست استثماری و ضد اسلامی صهیونیسم کوشا بوده‌اند. طبق مدارکی که در پرونده ضبط است (برگ ۲۶ پرونده) مبلغ پانصد هزار ریال ظاهراً برای کمک به ساختمان دارالتشريع و در واقع کمک به دولت اسرائیل از طرف بیمارستان ارسال گردیده است و در صفحه‌ی ۱۲ گزارش مدیر عامل بیمارستان به محفل بهائیان ایران، یکی از اقدامات بیمارستان به این شرح است (به منظور کمک به نقشه‌ی مهاجرتی بعضی از بهیاران بهائی منظور گردد) که البته واضح است که منظور از مهاجرت تبلیغ مسلک بهائیت در نقاط جهان و استفاده منبع صهیونیسم بوده است...

(سند چاپ شده در Martin 1984: 42)

از نکات جالب این سند اشاره به تعداد کارکنان و دانشجویان بهائی بیمارستان میثاقیه و آموزشگاه عالی پرستاری است. ۱۲۳ نفر از ۲۹۰ کارمند بیمارستان و ۴۰ نفر از ۸۷ دانشجوی آموزشگاه بهائی بودند. پس از مصادره‌ی بیمارستان و اخراج کارمندان بهائی آن، نامش را به بیمارستان شهید مصطفی خمینی تغییر دادند که تا امروز برقرار مانده است. دولت تمام دیگر مراکز پزشکی و آموزشگاه بهیاری را مصادره و همه‌ی کارکنان بهائی را اخراج کرد.

به عنوان جمع‌بندی می‌توان گفت از اواخر قرن نوزدهم، بهائیان ایران چند ابتکار

ابتکارهای بهداشتی بهائیان در ایران: یک بررسی مقدماتی

بهداشتی از خود نشان دادند. این ابتکارات عبارت بود از به کارگیری دوش در حمام‌های عمومی، و تأسیس چند مرکز مراقبت‌های پزشکی. اولین مرکز، بیمارستان صحت، در سال ۱۹۰۹ در تهران گشایش یافت و دارای بخش زنان‌ی جداگانه با پزشکان و پرستاران زن مخصوص به خود بود. دومین بیمارستان، میثاقیه، در دهه‌ی ۱۹۴۰ در تهران گشایش یافت و نهادهای وابسته‌ای نظیر آموزشگاه عالی پرستاری، یک آموزشگاه بهیاری و یک خانه‌ی سالمندان مدرن را تأسیس کرد. گرچه این بیمارستان‌ها برای اولین بار بعضی روش‌های مدرن را به کار بستند، معلوم نیست تا چه حد بر دیگر بیمارستان‌ها، یا توسعه‌ی کلی مراقبت‌های بهداشتی در ایران تأثیر گذاشتند. غیر از این بیمارستان‌ها، بهائیان سه درمانگاه ساختند و با استفاده‌ی موثر از منابع انسانی موجود در داخل جامعه‌ی بهائی، وابستگی این درمانگاه‌ها به کمک‌های مالی مرکز را به حد اقل رساندند. پس از انقلاب اسلامی این مؤسسات مصادره شد ولی حد اقل دو تا از آنها همچنان با اسامی دیگری فعال است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱ از دکتر علی راسخ که اطلاعات مربوط به بیمارستان میثاقیه را در اختیار ما گذاشتند، دکتر آرتور دال از آرشیو ملی بهائیان آمریکا واقع در ویلمت، ایلی نوی که نامه‌های سارا کلاک را برای ما فرستادند، از دکتر منصور عطار برای اطلاعات در مورد درمانگاه عطار و از دکتر نامدار بقایی - یزدی و Heather Empey در زمینه‌ی منابع مربوط به تلقیح آبله، از روشن مودت و دکتر رحمت کاشف که توضیحاتی در باره‌ی بیمارستان میثاقیه دادند، از خانم پروش افنان به خاطر اطلاعات مربوط به گرمابه‌ی بهائی یزد از دست‌نویس منتشر نشده‌ی شوهر مرحومشان، و از منیب قدیمی که اطلاعاتی از خانه‌ی سالمندان به ما دادند و سرانجام از یاسمن عنایتی و دکتر استیفن لمبدن Stephen Lambden به خاطر نظرات ارزشمندی که ارائه کردند بسیار سپاسگزاریم.
- ۲ تخمین می‌زنند که در دوران قاجار شیوع اعتیاد به تریاک در برخی شهرستان‌ها به ۵۰ درصد جمعیت می‌رسیده است (Floor 2004: 47).
- ۳ بهاء‌الله تولید، توزیع و خرید و فروش این مواد را هم ممنوع می‌سازد. مصرف نوشابه‌های

- الکلی در دوران قاجار عموماً منحصر به گروه‌های مشخصی نظیر نخبگان سیاسی بود (Floor 2004: 47).
- ۴ این امر پیامدهای بالقوه‌ی مهمی برای بهداشت عمومی داشت. به نظر فلور «انتقال اجساد مردگان به شهرهای مقدس (کربلا، مشهد، قم) فاجعه‌ای برای بهداشت عمومی بود. محفظه‌ی حاوی جسد را به خوبی نمی بستند، اجساد را مومیایی یا به طریق دیگر حفظ نمی کردند. صرفاً آنها را با نم‌می پیچاندند و بر پشت قاطرها بار می زدند. اوضاع در طول راه و هنگام ورود اجساد به ضریح برای دفن حتی از این هم بدتر بود».
- (Floor 2004: 61).
- ۵ تخمین می‌زند که ۲۰ تا ۴۰ درصد از اهالی تهران بیماری مقاربتی داشتند (Floor 2004: 33).
- ۶ در سال ۱۹۱۴ بلدیة [شهرداری] تهران به منظور بهبود اوضاع بهداشتی در این حمام‌ها قوانینی وضع کرد، ولی تعویض آب جزء این قوانین نبود (Floor 2004: 228).
- ۷ یک نمونه عبارت است از حمامی که توسط سفیدوش در کارخانه‌ی تولید برق نظنز ساخته شد (سفیدوش ۲۰۰۵).
- ۸ این تاریخ را برخی منابع سال تأسیس بیمارستان نظامی می‌دانند. هنگامی که در سال ۱۸۷۴ بیمارستان جدید ارتش بنا شد این بیمارستان به بیمارستان عمومی تبدیل گردید (Floor 2004: 193).
- ۹ این بیمارستان هم مثل بیمارستان فرانسوی و بیمارستان آلمانی پس از جنگ جهانی اول تعطیل شد (Floor 2004: 198).
- ۱۰ بنا به گزارش‌ها نخستین پزشک زن دکتر مری اسمیت Mary Smith بود که از حدود دهه‌ی ۱۸۸۰ در بیمارستان‌های هیأت تبلیغ مذهبی آمریکایی‌ها کار می‌کرده است (Floor 2004: 178).
- ۱۱ بعضی پزشکان خارجی شاغل در ایران میزان مرگ و میر نوزادان را بیشتر از ۵۰ درصد گزارش کرده‌اند (Floor 2004: 11).
- ۱۲ در باره‌ی بیمارستان صحت هیچ منبع غیر بهائی، جز شرح نقل شده از روزنامه در متن این مقاله نیافتیم. فلور نیز در پیدایش اخیر بیمارستان‌های دوره‌ی قاجار از آن نامی نبرده است (Floor 2004: 189-203).

۱۳ استیوارت ناخوش احوال بود و در سال ۱۹۲۱ برای چند ماه به حیفا رفت و در هنگام بازگشت به ایران سلامتی اش را تا حد زیادی باز یافته بود (اوراق Jessie and Ethel Revell ، نامه‌ی کلاک Clock به بریتینگهام Brittingham مورخ ۲۸ جولای ۱۹۲۱).

۱۴ بنا به گزارش‌ها در سال ۱۹۲۴ یک پرستار تحصیل کرده در بیمارستان دولتی کار می‌کرد (Floor 2004: 194).

۱۵ از سال‌های ۱۹۲۲ به بعد تحریکات ملّایان از بالای منابر علیه بهائیان مخصوصاً بانوان بهائی امریکایی شاغل در بیمارستان صحت شدت گرفت. در ماه محرم سال ۱۹۲۴ دسته‌های سینه‌زنی در حالی که با زنجیر بر سینه‌ی خود می‌کوبیدند هنگام رد شدن از خانه‌ی بهائیان رکیک‌ترین ناسزها را نثار آن‌ها می‌کردند. دکتر مودی در گزارشی که در سبب بازگشت خود به امریکا نگاشته از تهدید روزافزون به جان خود و از این که مجبور شده از کنسول امریکا ایمبری تقاضای کمک نماید شرحی آورده است. با تقاضای رسمی ایمبری، مقامات ایرانی با اعزام چند پاسبان حفاظت منزل دکتر مودی را بر عهده گرفتند و توطئه‌ی حمله به خانه‌ی ایشان در شب عاشورای سال ۱۹۲۴ عملی نشد. چند روز بعد ایمبری کنسول امریکا در «واقعه‌ی معجزه‌ی سقاخانه» با بیش از یکصد ضربه‌ی چاقو کشته شد و به ناچار دکتر مودی و الیزابت استیوارت مجبور به بازگشت به امریکا گردیدند. (راسخ، ب ۲۰۱۰: ۴۹-۵۲). برای شرحی از واقعه‌ی معجزه‌ی سقاخانه نگاه کنید به (وهمن ۲۰۱۰: ۸-۱۰۶).

۱۶ مطمئن نیستیم که این نخستین برنامه‌ی تلقیح واکسن آبله در مدارس ایران بوده، چه که ممکن است حتی مدارس وابسته به هیأت‌های تبلیغی مذهبی زودتر به این کار روی آورده باشند. انستیتو پاستور در سال ۱۹۲۱ در تهران گشایش یافت و برنامه‌ی موفق‌تری را در سطح ملّی آغاز کرد (Kotobi 1995: 283). با این حال در سال ۱۹۳۴ مریت-هاوکس Merritt-Hawkes, O.A می‌گوید «امید است که واکسیناسیون آبله طی دو سال آینده اجباری و رضایت بخش شود، چه که این واکسن اکنون در تهران تولید می‌شود» (Merritt-Hawkes, O.A. 1935: 14).

۱۷ در سال ۱۹۱۱ قدسیه اشرف برای تحصیل در رشته‌ی تعلیم و تربیت به امریکا رفت (بدون نام II: 1911 ۷-۸). پس از پایان تحصیلات، به تشویق عبدالبهاء برای تحصیل مامایی رهسپار بیروت شد. پس از تحصیل و کار در بیروت و اردن، به ایران بازگشت و

بهایان ایران

سرپرستاری بیمارستان اصلی آبادان را بر عهده گرفت.
۱۸ اهالی بومی غیربهایی هم به این درمانگاه‌ها دسترسی داشتند.

کتاب‌نامه

فارسی

اخبار امری (۱۳۲۵/۱۹۵۶)، نشریه‌ی محفل روحانی ملی ایران، شماره ۳.
اشراق خاوری، ع. [گرد آورنده] (۱۹۸۴) *مائده‌ی آسمانی*، ج. ۵. تهران: مؤسسه‌ی مطبوعات امری.

افنان، م.ت. (۱۹۹۸) *بیگناهان*، نسخه‌ی خطی.
الگود، س. (۲۵۳۶) *تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی* - ترجمه باهر فرقانی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

امینی، ت. (۲۰۱۱) *اسناد بهائیان ایران*، جلد ۴ از ۱۳۲۰ تا پایان ۱۳۳۱، در دست انتشار.
باب (۱۹۷۸) *منتخبات آیات از آثار حضرت نقطه اولی*، ایلی نوی: مؤسسه ملی مطبوعات امری.

بدون نام (۱۹۱۱) 'اول راپرت بیمارستان صحّت' *نجم باختر* (بخش فارسی *Star of the West*)، مجلد دوم، شماره ۵، واشینگتن.

_____ (۱۹۱۱) 'ورود علیا مخدّره قدسیه خانم به امریکا' *نجم باختر* (بخش فارسی *Star of the West*)، مجلد دوم، شماره ۷، واشینگتن.

_____ (۲۰۰۴) گزارش سالانه‌ی بیمارستان صحّت در تهران، *پیام بهائی*، شماره ۲۹۹.
بهاءالله (۱۹۷۸) *مجموعه‌ی الواح مبارکه‌ی حضرت بهاءالله*، ایلی نوی: مؤسسه‌ی مطبوعاتی امری.

_____ (۱۹۹۵)، *کتاب اقدس*، حیفا: مرکز جهانی بهائی.

ثابت، ا. (۱۹۸۷) 'خدمات پزشکی و درمانی یاران الهی در ایران و تأسیس بیمارستان صحّت'، *پیام بهائی* ۹۵.

حسن بیگی، م. (۱۹۹۰) *تهران قدیم*، تهران: انتشارات ققنوس.
حق جو (۲۰۰۶)، *مکاتبه با مینو فؤادی*.

ابتکارهای بهداشتی بهائیان در ایران: یک بررسی مقدماتی

- راسخ، ب. (۲۰۱۰)، نقش بانوان در پیوند خاور و باختر، چگونگی تاسیس مدرسه‌ی تربیت بنات سال ۱۹۱۰، لوکزامبورگ: نشر A.D.E.L.
- راسخ، ع. (۱۹۹۶) 'یادی از عبدالمیثاق میثاقیه بانی بیمارستان میثاقیه'، پیام بهائی، شماره ۱۹۹.
- _____ (۲۰۰۵) مکاتبات شخصی با مینو فؤادی، نامه‌ی ۵ ژوئن ۲۰۰۵.
- سفیدوش، ر. (۲۰۰۵) مکاتبات شخصی با مینو فؤادی، ژوئیه ۲۰۰۵.
- سلیمانی، ع. (۱۹۵۰) مصابیح هدایت، ج. ۳، تهران: مؤسسه مطبوعات امری.
- _____ (۱۹۷۶)، قدسیه اشرف، مصابیح هدایت، ج. ۹، تهران: مؤسسه مطبوعات امری.
- صابران، ع. (۲۰۰۵) مکاتبات شخصی با مینو فؤادی، ژوئیه ۲۰۰۵.
- عبدالبهاء، (۱۹۸۴)، مائده آسمانی، ج. ۵، تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری ایران.
- _____ (۱۹۷۹)، منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء، ج. ۱، ایلی‌نوی: مؤسسه مطبوعات امری.
- عزیزی، ذ. (۱۹۸۸) بیمارستان و زایشگاه میثاقیه، پیام بهائی ۱۰۲، و اطلاعات شفاهی به نویسنده.
- مازندرانی، ف. ا. (۱۹۷۵)، تاریخ ظهور الحق، ج. ۸ بخش ۲. تهران: مؤسسه مطبوعات امری.
- فؤادی، م. (۲۰۰۸)، خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر، ج. ۱۶، دارمشتات: عصر جدید.
- مدرّس، ف. (۲۰۰۴)، تاریخ امر بهائی در نجف‌آباد، به کوشش وحید رأفتی، دارمشتات: عصر جدید.
- مهرابخانی، ر. (۱۹۹۹)، شرح حیات جناب فیضی، مروری بر ایام بیروت - نجف‌آباد و قزوین، خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر، دارمشتات: عصر جدید.
- نخعی، ح. (۲۰۰۶)، مذاکرات شخصی با نویسنده.
- وهمن، ف. (۲۰۱۰)، یکصد و شصت سال مبارزه با آیین بهائی، چاپ سوم، سوئد: انتشارات باران.
- یزدانی، خ. (۲۰۰۴) 'رفع نیازمندی‌های درمانی و بهداشتی بهائیان ساکن حومه‌ی تهران خاطره‌ای از پنجاه و پنج سال پیش'، پیام بهائی ۲۹۲.
- یکتا، ف. (۲۰۰۰)، 'داستانی از ساختن یک حمام، پیام بهائی، شماره ۲۵۰-۲۴۹.

انگلیسی

- Armstrong-Ingram, J.R. (1986) 'American Baha'i women and the education of girls in Tehran, 1909-1934', in P. Smith (ed.) *In Iran: Studies in Babi and Baha'i History volume 3*, Los Angeles: Kalimat Press.
- _____ (2003) 'Susan Moody' published online at the Bahai Academic Resource Library; http://bahai-library.com/?file=armstrong-ingram_encyclopedia_susan_moody (accessed 9 October 2006).
- Clock, S., (1911) Letter from Dr. Clock, *Star of the West*, II. 3.6.
- Ebrahimnejad, H. (2004) '*Medicine, Public Health and the Qajar State*', in Sir Henry Wellcome Asian Series, Leiden: E J Brill.
- _____ (2005) 'Religion and medicine in Qajar Iran', in R. Gleave (ed.) *Religion and Society in Qajar Iran*, London: Routledge Curzon.
- Faghih, M.A. (1989) "Behdari", in *Encyclopaedia Iranica Vol. III*, New York: Columbia University.
- Fananapazir, K and Lambden, S. (1992) 'Baha'u'llah's Tablet to the Physician: introduction, provisional translation and notes', *Baha'i Studies Bulletin* 6-7: 18-65.
- Floor, W. (1989) 'Bathhouses', in *Encyclopaedia Iranica Vol. III*, New York: Columbia University.
- _____ (2004) *Public Health in Qajar Iran*, Mage Publishers, Washington D.C.
- Jensen, M.S. (1986) 'Religion and family planning in Iran', in P. Smith (ed.) *In Iran: Studies in Babi and Bahai History vol. 3*. Los Angeles: Kalimat Press.
- Kotobi, L. (1995) 'L'emergence d'une politique de la sante publique en Perse Qajar, XIX-XX siecles: Un apreçu historique de la vaccination', *Studia Iranica*, 24: 261-284.
- Ma'ani, B.R. (1998) 'Interdependence of Baha'i Communities - Services of

- North American Baha'i Women to Iran', in *The Baha'i World* vol. 20, Haifa: Baha'i World Centre.
- Martin, D. (1984) *The Persecution of the Bahá'is of Iran 1844-1984*, Ottawa: Association for Bahá'i Studies.
- Merritt-Hawkes, O.A. (1935) *Persia-Romance and Reality*, London: Nicolson and Wattson.
- Morton, R. (1940), *A Doctor's Holiday in Iran*, N Y: Funk & Waynalls.
- Platt papers (Orol Platt), US Baha'i archives, letter dated 20 November 1916.
- Revell, J.E. (1937) 'A Baha'i Pioneer of East and West - Doctor Susan I. Moody (The Hand-Maid of The Most High) *Amatu'l-A'la'*, in *The Baha'i World 1934-1936*, vol. 6, Wilmette: Baha'i Publishing Trust.
- Robarts papers (Ella Robarts), US Baha'i archives, letter dated 26 November 1920.
- Sajjadi, S. (1990) 'Bimarestan,' in *Encyclopaedia Iranica*, Vol. IV, New York: Columbia University.
- Schaefer, U. (2004) *In a Blue Haze: Smoking and Baha'i Ethics*, rev. ed. Hofheim: Baha'i Verlag.
- Stockman, R. (1995) *The Baha'i Faith in America: early expansion 1900-1912*, Oxford: George Ronald.

کاویان صادق‌زاده میلانی

گفتمان‌های بهائی درباره‌ی
انقلاب مشروطه

ابتدای قرن بیستم شاهد افول بخت و اقبال نظام‌های سلطنتی استبدادی بود. تزار نیکولای دوم روسیه، سلطان عبدالحمید عثمانی، و محمد علی شاه قاجار معاصرینی بودند که حکومت استبدادی‌شان کم و بیش هم‌زمان، گرچه در شرایط متفاوتی، به پایان رسید. سقوط امپراطوری عثمانی تأسیس جمهوری ترکیه را در پی داشت و انحلال حکومت استبدادی تزار روسیه به ایجاد مجلس نمایندگی دوما (۱۹۰۵) و انقلاب بلشویکی (۱۹۱۷) و مرگ فجیع نیکولای دوم انجامید.

در ایران، مستبدانه‌ترین و عقب مانده‌ترین این سه کشور، جنبش مشروطه در سال ۱۹۰۵ به اعطای فرمان "مشروطه" توسط مظفرالدین شاه بیمار (مرگ ۱۹۰۷) منجر شد. جانشین او، محمد علی شاه، کوشید حکومت استبدادی را دوباره برقرار سازد و مشروطه را زیر پا گذارد. حکومت استبدادی او در سال (۱۹۰۹) پایان پذیرفت، و خود چند سال بعد در تبعید از دنیا رفت.

طی این دوره (و از آن پس)، جامعه‌ی بهائی بزرگ‌ترین اقلیت دینی غیر مسلمان بود. در این مقاله، استدلال خواهیم کرد که بهائیان هم در شرایط وقوع انقلاب مشروطه و هم در توسعه و تحوّل خود مشروطه نقش داشتند. شواهد نشان می‌دهد که بهائیان از اوایل دهه‌ی (۱۸۶۰) پیشگام بحث در باب نیاز به قانون، حکومت مشروطه، انجمن‌های مشورتی و مجلس بودند.

در دوران حکومت مظفرالدین شاه و محمد علی شاه، و تحت رهبری عبدالبهاء (سرپرست جامعه‌ی بهائی از ۱۸۹۲ تا ۱۹۲۱)، بهائیان دو هدف را دنبال می‌کردند. نخست، بر نیاز به متحد ساختن جامعه‌ی ایران تأکید می‌ورزیدند. پس از سال (۱۹۰۶)، توجه به تنش‌های روز افزون میان دولت و نمایندگان ملت در مجلس معطوف شد. وقتی نیروهای مخالف مشروطه وام فکری آیین بهائی را به

جنبش مشروطه محور حملات خود قرار دادند، عبدالبهاء جامعه‌ی بهائی را به عدم مداخله‌ی سیاسی در انقلاب مشروطه فرا خواند. هم‌چنین استدلال خواهم کرد که شواهد روشن موجود در نوشته‌های عبدالبهاء حاکی از آن است که عدم مداخله‌ی سیاسی عمدتاً کوششی در جهت حفاظت جنبش نوپای مشروطه بود (و بهائیان آن زمان از اتخاذ این تصمیم چنین درکی داشتند).

آثار بهائی و مشروطه خواهی

در دهه‌ی (۱۸۷۰)، در آثار روشنفکران ایران قرن نوزدهم اشارات گاه و بی‌گاهی به "مشروطیت" دیده می‌شد.^۱ بهاءالله در میانه‌های دهه‌ی (۱۸۶۰) حکومت مشروطه را ستود و از آن پس در آثار خود از آن حمایت نمود. در این جا برخی آثار بهائی مرتبط با این موضوع را به ترتیب زمانی ارائه می‌کنم. در لوحی خطاب به ملکه ویکتوریا (حدود ۱۸۶۸)، بهاءالله او را به خاطر حکومت مشروطه اش و وجود سیستم پارلمانی می‌ستاید:

شنیده‌ام که زمام مشورت را به دست نمایندگان مردم سپرده‌ای. در حقیقت به کاری شایسته دست زده‌ای چه که به این سبب پایه‌های بنای امور [کشورت] محکم خواهد شد و قلوب رعایای تو از هر طبقه اطمینان خواهد یافت. آن [نمایندگان] باید مورد اطمینان مردم باشند و خود را نمایندگان همه‌ی مردمان روی زمین بدانند. اینست نصیحت من در این لوح... (ترجمه به مضمون).^۲ (بهاءالله ۱۹۷۸ a : ۳۶)

در کتاب اقدس (حدود ۱۸۷۳ م.)، بهاءالله یکی از وظایف مجالس را قانونگذاری دانست و جالب این که در سال ۱۹۰۶ برای پارلمان ایران همان اصطلاح مورد استفاده‌ی بهاءالله، یعنی "مجلس"، برگزیده شد. آنچه در پی می‌آید نمونه‌ای است از یک مسأله تقنینی که به مجالس واگذار شده است.

گفتمان‌های بهائی درباره‌ی انقلاب مشروطه

اعضای مجالس در سراسر عالم! یک زبان برای آنکه در سراسر زمین بکار رود برگزینید و نیز یک خط انتخاب کنید. (ترجمه به مضمون)^۳
(بهاءالله ۱۹۹۳: ۸۸)

در اوایل دهه‌ی (سال ۱۸۷۰)، ناصرالدین شاه، فرمانی مبنی بر تشکیل ”دربار اعظم“ به صورت وزارت‌خانه‌های جداگانه برای رسیدگی به امور حکومتی صادر کرد. (Bakhash 1972: 139-67). اندکی بعد (در سال ۱۸۷۵)، عبدالبهاء کتابی به نام رساله‌ی مدنیّه در باره‌ی اصلاحات در جامعه‌ی ایران نگاشت. این کتاب در سال ۱۸۸۳ در بمبئی چاپ و سپس بدون نام نویسنده در ایران توزیع شد.^۴ در این اثر عبدالبهاء خطوط کلی برنامه‌ی اصلاح و تجدّد در ایران، شامل تأسیس دیوان‌سالاری، اصلاحات نظامی، قوه قضاییه صالح و عادل، بهبود شرایط دهقانان، تفکیک قوا، و قوه مقننه‌ی انتخابی را ترسیم می‌کند.^۵ کول، این اثر عبدالبهاء را پیشنهاد طرحی برای یک نظام اجتماعی ”برابری طلبانه“ می‌داند.

برنامه‌ی او برابری طلبانه بود به این معنی که فکر می‌کرد توده‌ها باید بتوانند نمایندگان دولتی خود را به طور مستقیم انتخاب کنند و مناصب دولتی و حرفه‌ای باید به روی استعدادها پرورش یافته باز باشد. این بینش اجتماعی، با دیدگاه اعیان محافظه کار قاجار بسیار تفاوت داشت، اعیانی که امتیازات‌شان را به ارث می‌بردند، بیش از حدّ از مردم مالیات می‌گرفتند، اغلب از تحصیلات مدرن (یا هرگونه تحصیلاتی) بی بهره بودند، و به خودسری و استبداد شهرت داشتند (Cole 1988: 88).

افزون بر این، عبدالبهاء بر ضرورت ایجاد یک هیأت مشورتی که به مثابه «اساس متین و بنیان رزین عالم سیاست» باشد تأکید می‌کند (Abdul-Baha 1990: 17). هم‌چنین، به نظر عبدالبهاء حضور اعضای انتخابی (وکلا)، نوعی نظام مهار و

موازنه در برابر اعضای انتصابی (وزرا) ایجاد می نماید. باید خاطر نشان کرد که در این چارچوب "مهاری" عبارت است از کنترل قانونی قوای مجریه توسط مردم، در حالی که "موازنه" به ساز و کارهایی اشاره می کند که حاصل جریانی آرام بر اساس مشورت و مذاکره است. هر دو عنصر در آثار عبدالبهاء وجود دارد.^۶ حاصل کلی، عبارت از ایجاد یک فرایند آرام (و مشورتی) از طریق معرفی مفهوم اعضای منتخب توسط عموم است. بنا بر این، عبدالبهاء یکی از نخستین ایرانیانی است که در آثار خود از یک هیأت منتخب عموم و نظام مهاری و موازنه در دولت طرفداری می کند. اشاره‌ی او به شاه به عنوان پدر، متضمن حقوق متقابل رعایا است، چه که میان شاه و رعیت رابطه‌ای "خانوادگی" برقرار می سازد که به احتمال زیاد پیش از آن در آثار مؤلفین ایرانی سابقه نداشته است (Abdul-Baha 1990: 11).^۷ زمینه‌ی سیاسی اظهارات عبدالبهاء در حمایت از اعضای منتخب مجالس شور عبارت بود از تلاش مشیرالدوله صدر اعظم اصلاح طلب (در اوایل دهه‌ی ۱۸۷۰) برای سازمان دهی دارالشورای کبری که قرار بود به عنوان یک شورای مشورتی به قوای مجریه‌ی دولت کمک کند. این هیأت در سال ۱۸۷۱ تأسیس شد و تا حوالی سال ۱۸۷۵ به کار خود ادامه داد. بدین ترتیب، منظور عبدالبهاء این بود که باید اعضای که به صورت دموکراتیک انتخاب می شدند به ترکیب این مجلس مقدماتی اضافه شوند.

در بحث‌هایی که از آن پس در اوایل قرن بیستم بر سر مشروطه خواهی در ایران در گرفت، عبارتی از آثار بهاء الله به دستاویز اصلی گفتارهای مشروطه ستیزانه‌ی شیخ فضل الله نوری و دیگر حامیان محافظه کار حکومت استبدادی بدل شد. در این عبارت، که از مندرجات کتاب اقدس است، و بنا بر این، در اوایل دهه‌ی سال ۱۸۷۰ به رشته‌ی تحریر در آمده، بهاء الله تشکیل حکومت مشروطه در ایران را پیش بینی می کند. حکومتی که از طریق آن، به قول بهاء الله، مردم قدرت را در دست می گیرند. بهاء الله، خطاب به تهران، می نویسد:

بزودی در تو امور تغییر خواهد نمود و مردم بر تو حکمروایی خواهند داشت
(ترجمه به مضمون).^۸

(بهاء الله ۱۹۹۳: ۵۴)

گفتمان‌های بهائی درباره‌ی انقلاب مشروطه

سرجنبانان مشروطه‌ستیز از طبقه‌ی ملایان (از قبیل شیخ فضل‌الله نوری و سید علی یزدی) بر فراز منابر آیاتی از کتاب اقدس را می‌خواندند و احساسات بهائی‌ستیزانه و مشروطه‌ستیزانه‌ی مخاطبین خود را بر می‌انگیختند.^۹ پیدایش حکومت دموکراتیک در ایران با بینش اجتماعی بهاء‌الله هم‌ساز بود. او محاسن حکومت مشروطه را بر می‌شمرد، و مقام سلطنت مشروطه همراه با پارلمان را می‌ستود:

اگر چه جمهوریت نفعش به عموم اهل عالم راجع ولاکن شوکت سلطنت آیتی است از آیات الهی، دوست نداریم مُدن [کشورها]ی عالم از آن محروم ماند. اگر مدبرین این دورا جمع نمایند اجرشان عندالله عظیم است.
(بهاء‌الله ۱۹۷۸: b: ۲۸)

دین بهائی در دوران حکومت مستبد و خودکامه‌ی قاجار ظهور کرد، با وجود این، به شدت طرفدار حکومتی دموکراتیک و مشروطه بود. جامعه‌ی بهائی ایران در انتظار استقرار حکومت مشروطه بسر می‌برد. آثار بهائی مدعی «کارگزاری» تاریخی مشروطه‌خواهی بود و دشمنان آیین بهائی در ایران مشروطه‌خواهی را، به طور صریح، با تضعیف ارکان حکومت استبدادی ربط می‌دادند.^{۱۰} قطعه‌ی زیر شاهد دیگری بر مخالفت بهاء‌الله با حکومت استبدادی است، در این عبارت بهاء‌الله از لزوم اصلاحات در ایران و نیاز به تأسیس مجلس نمایندگی سخن می‌گوید:

یا حزب‌الله... از برای ایران قانون و اصولی لازم و واجب ولکن شایسته آنکه حسب الاراده حضرت سلطان ائده‌الله و حضرات علمای اعلام و امرای عظام واقع شود. باید به اطلاع ایشان مقرری معین گردد و حضرات در آن مقر 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 وضوءاء گردد.
(بهاء‌الله ۱۹۷۸: ب: ۳-۹۲)

این عبارات در سال ۱۸۹۰، (در هنگام جنبش تنباکو در ایران) نوشته شده و از مهار قدرت مقام سلطنتی از طریق تأسیس مجلس منتخب عموم مردم به شدت حمایت می‌کند. حتی در آن برهه‌ی متأخر در تاریخ ایران و در اوج جنبش تنباکو که به نظر بسیاری «تمرینی واقعی» برای انقلاب مشروطه بود، نمی‌توان در کتاب‌ها و جزوات ناراضیان طرح منظمی برای اصلاحات یافت. گفتمان‌های بهائی مربوط به انقلاب مشروطه مبتنی بر همان دو نکته‌ای بود که بهاء‌الله در عبارت فوق مطرح می‌کند: نخست، لزوم ایجاد حکومت پارلمانی، و دوم، «اختلاف و وضوح»ی که در صورت عدم تحقق حکومت پارلمانی به پا می‌شد.

رویکردهای بهائی به انقلاب مشروطه

اکنون به گفتمان‌های بهائی مرتبط با جنبش مشروطه می‌پردازم. ای. جی. براون در قطعه‌ای با عنوان «رویکرد بهائیان به سیاست ایران» به توصیف انواع مختلف این گفتمان‌ها می‌پردازد:

رویکردهای رهبران بابی یا بهتر بگوییم بهائی، به جنبش مشروطه در ایران موضوعی است که نتوانسته‌ام خود را در باره‌اش قانع کنم. در این خصوص از سه دیدگاه مطلع شده‌ام... (Browne 1995: 424)

به گزارش براون نخستین رویکرد، بی‌طرفی هم‌دلانه است که بر اساس آن بهائیان (گرچه طرفدار مشروطه‌اند) در سیاست دخالت نمی‌کنند چه که اهداف دین بهائی را «کاملاً روحانی» می‌دانند و بر این باورند که اگر «حمایت» آنها از جنبش مشروطه علنی شود «موجب پیش‌داوری منفی شیعیان سنتی نسبت به این جنبش خواهد شد» (Browne 1995: 424). در رویکرد دوم، که پیش از این به آن اشاره کردیم، بهائیان خود را کارگزار تاریخی نه فقط جنبش مشروطه بلکه «بیداری عمومی آسیا» می‌شمرند. سومین رویکرد رایج در میان بهائیان «مخالفت با مشروطه» است چه که

گفتمان‌های بهائی درباره‌ی انقلاب مشروطه

هم نمی‌خواهند شاه را از خود ناراضی کنند و هم این که سپاسگزار روسیه هستند. براون این سه نظریه‌ی ناهمگون را بررسی نمی‌کند، ولی نتیجه می‌گیرد که «ملّی‌گرایان ایران نمی‌توانند انتظار حمایت یا همدلی زیادی از جانب بهائیان داشته باشند» (Browne 1995: 429).

پس از این اظهار نظر براون، دیگر کسانی که تاریخ انقلاب مشروطه را نگاهشته‌اند مشارکت بهائیان را در آن نهضت بی‌اهمیت جلوه داده و از سکون و رخوت بهائیان در امر مشروطه یا احساسات مشروطه ستیزانه‌ی ایشان سخن گفته‌اند. برای مثال، کسروی که یکی از هواداران برجسته‌ی افسانه‌ی طرفداری بهائیان از روسیه است می‌نویسد: «... در جنبش مشروطه چون دولت انگلیس هواخواه آن می‌بود ازلیان پا به میدان نهادند ما تنها در اینجا نام خاندان دولت‌آبادی را می‌بریم... از آن سوی چون دولت روس دشمنی با مشروطه نشان میداد بهائیان با دستور عبّاس افندی، عبدالبهاء، خود را از مشروطه کنار گرفته از درون، هواخواهان محمد علی میرزا می‌بودند» (کسروی ۱۳۵۴: ۲۹۱).

در واقع داده‌های تاریخی بسیار پیچیده‌تر از آن است که براون یا کسروی نگاهشته‌اند. عجیب است که کسروی تمایلات مشروطه خواهانه را به ازلیان نسبت می‌دهد، به رغم این واقعیت که در آثار یحیی ازل چیز زیادی در حمایت از مشروطه‌طلبی نمی‌توان یافت. براون و کسروی هیچ یک به آثار پیش گفته‌ی بهاء‌الله درباره‌ی حکومت مشروطه اشاره نمی‌کنند. افزون بر این، مطالعه‌ی نامه‌های عبدالبهاء به بهائیان ایران حاکی از آن است که وی از سال ۱۹۰۵ از وقایع ایران با عنوان انقلاب یاد می‌کند (مازندرانی ۱۹۸۲: ۴۳-۴۴). به نظر می‌رسد منابع غیر بهائی آن دوران واژه‌ی بیداری را به انقلاب ترجیح می‌داده‌اند. در متون غیر بهائی، کاربرد واژه‌ی انقلاب تنها پس از (سال ۱۹۱۰)، حوالی زمان انتشار کتاب *انقلاب ایران* *The Persian Revolution* اثر براون، آغاز شد. اهمیت این واقعیت که بهائیان چنان زود هنگام واژه‌ی انقلاب را به کار بردند، به خاطر ارتباط سنجیده‌اش با زبان آیه‌ی کتاب اقدس نقل شده در بالا است که در آن بهاء‌الله هم‌چنین از تأسیس حکومت مشروطه در ایران سخن می‌گوید. این امر حاکی از آن نیز هست که بهائیان

انتظار داشتند انقلاب به تغییرات بسیار پایدارتر و عمیق‌تری در حاکمیت و ساختار جامعه بیانجامد، و فراموش نکنیم این در مرحله‌ای است که هنوز جامعه‌ی روشنفکری و اصلاح طلبان ایران بینش ایدئولوژیکی شفاف‌ی از هدف و مقصد این "بیداری" نداشتند.

گفتمان بهائی مربوط به انقلاب مشروطه در دوره‌ی ۱۹۰۵-۱۹۱۴ ایستا و یک دست نبود. بنا بر این کنش و واکنش جامعه‌ی بهائی در رابطه با مشروطیت را باید در برهه‌هایی جدا مورد بررسی قرار داد. از ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۷ بهائیان، هر چند منتظر ظهور مشروطه خواهی و حکومت مردم‌سالار بودند، از مشارکت فعال در ناآرامی‌های سیاسی خودداری کردند. در سال ۱۹۰۵ و در واکنش به آشوب در ایران، عبدالبهاء یکی از آثار قبلی خود به نام رساله سیاسیّه (نگارش در ۱۸۹۲) را در ایران تجدید چاپ کرد (آیتی ۱۹۱۴: ۱۶۴).^{۱۱} در این اثر عبدالبهاء به شدت از جدایی دین و سیاست دفاع کرده است. او در این دوره همین مضمون را در نامه‌های خود به بهائیان ایران تکرار کرد. عبدالبهاء کوشید موضع بسیار دشوار بی‌طرفی سیاسی را حفظ کند، چه که این امر را برای ایجاد جامعه‌ی کلان و منسجم ایران بزرگ ضروری می‌دانست و شرط لازم برای اصلاح دموکراتیک پایدار را همگرایی دولت و ملت به شمار می‌آورد، و این خود آرمان بزرگ عبدالبهاء برای ایران بود.

در آن برهه از زمان و در برزنگاه سال‌های بالا بهائیان عقیده داشتند که مطمئن‌ترین راه برای حفظ جنبش مشروطه آن است که این جنبش هیچ ارتباطی با بهائیان یا آیین بهائی نداشته باشد.^{۱۲} مورخین بهائی هم چنین استدلالی را مطرح کرده‌اند. برای مثال، حسن بالیوزی می‌نویسد:

نظر عبدالبهاء به هیچ وجه ابهامی نداشت، و کلّ مطلب کاملاً روشن بود. با این همه به نظر می‌رسد که ادوارد براون نمی‌توانست مسأله را درست ببیند. فحوای کلام و لحن این یاد داشت در ضمائم کتابش در باره‌ی انقلاب ایران گواه این واقعیت تأسف‌آور است. به عنوان ستایشگر و حامی پر شور جنبش مشروطه، ادوارد براون می‌بایست در می‌یافت که مطمئن‌ترین راه بد نام کردن

گفتمان‌های بهائی درباره‌ی انقلاب مشروطه

این جنبش در نظر عوام، مرتبط ساختن آن با جامعه‌ی بهائی بود. چنین کاری این جنبش را محکوم به فنا می‌کرد.
(بالیوزی ۱۹۷۳: ۹۲).

بررسی نامه‌های عبدالبهاء به بهائیان ایران در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۰۹ نشان می‌دهد که بهائیان تحت فشار شدیدی (از طرف نیروهای مشروطه خواه) برای پیوستن به صفوف ملی گرایان بوده‌اند. بهائیان ایران هم آشکارا مشتاق و علاقمند بوده‌اند که موضع فعال‌تری آغاز کنند. با وجود این، عبدالبهاء پیش از (سال ۱۹۰۹) به بهائیان اجازه‌ی مداخله در سیاست را نداد و با این کار نیروهای مشروطه ستیز را از شعارهای بهائی ستیزانه‌ای که به شدت به آن نیاز داشتند محروم ساخت. تا همان هنگام نیز تاریخ جنبش مشروطه آکنده از مجادلات بهائی ستیزانه‌ی نیروهای ضد مشروطه بود. حامیان اصلی استبداد نظیر شیخ فضل‌الله نوری با مرتبط ساختن مشروطه خواهان و آیین بهائی به احساسات مشروطه ستیزانه دامن می‌زدند. براون و کسروی به نمونه‌های مهمی از چنین تلاش‌هایی اشاره می‌کنند.^{۱۳}

در بالا شواهد مربوط به نقل آیات کتاب اقدس توسط شیخ فضل‌الله نوری برای تحریک احساسات مشروطه ستیزانه را ارائه کردیم. نامه‌های نوری، معروف به لوائح، مجادلات مشابهی را پی می‌گیرد. در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۰۹ بهائیان در کرمان، خراسان، تبریز و قم، هدف حمله نیروهای استبداد طلب قرار گرفتند.^{۱۴} هم‌چنین نیروهای محمد علی شاه اغلب، به ویژه طی کوشش نافرجام او برای حمله به ایران، به بهائیان حمله می‌کردند. در یکی از این وقایع در مازندران، شماری از بهائیان در اوایل سال ۱۹۱۲ به اتهام ارتباط با مشروطه خواهان کشته شدند.^{۱۵} بنا بر این، بررسی دقیق منابع، نادرستی نظریه‌ی طرفداری بهائیان از روسیه و مشروطه‌ستیز بودن آنان را نشان می‌دهد. در واقع عکس این قضیه صادق است و بررسی آثار بهائی خلاف این ادعا را اثبات می‌کند. مطالعه‌ی نامه‌های عبدالبهاء در این دوره گواه دیگری بر این امر است. با وجود این، عبدالبهاء قویاً به بهائیان دستور داد عامل اتحاد ملی باشند و فروپاشی جامعه را التیام بخشند. وی هم‌چنین خواهان اطاعت از

حکومت مشروطه و حکومت عادل‌ای شد که حافظ حقوق عموم بشر باشد (عبدالبهاء ۱۹۲۱: ۳۸۸).

عبدالبهاء و بهائیان مظفرالدین شاه را به خاطر اعطای فرمان مشروطه در (سال ۱۹۰۶) ستودند. علاوه بر این، عبدالبهاء با محکم‌ترین لحن از تشکیل مجلس تعریف و تمجید کرد.^{۱۶}

در نامه‌ای پس از مرگ مظفرالدین شاه، عبدالبهاء، شاه مرحوم را ستود و ابراز امیدواری کرد که پسر تاجدارش محمد علی شاه راه پدر را دنبال نماید. در واقع، محمد علی فرمان مشروطه را امضا کرد و در اوایل حکومت خود به آن پای بند بود. اکثر روایات و تفسیرهای تاریخی معاصر، محمد علی شاه را مشروطه ستیز شمرده‌اند، که احتمالاً بازسازی متأخر موضع اولیه او است. البته چندان تردیدی نیست که محمد علی شاه در باطن مشروطه خواه نبود، ولی تنها بعدها بود که آشکارا موضعی مشروطه‌ستیزانه اتخاذ کرد. محافظه‌کاری روزافزون او ناشی از بالاگرفتن نفوذ شیخ فضل‌الله نوری، درباریون محافظه‌کار، و تندروی‌های شدید مردم و مجلس بود. این فرایند پس از سوءقصد نافرجام به جان وی سرعت گرفت. نامه‌ای از محمد علی شاه مورخ ژوئن ۱۹۰۸ نشان می‌دهد که او به علت نفوذ بایان و بهائیان بر مشروطه خواهی، و برای جلوگیری از دست‌یابی بهائیان به آزادی دینی، از حکومت مشروطه فاصله گرفت (دولت آبادی ۱۹۹۲: ۹-۳۵۸).

در سال ۱۹۰۸ محمد علی شاه تصمیم به تجدید استبداد گرفت و در ژوئن همان سال علیه مجلس اقدام کرد. در دوران "استبداد صغیر" (۱۹۰۸-۱۹۰۹) خطابات تند و تیز نیروهای مشروطه‌ستیز به طور عام متوجه بهائیان بود. با وجود این، بهائیان بی‌طرفی سیاسی خود را حفظ کردند. روایت‌های تاریخی بر جای مانده از بهائیان آن دوران حاکی از آن است که هدف از بی‌طرفی بهائیان را حفظ جنبش مشروطه می‌دانستند. عبدالبهاء می‌خواست بهائیان عامل انسجام اجتماعی در ایران باشند، شکاف دولت و ملت را از میان بردارند، و این آرمان مستلزم آن بود که بهائیان بی‌طرفی سیاسی را حفظ کنند. سرانجام، باید خاطر نشان کرد که بهائیان سعی نکردند طی "استبداد صغیر" به حکومت محمد علی شاه نزدیک‌تر شوند. می‌توان

گفتمان‌های بهائی درباره‌ی انقلاب مشروطه

نتیجه گرفت که براون و کسروی هر دو داده‌های خود را از سال ۱۹۰۵-۱۹۰۸ برگرفته‌اند و شواهد و مدارک پیش از ۱۹۰۵ و پس از ۱۹۰۸ را نادیده انگاشته‌اند. پس گفتمان‌های بهائی مربوط به جنبش مشروطه را چگونه می‌توان فهمید؟ آیا بهائیان صرفاً ناظرینی علاقمند (یا بی‌علاقه) بودند؟ یا این که عبدالبهاء در باره‌ی نیازهای کشور بینشی داشت و برنامه‌ای کلان و کلی ارائه کرد؟ مطالعه‌ی آثار عبدالبهاء در این دوره حاکی از دو دغدغه است، یکی فروپاشی جامعه‌ی ایران، و دیگری افزایش مداخله‌ی خارجی. پیش از این گفتیم که به طور کلی آثار عبدالبهاء در دوره‌ی ۱۹۱۳-۱۹۰۵ حاکی از تأکید بر لزوم اتحاد و اتفاق میان دولت و ملت است. به نظر می‌رسد بهائیان ایران در این سال‌ها بیش از هر چیز مأمور به تلاش برای نزدیک تر کردن دولت و ملت بوده‌اند.

در اوایل سال ۱۹۱۲، عبدالبهاء از «اضطراب ایران و ایرانیان» و لزوم التیام آن سخن گفت. وی نوشت که از ابتدای انقلاب مشروطه، مکرراً «صریح به غایت توضیح» به دو طرف نوشته است که «باید دولت و ملت مانند شاهد و شیر آمیخته گردند و الاً فلاح و نجات محال است ایران ویران گردد و کشورهای همسایه در امور آن مداخله کنند».

عبدالبهاء سپس می‌گوید که بهائیان باید بکوشند تا دولت و ملت را آشتی دهند، و سبب «التیام» باشند. وی می‌افزاید که اگر بهائیان موفق به این کار نشدند، باید به کلی کناره‌گیری کنند، و هشدار می‌دهد که خون یک ایرانی نباید ریخته شود. سپس می‌افزاید که در خفا، به هر دو طرف درگیر، نصیحت کرده بود ولی نصیحت او را نپذیرفته بودند و «بر نزاع و جدال و قتال افزودند». در پایان این امر را ناشی از اقدامات رهبران ناآگاه و گروهی از افراد بی‌فکر که در امور حکومت مداخله کرده بودند می‌داند (عبدالبهاء ۱۹۷۵: ۱۷۳-۱۷۶).

این سخنان راهنمای ورود به گفتمان‌های بهائی مربوط به جنبش مشروطه است. هیچ جنبش دموکراتیک اصیلی در جامعه‌ی ایرانی از هم گسسته‌ی ۱۹۰۵-۱۹۱۳ ممکن نبوده است. راه حل مورد تأکید عبدالبهاء این بود که: «باید دولت و ملت مانند شاهد و شیر آمیخته گردند و الاً فلاح و نجات محال است».

عبدالبهاء از تحولات روسیه تزاری به ویژه پس از انقلاب ۱۹۰۵، و تشکیل مجلس دوما، آگاه بود. به نظر او تحولات ایران و روسیه در مسیری موازی جریان داشت. مطالعه‌ی انقلاب ۱۹۰۵ روسیه و دو جلسه‌ی اول دوما‌ی حکومتی بر فهم ما از سیاست‌های عبدالبهاء می‌افزاید. در اثری مورخ سال ۱۹۰۷، عبدالبهاء با پرشورترین لحن از تشکیل مجلس تعریف و تمجید کرد.^{۱۷} او در انتهای این قطعه اشاره‌ای به دوما‌ی روسیه، و اختلاف و تقابل روز افزون میان دولت و ملت می‌کند و به ایرانیان هشدار می‌دهد که از رفتار روس‌ها پس از تشکیل پارلمان پرهیز کنند. در واقع انقلاب ۱۹۰۵ روسیه و ”نظم سیاسی نوین“ آن توسط شورش محافظه کاران در آن سال شکست خورده بود. می‌توان گفت تندروی روز افزون عامه‌ی مردم، به ویژه دهقانان و کارگران روسی، همراه با مواضع سرسختانه و مستبدانه‌ی نیکولای دوم، شکافی پرنشدنی در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۰۵-۱۹۰۷ ایجاد کرده بود. به قول جان موریسون: ”روحیه‌ی آشتی و همکاری هر دو طرف برای کار آمدن نظام جدید ضروری بود“ (Morrison 1999: 145). چنین روحیه‌ای در دو مجلس اول ایران و روسیه وجود نداشت. بی احترامی به سخنرانی تزار در مراسم گشایش دوما‌ی حکومتی، این مجلس را بر هم زد. به گفته‌ی منابع آن دوران، دوما ”پراز کینه و نفرت“ بود. حتی ”جامعه‌ی روشن فکری“ هم مملو از ”نیروی خروشان... توده‌های خشمگین“ بود (Morrison 1999: 146). تند روی روز افزون در دوما‌ی اول و دوم نیکولای دوم را در مقابل هر اقدامی برای مهار قدرتش مقاوم تر کرد. پی آمد این امر گزیرناپذیر بود: دشمن شمردن دوما و مشروطه خواهی به ”کودتای مشروطه“ ۱۹۰۷ انجامید. بیم و هراس عبدالبهاء از تکرار تجربه‌ی روس در ایران از این نظر موجه بود. تحولات ایران و روسیه تا مدتی مشابه باقی ماند، و موفقیت اولیه‌ی مشروطه خواهان واکنش‌های محافظه کاران را در پی آورد.

سیاست عبدالبهاء از این لحاظ یک دست بود. مدتی بعد (در ۲۴ مارچ ۱۹۱۳)، طی اقامتش در پاریس، عبدالبهاء دو بهائی^{۱۸} را با نسخه‌هایی از کتاب اقدس و کتاب مبین^{۱۹} به ملاقات دو تن از ایرانیان عالی مقام ساکن پاریس فرستاد تا آیات خاصی از بهاء الله در باره‌ی ایران و دیگر کشورها را به آن‌ها نشان دهند و از قرار

گفتمان‌های بهائی درباره‌ی انقلاب مشروطه

معلوم به این دو فرستاده چنین گفت:

عین این عبارات را برای ایشان بخوانید و بگویید که چهل سال پیش از این انقلابات، قلم ابھی [بهاء‌الله] به کمال صراحت خبر ظهور این حوادث را فرموده و بیست و سه سال قبل این آثار مبارکه در بمبئی طبع و نشر گردیده و در جمیع بلاد منتشر گشته. خطابات مبارک به عثمانی با نهایت غضب و نومیدی است ولی درباره‌ی طهران بیان سکون و اطمینان پس از انقلابات شدید است و این مسلم است که تاکنون آنچه واقع شده مطابق ما نزل من قلم الاعلی بوده به درجه‌ای که در طهران و شیراز بعضی از معاندین و مفسدین چون خواستند ترویج اغراض شخصیه کنند و تعدی بر بهائیان نمایند کتاب اقدس را بالای منبرها خواندند و گفتند این انقلابات و حوادثی است که در این کتاب خبر داده‌اند و به جهت اکمال این اخبار، بهائیان سبب این فتنه و آشوب گشته‌اند، و حال آنکه از بدایت انقلاب بیانات مؤکده‌ی مطلع میثاق [عبدالبهاء] به اهل بها از این قبیل مکرر بود که تا دولت و ملت مانند شیر و شهد آمیخته نگردد نجات و فلاح ممتنع و محال است. ایران ویران شود و عاقبت منتهی به مداخله‌ی دول متجاوره گردد. پس ای احببای الهی، بکوشید تا بین دولت و ملت الفت و التیام تام حاصل شود و اگر عاجز ماندید به کلی کنار گیرید. زینهار زینهار از این که در خون یک نفر ایرانی داخل شوید.

(زرقانی ۱۹۸۷: ۱۹۷)

عبدالبهاء مکرراً تأکید می‌کرد که بهائیان باید از خون‌ریزی خودداری کنند. اکثر دستورات حضرت عبدالبهاء در این دوره، از جمله سه نامه‌ی مندرج در کتاب انقلاب ایرانیان براون، نکته مشابهی را بازگو می‌کنند. عبدالبهاء نگران بود که با توجه به اختلاف دولت و ملت، جنبش مشروطه ناکام بماند و قوای خارجی در امور ایران مداخله کنند:

بهایان ایران

در خصوص مرقومه‌ی آن جناب راجع به مداخله‌ی دول متجاوز در امور ایران، مکرراً از قلم میثاق صادر شد که دولت و ملت باید مانند شیر و شهید آمیخته گردند، و الا، دیگران در این میدان جولان خواهند داد. هر دو حزب خاسر خواهند شد. افسوس و دریغ که گوش ندادند و کار را به این عرصه‌ی مهلک کشاندند.

ترجمه‌ی نامه‌ی مندرج در براون (Browne 1995: 426)

بی سابقه‌ترین برنامه‌ی عبدالبهاء برای متحد ساختن دولت و ملت، حوالی جولای ۱۹۱۱ رخ داد. در این زمان عبدالبهاء، بهائیان ایران را به عضویت در مجلس تشویق کرد. در این برهه از تاریخ ایران حکومت استبدادی از میان رفته بود. یک جنبش سوسیالی دموکرات (که عبدالبهاء از آن با عنوان انقلابیون یاد می‌کند، ولی در ایران به حزب سیاسی اجتماع‌یون شهرت داشت)^{۲۰} کشور را بیش از پیش دستخوش تندروری کرده بود. دستور کار این حزب در خصوص آموزش و پرورش، آزادی‌های فردی و اصلاحات ارضی عمدتاً مترقی بود. در نتیجه، میانه روها (معروف به اعتدالیون) به راست نوین تبدیل شدند و تنش‌های روز افزون میان "انقلابیون" تندرو و "میانه روها" به تحولات نامیمون دسامبر ۱۹۱۱ انجامید که با سقوط انقلاب به اوج خود رسید. در نامه‌ی مهمی مورخ ژوئن ۱۹۱۱، عبدالبهاء اجازه‌ی نامزدی چند تن از بهائیان برجسته را صادر کرد. او در باره‌ی عضویت در مجلس گفت که "احبا" باید با تمام قوا به خدمت دولت و ملت پردازند و «به نهایت صداقت و خیرخواهی و پاکی و آزادگی» عمل کنند. سپس تأکید کرد که: «حضرات ایادی باید به هر قسم باشد عضویت در مجلس داشته باشند» (عبدالبهاء ۱۹۰۸: ۲۶۳). در این جا باز هم به مضمون اصلی متحد ساختن دولت و ملت برمی‌خوریم. به عنوان جمله‌ی معترضه باید خاطر نشان کرد که نقشه‌های عبدالبهاء برای عضویت بهائیان (و در نامه‌ی فوق مشخصاً "ایادی")^{۲۱} به نمایندگی از بهائیان در مجلس دوم، هرگز تحقق نیافت. پیش از سال ۱۹۱۱ بهائیان نمی‌توانستند عضو مجلس شوند چه که قانون انتخابات (مصوب ۱ جولای ۱۹۰۹) به غیر مسلمانان حق انتخاب کردن (بخش ۲،

گفتمان‌های بهائی درباره‌ی انقلاب مشروطه

ماده ۵ تبصره‌ی (۴) یا انتخاب شدن (بخش ۳، ماده‌ی ۷، تبصره ۱) را نمی‌داد (Browne 1911: 386-87). در دوره‌ی دوم مجلس دوم، تلاش برای کاستن از لحن انحصاری قانون انتخابات به سرانجام رسید.^{۲۲} قانون را به گونه‌ای تغییر دادند که به موجب آن ترک اسلام می‌بایست در حضور یک قاضی شرع به اثبات می‌رسید (اتحادیه ۱۹۹۶: ۱-۱۵۰). هدف از این تغییر، دشوارتر کردن اثبات چنین اتهامی بود. دلیل این تغییر احتمالاً حفظ نامزدهای حزب دموکرات از اتهام ارتداد و ردّ صلاحیت (مثل مورد تقی زاده) بود. نامه‌ی عبدالبهاء می‌بایست پس از بحث در مجلس درباره‌ی تغییر قانون انتخابات و فراهم شدن امکان حضور نامزدهای بهائی نوشته شده باشد. صحیح‌ترین تاریخ احتمالی این نامه ژوئن ۱۹۱۱ است.^{۲۳}

بدون هیچ ابهامی متن این نامه نشان از آن دارد که عبدالبهاء می‌خواست دولت و مردم ایران متحد شوند. (عبدالبهاء، بدون تاریخ: ۲۵۷-۲۶۳). در این دوران تنش‌های خفته در جامعه‌ی ایران به درگیری‌های فرقه‌یی تمام عیاری انجامید که امور روزمره‌ی کشور را فلج کرده بود. متأسفانه، از لحاظ ملت ایران، غیبت بهائیان در امور که در پی متحد ساختن دولت و ملت بودند، به فروپاشی و تجزیه‌ی روز افزون جامعه‌ی ایران منجر شد تا این که در دسامبر ۱۹۱۱ هشدارهای مکرر عبدالبهاء در باره‌ی مداخله‌ی بیگانگان در ایران با حمله‌ی ارتش روسیه به ایران و انحلال مجلس واقعیت یافت.

تا سال ۱۹۱۳ فرصتی که در سال ۱۹۱۱ فراهم شد از میان رفته بود و انتخابات دوباره‌ی مجلس تا سال ۱۹۱۴ میسر نگردید. یکی از عوامل احتمالی این امر عبارت بود از پویایی درونی جامعه‌ی بهائی ایران. شواهد متعدّد نشان می‌دهد که تا سال ۱۹۱۳ عبدالبهاء تلگراف‌ها و نامه‌های زیادی از بهائیان ایرانی دریافت کرده بود که خواهان کسب اجازه برای نامزدی در مجلس سوّم بودند. در سال ۱۹۱۱ عبدالبهاء به استثنای شیخ‌الرئیس (آن هم احتمالاً)، فقط به "ایادیان امر" اجازه‌ی نامزدی برای عضویت در مجلس داد بود. او اکنون با چشم انداز تعداد زیادی از بهائیان برجسته در مبارزات انتخاباتی روبرو بود. احتمالاً به عقیده‌ی وی این امر می‌توانست پیامدهای نامطلوبی داشته باشد، چه که در این صورت جامعه‌ی کوچک بهائی

بهائیان ایران

نامزدهای زیادی می‌داشت که رقابت ایشان با یکدیگرشانس واقعی حضور بهائیان در مجلس را کاهش می‌داد. مهم‌ترین که، بخش عمده‌ای از شور و حرارت انقلابی از بین رفته بود. کودتا نشان داده بود که قدرت‌های بزرگ همیشه هرگونه جنبش بومی اصیلی را خنثی خواهند ساخت. نفوذ قدرت‌های بزرگ هم در دولت و هم در مجلس سوم به طرز چشم‌گیری افزایش یافته بود. در سال ۱۹۱۳ برای عبدالبهاء آشکار بود که مجلس ایران شامل نمایندگانی خواهد بود که اغلبشان در جهت منافع بریتانیا یا روسیه عمل خواهند کرد. اظهار نظرهای علنی و نامه‌های او به بهائیان پس از سال ۱۹۱۱ حاکی از سرخوردگی آشکار عبدالبهاء است. از این رو، در تلگرافی از اسکندریه‌ی مصر به محمد علی دواغوش در تهران، سیاست وضع شده در سال ۱۹۱۱ مبنی بر مشارکت مستقیم را لغو کرد. متن این تلگرام چنین بود: «رضایت الهی خواهید نه عضویت پارلمان» (زرقانی ۱۹۸۷: ۳۷۰).

نتیجه‌گیری

بررسی دقیق منابع تاریخی ناچیز انگاشتن نقش بهائیان در جنبش مشروطه یا نسبت دادن تمایلات مشروطه ستیزانه به آنها را تأیید نمی‌کند. لازم به ذکر است که بهائیان ایران رعایای دولت بودند و نه شهروند. جنبش مشروطه به اقلیت بهائی ایران فرصتی برای عرض اندام داد. از دهه‌ی ۱۸۷۰، بهائیان آرمانی مترقی را برای ایران دنبال می‌کردند، آرمانی که خطوط کلی آن توسط بهاء‌الله و عبدالبهاء ترسیم شده بود. در دوران انقلاب مشروطه (۱۹۰۵-۱۹۰۹)، بهائیان بی‌طرفی سیاسی را اتخاذ کردند گرچه جامعه‌ی بهائی چشم به راه و منتظر حکومت مشروطه بود. در سال ۱۹۱۳، عبدالبهاء که از وقایع پس از مشروطه‌ی ایران دلسرد شده بود، دستورات خود به جامعه‌ی بهائی ایران را تغییر داد. سرخوردگی او در نامه‌هایی که پس از سال ۱۹۱۳ نوشته مشهود است. می‌توان گفت که جامعه‌ی بهائی ایران در ایجاد انسجام اجتماعی بلند مدت و پایدار در ایران ناموفق بود. پس از سال ۱۹۱۳، جامعه‌ی بهائی ایران عدم مداخله سیاسی را برگزید. گذار

گفتمان‌های بهائی درباره‌ی انقلاب مشروطه

تاریخی از رعیت به شهروند، که بسیار منتظرش بودند، تحقق نیافت و بهائیان به نیرویی در سیاست ایران بدل نشدند. عجیب نیست که دلسردی بهائیان در جریان وقایع پس از انقلاب مشروطه نقش تعیین‌کننده‌ای در رویکرد آنها به سیاست ایران داشته باشد. ناکامی انقلاب مشروطه تأثیر ماندگاری بر روحیه و عمل کرد جامعه‌ی بهائی ایران گذاشته است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱ به نظر می‌رسد اصطلاحات مشروطیت و مشروعیت را میرزا یوسف خان مستشارالدوله و میرزا ملکم خان در دهه‌ی ۱۸۷۰ وضع کرده‌اند. به عقیده‌ی بیات، آنها اصطلاحات “مشروطیت” و “مشروعیت” (برگرفته از شریعت) را وضع و استدلال کردند که این دو مفهوم نه تنها ناسازگار نیستند بلکه در واقع، در نفس خود یکسانند. (Bayat 1991:38).
- ۲ اصل بیان اینست: “وسمعا ائک اودعت زمام المشاورة بایادی الجمهور نعم ما عملت لانّ بها تستحکم اصول ابنیته الامور و تطمئن قلوب من فی ظلک من کلّ وضیع و شریف ولاکن ینبغی لهم بان یکونوا امناء بین العباد و یرون انفسهم وکلاء لمن علی الارض کلّها هذا ما وعضوا به فی اللوح من لذن مدبر حکیم”.
- ۳ اصل بیان اینست: “یا اهل المجالس فی البلاد اختاروا اللغة من اللغات لیتعلکم بها من علی الارض وکذلک من الخطوط”.
- ۴ نگاه کنید به اسمیت (Smith 2000: 308). این اثر در سال ۱۸۷۵ نوشته و در سال ۱۸۸۲ در بمبئی چاپ سنگی شد و به طور گسترده‌ای در ایران انتشار یافت. این رساله ظاهراً برای جلوگیری از پیش‌داوری خوانندگان نسبت به مندرجات آن، بدون نام نویسنده و بی هیچ اشاره‌ای به آیین بهائی منتشر شد. نخستین ترجمه‌ی انگلیسی آن در (سال ۱۹۱۰) در لندن با عنوان *The Mysterious Forces of Civilization* انتشار یافت.
- ۵ برای مطالعه‌ی در باب نظریه‌ی سیاسی تطبیقی در این رساله، نگاه کنید به (سعیدی ۱۹۹۳). برای تحلیل تطبیقی “رساله‌ی مدنیّه” و رساله‌ی اصلاح طلبانه‌ی

- ۶ «یک کلمه» اثر مستشارالدوله (۱۸۷۰)، نگاه کنید به (Cole 1998: 81-87)
- ۶ مهار و موازنه، را نباید خلط کرد، چه که با یکدیگر فرق دارند. برای بررسی این اصطلاحات در چارچوب قانون اساسی آمریکا، نگاه کنید به (Schechter 1990: 272-76).
- ۷ برای بحث درباره‌ی اهمیت اشاره حضرت عبدالبهاء، نگاه کنید به توکلی طرفی (Tavakoli-Targhi 2002: 217-38).
- ۸ اصل بیان اینست: «سوف تنقلبُ فیک الامور و یحکمُ علیک جمهور الناس.»
- ۹ نگاه کنید به علاقبند، بدون تاریخ: (۱۲۳-۲۰۱). هم‌چنین برای جدلیات بهائی ستیزانه و مشروطه ستیزانه‌ی مشابه، نگاه کنید به (کسروی ۱۹۷۴: ۶۸۱).
- ۱۰ در خصوص مسأله‌ی کارگزاری تاریخی باید خاطر نشان کرد که بهائیان پیش از دوره‌ی ۱۹۰۵-۱۹۱۱ با آیات مربوطه آشنایی کامل داشتند. برخی الواح عبدالبهاء پیشرفت جنبش مشروطه در ایران را پیامد تعالیم بهائی فوق‌الذکر برمی‌شمارد، نگاه کنید به (مازندرانی ۱۹۸۲، جلد ۴: ۹-۴۴۲). هم‌چنین نگاه کنید به (Browne 1995: 424) که در آنجا براون سخنان زیر را به «روزنامه نگار خبره‌ای که مدت زمان قابل توجهی را در ایران گذرانده بود» نسبت می‌دهد: «نه فقط جنبش مشروطه در ایران، بلکه بیداری عمومی آسیا نتیجه‌ی مستقیم این نیروی روحانی جدیدی است که به باییت یا بهائیت شهرت دارد.»
- ۱۱ در باره‌ی رساله‌ی سیاسی‌ی عبدالبهاء، نگاه کنید به اسمیت (Smith 2000: 273).
- ۱۲ نگاه کنید به (آیتی ۱۹۱۴: ۱۶۵) و (افروخته ۱۹۸۳: ۵۳۹).
- ۱۳ نگاه کنید به (کسروی ۱۹۵۷: ۶۸۱) و (براون ۱۹۱۱: ۱۶۸)
- ۱۴ (آیتی ۱۹۱۴: ۷۶-۱۷۲)
- ۱۵ ژانت آفاری ۱۷ جولای ۱۹۱۱ را تاریخ ورود محمد علی شاه به ساحل شرق دریای خزر برای بازپس‌گیری قدرت می‌داند (آفاری ۱۹۹۶: ۳۲۱). به عقیده‌ی فاضل مازندرانی، حملات او باش مآبانه نیروهای مشروطه‌ستیز و عوام تحریک شده در ژانویه‌ی ۱۹۱۲ رخ داد. برای شرح مفصلی از این روی‌دادها، نگاه کنید به (مازندرانی ۱۹۷۴: ۱۴-۸۰۱).
- ۱۶ برای ترجمه‌ی انگلیسی از لوحی از عبدالبهاء درباره‌ی انتخاب اولین مجلس، نگاه

گفتمان‌های بهائی درباره‌ی انقلاب مشروطه

کنید به :

<http://www2.hnet.msu.edu/~bahai/trans/vol2/abparl/abconst.htm>.

۱۷ نگاه کنید به ترجمه‌ی این متن توسط خوان کول در ترجمه‌های متون شیخی، بابی و بهائی، جلد ۲، شماره‌ی ۷ اکتبر (۱۹۹۸)، قابل دسترسی آنلاین در نشانی

<http://www2.hnet.msu.edu/~bahai/trans/vol2abparl.abconst.htm>.

۱۸ میرزا محمود زرقانی و آقا سید احمد.

۱۹ یکی از الواح بهاء‌الله که شامل عباراتی خطاب به رهبران کشورهای مختلف است.

۲۰ به معنی "سوسیالیست‌ها".

۲۱ "ایادی امرالله" لقب بهائیبانی بود که توسط بهاء‌الله برای کمک به ترویج و حفظ آیین بهائی منصوب شدند.

۲۲ اتحادیه، سؤال ۱۳۲۹ هجری قمری مطابق اکتبر ۱۹۱۱ را تاریخ بحث درباره‌ی این مسأله در مجلس می‌داند (اتحادیه ۱۹۹۵: ۱-۱۵۰).

۲۳ یادداشت مرکز جهانی بهائی، حیفا، اسرائیل، (مورخ ۳ می ۱۹۹۸). از خانم مینا یزدانی سپاسگزارم که نسخه‌ای از این نامه‌ی شخصی را در اختیارم نهاد.

کتاب‌نامه

فارسی

اتحادیه، م. (۱۹۹۵) *مجلس و انتخابات*، تهران: نشر تاریخ ایران.

آیتی، ع. (۱۹۱۴) *کواکب الدرّیه*، جلد ۲، قاهره: سعادت.

دولت آبادی، ی. (۱۹۹۲) *حیات یحیی*، جلد ۴، تهران: فردوس.

زرقانی، م. (۱۹۸۷) *بدایع الآثار*، ۲ جلد، لانگنهاین: موسسه‌ی انتشارات بهائی آلمان.

سعیدی، ن. (۱۹۹۳) *رساله‌ی مدنیّه و مسالّه‌ی تجلّد در خاورمیانه*، دادنداس اونتاریو: موسسه‌ی مطالعات بهائی.

عبدالبهاء (بدون تاریخ) *مکاتیب عبدالبهاء*، جلد ۲، قاهره: مطبعه‌ی ذکی الکردی.

_____ (۱۹۲۱) *مکاتیب عبدالبهاء جلد ۳*، قاهره: مطبعه‌ی ذکی الکردی.

_____ (۱۹۷۵) *مکاتیب عبدالبهاء*، جلد ۵، تهران: موسسه‌ی مطبوعات امری.

بهایان ایران

- _____ (بدون تاریخ) مجموعه‌ی مبارکه، نسخه‌ی خطی جمع‌آوری شده توسط علی اکبر میلانی، قابل دسترسی ۶ اکتبر ۲۰۰۶ در سایت: East Leasing. Mi; H-Bahai
<http://www.h.net.org/~babahi/arepint/ab/M-R/M/milani/milani.htm>
- کرمانی، ن. (۱۹۷۸) *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران: لوح کسروی، ا. (۱۹۷۹) *تاریخ مشروطیت ایران*، تهران: امیرکبیر.
- مازندرانی، ا. (۱۹۷۴) *تاریخ ظهور الحق*، جلد ۸، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات امری.
- _____ (۱۹۸۲) *امر و خلق*، جلد ۴-۱، لانگنهاین: مؤسسه‌ی انتشارات بهائی آلمان. مستشارالدوله (بدون تاریخ) *یک کلمه*.
- مشهوری، د. (۲۰۰۰) *رگ تاک نقش دین در تاریخ اجتماعی ایران*، ۲ جلد، پاریس: خاوران.
- وهمن، ف. (۱۹۹۵) 'تاثیر دیانت بابی و بهائی بر نهضت روشنگرایی ایران'، خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر، جلد ۶، سویس: آکادمی لندگ.

انگلیسی

- 'Abdu'l-Bahá. (1982) *Promulgation of Universal Peace: Talks Delivered by 'Abdu'l-Baha During His Visit to the United States and Canada in 1912*, Comp. H. McNutt, Wilmette: Baha'i Publishing Trust.
- _____ (1990) *The Secret of Divine Civilization*, Translated by Marzieh Gail with Ali-Kuli Khan, Wilmette: Baha'i Publishing Trust.
- _____ (n.d.) *Majmú'a-ye Mubáraka* Manuscript edition by 'Ali-Akbar Milani, Digitally reprinted, East Leasing. Mi; H-Bahai 2002; on line at <http://www.h.net.org/~babahi/arepint/ab/M-R/M/milani/milani.htm>, accessed 6 October 2006.
- Afary, J. (1996) *The Iranian Constitutional Revolution 1906-1911*, New York: Colombia University Press.
- Baha'u'llah. (1978a) *Proclamation of Baha'u'llah*, Haifa: Baha'i World Centre

- ____ (1978b) *Tablets of Bahá'u'lláh Revealed after the Kitáb-i-Aqdas* translated by Taherzadeh et al. Wilmette: Baha'i Publishing Trust.
- Bakhash, S. (1977) "The Evolution of Qajar Bureaucracy: 1779-1879" in *Middle Eastern Studies*, 7: 139-167.
- Balyuzi, H. M. (1973) *E.G. Browne and the Baha'i Faith*, Oxford: George Ronald.
- Bayat, M. (1991) *Iran's First Revolution*, Oxford: Oxford University Press.
- Browne, E. G. (1995) *The Persian Revolution of 1905-1909*, reprint Washington: Mage Publishers.
- Cole, J. (1998) *Modernity and Millenium: The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East*, New York: Columbia University Press.
- Gail, M. (1991) *Arches of the Years*, Oxford: George Ronald.
- Morrison, J. 'The State Duma: A Political Experiment' in Anna Geifman, *Russia Under the Last Tsar: Opposition and Subversion 1894-1917* (Oxford; Blackwell Publishers, 1999)
- Mallon, F. (1995) *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Los Angeles: University of California Press.
- Schechter, S. (1990) *Roots of the Republic*, Madison: Madison House.
- Shuster, W. (1987) *The Strangling of Persia*, Washington: Mage Publishers.
- Tavakoli-Targhi, M. (2002) 'From Patriotism to Matriotism: A Tropological Study of Iranian Nationalism, 1870-1909,' *International Journal of Middle Eastern Studies* 34: 217-238.

الیزساناساریان

جنبه‌ی تطبیقی مسأله‌ی بهائیان
و چشم‌انداز تغییر در آینده

آیت‌الله جنتی، رییس شورای قدرتمند نگهبان، در مجلس یادبود کشته‌شدگان جنگ ایران و عراق گفت: «بشر غیر از اسلام، همان حیواناتی هستند که روی زمین می‌چرخند و فساد می‌کنند.»* بلافاصله کورش نیکنام، نماینده‌ی زرتشتیان در مجلس، در یک اعلامیه‌ی رسمی مطبوعاتی از اظهارات جنتی به شدت انتقاد کرد. تکذیب او سه ویژگی متمایز داشت که همگی بازتابی از پاسخ‌های پیشین اقلیت‌های دینی شناخته‌شده‌ی رسمی (Sanasarian 2000: Chapter 5) و در این مورد خاص زرتشتیان بودند. او به اصل ۱۳ قانون اساسی اشاره کرد، که زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان ایران را به رسمیت می‌شناسد. دوباره تأکید کرد که دیانت اسلام چنین تمایزی میان انسان‌ها قائل نیست (و به این وسیله حساب اسلام را از کسانی که به نام آن سخن می‌گویند جدا کرد) و نکات مطرح شده در سخنرانی جنتی را زیر سؤال برد:

از روان نیاکان خردمند خود در این سرزمین پوزش می‌خواهم که این چنین به آنان توهین شده است. زیرا آنان نه تنها حیوانات نبودند و منشأ فساد نشده‌اند، بلکه با هوشمندی و تلاش خود، بنیان‌گزار و گسترش دهنده‌ی تمدن و فرهنگ در زمان خود بودند. بی‌گمان پیروان ادیان الهی غیر مسلمان نیز انسان‌های فرهیخته و دانایی در دنیا هستند. در پایان از حیوانات نیز پوزش می‌خواهم، چون آنها موجب فساد بر روی زمین نیستند، بلکه از فساد بعضی از ما انسان‌ها نگران و بیزارند.

چند روز بعد قرار مجرمیت او صادر و به دادگاه احضار شد. علی‌الظاهر، چند استاد دانشگاه از اظهارات او شکایت کرده بودند. آقای نیکنام به افترا و دروغ پراکنی متهم

شد.^۱ این رویداد گویای نکات مهمی در قصه‌ی دور و دراز حملات گسترده مسلمانان به غیر مسلمانان در جمهوری اسلامی ایران است، فارغ از این که حکومت آنها را به رسمیت شناخته باشد یا نه. سخنان آیت‌الله جنتی را می‌توان به عنوان اظهار یک تندرو، که منعکس کننده‌ی نظرات حکومت یا جامعه نیست نادیده گرفت. این اغلب همان موضعی بوده که بسیاری، از جمله برخی از اعضای محافل روشنفکری در غرب، اتخاذ کرده‌اند. بنا بر این، ابتدا باید به این مسئله پردازیم که چرا این بی‌اعتنایی نادرست است، حتی مهم‌ترین که چنین رفتاری چه چیزی در باره‌ی فرد بی‌اعتنا به ما می‌گوید. هر دوی این مسائل به نادیده گرفتن بهائی‌آزاری (و حتی آزار و اذیت نودینان مسیحی ایرانی) از سوی کسانی که اظهارات امثال جنتی را مردود می‌شمارند مربوط می‌شود. در پایان این مقاله به بحثی تحلیلی- تطبیقی در مورد اقلیت‌های مهم غیر مسلمان می‌پردازم و پیشنهاداتی برای تغییرات بالقوه در آینده مطرح می‌سازم.

معنی و علت

آیت‌الله جنتی ملای معمولی که در کنج مسجد روستای دور افتاده‌ای نشسته باشد نیست. وی رییس شورای با نفوذ نگهبان و بازیگر قدرتمندی در سیاست ایران است. پیش از او هم بارها کسانی که در موضع اقتدار سیاسی بودند، نا مسلمانان را به نوعی پست‌تر از انسان عادی شمرده بودند. انبوهی از چنین نظراتی قبل و بعد از رژیم جمهوری اسلامی، گفته یا نوشته شده است (Sanasarian 2000: 24-27). آیت‌الله مطهری، استاد الهیات و عضو شورای انقلاب، سعی کرد به تفصیل توضیح دهد چرا و چگونه خودداری از مسلمان شدن این حقارت را تداوم بخشیده است (مطهری ۱۹۷۰: ۴-۲۰۲، ۱-۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۷). اظهارات آیت‌الله خمینی، خصمانه‌تر بود. او استدلال را سیاسی کرد. در بسیاری از گفتارها و نوشتارهای او به ”یهودیان دزد“ و ”هیولاها“یی برمی‌خوریم که در پی سلطه بر جهان اسلام بودند. در کنار بهائیان، یهودیان به مسلمانان ظلم می‌کردند و زرتشتیان ”آتش پرست“ و

جنبه‌ی تطبیقی مسأله‌ی بهائیان و چشم‌انداز تغییر در آینده

”فرقه‌ای قدیمی و کهنه“ بودند. تنها خمینی نبود که از زرتشتیان با واژه‌ی توهین آمیز ”گبر“ یاد می‌کرد. به نظر او همه‌ی این‌ها ”فرقه‌های ضالّه“یی بودند که علیه اسلام توطئه‌چینی می‌کردند (Sanasarian 2000: 27-30).

بهائیان از نظر تاریخی آن قدر هدف قرار گرفته‌اند که سرکوب نکردن آن‌ها نابهنجار تلقی شده است. برجسب‌های موهنی از قبیل «منحرفین... آلت دست‌های شیاطین و پیروان اهریمن و ابر قدرت‌ها و عمال آن‌ها...» سگه‌ی رایج بوده و بارها (همراه یهودیان) به جاسوسی و «محارب با خدا» و «فساد بر روی زمین» متهم شده‌اند (Sanasarian 2000: 120; Martin 1984: 65-6).

برچسب زنی و توهین در دوره‌ی ریاست جمهوری محمد خاتمی متوقف نشد، ولی تناوب و شدت آن با انتخاب محمود احمدی نژاد به ریاست جمهوری به طرز محسوسی افزایش یافت. در یکی از خطبه‌های نماز جمعه که در نوامبر ۲۰۰۵ از تلویزیون ایران پخش شد، آیت‌الله احمد جنتی، در اشاره به مشکلات موجود در فرانسه گفت: «زمانی که ما می‌خواستیم چند بهائی مزدور و جاسوس را در کشورمان به سزای اعمالشان برسانیم، (غربی‌ها) داد بر آوردند که در ایران اقلیت‌ها به حساب نمی‌آیند و حقوق بشر در این کشور نادیده گرفته می‌شود.»^۲ آیت‌الله حسین نوری همدانی، در نطقی در آوریل ۲۰۰۵ گفت: «باید با یهود قتال کرد و آنها را به زانو درآورد تا شرایط ظهور امام عصر فراهم شود». اظهار نظرهای او چنان زننده بود که برخی خبرگزاری‌های محلی به سرعت آن‌ها را حذف کردند. در رفتاری بی‌سابقه، موریس معتمد، نماینده‌ی یهودیان طی نطقی در مجلس، به سخنان همدانی اعتراض کرد (Reporter 2005: 20-1). سخنانی‌های احمدی نژاد هم به خاطر محتوای یهود ستیزانه و اسرائیل ستیزانه‌ی آشکار آن‌ها، توجه زیادی را به خود جلب نمود (Reporter 23; Los Angeles Times, 2 January, 2006). همانند سال‌های پیش از انقلاب و نخستین سال‌های جمهوری اسلامی، این اظهار نظرها میان صهیونیسم، یهودیت و اسرائیل تمایزی قائل نمی‌شوند. مثل سال‌های قبل هرگونه انتقادی از طرف سازمان‌های بین‌المللی حقوق بشر، با وارونه‌سازی اتهامات، ادعای حقوق فرهنگی، و اتهام توطئه‌ی سیاسی رد می‌شود.^۳

تاریخ نشان داده که "انسانیت زدایی" های لفظی مراجع سیاسی (خواه دینی یا غیر دینی) بدون پی آمد نیست. قوانین و سیاست های وضع شده ی پس از انقلاب، با اظهارات و نظام های اعتقادی مقامات رژیم هم ارز بود. ولی تاریخ در عین حال نشان داده که طیف سیاسی گسترده ای از دیگر افراد (چپ، لیبرال، اسلام گرایان میانه رو، اصلاح طلب، ملی گرا، سکولار، یا آمیزه ای از این ها) نیز به احساساتی مشابهی دامن می زدند. گویی وظیفه ی خویش می دانستند که خود را متخصص اقلیت ها بخوانند، در این خصوص قلم بزنند و حتی به اقلیت ها بگویند: منافع آن ها در چیست.

نظرات کلیشه ای در باره ی غیر مسلمانان، به ویژه یهودیان و بهائیان، در هیچ زمانی قطع نشد (Sanasarian 2000: 109). این اظهار نظرها اغلب کلیشه یی و عجیب و غریب بود. در کتابی با عنوان "اسرار خوراکی ها"، در میانه ی بحثی در باب غذا و تأثیراتش بر بدن، به طور غیر منتظره ای با این جمله روبرو می شویم: «یهودی ها زیاد گنجد می خورند و به همین خاطر بسیار زیرکند» (جزایری ۱۹۹۹: ۲۷۳). سابقه نشان داده که هیچ یک از عوامل و جلوه های آشکار منسوب به تجدّد گرایی و غرب گرایی، از قبیل تحصیلات عالی، ازدواج با یک غربی، تدریس در یک دانشگاه غربی، یا حتی حشر و نشر با عده ی قلیلی از اقلیت های دینی، موجب کنار گذاشتن نظرات کلیشه ای در باره ی اقلیت های دینی نمی شود.

دیدگاه های بنیادین به آسانی دگرگونی عمده ای پیدا نمی کند. در این جا منظور از "دگرگونی عمده"، حصول این احساس است که انسان خود را صرفاً بر اساس رنگ پوست یا عوامل نژادی، فرهنگی، و دینی از دیگران ممتازتر و مستحق برتری نداند.

این جا قلمروی احساسات پیچیده و مرموزی است که اغلب به طبقه ی روشنفکر تعلق دارد. این امر به هیچ وجه محدود به محیط ایران نیست، بنا به اکثر گزارش ها این پدیده در همه جا، از جمله در جهان غرب وجود داشته است. ژان پل سارتر-Jean Paul Sartre، در حمله ی شدیدی به روشنفکران فرانسوی یهودی ستیز، استدلال کرد که شخص متعصب، باورهای محکمی دارد زیرا تصمیم گرفته تا "نفوذناپذیر" بماند.



نه نفر عضو محفل روحانی ملی بهائیان ایران که در اوت ۱۹۸۰ ریوده شده و به قتل رسیدند نظرات فرد متعصب، که هیچ‌گاه به یهودیان محدود نمی‌شود، ترکیبی است از تصویری از جهان و هیجان‌ات تند شخصی. با وجود این، یهودستیز عاری از تناقض نیست، اطراف «دشمنان قسم خورده‌ی اسرائیل» را «دوستان یهودی» پر کرده‌اند (Sartre 1999: 98-9, 104). در مورد سیاهان آمریکا و دیگران هم، گرایش‌های مشابهی دیده شده است. متعصب روشنفکر می‌تواند واقعیت‌ها را به نفع خود توجیه کند، نادیده بگیرد، یا ماهرانه تحریف کند.

به نظر ویلیام برنان William Bernnan بکار بردن واژه‌های موهن تاثیر عمیقی بجای می‌گذارد، که متأسفانه مدت‌هاست محافل روشنفکری آن را جدی نگرفته‌اند. به نظر او «برچسب‌زنی به دیگران شیوه‌ی برای توجیه ظلم و ستمی گسترده و شدید است»، ولی اذعان می‌کند که عده‌ی زیادی، تعابیر زننده را نادیده می‌گیرند و آن‌ها را «یاوه‌های افراد دیوانه و گروه‌های حاشیه‌نشین» به شمار می‌آورند (Brennan 1995: Preface). انسان‌ها ظرفیت زیادی برای توجیه کلمات خود دارند. ولی زبان آنان است که قابلیت اشاعه‌ی «فریب‌کاری، توهّم، اطلاعات نا درست، و دروغ و خشونت» را دارد (همان‌جا، ۲). پژوهش‌های معتبر نشان داده که از نظر تاریخی، خشونت علیه بهائیان و یهودیان (و تا حدّ کمتری دیگر اقلیت‌های دینی) ابتدا با

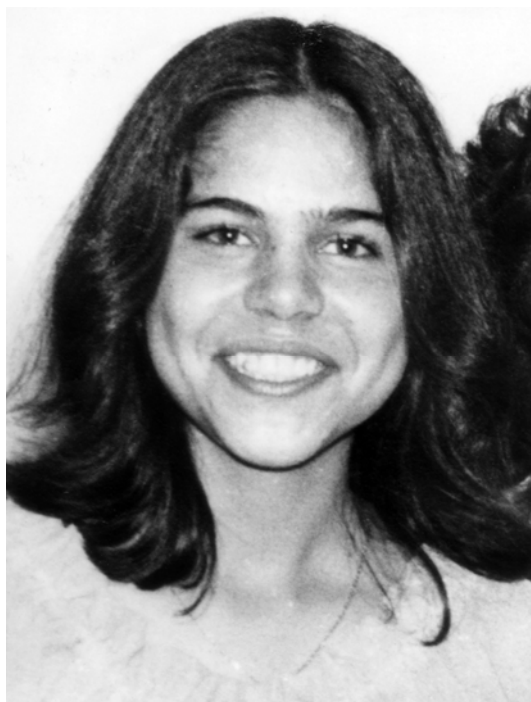
کلمات، خطابه‌ها و اظهارات دروغ آغاز شده است. کلمات را باید به صورت نیرویی تصور کرد که قابلیت آزاد سازی انرژی مثبت و منفی دارد. برجسب‌ها و کلیشه‌ها بر اثر تکرار، به مثابه‌ی حقایقی «همراه با نظام‌های پیچیده‌ی مفاهیم، باورها، و اسطوره‌ها» پذیرفته می‌شوند (همانجا، ۱۲-۱۱).

در پس هر تمسخر یا تحقیر زبانی شدید نوعی ایدئولوژی نهفته: یعنی یک فلسفه، نظریه‌ی اجتماعی، مجموعه‌ی بی‌آراء مفاهیم باورها و ارزش‌های بهم پیوسته‌ای که واژگان انسانیت‌زدا را ایجاد و اشاعه می‌دهد. (همانجا، ۱۲ - ۱۱)

آتش دشمنی با بہائیان که از قبل هم شعله‌ور بود با انقلاب اسلامی و پایگاه‌های ایدئولوژیک آن به شدت بالا گرفت. این عناصر ایدئولوژیک، خواه مذهبی یا چپی یا ملی‌گرا (یا پیرو هر ایسم دیگری)، در تصور خاصی از آیین بہائی شریک بودند. با این همه، آراء و اعمال آنان در خلاء شکل نگرفت. به عقیده‌ی مؤثران مؤمن، هر چند اتهامات دینی در سال‌های آغازین تاریخ آیین بہائی سگه‌ی رایج بود، ولی کفہ‌ی ترازو در بخش عمده‌ای از قرن بیستم، به سوی اتهامات غیر دینی سنگینی می‌کرد. هر دو نوع اتهام، از کششی که جامعه‌ی ایران به باور کردن شایعات مبتنی بر نظریه‌های توطئه دارد ریشه می‌گرفت (Momen 2004).

زبان «انسانیت‌زدا» به جامعه، فرهنگ یا ملت خاصی محدود نمی‌شود. شاید بیش از هر گروه دیگری تاکنون نظرات کلیشه‌ای رایج در خصوص یهودیان به دقت بررسی شده باشد (Helmreich 1982). این بحث‌های مفصل پرده از دینامیزم جهانی نفرت و تعصب برمی‌دارد. هم‌چنین به ما در یافتن راه‌حل‌های واقع بینانه و کوشش در کاهش نفرت و تعصب، در هر زمان و مکانی، کمک می‌کند.

تعصب ورزیدن علل بسیاری دارد که اغلب حول نیازهای ناکاویده‌ی فرد و جامعه می‌گردد. برخی عقیده دارند که وقوف و آگاهی به نیازهایی که به طور طبیعی در اکثر ما وجود دارد می‌تواند به تسکین، تعدیل یا تخفیف جبهه‌گیری منفی در برابر دیگران



مونا محمود نژاد، ۱۷ ساله، یکی از ده زن بهائی که در ۱۸ ژوئن ۱۹۸۳ در شیراز اعدام شدند. اتهام اصلی او تدریس در کلاس‌های درس اخلاق کودکان بهائی بود.

کمک کند. یک عامل تعیین کننده نیاز به "توجیه خود" یعنی نیاز به درست جلوه دادن کار خود (برای مثال در ناکامی در کاری) است. نیازهای دیگری از قبیل رسیدن به قدرت و مقام هم ممکن است وجود داشته باشد. رقابت و کشمکش هم می‌تواند تعصب به بار آورد (Aronson 1999). معمولاً "خواسته‌های" برآورده نشده‌ی ما نیز می‌تواند زمینه‌ی مساعدی برای افزایش تعصب نسبت به دیگران فراهم کند.

مارشال روزنبرگ Marshall Rosenberg، که مطالعات ارزشمندی درباره‌ی تضادهای فردی، اجتماعی، درون گروهی و بین گروهی انجام داده، چند دسته نیازهای اساسی بشری را در فرهنگ‌ها و ملل گوناگون مشخص کرده است. اینها عبارتند از نیاز به استقلال و خود مختاری (مثلاً فرد خود بتواند آرزوها و اهدافش را برگزیند)، احساس جامعیت و کمال (برای مثال برای خود ارزش قائل شدن)، قادر

بودن به تجلیل و بزرگداشت (مثلاً از خلق حیات)، احساس وابستگی متقابل با دیگران (برای مثال: امنیت عاطفی، اعتماد)، احساس سبکی و بازی (مثلاً خنده و نشاط)، احساس ارتباط معنوی (صلح، سازگاری) و پرورش نیازهای جسمانی (برای مثال: احساس داشتن سرپناه، لمس). سرکوفتگی و درد حاصل از عدم ابراز و بروز این نیازها پیامدهای مهمی برای فرد، جامعه و ملت دارد (Rosenberg 2003).

تفرّ با تعصّب فرق دارد، ولی بارها و بارها نفرت نیروی محرکه‌ای برای خشونت و نابودسازی بوده است. گوردون آلپورت Gordon Allport، سه عامل عمده‌ی نفرت را برمی‌شمارد: این که به چه میزان شخص در زندگی دچار سرخوردگی شده، فرایند یادگیری او در خانواده و جامعه چه کیفیتی داشته، و سرانجام این که بخاطر گرایش به ساده‌تر کردن زندگی چه شیوه‌ی انحصارگرایانه‌ای در روابط خود با افراد برگزیده است (Allport 1999). تمام این‌ها را نیز می‌توان به نیازهای سرکوفت شده، به رسمیت شناخته نشده، و مورد قبول و شناسایی دیگران واقع نشده نسبت داد.

به نظر متخصصین یاد شده، آنان که اظهارات توهین‌آمیز را نادیده می‌گیرند باید از خود پرسند چه چیزی در آنها هست که مدارای ایشان با عبارت‌های انسانیت زدا را، مثلاً در مورد غیرمسلمانان (یا زنان، یا هر گروه دیگری از مردم) تداوم می‌بخشد؟ چه چیزی در آنها هست که خشونت لفظی علیه انسانیت ذاتی دیگران را مجاز می‌شمارد و به آن میدان می‌دهد؟ از منظری مشابه ولی اندکی متفاوت، سارتر آن را رویکردی می‌داند که خود شخص بدون هیچ فشاری و به طور کامل برگزیده است (Sartre 1999: 98).

از این منظر، آنهایی که بهائی‌آزاری‌ها را متکبران نادیده می‌گیرند، یا کم‌اهمیت جلوه می‌دهند، یا ساکت می‌مانند، نه فقط نادیده گرفتن واقعیت‌ها و آمار و ارقام را برگزیده‌اند، بلکه، از آن مهم‌تر، پیامدهای شخصی، اجتماعی، و اقتصادی مخربی را که برای گروهی از انسان‌ها داشته نادیده گرفته‌اند. حتی آنهایی که برای تحقیر و یا طرد غیرمسلمانان از عرصه‌ی رقابت نظرات کلیشه‌ای را تکرار کرده‌اند، به عمد، صدمه زدن به دیگران را برگزیده‌اند و در انسانیت زدایی مقصّر هستند. ابراز این عقیده که یهودیان به ایران وفادار نیستند، یا این که ارمنی‌ها هرگز نمی‌توانند زبان

جنبه‌ی تطبیقی مسأله‌ی بهائیان و چشم‌انداز تغییر در آینده

فارسی را سلیس صحبت کنند، دو نمونه از رایج‌ترین کلیشه‌هاست. با وجود این، بعضی از محققین، این که فردی نسبت به گروهی رویکردی تعصب‌آمیز (یا حتی تنفرآمیز) برگزیند مسأله‌ی اصلی نمی‌دانند. به نظر ایشان تعصب و تنفر عمیقاً در ساختارهای اجتماعی- فرهنگی ریشه دارد و برای رویارویی با آن باید به روشنگری همراه با تعریفی وسیع و فراگیر از انسانیت روی آورد (Bernnan 1955: 15).

نظر برخی دیگر از محققین آنست که باید از ساختارهای اجتماعی- فرهنگی فراتر برویم. احساسات تعصب‌آمیز صرفاً امتداد روابطی است که در شبکه‌های خویشاوندی وجود دارد: «نژادپرستی و قوم‌گرایی [این باور که جامعه و فرهنگی که شخص به آن تعلق دارد از هر حیث برتر و والاتر است] صورت‌های بسط یافته‌ی قوم‌پرستی و جانبداری از خویشاوندان در برابر دیگران است» (van den Berghe 1999: 141). این دیدگاه جالب است زیرا حدّ اقل هم از لحاظ ماهیت گروهی تعصب و تبعیض، و هم از لحاظ آسیب وارده به قربانیان تبعیض و تعصب، برتر دانستن جامعه و فرهنگ شباهت زیادی به خویشاوند سالاری دارد. هر دو گفتمان دینی و ملی‌گرا در ایران چنین گرایش‌هایی را به نمایش گذاشته‌اند.

عجیب آنکه تحقیقات چندانی در باره‌ی تغییر و تحول نظریات تعصب‌گرایانه انجام نشده است. ابرهات Eberhardt و فیسک Fiske در نقد و بررسی مفصل خود، نشان می‌دهند که ایجاد تغییر در افراد به هیچ وجه آسان نیست. به طور کلی مردم به تغییر مقاوم هستند. از همه مهم‌تر، تغییر نیازمند تفکر و مراقبه است. زندگی افراد که امروزه پر از گرفتاری و تنش، رقابت، شهرت طلبی و نظایر آن است با تأمل و تفکر و تغییر بالقوه‌ی حاصل از آن مغایرت دارد. آنها سپس می‌پرسند، آیا یک شخص یا جامعه‌ی هدف می‌تواند رویکرد و نگرشی که نسبت به آن وجود دارد تغییر دهد یا نه؟ پاسخ ناامید کننده است. به رغم ارائه‌ی روش‌های گوناگون، پیشنهاد استراتژی‌های فکری و افزایش توانایی شخص یا جامعه‌ی هدف برای شناسایی علائم خطر، این متخصصین نتیجه می‌گیرند که، شخص یا جامعه‌ی هدف در تغییر محیط یا اشخاص متعصب نقش محدودی دارند (Eberhardt & Fiske 1999: 369-).

(415). به عبارت دیگر، یهودیان هر قدر به ایران وفاداری نشان دهند یا ارمنی‌ها هر قدر فارسی را سلیس صحبت کنند کلیشه‌ی شخص یا جامعه تغییر نمی‌کند. ابره‌ارت و فیسک، دو عامل را برای ناتوانی گروه هدف از ایجاد تغییر بر می‌شمارند: (۱) کنترل نداشتن بر منابع، که شخص را در ابراز علنی نگرش‌های خود ناتوان می‌سازد، و این که (۲) بسیاری از پژوهشگران عضو گروه غالبی بوده‌اند که قربانی تعصب نشده‌اند و به رغم گرایش‌های نوع دوستانه‌ی بعضی از آن‌ها، صدای گروه هدف را ناشنیده گذاشته‌اند (همان مأخذ: 4-393).

مطالعات فوق (و بسیاری مطالعات دیگر) که به علل تعصب، تبعیض و حتی تنفر می‌پردازد، بعضی توصیه‌های عملی برای رویارویی با آن ارائه می‌کند، و بعضی دیگر به ما می‌گوید که تغییر به آسانی روی نمی‌دهد. با وجود این، چون هر تغییری دارای بافت و زمینه‌ای است، در بخش بعدی به ارائه‌ی دیدگاهی تطبیقی درباره‌ی جایگاه تاریخی اقلیت‌های غیرمسلمان می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که جوانه‌های تغییر ذاتاً در جامعه‌ی ایران وجود دارد.

جنبه‌ی تطبیقی

مهم‌ترین وجه تمایز آیین بهائی در مقایسه با دیگر جوامع غیرمسلمان، نوظهور بودن آن در ایران است. ظهور آیین بهائی در قرن نوزدهم، سه پی‌آمد به هم پیوسته داشت:

اول این که افکار متمدنی و بسیار ضروری در باب آزادی انسان‌ها را بر سر زبان‌ها انداخت، آرایبی که صریح‌تر و شفاف‌تر از همیشه مطرح می‌گردید. دوم این که، ناگزیر به تحولات سیاسی و تاریخی قرن نوزدهم در منطقه گره خورد.

سوم این که، چون به عنوان دینی پسا اسلامی از میان مسلمانان شیعه برخاسته بود، باور اسلامی به خاتمیت پیامبر اسلام را نقض می‌کرد. هیچ یک از دیگر جوامع عمده‌ی دینی، هرگز چنین تجربه‌ی انقلابی و پرشوری

جنبه‌ی تطبیقی مسأله‌ی بهائیان و چشم‌انداز تغییر در آینده

در ایران نداشتند. (پیام انقلابی این ادیان به طور جداگانه در قرون گذشته در معرض امتحان قرار گرفته بود و هیچ یک پیام روحانی و مادی جدیدی برای عرضه نداشتند) بابیان و بهائیان از همان آغاز با چالش‌های شدیدی روبرو بودند.

علاوه بر خاستگاه پسااسلامی آن، دیگر عوامل کم‌اهمیت‌تر به «خیال‌پردازی‌های توطئه‌آمیز» در باره‌ی آیین بهائی دامن می‌زدند (Momen 2004). بهائیان به هیچ گروه قومی خاصی تعلق نداشتند، به زبان مشابهی صحبت می‌کردند، اسامی خاصی نداشتند و در محلّ جغرافیایی خاصی نمی‌زیستند. بنا بر این، ”دشمن درونی“ی بودند که آغوششان بر نودینان بهائی باز بود (Sanasarian 2000: 123).

از نظر تاریخی، دیگر جوامع قرن‌ها در کنار هم زندگی کرده بودند. پیوندهای فرهنگی میان ارمنی‌ها و زرتشتیان ایران مورد مطالعه قرار گرفته است. به رغم مسیحی شدن ارمنی‌ها و مسلمان شدن زرتشتیان، پیوندهای جغرافیایی و فرهنگی آنها باقی مانده است. اهمیت تداوم پیوندهای فرهنگی، که امروز در اشکال گوناگونی از قبیل زبان و شعایر دیده می‌شود، آشنایی و خصوصیت است. گرچه آشنایی هم مثل هر چیز دیگر تحوّل می‌یابد، جنبه‌های آن هم‌چنان باقی می‌ماند. ارمنی‌ها جامعه‌ی متمایزی به شمار می‌رفتند (و خودشان از این امر خشنود بودند) و اغلب استقلال و هویت خاصّ نسبی فرهنگی و دینی داشتند. آشوری‌ها و کلدانی‌ها هویت قومی شفاف‌ی نداشتند زیرا تاریخ و سرگذشتشان دستخوش عوامل تاریخی اجتماعی و سیاسی پیچیده و تأثیر متقابل فرقه‌های مسیحی گوناگون از شرق و غرب بود. برخی از آنها در مقایسه با ارمنی‌ها، تمایز کمتری داشتند. عده‌ی قابل ملاحظه‌ای از آشوری‌ها، ارمنی را به خوبی صحبت می‌کردند یا همسر ارمنی داشتند. فارسی زبان اوّل بسیاری از کلدانی‌ها بود. این عوامل، همگونی جوامع آنها را افزایش می‌داد. تمرکز منطقه‌ای این دو گروه (آشوری‌ها در آذربایجان و کلدانی‌ها در خوزستان) هر یک از آنها را گرفتار تنش‌های منطقه‌ای می‌کرد ولی در نهایت، مسیحی شمرده می‌شدند. جایگاه حقوقی و اجتماعی بسیار مشابهی با ارمنی‌هایی داشتند که تعدادشان بیشتر بود. آشوری‌ها و کلدانی‌ها هر کجا سکنی می‌گزیدند، رعایای مسیحی و تابع قوانین حکومت محلی به شمار می‌رفتند. خشونت جسمانی علیه

مسیحیان، از محلی به محل دیگر فرق می‌کرد. برای مثال، از نظر تاریخی در منطقه‌ی اصفهان، خشونت کمتری رخ داد تا منطقه‌ی آذربایجان، که عرصه‌ی درگیری گاه و بیگاه قدرت‌های خارجی، گُردها، آذری‌ها و مسیحیان بود. مسیحیانی که به قومیت خاصی تعلق داشتند مورد تبعیض و برچسب زنی‌های کلیشه‌ای بودند، ولی این تبعیض و فشارها در خصوص یهودیان و بهائیان پیامدهای مهلک‌تری داشته است.

یهودیان از سال ۵۳۹ پیش از میلاد با هویتی متمایز در ایران زندگی می‌کردند. بنا بر این، قدمتی بیشتر از هر یک از گروه‌های مسیحی داشتند. آنها فارسی را با خط عبری می‌نوشتند. این ادبیات چه در نظم و چه در نثر ترکیب فرهنگ‌های یهودی و ایرانی را به خوبی نشان می‌دهد. این گروه در دوره‌ی اسلامی مثل دیگر غیرمسلمانان اسیر قوانین و رویه‌های تبعیض آمیز بودند. به رغم این که اهل کتاب بودند و پیوندهای فرهنگی نزدیکی با ایران داشتند، یهودیان در مقایسه با مسیحیان و زرتشتیان، آزار و اذیت شدیدتر و خشونت ادواری بیشتری را متحمل می‌شدند. محققین در تبیین این امرعلل گوناگونی را بر شمره‌اند، که می‌توان آنها را به صورت زیر خلاصه کرد:

(۱) در مقایسه با مسیحیان، از حمایت و حفاظت کلی یا مداخله‌ی قدرت‌های غربی (و برخی گروه‌های میسیونری) محروم بودند. و این امر آنها را به هدف آسانی تبدیل می‌کرد. (۲) مسیحیان محلی به خاطر یک (یا ترکیبی) از دلایل زیر در جبهه‌گیری مسلمانان علیه یهودیان شرکت داشتند: (الف) باورهای محکم دینی، (ب) ایدئولوژی‌های اروپایی یهودستیزانه، و (ج) رقابت اقتصادی شدید، زیرا مسلمانان دیگر اقلیت‌ها را مجبور به اشتغال در حرفه‌های خاص می‌کردند، و در نتیجه میل به حذف یهودیان از صحنه‌ی رقابت حرفه‌ای و تجارتي همواره وجود داشت (Sanasarian 2000: 46).

در مقایسه با مسیحیانی که قومیت خاصی داشتند، ازدواج‌های مختلط و

جنبه‌ی تطبیقی مسأله‌ی بهائیان و چشم‌انداز تغییر در آینده

فعالیت‌های تجاری یهودی-مسلمانی، از اواسط تا اواخر قرن بیستم شایع‌تر بود. به نظر اکثر محققین، سلطنت محمد رضا شاه، با تأکید شدید بر ملی‌گرایی، توسعه‌ی اقتصادی، و پیوندهای نزدیک با غرب و اسرائیل، تأثیر مستقیم مثبتی بر جایگاه یهودیان داشت (Haddad 1984: 50; Sitton 1985: 184).

آیین زرتشتی دین باستانی ایرانیان بود که نفوذش تا دوران مدرن ادامه داشت. زرتشتی‌ها، مثل دیگر غیرمسلمانان، از محدودیت‌های مشترکی رنج می‌بردند و مثل مسیحیان رفتار با آنها از محلی به محلّ دیگر فرق می‌کرد. ملی‌گرایی ایرانی مدرن قرن بیستم بر برداشت خاصی از گذشته‌ی زرتشتی [ایران] استوار بود. این برداشت، نوعی ملی‌گرایی فراگیر با گذشته‌ای پر شکوه بود که همه‌ی غیرمسلمانان را در بر می‌گرفت و بر پارسی‌گرایی تأکید می‌کرد (که اگر نه همیشه، ولی گاه و بیگاه عامل تنش با اقلیت‌های قومی مسلمان ایران، از جمله آذری‌ها، بلوچ‌ها و گُردها بود). زرتشتی‌ها مجبور نبودند وفاداری خود را به ایران ثابت کنند. ولی همواره از سوی شیعه‌های دو آتشی دوازده امامی مورد چالش قرار می‌گرفتند.

به رغم تاریخی مختلط، تداوم چند خصوصیت ویژه قابل مطالعه است. اول این که خصایص فرهنگی نمایان در زبان، شعایر ملی، (مثل جشن سال نو ایرانی) آداب و رسوم، غذا، هنرها و تفریحات، و شوخ‌طبعی، محیط طبیعی مشترکی را فراهم می‌سازد که به رغم ادیان گوناگون، این جوامع را به خوبی به یکدیگر پیوند می‌دهد. دوم این که، غیرمسلمانان به طور کلی تمایل دارند آلام تاریخی خود را کم‌اهمیت جلوه دهند و بر روابط شخصی و انسانی خود با مسلمانان تأکید نمایند. این امر دلایل بسیاری دارد. از جمله می‌توان آن را به شکاف عمیق میان جامعه و دولت و نیز انعطاف‌پذیری و امکانات و توانمندی‌های متعدد جامعه نسبت داد.

چرا تلاش برای تغییر نافرجام مانده است؟

جایگاه حقوقی و اجتماعی بهائیان، نودینان مسیحی ایرانی، یا اقلیت‌های دینی شناخته شده، چندان تغییری نکرده است. به رغم اعتراض‌های رسمی پُر شمار

دولت‌های گوناگون، سازمان ملل، دیده‌بان حقوق بشر، عفو بین‌المللی، و دیگر گروه‌ها و سازمان‌های غیردولتی، جایگاه فرو دست غیرمسلمانان همان‌جا حفظ شده است.

چند سازمان مسیحی کوشیده‌اند جلساتی برای گفتگوی بین ادیان را به راه اندازند و گروهی را در این کار درگیر سازند. هدف این کار را جلب توجه مراجع اسلامی (یا هواداران‌شان) به گفتگو در باره‌ی صلح و تفاهم ادیان اعلام کرده‌اند. ولی هیچ یک از سخنرانان هرگز به طور مستقیم به نقض شدید حقوق بشر در داخل کشور نپرداخته و نمایندگان دولت را به طوری جدی به چالش نخواستند. آزار و سرکوب بهائیان هرگز مورد بحث قرار نگرفت، از قانون متحجرانه‌ی ارث^۴ و سرکوب خشونت آمیز جنبش دانشجویی^۵ نیز هرگز سخنی به میان نیامد. خودداری این کنفرانس‌ها و همایش‌ها از طرح موضوعات "حساس" سؤالاتی را مطرح می‌سازد: شخصیت‌های دینی گوناگون از برپایی این گردهمایی‌ها چه هدفی دارند؟ آیا امیدوارند که با "گفتگو" با مراجع مذهبی گامی برای تغییر برداشته شود؟ اگر پاسخ مثبت است، گام منطقی بعدی ارزیابی تأثیر این همایش‌ها خواهد بود. این همه جلسه‌ی داخل و خارج از ایران چه قدر در کاهش ظلم و ستم مؤثر بوده است؟ آیا فایده‌ای داشته است؟ آیا جان کسی را نجات داده است؟ آیا [اقدامات احتمالی] دولتمردان متدین از فعالیت‌های سازمان‌های سکولار حقوق بشر مؤثرتر است؟ این مقاله فقط به طرح این سؤالات می‌پردازد، زیرا بنا به شواهد ظاهری، این "گفتگوها" به ایجاد تغییر مهمی کمک نکرده است.

هر جامعه‌ای در لحظات معینی از تاریخ به افراد شجاعی نیاز دارد که مهم‌ترین ویژگی آنها ایستادگی بر سر حق و حقیقت باشد. اکثر مردم ایستادگی نمی‌کنند، چون نمی‌خواهند متحمل ضرر شوند. [برعکس] چانه‌زنی، معامله، و قیافه‌ای مسالمت‌جو به خود گرفتن راحت تر است. ولی این روش تاجر مسلکان است، پس ندای وجدان چه می‌شود؟ طبقه‌ی تاجر، خواهان حدّ اکثر سود با حدّ اکثر آسایش است و بر اساس اصول [اخلاقی] عمل نمی‌کند.

می‌توان از دیگر کشورهای اسلامی درس گرفت، به ویژه مصر که تاریخ دیرینه‌ای

جنبه‌ی تطبیقی مسأله‌ی بهائیان و چشم‌انداز تغییر در آینده

از مباحثات روشنفکرانه دارد. طی دو دهه‌ی گذشته، تعدادی از روشنفکران جان خود را در دفاع از مسیحیان قبطی به خطر انداخته‌اند. فاروق فؤاد، در مقاله‌ای استدلال کرد که تبعیض رسمی دولت علیه مسیحیان مصری جوّ مساعدی را برای نابرداری، که حملات بنیادگرایان مسلمان را در پی دارد، ایجاد کرده است. او در آخرین مقاله‌ی تکان دهنده‌اش چنین نوشت:

بگویند که اکنون کشور فقط مال مسلمانان است، و من، به عنوان یک مسلمان، آن قدر شهامت دارم که انگشتم را در چشمانتان فروکنم، زیرا مصر به همه‌ی مصری‌ها تعلق دارد... برای کشورم متأسفم که از پسر یاسر محافظت خواهد کرد، چون مسلمان است ولی با پسر دیگری، چون مسیحی است، ناعادلانه رفتار خواهد نمود.

(نیویورک تایمز ۱۰ نوامبر ۱۹۹۳، ۴۱۹).

او اندکی پس از انتشار این مقاله به قتل رسید.

پرفسور سعدالدین ابراهیم، به خاطر موضع علنی و شفاف خود علیه سرکوب مسیحیان، زندانی شد.^۶ پرفسور خالد ابوالفضل، مسلمانی عمیقاً مؤمن، در مطالعه‌ای جامع و استادانه در باره‌ی فرهنگ اسلامی، خطاهای پرشماری که در تفسیر کنونی از اسلام حضور دارد نشان داده است. او نیز در این راه رنج فراوانی برده است. آیا می‌توان از این نمونه‌ها درس گرفت؟

چشم‌انداز آینده

هرگونه تأملی در باره‌ی آینده باید میان دستگاه حکومت و جامعه تمایز قائل شود. حتی اگر افراد نتوانند خود را از بند تعصب آزاد کنند، ساختار و نهادهای دولت باید چنین کنند، این تنها راه اداره‌ی جامعه‌ی ناهمگون است. حکومت قدرت دفاع و محافظت از شهروندان خود را دارد. هنوز تحقیقی عینی

در باره‌ی اقلیت‌های دینی در دوران ریاست جمهوری خاتمی انجام نشده است. با وجود این، قرائن و شواهد حاکی از کاهش محدودیت‌هاست. گزارش‌هایی در باره‌ی رفت و آمد یهودیان ایرانی به اسرائیل و بازگشت بعضی یهودیان از اسرائیل به ایران وجود داشت. هم‌چنین نشانه‌هایی از تماس‌های دولتی و به رسمیت شناختن احتمالی دولت اسرائیل در آینده به چشم می‌خورد.^۸

دستگاه حکومت ظرفیت بسیار زیادی برای ایجاد تغییر دارد. تغییرات زیر را می‌توان در حیطه‌ی حکومت انجام داد. اولین و مهم‌ترین تغییر عبارت است از: حذف قوانین دینی‌یی که غیر مسلمانان را شهروند درجه‌ی دو به حساب می‌آورد. در این زمینه بهائیان و نودینان مسیحی ایرانی، تابع قوانینی یکسان با بقیه خواهند بود. دومین مسئله عبارت است از نمایندگی سیاسی رسمی در مجلس. در صد سال گذشته اقلیت‌های دینی شناخته شده در مجلس نماینده داشته‌اند. امروز ارمنی‌ها دو نماینده دارند (یکی برای شمال و یکی برای جنوب)، یهودیان، زرتشتیان، آشوری‌ها، کلدانی‌ها، هر یک نماینده‌ای دارند. به نظر نمی‌رسد که هیچ یک از این گروه‌ها بخواهند این مقام را تغییر دهند. سنت و تقدّم تاریخی به آنها نقشی، هر چند کوچک، می‌دهد. به همین علت، هم احساس امنیت دارند و هم دسترسی مستقیم به مراجع حکومتی. اگر بخواهند، ممکن است به آنها این حق را بدهند که به وکلای دیگری برای نمایندگی حوزه‌ی خود رأی دهند.

سومین مسأله‌ی مهم جایگاه بهائیان است. مراجع غیر بهائی گوناگونی از دولت ایران خواسته‌اند به بهائیان اجازه دهند در دانشگاه‌ها تحصیل کنند یا آنها را از لحاظ حقوقی به عنوان اقلیتی دینی به رسمیت بشناسند.^۹ با وجود این، دلیل محکمتری برای به رسمیت شناختن بهائیان، در حکومت اسلامی، و نه سکولار، وجود دارد. به رسمیت شناختن غیر مسلمانان در تاریخ همیشه وابسته به محاسبات شخصی و عملی رهبران محلی و مقامات سیاسی مسلمان بوده است. در زمان‌های مختلف، بنا به دلایل گوناگون، گروه‌های متفاوتی (غیر از "اهل کتاب") به رسمیت شناخته شده‌اند. گرچه هندوها در اسلام به رسمیت شناخته نمی‌شوند، ولی در بعضی بخش‌های جهان اسلام، اهل ذمه شمرده شده‌اند. در این زمینه، نباید

فراموش کنیم که جایگاه زرتشتیان هم مسأله‌ی مناقشه آمیزی بوده است. قرآن از صابین ولی نه زرتشتیان نام می‌برد، با این همه، به زرتشتیان رسمیت و جایگاه حقوقی داده شده است (Sanasarian 2000: 19-21). اهمیت اعطای جایگاه اهل ذمه به گروه‌هایی غیر از اهل کتاب در این است که سابقه‌ی حقوقی بر جای گذاشته‌اند. اگر در گذشته به رسمیت شناختن دیگر گروه‌ها نقض اسلام نبود، چگونه می‌توان گفت حال چنین کاری نقض اسلام است؟ علاوه بر این، به رسمیت شناختن به مثابه اهل ذمه و نه اهل کتاب، دقیقاً در حیطه‌ی اختیارات حکومت است. علت وجودی حکومت محافظت از شهروندان فارغ از پیشینه‌های دینی یا قومی آنهاست.

مسأله‌ی چگونگی نهادینه ساختن رسمیت را باید در بحث با بهائیان حل کرد. در عمل این امر ممکن است شکل حضور یک یا چند نماینده‌ی بهائی در مجلس را به خود بگیرد، (ولی ممکن است بهائیان با قالب سیاسی آن موافق نباشند)، یا تأسیس مجدد رسمی و علنی محفل روحانی ملی، یا شکل جدیدی از نمایندگی که به طرز منصفانه‌ای حق اظهار نظر به این اقلیت دینی ارزشمند بدهد (جزئیات این امر را باید در بحث با جامعه‌ی بهائی مشخص کرد).

شواهد دیگر کشورها نشان می‌دهد که دستگاه حکومتی می‌تواند بسیار سریع‌تر از جامعه تغییر کند. در مورد ایران، جامعه انعطاف‌پذیری و انسانیت زیادی از خود به نمایش گذاشته است. علیرغم جدایی دینی همیشه روابط شخصی بین گروه‌های گوناگون با ارزش شمرده شده است. شیوه‌ی رفتار افراد در جامعه، از فشار زیاده‌روی‌های مراجع حکومتی می‌کاهد و تأثیر ناخوشایند آن را کم می‌کنند. به همین علت بهائی‌آزاری [از سوی عوام] هم طراز اظهارات خصمانه [مقامات رسمی] علیه آنها نبوده است. با این همه، در مورد ایران، نیروی امیدبخش بسیار مهمی وجود دارد، یعنی جوانان ایرانی. برخلاف نسل قبلی که در پی هویت، ایدئولوژی، فرصت و سلطه بود، این نسل جهان را با آغوش باز پذیرفته تا اقتدار سیاسی دینی در ایران را به چالش بخواند. به اعتقاد این نسل جدید، باید در برابر هر شکلی از ظلم و ستم، از جمله قضاوت در باره‌ی اشخاص بر اساس دین آنها، مقاومت کرد. مادامی که

این مقاومت به مادی گرایی و تقلید از غرب میدان ندهد، آداب و رسوم محلی و ملی را ارج گزارد، به درس های تاریخ بها دهد و جرأت کند که خلاق باشد، فردایی روشن تر از دیروز و شریف تر از امروز را تضمین خواهد کرد.

پی نوشت ها

* این پدیده یعنی تنزل دادن انسان به حیوان را dehumanizing در این مقاله به انسانیت زدایی ترجمه کرده ایم.

۱ برخی وبسایت ها این رویدادها را گزارش کردند، برای مثال نگاه کنید،

<http://www.emrouz.info/archives/2005/11/00553.php>

<http://www.irna.ir/fa/news/view/line10/8409010916131001.htm>.

<http://www.sharghnewspaper.com/840830/html/iran.htm>

<http://raha.gooya.name/politics/archives/038930.php>

۲ مؤسسه تحقیقات رسانه ای خاور میانه

The Middle East Media Research Institute, 11/11/2005, Clip No. 932. For video clip, see, <http://memritv.org/Search.asp?Act=S6&P3=2#>

۳ برای جزئیات دفاعیات گذشته، نگاه کنید: Sanasarian 2000: 159-61، برای دفاعیات جدیدتر نگاه کنید به صفحه آخر مقاله ی بیل سمیع، Bill Samii, RFE/RL, inc در وبسایت زیر.

[http://www.rferl.org/featuresarticle/2005/12/f2fee1ea-7de2-](http://www.rferl.org/featuresarticle/2005/12/f2fee1ea-7de2-0205767c73f.html)

[0205767c73f.html](http://www.rferl.org/featuresarticle/2005/12/f2fee1ea-7de2-0205767c73f.html)

۴ قانون ارث، مشخص می کند که اگر مسلمانی در خانواده ی نامسلمانی وجود داشته باشد، کل ارثیه به او می رسد. تأثیر این امر تشویق غیر مستقیم مسلمان شدن از روی حرص و طمع است. این شبیه "قانون ارتداد" است که چهار قرن پیش در دوره ی صفویّه اجرا می شد. برای تعیین جنبه ی حقوقی این قانون، نگاه کنید به عبادی ۱۹۹۴: ۵-۹۴ برای داستان یک مورد واقعی تغییر دین، نگاه کنید به Sanasarian 2000: 131.

جنبه‌ی تطبیقی مسأله‌ی بهائیان و چشم‌انداز تغییر در آینده

- ۵ این همایش که توجه زیادی را به خود جلب کرد در کلیسای جامع قدس یوحنای الهی طی دیدار خاتمی رییس جمهور وقت از نیویورک در نوامبر ۲۰۰۱ برگزار شد. بانی این جلسه، کنفرانس جهانی دین و صلح، و سخنران اصلی آن خاتمی بود.
- ۶ ابراهیم مطالب زیادی در این خصوص نوشته است. برای مقاله‌ی جدیدتری، نگاه کنید به: 'Christians Oppressed', *The Wall Street Journal*, 18 November 2005.
- ۷ او مؤلف کتاب‌ها و مقالات برجسته‌ی زیادی است، برای یک نمونه از آثار او، نگاه کنید: *Speaking in God's Name*, Oxford: Oneworld Publications (2001)
- ۸ 'Israel Secretly Passes Maps to Iran,' *The Jerusalem Post*, November 8, 2000; 'Khatami Suggests Iran Might Eventually Recognize Israel,' *Ha'aretz*, 13 November 2001; and 'Immigrant Moves Back 'Home' to Teheran,' *The Jerusalem Post*, 3 November 2005.
- ۹ برای یک نمونه، نگاه کنید به *لوموند*، ۱۶ دسامبر ۲۰۰۵

کتاب‌نامه

فارسی

- جزایری، گ. (۱۹۹۹) *اسرار خوراکی‌ها*، تهران: امیرکبیر.
- عبادی، ش. (۱۹۹۴) *تاریخ و اسناد حقوق بشر در ایران*، تهران: روشنگران.
- مطهری، م. (۱۹۷۰) *عدل الهی*، تهران: حسینیه ارشاد.

انگلیسی

- Allport, G. (1999) 'The Nature of Hatred', in R.M. Baird & S.E. Rosenbaum (eds) *Hatred, Bigotry, and Prejudice*, Amherst, New York: Prometheus Books.

- Aronson, E. (1999) 'The Causes of Prejudice', in R.M. Baird & S.E. Rosenbaum (eds) *Hatred, Bigotry, and Prejudice*, Amherst, New York: Prometheus Books.
- Brennan, W. (1995) *Dehumanizing the Vulnerable: When Word Games Take Lives*, Chicago: Loyola University Press.
- Eberhardt, J.L. and Fiske, S.T. (1996) 'Motivating Individuals to Change: What Is a Target to Do?' in C.N. Macrae, C. Stangor, & M. Hewstone (eds) *Stereotypes and Stereotyping*, New York: The Guilford Press.
- Haddad, H.M. (1984) *Jews of Arab and Islamic Countries*, New York: Shengold Publishers.
- Helmreich, W.B. (1982) *The Things They Say Behind Your Back*, New York: Doubleday & Company.
- Martin, D. (1984) *The Persecution of the Baha'is of Iran, 1844-1984*, Ottawa: Association of Baha'i Studies.
- Momen, M. (2004) 'Conspiracies and Forgeries: the attack upon the Baha'i community in Iran,' *Persian Heritage Magazine*, 35: 27-29; online at: <http://www.persian-eritage.com/currentissue/Issues/no35/english/pages/27-29.html> (accessed 4 June 2006).
- Report on Current Condition for Jews in Iran, Human Rights and Torture* (6 December 2005) Los Angeles, California: Iranian American Jewish Federation.
- Rosenberg, M.B. (2003) *Nonviolent Communication: A Language of Life*, Encinitas, California: Puddle Dancer Press.
- Sanasarian, E. (2000) *Religious Minorities in Iran*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartre, J-P. (1999) 'The Portrait of the Anti-Semite', in R.M. Baird & S.E. Rosenbaum (eds) *Hatred, Bigotry, and Prejudice*, Amherst, New York:

جنبه‌ی تطبیقی مسأله‌ی بهائیان و چشم‌انداز تغییر در آینده

Prometheus Books.

Sitton, D. (1985) *Sephardi Communities Today*, Jerusalem: Council of Sephardi and Oriental Communities.

Van den Berghe, P. (1999) 'The Biology of Nepotism', in R.M. Baird & S.E. Rosenbaum (eds) *Hatred, Bigotry, and Prejudice*, Amherst, New York: Prometheus Books.

عبّاس امانت

ریشه‌های تاریخی بهائی ستیزی در ایران

از نخستین روزهای ظهور جنبش بابی در ایران در دهه‌ی ۱۸۴۰م. و سپس تحوّل تدریجی آن در دهه‌های بعد به آیین بهائی، بابیان و بهائیان در سرزمین خود غالباً در معرض موج‌های پی در پی سرکوب و آزاری بیرحمانه قرار گرفتند. اما این ستیز با بابیان و بهائیان در تاریخ‌نگاری جدید ایران با سکوت و فراموشی مواجه شده و تا حدّ زیادی از حافظه‌ی جمعی اکثری از ایرانیان محو گردیده است. اگرچه این رویدادها قربانی خواسته یا ناخواسته‌ی یادزدایی تاریخی شده‌اند اما جزیی انفکاک ناپذیر از حافظه‌ی جمعی روان و ضمیر بهائیان به شمار می‌روند.

درست است که مسلمانان ایران به قتل عامّ دامنه‌دار بابیان و یا بهائیان نپرداختند و به طور کلی ایرانیان در طول تاریخ طولانی خود، تا جایی که می‌توان فهمید، به کلان‌کشی (genocide) دیگر گروه‌های دینی یا قومی دست نزدند (شاید به استثنای کشتار مزدکیان در قرن ششم). از این جهت "بابی‌کشی"، به عنوان پدیده‌ای در تاریخ جدید ایران، از نظر کمی یا کیفی مثلاً با رفتار سفید پوستان اروپایی با بومیان امریکا، افریقا و استرالیا، یا کشتار ترک‌های عثمانی از آرامنه در جنگ اول جهانی، یا کشتار آلمان نازی از یهودیان و اسلاوها و کولی‌ها، و یا رفتار صرب‌ها با مسلمانان بوسنی قابل مقایسه نمی‌باشد.^۱ با این همه، ستیز با بابیان و بهائیان و آزار مداوم ایشان دارای اهمیت نمادین فراوانی است. این حوادث از روندهای مهمّی از گذشته‌ی اجتماعی- فرهنگی ایران پرده برمی‌دارد و ما را در چگونگی شکل‌گیری هویت مدرن ایرانی - پس از سه قرن کوشش در تسلط مذهب شیعی ابتدا در دوره‌ی صفوی و سپس در دوره‌ی قاجار- یاری می‌نماید. به ویژه اگر به یاد بیاوریم که بخش بزرگی از این دوران، هم‌زمان با رویارویی ایران با قوای سلطه‌جوی غربی در قرن نوزدهم بوده است.

افزون بر این، ماهیت هولناک این ستیزه‌ها، خشونت و بی‌پروایی آن‌ها، عاملان روحانی و دولتی آن‌ها، توجیحات فقهی و عرفی در تحقق این آزارها، و روان‌شناسی اجتماعی مردمانی که در بلوهای علیه بابیان و بهائیان شرکت می‌جستند جملگی از نابدباری فرهنگ شیعی در برابر تحمّل کثرت و ناهمگونی در جامعه‌ی ایران خبر می‌دهد.

در زمینه‌ی گسترده‌ی و کثرت بابی- بهائی ستیزی هنوز پژوهش (یا پژوهش‌هایی) عینی و جامع که همه‌ی منابع موجود از جمله منابع بابی- بهائی، گزارش‌ها و اسناد رسمی، فتوای روحانیون، گزارش‌های ناظران غربی و دیپلمات‌ها را دربرگیرد انجام نشده است. بدون چنین ارزیابی مفصلی، هرگونه تحقیق مقدماتی در تشخیص انگیزه‌های بابی- بهائی آزاری و علل آن‌ها، از جمله این پژوهش، ناگزیر از تعبیر و تفسیر خواهد بود. روایت‌های بابی- بهائی از این حوادث، گرچه بسیار ارزشمند می‌باشد، اغلب به تاریخ شهیدان و سیره نویسی شباهت دارد. در روایت‌های نویسندگان مسلمان این حوادث همگی آلوده به دشمنی‌ها و تحریفاتی هستند که از ویژگی‌های ردیه‌هاست. از طرف دیگر، گزارش‌های اندک اروپاییان گرچه منابع ارزشمندی را تشکیل می‌دهد هنوز به طور کامل بررسی نشده و جهت‌گیری‌های فرهنگی خاص خود را نیز دارد.^۲

در قرن نوزدهم، اقدامات بابی ستیزانه‌ی متعددی به تحریک یا تأیید نهاد روحانیت شیعه و با چشم پوشی، اگر نگوییم همدستی فعال حکومت قاجار و بعدها پهلوی، صورت گرفت. این اقدامات در اوج خود، گاهی با خشونت افسارگسیخته‌ی عوام نیز همراه می‌گشت. نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، و حتی اوایل قرن بیستم آکنده از گشتارهای انفرادی یا جمعی، تصادفی یا عمدی، شکنجه، غارت، حبس‌های بلندمدت، توبه‌های اجباری، تبعید، مصادره‌ی اموال، طلاق اجباری، تجاوز به زنان و به بردگی کشیدن کودکان است. شاید بتوان در آزار و اذیت‌های از سرگرفته شده‌ی بهائیان در جمهوری اسلامی، سایه‌ی بلند و نگران‌کننده‌ی این گذشته‌ی دردناک را دید که از دوران قاجار (۱۷۸۵-۱۹۲۵) تا عصر پهلوی (۱۹۷۹-۱۹۲۵) و پس از آن امتداد یافته است. گرچه در دوره‌ی پهلوی از آزار فعال بهائیان تا حد زیادی کاسته

شد ولی دشمنی و مخالفت ادامه یافت. این شاید تا حدی به این علت بود که بهائیان در پس دیوارهای انزوی مذهبی عزت جستند و برخلاف گذشته شوق حضور در صفت مقدم گرایش‌های مدرن اجتماعی و فکری در جامعه‌ی ایران را از دست دادند.

همان طور که روی داده‌های تابستان ۱۹۵۵ [با اشغال نظامی مرکز بهائیان در تهران و ویرانی گنبد آن] نشان داد، در دهه‌های میانی قرن بیستم نیز اعراب و آزار، حتی در سطح کشوری، بی سابقه نبود. ولی در مبارزه‌ی با بهائیان در دوره‌ی پهلوی و سپس در جمهوری اسلامی آنچه که بیش از هر چیز شدت داشته و دارد، نه تنها رواج اتهاماتی از قبیل بی عفتی و نابسامانی‌های جنسی است بلکه تهمت‌های توطئه‌پردازانه‌ی چون جاسوسی و سرسپردگی به قوای خارجی، بی‌علاقگی به وطن و یا سلطه‌ی تهدیدآمیز شمار اندکی از بهائیان بر مناصب کلیدی رژیم پهلوی نیز هست. علاوه بر این، از دهه‌ی ۱۹۶۰ و پس از آن نوعی تحقیر بدبینانه‌ی نسبت به آیین بهائی و تعالیم اجتماعی آن به ویژه در بین روشنفکران مذهبی رایج بود. با تثبیت هرچه بیشتر جامعه‌ی بهائی در راستای اصول اعتقادی و شفاف‌تر شدن تعریف هویت بهائی، این اتهامات سیاسی و اخلاقی به تدریج از صرف ملحد خواندن بهائیان اهمیت بیشتری یافت. توگویی آنگ "دیگری" زدن به بهائیان و کافر انگاشتن آنان در دوران قاجار و پهلوی، وسیله‌ای برای باز یافتن هویت شیعی شد آن هم در زمانه‌ای که این هویت در معرض خطر و پریشانی بود و نابسامانی‌های اجتماعی، هجوم فرهنگی، و خودکامگی سیاسی دوران پهلوی دستمایه‌ی مطلوب‌تری از ستیز با بهائیان برای متحد ساختن اکثریت شیعی باقی نمی‌گذاشت. حتی برداشت‌های مثبت پیشین از بهائیان به عنوان حامیان تجدّد و الگوهای صداقت اخلاقی و دین‌داری، در این محیط آکنده از سوءظن و بدبینی، اگر نگوییم از میان رفت، لااقل تحت الشعاع قرار گرفت. افزون بر این، این نگرش جدید به بهائیان، صرفاً به حلقه‌های روحانیون و سازمان‌های مبارز اسلامی وابسته به آن‌ها (از قبیل انجمن تبلیغات اسلامی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ و انجمن حجّتیّه که غالباً سازمان خود را "انجمن ضدّ بهائیت" معرفی می‌کرد) محدود نمی‌شد. این نگرش

بهایان ایران

جدید، در بین کسانی فارغ از تعهدات مذهبی در طبقات متوسط ایران نیز رایج بود. این دیدگاه حتی روشنفکران را چنان به خود جذب کرد که اغلب تنها پای بندیشان به دین آبا و اجدادی تکرار طوطی وار توهمات توطئه آمیز بهائی ستیزانه بود. امروزه نیز کمابیش چنین است.

با این همه، گستره‌ی کار من در این فصل از دوره‌ی قاجار فراتر نمی‌رود. در مجموع کوشش می‌کنم که طرحی تاریخی در تکرار جریانات بابی ستیزانه و بهائی ستیزانه بیابم و بر جنبه‌های اعتقادی و اجتماعی آن تأکید نمایم. امیدوارم این تحقیق به فهم عمیق‌تر اوضاع اسف‌بار فعلی بهائیان ایران یاری رساند و به تأثیرات آن در دریافت مفهوم ”بردباری یا نابردباری“ در فرهنگ عمومی اسلامی، و به ویژه شیعی، مدد رساند. افزون بر این، پرداختن به مسأله‌ی بهائی می‌تواند به فهم شکل‌گیری هویت ایرانی و فرایند برداشت از ”دیگری“ به مثابه دشمن داخلی در برهه‌ی حساسی از تکوین هویت ملی ایران کمک کند.

بایان برابر با ملحدین

ستیز با دگراندیشان مذهبی از قرن‌ها پیش از پیدایش جنبش بابی در سال ۱۸۴۰ در ایران سابقه دارد و تاریخ شاهد موارد مکرری است که دگراندیشان مورد بدرفتاری و ستم قرار گرفته‌اند. از جمله می‌توان در مواردی مثل کشتار نقطویون و بیرون راندن حروفیون در اواخر دوره‌ی صفوی (۱۷۳۲-۱۵۰۱)، در تحمیل محدودیت‌های تازه بر اهل ذمه بویژه یهودیان در دوره‌ی صفوی و قاجار و پس از آن در آزار و اذیت طریقت‌های صوفی از قبیل نعمت‌اللّهی‌ها در قرن هفدهم و اوایل قرن نوزدهم، و در برخورد خصمانه با مکتب کلامی نوظهور شیخی نمونه‌های آن را ملاحظه کرد.^۳ آنچه که به نابردباری دینی دامن می‌زد و شاید مؤثرترین نیرو در پس انگیزه‌ی دفاع از شریعت در مقابل دگراندیشی به شمار می‌رفت، اهمیت یافتن مکتب فقهی اصولی در اواخر قرن هجدهم و تلاش آن در دست‌اندازی فعال در امور اجتماع بود.

با رهبری و توجهات چهره‌ی روحانی مهمی مثل آقا محمد باقر بهبهانی معروف به وحید (۹۰ - ۱۷۰۶) و شاگردانش، شبکه‌ای از مدارس علوم دینی و سپس محاکم شرعی در ایران به وجود آمد. سیطره‌ی شبکه‌ی اصولی که در سراسر قرن نوزدهم قدرت و اعتبار زیادی کسب کرده بود علی‌رغم وقفه‌ی کوتاهی که گرایش به "سکولاریسم" در دوران پهلوی ایجاد کرد، عمدتاً تا امروز تداوم یافته است.

تصادفی نیست که پسر و جانشین وحید، آقا محمد علی بهبهانی (کرمانشاهی) به عنوان بی‌پروترین طرفدار تنفیذ اصل اسلامی امر به معروف و نهی از منکر شناخته شد. این حکم تکلیف هر فرد مسلمان را در جهت هشیاری اجتماعی علیه ناهمگونی ایدئولوژی و اخلاقی روشن می‌ساخت. فتوای همین اصولی برجسته، معروف به صوفی‌کش بود که بعضی از عرفای صوفی نعمت‌اللہی مشهور را به عنوان ملحد به کام مرگ فرستاد، گرچه این سرکوبی با تأیید ضمنی حکومت تازه تأسیس قاجار نیز همراه گشت.^۴

برخلاف مکتب کلامی رو به افول اخباری، علمای اصولی خود را به طور دسته جمعی، "نایب" امام زمانی می‌دانستند که به عقیده آنها در غیبت بسر می‌برد و انتظار بر آن بود که در آخرالزمان رجعت کند. با پشتیبانی رهبران با نفوذی همچون ملا محمد باقر شفتی (متوفی در ۱۸۴۳)، اصولی‌ها ادعا کردند که ایشان تنها منبع قدرت شرعی و مصدر "ولایت قضاء" هستند که به نظر آن‌ها مکمل "ولایت حکم" دولت بود. موضع پیش‌تازانه‌ی فقهای اصولی از طریق شبکه‌ی حمایتی استاد-طلبه، منبر، مساجد، و عایدات روزافزون حاصل از نذورات و خمس و زکوة، اوقاف و سرمایه‌گذاری‌های خصوصی تقویت می‌شد.

ظهور جنبش بابی، و ادعای باب ابتدا مبنی بر اینکه او مقام "بایت" امام غایب را دارد و سپس ادعای صریح به این که وی مهدی موعود و "امام زمان" است، طبیعتاً دشمنی مجتهدان اصولی را در پی داشت. چنین ظهوری نه فقط خطر آشکاری برای مشروعیت عقیدتی علمای اصولی بود، بلکه اعتبار اجتماعی و منافع مادی ایشان را نیز مورد تهدید قرار می‌داد. خطر این آیین مهدوی آخرالزمانی برای علمای شیعه جدی‌تر از دیگر نهضت‌های مذهبی دگراندیش بود. بایان می‌کوشیدند

که در شهرها همان هم‌بستگی علما- بازار را، که پایگاه اجتماعی و قدرت اقتصادی مجتهدین اصولی بر آن استوار بود، باز سازی کنند. بسیاری از بایان اولیه یا نومجتهدینی برخاسته از مکتب رقیب شیخی بودند، یا از میان رده‌های میانی یا پایین ملّیان، یا طلبه و یا پیشه‌وران و تاجران متوسط الحال بازار برخاسته بودند.^۵

از اوایل دهه‌ی ۱۸۵۰ نگرانی‌های علمای عالی‌رتبه از چالش با بایان به آن درجه رسید که بکوشند در افکار عمومی سوء ظن و نفرت عمومی علیه بایان ناهم‌رنگ را برانگیزند و تکفیر آن‌ها را به عنوان کفار مستحق مرگ میسر سازند. ولی چنین کاری آسان نبود. بر اساس یک قاعده‌ی فقهی اسلامی، پیروی از بدعت جدید، تنها از طریق رؤیت متن الحادی و اعتراف آشکار متهم اثبات پذیر بود. اسباب این امر نمی‌توانست بدون کمک دولت در اختیار مجتهدین قرار گیرد. محاکمه‌ی سال ۱۸۴۵ ملّا علی بسطامی، اولین فرستاده‌ی ویژه‌ی بابی به عتبات (پایگاه علمای اصولی)، و مشکلات ناشی از جرّ و بحث‌های بینا فرقه‌ای شیعی-سنّی، نمایانگر موانع موجود بر سر راه دستیابی به اتفاق نظر در خصوص حکم ارتداد بایان بود و لزوم در دست داشتن نظر موافق حکومت، خواه عثمانی یا ایران، را نشان می‌داد.^۶

سوای آن، محبوبیت روز افزون باب و آیین جدید، صدور احکام ارتداد توسط مجتهدین را مخاطره آمیز می‌ساخت. در محاکمه سال ۱۸۴۷ توسط مجتهدین تبریز، به رغم این واقعیت که باب علناً خود را امام زمان خواند و علی‌رغم فتوا (یا فتوایی) که بدون ذکر دلیل او را مرتد فطری نامیدند، علما نتوانستند حتی خود باب را هم به صراحت به جرم "ارتداد فطری" محکوم کنند.^۷ در واقع، بنا بر فقه شیعی دلیل کافی برای ردّ ادعای "نیابت خاصه" امام زمان و شاید حتی برای ردّ ادعای خود امامت وجود نداشت. عمده‌ی استدلال مجتهدین مبتنی بر احادیث و اخبار شیعی بود که مناقشه‌های فراوانی بر سر اعتبار و اسناد سلسله‌ی راویان آن‌ها وجود داشت. حتی حکم نهایی اعدام باب، که در سال ۱۸۵۰ به زور کارگزاران امیر کبیر از مجتهدین تبریز گرفته شد، فاقد هرگونه دلیل فقهی در اثبات اتهام ارتداد بود. برعکس، در سال‌های بعد، به مجرد انتشار کتاب بیان، یعنی اثر اصلی ولی

ناتمام باب، که از ظهور جدید و دور نبوی جدیدی مستقل از اسلام خبر می‌داد، شواهد و دلایل کافی برای تکفیر بدعت جدید فراهم شد. در دهه‌های بعدی، اتهام ارتداد همراه با نتیجه‌ی منطقی آن "محاربه با خدا و دین خدا"، نکات اصلی مندرج در فتوای ارتداد علما بود، گرچه تا آنجا که می‌دانیم هیچ یک از این فتواها دلیل عقیدتی دیگری، غیر از اعتراف متهم به ایمان به باب (و بعداً بهاء‌الله، پیامبر آیین بهائی)، برای اتهام ارتداد بر نمی‌شمرد. صرف اقرار ایمان به پیامبران جدید، که اغلب با خودداری متهم از سب و لعن علنی باب و بهاء‌الله حتی زیر فشار به اثبات می‌رسید، به هر مجتهد مقتدری اجازه می‌داد که، معمولاً مستقل از دیگر مجتهدین، متهم را مرتدی "خارج از دین اسلام" و مستحق مجازات کیفری مورد نظر شرع بخواند.^۸

با این همه، دلیل فقهی‌یی که برای صدور فتوای ارتداد وجود داشت، و قدرت بالقوه‌یی که به خاطر نفوذ یک مجتهد پشتوانه‌ی آن بشمار می‌آمد، همیشه نمی‌توانست قدرت قضایی مجتهد را فعلیت بخشد و محکوم را به مجازات برساند. تا اواخر قرن نوزدهم بابی‌گشی‌ها تناوب و شدت متفاوتی داشت. اصطلاح "بابی‌گشی" خود به خود گویای آشوبی همراه با خون‌ریزی از سوی عوام است که اغلب در اوج بلواهای بابی- بهائی ستیزانه از جامعه‌ی غالباً محروم و بی‌پناه قربانی می‌گرفت. موفقیت بابی- بهائی‌گشی‌ها از طرفی بستگی به این داشت که تا چه حد مجتهدین بخواهند اوضاع را بحرانی سازند و یا دولت متمایل به اجرای فتوای مجتهدین باشد.

این بلواها که برای حفظ مؤمنین از شر "فرقه‌ی ضالّه" انجام می‌گرفت، برای بهائیان چیزی نبود جز تجربه‌ی هولناکی از وحشت و خون‌ریزی، یا چیزی که در اصطلاح بهائی "ضوضا" خوانده می‌شود. البته این ضوضاهای مکرر با تحمیل ملایم‌تر "تضییقات" (محدودیت‌ها) که جزو واقعیت‌های پذیرفته شده‌ی زندگی بود فرق داشت. این محدودیت‌ها گستره‌ی وسیعی از دشنام دادن و کتک زدن کودکان و بزرگسالان بهائی، نجس شمردن آنان در مراودات روزمره و یا معاملات تجارتنی و ممنوعیت گردهمایی‌های اجتماعی تا مرحله‌ی اخاذی و ارباب مداوم، تجاوز به

حریم زندگی خصوصی، و تصرف و تملک غیر قانونی املاک بهائیان را در بر می‌گرفت.

برای این که در یک محیط شهری یا روستایی این تبعیض‌های دیرپا به بحران آزار و اذیت فعال بدل شود حضور برخی مؤلفه‌ها ضروری بود. این مؤلفه‌ها را می‌توانست ناشی از منافع گروهی، کنش‌ها یا داد و ستدها بین مقامات ذی‌نفوذ باشد. در مقایسه با دیگر اقلیت‌ها، بابی-بهائی‌ها در وضعیت بدتری بسر می‌بردند. یهودیان، زرتشتیان، ارامنه، آسوری‌ها و پیروان اهل حق نیز اغلب از خشونت کلامی و بدنی مصون نبودند و مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند: از نودینی و قبول اجباری دین به اسلام گرفته تا غارت محله‌های مسکونی، تاراج کسب و کار، و حتی دزدیدن دختران و کشتار بی‌گناهان. ولی این اقلیت‌ها در جامعه‌ی اکثریت مسلمان به عنوان اهل ذمه به رسمیت شناخته می‌شدند و به نوعی امان داشتند. در آن سو، بابی-بهائی‌ها، گرچه مثل این اقلیت‌های مذهبی در شهرها و محله‌های معینی متمرکز نبودند ولی چون آیینشان بدعتی پسا اسلامی به شمار می‌رفت و نفس وجودش با عقیده‌ی خاتمیت نبوت اسلامی مغایرت داشت به هیچ وجه از مصونیت اهل ذمه بهره‌ای نداشتند، طعمه‌ی راحت و مشروعی برای انواع تبعیض‌ها، تعرضات و خشونت‌ها بشمار می‌رفتند و آزار و اذیت آنها توسط علما، حکومت و عامه‌ی مردم گاهی به مراتب خصمانه‌تر بود.

در مطالعه‌ی ساختار هر دوره‌ای از بهائی‌آزاری چند عامل را می‌توان تشخیص داد. یکی محرک اولیه‌ای که می‌توانست شخصی عادی، ملایی پایین رده، یا یک طلبه باشد. چنین شخصی انگیزه‌های خود را که معمولاً متأثر از منافع مالی یا جنسی بود، در قالب اتهامات واقعی یا اغلب دروغین، علیه یک فرد بهائی یا جامعه‌ی بهائی پنهان می‌ساخت. گرچه این اتهامات اغلب پوچ بود ولی مجتهدین عالی رتبه‌ای که از شروع دور تازه‌ای از بابی‌آزاری سود می‌بردند این اتهامات را غالباً پی می‌گرفتند. دنبال گرفتن این اتهامات کاری بود آسان و کاملاً "مشروع" که نه فقط برای افزایش محبوبیت، تحکیم ریاست، تضمین ترقی در سلسله مراتب غیر رسمی روحانیت و تسویه‌ی حساب‌های قدیمی با مجتهدین رقیب بکار می‌آمد، بلکه به

احتمال بیشتر، برای عرض اندام در برابر حکومت روبه زوال قاجار و حاکمان و مأموران محلی‌اش نیز حربه‌ای مناسب بود. با این همه، علمای عالی‌رتبه غیر از توجیهات مبتنی بر فساد عقیده که در هنگام بحران به راحتی رواج می‌یافت، یا درگیری با دیگر علما یا نزاع با دولت قاجار، انگیزه‌های سیاسی، مادی و شخصی دیگری هم داشتند. تکفیر اعضای یک خانواده‌ی تاجریا ملاک بابی-بهائی، اغلب تصرف اموال مصادره شده، دریافت رشوه‌ای هنگفت، یا حتی تصاحب زنان و دختران آن خانواده را نوید می‌داد.

یک نمونه‌ی بارز این امر رفتار امام جمعه اصفهان در قضیه‌ی معروف برادران طباطبایی در سال ۱۸۸۴ است. امام جمعه به خاطر کوتاهی در بازپرداخت وام کلانی که از این خانواده‌ی متمکن تاجر بابی-بهائی گرفته بود به مجتهد شهره‌ی شهر ورقیب دیرینه‌اش آقا محمد باقر نجفی پیوست و همراه او فتوای ارتدادی در تکفیر برادران طباطبایی صادر کرد. به مجرد دستگیری و اعدام این دو برادر، امام جمعه و آقا نجفی با همدستی ضمنی با ظل‌السلطان پسر ناصرالدین شاه و حاکم مقتدر اصفهان، اموال فراوان آنها را مصادره کردند و حتی بعضی از زنان خانواده‌ی آنها را به بهانه‌ی حفاظت، به حرم شاهزاده فرستادند.^۹

دومین عامل در شکل‌گیری هر بلوایی منافع و خط مشی‌های دولت قاجار بود، خواه در همراهی با تبلیغات بابی-بهائی ستیزانه‌ی علما، یا در همدستی فعالانه با آنها. برای مدت کوتاهی در دوره‌ی محمد شاه (۱۸۴۸-۱۸۳۴) دولت حاجی میرزا آقاسی، که خودش صوفی مشرب بود، مدارای با بایان را چون سلاح بالقوه نیرومندی علیه گسترش قدرت تهدید آمیز مجتهدین مورد آزمایش قرار داد. ولی به مجرد بر تخت نشستن ناصرالدین شاه (۱۸۹۶-۱۸۴۸) و عمدتاً به علت مقاومت مسلحانه‌ی بایان در مازندران (۴۹-۱۸۴۸) و زنجان (۵۰-۱۸۴۸) حکومت قاجار به این نتیجه رسید که بایه، نامی که این جنبش به آن شهرت یافت، تهدید انقلابی خطرناکی برای حکومت و سلسله‌ی حاکم است و بنابراین باید به کلی از میان برود. چنین سیاستی به ویژه در دوره‌ی صدر اعظم اصلاح طلبی مثل امیرکبیر (۵۱-۱۸۴۸) پیروز شد زیرا وی توانست مقاومت بایه را به مثابه شورشی الحادی نه تنها علیه

حکومت، بلکه علیه اصول دیانت اسلام جلوه دهد. همانند دیگر اصلاح طلبان قدرت‌گرا در خاورمیانه در قرن نوزدهم، امیرکبیر با جنبش اعتراضی مهدوی چون بایه که از حمایت مردم برخوردار بود دشمنی می‌ورزید. از نظر او، جنبش انقلابی بابی درست به اندازه‌ی مجتهدین و محافظه‌کاران شیعه می‌توانست برنامه‌های او را برای برقراری نظامی متمرکز در تقویت دولت، که سخت برای استقرار آن می‌کوشید، زیر سؤال برد. نخستین بار در زمان او بود که اعدام علنی بابیان، با شیوه‌هایی جدید مانند جوخه‌ی آتش (نظیر اعدام خود باب در تبریز در ۱۸۵۰)، به عنوان ابزار مؤثری برای ترساندن مردمی که با بابیان همدلی می‌نمودند مورد استفاده قرار گرفت. این سیاست ارباب پس از سقوط امیرکبیر و با سوءقصد نافرجام بابیان علیه ناصرالدین شاه در ۱۸۵۲ بیش از پیش شدت یافت. اعدام دسته جمعی توطئه‌گران مظنون بابی موازین جدیدی از سنگدلی و جنون سادیستی برجای گذاشت. میرزا آقاخان نوری صدر اعظم، برای این که امکان انتقام‌گیری بابیان را از خودش به حداقل برساند، با زیرکی قربانیان بابی را بین همه گروه‌های داخل و خارج دولت پخش کرد تا حتی محصلین دارالفنون، شاهزادگان قاجار، منشیان دیوانی و تاجران بازار را هم بی‌نصیب نگذارد. هرگروهی بر حسب وظیفه، یک یا چند نفر از هم‌پایگان مظنون خود را به قتل رساند. واقعه‌ی سال ۱۸۵۲ را می‌توان نقطه‌ی عطفی در بابی‌کشی دانست زیرا راه را بر قتل عام‌های پراکنده، ولی شدید، در شهرها و روستاهای ایران در سال‌ها و حتی دهه‌های آتی گشود.^{۱۰}

ناصرالدین شاه تا پایان دوران طولانی سلطنتش دستخوش سوءظن شدید نسبت به بابیان بود. علی‌رغم تأکیدهای مکرر بهاء‌الله، رهبر جدید جنبش بابی، مبنی بر تقبیح خشونت و ترک موضع اولیه‌ی بابیان که بر ضد حکومت قاجار بود و به رغم کوشش‌های آشتی‌جویانه‌ی او در برابر شاه، سوءظن ناصرالدین شاه چندان کاهش نیافت. در نظر شاه بهاء‌الله و دیگر بهائیان و بابیان انقلابیون و شورشیانی هم ردیف آنارشیست‌های اروپایی به شمار می‌رفتند. بسته به اقتضای منافع سیاسی و محبوبیت روبه‌زوال حکومت قاجار، شاه از هر فرصت مناسبی برای زندانی کردن، تبعید، شکنجه و اعدام بابیان و بهائیان استفاده می‌کرد. بهائیان بدان علت که اغلب تقیه

نمی‌کردند، در اواخر قرن نوزدهم از بایبان (و بیش از آن، از ازلیان که غالباً عقاید واقعی خود را پنهان می‌کردند) انگشت‌نما شده و دائماً اسیر حبس و زندان بودند. از نقطه‌ی نظر ناصرالدین شاه بین بهائی‌ها، یعنی پیروان بهاء‌الله، که اکثراً از فعالیت‌های ضد قاجاری خودداری می‌کردند، و ازلی‌های تندرو ترولی کم‌شمارتر، هیچ تفاوتی وجود نداشت. یکی از اندک موضوعاتی که ناصرالدین شاه، حتی در مواجهه با تقاضاهای انسان‌دوستانه‌ی دیپلمات‌های اروپایی و آمریکایی، به هیچ قیمتی حاضر به مصالحه بر سر آن نمی‌شد تخفیف در آزار و اذیت بایبان و بهائیان بود.^{۱۱}

ازلی‌ها (پیروان میرزا یحیی صبح ازل، برادر ناتنی و رقیب بهاء‌الله)، برخلاف بهائیان، حداقل از لحاظ نظری، به مخالفت دوگانه‌ی قدیمی بابیه با علمای شیعی و حکومت قاجار پای‌بند بودند. با وجود این بعضی از اعضای رهبری ازلی - بابی توانسته بودند در سبک علما بروند و حتی در ردیف مجتهدین شناخته شده قرار گیرند و بنابراین نسبتاً از آزار و اذیت در امان بمانند و اندکی بعد نقش مهمی در انقلاب مشروطه بازی کنند.

در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم با بالا گرفتن اعتراض‌های مردمی علیه حکومت قاجار، وارد آوردن اتهام "شورش و توطئه‌ی بابی" به این گونه اعتراضات گسترش یافت و با تناوب بیشتری، نه فقط علیه بابی - بهائیان، بلکه علیه هر کس که گرایش‌های ضد استبدادی و آخوند ستیزانه داشت بکار گرفته می‌شد. بنابراین بابی بودن معنایی وسیع‌تر از پای‌بندی محکم به عقاید دیانت بیانی یا آیین بهائی پیدا کرد (گرچه نادرست است که فکر کنیم اتهام بابی‌گری تنها بهانه‌ای برای توجیه سرکوب هرگونه مخالفتی علیه حکومت بود). پیش از انقلاب مشروطه (۱۱-۱۹۰۶)، بابی‌گری، در جلوه‌های بهائی یا ازلی‌اش رساترین صدای اعتراض سیاسی و دینی بود که هم از راه چالش روشنفکرانه و هم از مجرای سیاسی مخالفت با دولت و دستگاه علما را ابراز می‌داشت.^{۱۲}

اما، برای جامعه بابی - بهائی حمایت حکومت قاجار از مبارزات بهائی ستیزانه‌ی علما، بسیار زیان‌بارتر از حبس و اعدام‌های پراکنده‌ی دولتیان بود. مجتهدین به

ندرت می‌توانستند مستقل از دولت و بدون مهر تأیید نهایی دولت فتوای ارتداد خود را اجرا کنند. گرچه تا پیش از اصلاحات قضایی دهه‌های (۱۹۲۰ و ۱۹۳۰) مرز شرع و عرف نامشخص ماند ولی ارجاع موارد ارتداد به دولت برای اجرای حد، غالباً هنجاری پذیرفته شده بود.

به علاوه ضعف حکومت قاجاریه و مشروعیت رو به زوال آن، دولت ایران را در برابر چالش‌های امپراطوری‌های اروپایی چه در جنگ‌ها و چه در امور بازرگانی آسیب پذیر می‌ساخت و در نتیجه حکام ولایات و یا حتی حکومت مرکزی نمی‌توانستند به آسانی از مطالبات علما سر باز زنند. هیچ مرجع حکومتی نمی‌توانست مسأله‌ی غیرت و حمیت و پای بندی به مبانی شرع را نادیده بگیرد، به ویژه وقتی پای ارتداد در میان بود. وضعیت قاجارها اغلب متزلزل تر از آن بود که بتوانند در حق اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته شده احسان کنند، چه رسد به بابیان و بهائی‌ها، به خصوص وقتی حکومت توسط مجتهدین و متحدین آنها در تنگنای قرار می‌گرفت.

بنابراین دوره‌های بابی‌آزاری، برای حکومت قاجار، هم جنبه‌های مثبت داشت و هم جنبه‌های منفی. از یک سو، ممکن بود - و گاهی اوقات چنین می‌شد - که ناآرامی‌های بابی‌ستیزانه از دست مقامات دولتی بیرون رود و به بلوای شهری با حال و هوایی ضد قاجاری بیانجامد. از سوی دیگر، حاکمان و کارگزارانشان از اقدامات بابی‌ستیزانه سود می‌بردند. چنین ناآرامی‌هایی نه فقط برای آنان امکان دریافت رشوه‌های کلان برای گذشتن از خون بابی-بهایان، یا مصادره‌ی اموال قربانیان و تملک زنان خانواده آن‌ها را فراهم می‌ساخت، بلکه هم چنین فرصتی برای انحراف افکار عمومی از مشکلات سیاسی و اقتصادی شدید حکومت بود. همانگونه که می‌توان انتظار داشت، اقدامات بابی‌ستیزانه معمولاً مصادف با قحطی و خشک‌سالی، غوغای شهری، بیماری‌های مسری و دیگر بحران‌های محلی یا ملی بود. اغلب این بلواها برای پوشاندن شکست سیاست‌های حکومتی در مقابله با مداخله‌ی سیاسی و اقتصادی اروپاییان یا احتکار غله و دیگر سودجویی‌های مجتهدین ثروتمند و متحدین آنها صورت می‌گرفت. تبلیغات ملایان بر ضد "فرقه‌ی ضاله" و

آنان را عامل همه‌ی بدبختی‌ها دانستن به تحکیم روابط میان دستگاه شرع و دولت قاجار کمک می‌کرد. از جمله در اواخر قرن نوزدهم دست‌آویختن به خطر بابی-بهائی، خواه واقعی یا موهوم، وسیله‌ای برای تقویت پیوندهای میان علما و حکومت در تمامی سطوح بود. برخلاف برداشت نادرست رایج درباره‌ی مخالفت روحانیت شیعی با دولت قاجاریه، باید گفت که اکثر علمای عظام دولت قاجار را شریک طبیعی خود در سرکوب بابیان می‌دانستند. درحالی که عالی‌رتبه‌ترین مجتهدین در عراق، از قبیل شیخ مرتضی انصاری و بعداً میرزا حسن شیرازی، درباره‌ی آزار و اذیت بابی-بهائی‌ها سکوت کردند و به صدور فتوای ارتداد علیه آن‌ها تمایلی نشان ندادند، مجتهدین ساکن در ایران، از همه مهمتر در اصفهان، تهران، یزد، مشهد و قزوین، اقدامات بابی‌ستیزانه را به سود مشترک روحانیون و حکام شهری یا ایالتی قاجار می‌دانستند. با بروز ناآرامی‌های سیاسی در شهرستان‌ها در آغاز قرن بیستم و در آستانه‌ی انقلاب مشروطه (۱۱-۱۹۰۶)، هنگامی که روشنفکران و مشروطه‌طلبان روحانیت را به همکاری با دولت قاجار برای فرونشاندن نارضایتی مردم متهم می‌کردند، روحانیون بار دیگر با پیش‌کشیدن بهائی‌ستیزی به انحراف افکار عامه پرداختند. آزارها و اذیت‌های مکرر در یزد در (۱۹۰۳) و سپس در رشت، اصفهان و نقاط دیگر مثال‌های بارزی از این امر هستند.^{۱۳}

با این همه غیر از همزیستی حکومت - روحانیت و منافع مشترک آن‌ها در نابودی "بد دینی" (اصطلاحی که "سیاست‌نامه"های فارسی دوران ساسانیان به بعد در مورد دگراندیشان بکار می‌بردند)، خشونت‌های مکرر بایستیزانه جنبه‌ی سوومی هم داشت که از نظر جامعه‌شناختی - و اخلاقی - نگران‌کننده‌ترین وجه آن بشمار می‌رود. تحریک علیه بابیان، گرچه توسط طبقه‌ی علما آغاز می‌گردید و مورد حمایت آکراه‌آمیز یا مشتاقانه‌ی مقامات حکومتی قرار می‌گرفت، اغلب با تأیید پرشور، و به دفعات جنون‌آمیز عامه‌ی مردم شهرنشین نیز همراه می‌گشت. مردم غالباً آمادگی داشتند تا از لشکریان خشمگین مجتهدین پیروی کنند. لوطیان، سادات و طلاب گاهی دسته جمعی به مغازه‌ها و خانه‌های بابیان و بهائیان بی‌دفاع حمله می‌کردند، آنها را کتک می‌زدند، اموال ناچیزشان را به تاراج می‌بردند و حتی قطعه قطعه‌شان

می‌کردند. بی‌شک می‌توان در این بحران‌ها آثار رقابت میان محله‌های شهر و خشونت دائمی دار و دسته لوطیان وابسته را پیدا کرد. هم‌چنین می‌توان در این فوران خشم سرکوب شده، بی‌عقلی آنی عوام تحریک شده را مشاهده نمود. با این همه، این هر دو جنبه را باید نشانگان و نه علل پدیده‌ی اجتماعی- روانشناسی ژرف تری شمرد.

مقارن با اعتراض رژی (۹۲-۱۸۹۱)، وقتی جنبش اعتراضی علیه حق انحصاری یک شرکت اروپایی برای توزیع و صادرات تنباکوی ایران به لغو امتیاز توسط حکومت قاجار منجر شد، برخی از بدترین موارد خشونت بابی- بهائی ستیزانه در ایران به وقوع پیوست. دوره‌ی قتل و غارتی که در اصفهان و حومه‌اش آغاز شد با قتل عام‌های (۰۳-۱۹۰۱) در یزد به اوج خود رسید. فاجعه‌ی یزد، به ویژه، شاهد خوبی برای هم‌فکری و هم‌گامی میان سه نیروی بهائی ستیز بود: علما، دولت، و عوام تحریک شده.^{۱۴} به خاطر شبکه‌ی جدید ارتباطات تلگرافی و هم‌بستگی بیشتر روحانیون در سطح مملکتی در برابر اقتدار رو به زوال حکومت قاجار، بلوای یزد زمینه‌ای برای قتل عام بهائیان در دیگر شهرستان‌های دیگر شد. ولی با طلوع انقلاب مشروطه، و به ویژه پس از جنگ داخلی (۰۹-۱۹۰۸)، خشونت بهائی ستیزانه به میزان قابل توجهی کاهش یافت. این در حالی بود که در سراسر این دوره مجتهدین سلطنت طلب ضد مشروطه، یعنی شیخ فضل‌الله نوری و متحدینش، حملات منظمی را علیه بابی-ازلی‌ها و حتی علیه بهائیان حامی مرام مشروطه سازماندهی کردند. در این دوران، هم بابی-ازلی‌ها و هم بهائیان، در ابراز علاقه به قانون اساسی، مجلس، آزادی‌های مدنی و مدارای مردمی، قاطع تر از سایر طبقات بودند، در حالی که چنین مباحثی حتی روحانیون لیبرال را هم خشمگین می‌کرد. با وجود این، آنچه بهائی‌آزاری را به شدت کاهش داد موج تغییر به سوی تجدّد سکولار (Secular modernity) بود. انقلاب مشروطه تا حدّ زیادی هر دو بازیگر قدیمی یعنی روحانیت شیعه و حکومت قاجار را از صحنه بیرون راند. کاهش آزار و اذیت مداوم، به بهائیان اجازه داد تا رخ بنمایند، از نظر اقتصادی پیشرفت کنند و از لحاظ اجتماعی پیشی گیرند و به ویژه پس از ۱۹۱۱ در تمام سال‌های دهه‌ی ۱۹۲۰ در بین طبقه‌ی نوظهور

متوسط‌الحال متجدد‌محبوبیت و پیروان بیشتری پیدا کنند.^{۱۵}

در اینجا باید به دلیل دیگری - هر چند پیش پا افتاده - از خشونت بهائی‌ستیزانه پرداخت، و آن نظریه‌ی "تضاد طبقاتی" است. در این زمینه می‌توان شواهدی در حملات به "بورژوازی" نوپای بهائی شهرها از سوی فقرای شهرنشین و به ویژه افشار پایینی "پرولتاریا"ی بازار ارائه داشت. این بورژوازی نوپا از طبقه‌ی تاجران و پیشه‌ورانی بود که با موفقیت به بازارهای جدید تجارت بین‌المللی متصل شدند و اقتصادی عرضه داشتند که با صنعت کارگاهی محلی رو به زوال، و تولیدکنندگان توزیع‌کنندگان داخلی اش تفاوت داشت. این بورژوازی جدید "اخلاقیات شغلی منزّه‌تری" با دید مدرن "این - جهانی" و نوعی آرمان‌گرایی اخلاقی داشت که به همان اندازه با خصایص "آن - جهانی" فرهنگ شیعی در تفاوت بود، به ویژه آنکه فرهنگ شیعی این بورژوازی نوپا را در نهایت به ضرر روح ائتلاف قدیمی بازار- علما می‌دانست.

وجود شکاف اجتماعی - اقتصادی میان اقلیت بهائیان و اکثریت شیعی، به ویژه در اثر گسترش بعدی این جنبش، تحت رهبری بهاء‌الله (که از حمایت جامعه‌ی کوچک ولی فعال تاجران بهائی سود می‌برد)، انکار ناپذیر است. افزون بر این، نمی‌توان تضاد میان جهان بینی اجتماعی - اخلاقی نوظهور بهائی، با فرهنگ اکثریت شیعی را، حداقل در دهه‌های پیش از انقلاب مشروطه کم اهمیت شمرد. با این همه، تحلیل دشمنی‌های بهائی‌ستیزانه از پایگاه اختلاف طبقاتی با حجم زیادی از داده‌های تاریخی هم‌خوانی ندارد. یکی این که هدف بخش عمده‌ای از بابی و بهائی‌آزاری‌ها، جمعیت بومی بهائی همان شهرها و روستاها بود که از مهاجمین مسلمان خود مرفه‌تر یا فقیرتر نبودند. علاوه بر این، جنبش بابی، و سپس آیین بهائی، برای پیشه‌وران و تولیدکنندگان بازار جذابیت داشت، یعنی دقیقاً همان گروه‌هایی که از اوضاع اقتصادی متغیر آن زمان رنج می‌بردند. سوم این که کانون تبلیغ بهائیان که پیام اجتماعی - اخلاقی آنان را ترویج می‌کرد اغلب در میان مردم عادی کوچه و بازار بود و نه نخبگان سیاسی یا تجاری. همین واقعیت بود که علما، یعنی پاسداران محافظه‌کاری شیعی را بر آن داشت تا در وهله‌ی اول علیه بهائیان اقدام کنند.

سوی این تعبیر، می‌توان معضل بابی- بهائی آزاری را در دوره‌ی قاجار پدیده‌ای اجتماعی- فرهنگی تلقی کرد و نه تضادی صرفاً طبقاتی. این معضل حاکی از بحران عظیم‌تر و شدیدتر تزلزل اعتماد عمومی در جامعه‌ی ایران است و به طیفی از گفتمان‌های فرهنگی و رفتاری این جامعه اشاره دارد. جامعه‌ی ایران در برابر تهدیدهای شدید از درون و بیرون مرزهایش، خواهان اتفاق نظر یک پارچه بود. "فرقه‌ی ناجیه‌ی شیعه" که همواره خود را "بی‌همتا و یگانه" تصور می‌کرد اینک نگران از دست دادن موقعیت خود، در برابر تهدید و آگذاری اراضی به قدرت‌های اروپایی و در مقابل سرسپردگی دردناک اقتصادی به بازارهای خارجی، در دریای ناچیزی سیاسی و جغرافیایی دست و پا می‌زد. در این برهه از زمان بهائیان مورد حساسی از ناهمگونی بشمار می‌رفتند. بنابراین احساسات ضد بابی- بهائی، نوعی خشونت سنتی بود که از لحاظ اجتماعی دلگرم‌کننده و از نظر عقیدتی مشروع به نظر می‌آمد و برای برانگیختن حس "خودی" جمعی در برابر "دیگری" بومی کارساز می‌شد، آن هم در زمانی که "دیگری" بیگانه یعنی قدرت‌های غربی ترسناک‌تر و دست نیافتنی‌تر از آن می‌نمود که بتوان آنان را دشمن شمرد. دوگانگی آخرت شناختی میان "فرقه‌ی ناجیه‌ی شیعه" و "فرقه ضالّه‌ی بابی- بهائی از همین جا می‌آید. دشمنی که اکثریت شیعه با بهائیان نشان دادند زائیده‌ی اعتقاد بهائیان بر تحقق نبوت مهدوی و وعده‌ی ایجاد بهشتی "این جهانی" بود. شیعه‌ی اصولی، در پی انگیزتن حس "خود منحصربه‌فرد" و در میان مجموعه‌ی بی‌ثبات هویت‌های دینی و اجتماعی موجود، این طرح پسا آخرالزمانی یعنی تحقق تاریخی ظهور ناجی شیعه را نفی می‌کرد. نتیجه‌ی منطقی این کیفیت خاص شیعی ردّ تجدّد بومی در جهان‌بینی بابی- بهائی با تمایلات جهان‌شمولی‌اش بود. همین اختلاف حل نشده‌ی جهان‌بینی‌ها بود که زمینه را برای دشمنی و سوءظنّ دهه‌های آتی مهیا کرد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱ رقم شهادت بیست‌هزار بابی-بهائی، که به نظر می‌رسد نخستین بار در گزارش‌های اروپاییان از بابیان مطرح شده از لحاظ آماری موجه نیست، حتی اگر همه‌ی قربانیان بلوهای ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۰ را هم در نظر بگیریم. اگر چه منابع بهائی اغلب به "بیست‌هزار شهید" اشاره می‌کنند با این همه شواهد کافی برای تأیید چنین رقمی وجود ندارد. حتی یک تخمین گشاده‌دستانه‌ی بابیان کشته شده، بین ۱۸۴۸ و اوایل دهه‌ی ۱۸۵۰، از ۴۰۰۰ نفر فراتر نمی‌رود. نگاه کنید به Abdul-Baha 1891: 47. البته با توجه به این که کل جمعیت ایران در آن زمان حدود ۶ میلیون نفر بود و فقط ۱۵ درصد از آنها ساکن شهرهای بزرگ و شهرستان‌ها بودند همین رقم نیز چشمگیر است. حتی اگر همه‌ی بابیان و بهائیان کشته شده تا آخر قرن بیستم را هم در نظر بگیریم، حد اکثر به رقمی در حدود ۶۰۰۰ نفر می‌رسیم. برای ارزیابی این ارقام، نگاه کنید به MacEoin 1983: 235-37.
- ۲ بخش عمده‌ای از پژوهش‌های موجود بر دوره‌ی تکوین جنبش بابی تمرکز دارد. تاریخ متأخر بابی و بهائی و به ویژه آزار و اذیت‌های بابیان و سپس بهائیان از ۱۸۵۲ تا ۱۹۷۹ عمدتاً دست نخورده مانده است. جای خالی یک ارزیابی انتقادی از علل و پیامدها به شدت احساس می‌شود. برای یک روایت معمولی بهائی، نگاه کنید به اثر ارزشمند ولی قدیمی ملک خسروی، (ملک خسروی ۱۹۷۲). حتی مطالعه‌ی تاریخی ۹ جلدی فاضل مازندرانی درباره‌ی تاریخ بابی-بهائی هم عمدتاً پیرامون روایات مبتنی بر آزار و اذیت دور می‌زند.
- ۳ برای نمونه‌هایی از آزار نقطویه در دوره‌ی صفویه، نگاه کنید به Amanat 1996. برای تاراندن حروفیه، نگاه کنید به Bausani 1971، و Bashir 2002. برای آزار و اذیت طریقت‌های صوفی در دوره‌ی صفویان، نگاه کنید به Aubin 1970.
- ۴ برای آزار و اذیت نعمت‌اللهی‌ها در اوایل دوران قاجار، نگاه کنید به Pourjavadi and Wilson 1978 و Amanat 1987: 71-83. برای محمد علی بهبهانی و پدرش، نگاه کنید به دوانی ۱۹۸۳. برای نظر شفقتی درباره‌ی ولایت قضایی مجتهدین، نگاه کنید به Amanat 1990.
- ۵ برای ترکیب اجتماعی جامعه‌ی بابی اولیه، نگاه کنید به Amanat 1989: 322-71.

- ۶ برای این محاکمه، نگاه کنید به Momen 1982: 211-37 و Amanat 1989: 211-37
- ۷ برای گزارش از محاکمه‌ی تبریز، نگاه کنید 248-55: Browne 1918. برای زمینه نگاه کنید به Amanat 1989: 385-93
- ۸ برای حکم ارتداد در اسلام، نگاه کنید به Zewemer 1924; Madelung 1993; Griffel 2000. برای حکم شیعی ارتداد، نگاه کنید به عاملی ۱۹۰۱. در فصل مربوط به اعدام، عاملی شرایط "ارتداد فطری" و مجازات زنان و مردان مُرتد فطری را بر می‌شمارد. اگر یک مرد مسلمان عاقل بالغ آزاد دارای والدین مسلمان، عمداً مُرتد شود مجازاتش مرگ است. در شرایط برابر، مجازات زن مرتد عبارت از حبس، کتک و پوشیدن لباس خشن است تا زمانی که توبه کند. اگر این زن بر ارتدادش پافشاری کند مجازتش مرگ است. قبول توبه‌ی مردان مُرتد مورد مناقشه است، نگاه کنید به عاملی ۱۹۰۱: ۴۲۴-۵۲ برای بحث مفصل‌تر، نگاه کنید به نجفی اصفهانی ۱۹۸۱.
- ۹ برای این مورد، نگاه کنید به 247-77: Momen 1981 و منابع مقاله حاضر، از جمله Wilson 1984/2004: 153-56.
- ۱۰ برای سؤ‌قصد بایبان به جان ناصرالدین شاه در (۱۸۵۲) و پیامدهای آن، نگاه کنید به Amanat 1997: 204-17.
- ۱۱ برای مثال، نگاه کنید به پاسخ ناصرالدین به وزیر مختار بریتانیا رونالد تامسن درباره‌ی دستگیری بایبان (بهایان) در (۸۳-۱۸۸۲)، مندرج در 292-95: Momen 1981.
- ۱۲ نگاه کنید به Amanat 2008: 23-54.
- ۱۳ برای مثال، نگاه کنید به 363-98: Momen 1981.
- ۱۴ شرح دلخراش مالمیری (مالمیری ۱۹۷۹) از وحشت و هراس، جنون عوام، و حلق آویزکردن‌هایی که تا چند سال پس از ۱۹۰۳ در یزد و حومه آن ادامه داشت یکی از نمونه‌های بارز بلوا در تاریخ ایران مدرن است.
- ۱۵ از قضای روزگار، بابی-ازلی‌ها، که در مراحل اولیه‌ی انقلاب مشروطه حضور سرنوشت‌ساز داشتند و حامیان اصلی یک برنامه‌ی قاجاری‌ستیز و روحانیت‌زدا بودند، به سرعت به اقلیتی بی‌اهمیت تقلیل یافتند. نگاه کنید به Amanat 2008: 23-54.

کتاب‌نامه

فارسی و عربی

- امانت، ع. 'پیشوای امت و وزیر مختار بی تدلیس انگلیس: مراسلات حاجی محمد باقر شفتی، حجة الاسلام و سرجان مکنیل در قضیه‌ی لشکرکشی محمد شاه به هرات'، *ایران شناسی*، مجلد دوم شماره ۱: ۱-۴۱-۱۱
دوانی، ع. (۱۹۵۸) *وحید بهبهانی*، قم.
عاملی، ب. (۱۹۰۱) *جامع عباسی*، بمبئی
فاضل مازندرانی، ا. (۱۹۴۴) *تاریخ ظهور الحق*، جلد سوم، تهران: مؤسسه‌ی ملی مطبوعات امری.
مالمیری، م. ط. (۱۹۷۹) *تاریخ شهدای یزد*، کراچی: مؤسسه‌ی انتشارات بهائی.
ملک خسروی، م. (۱۹۷۲)، *تاریخ شهدای امر*، ۳ جلد، تهران.
نجفی اصفهانی، م. ح. (۱۴۰۱/ق/۱۹۸۱ م.) *جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

زبان‌های دیگر

- 'Abdu'l-Baha. (1891) *A Traveller's Narrative Written to Illustrate the Episode of the Bab*, trans. and ed. E.G. Browne, Cambridge: Cambridge University Press.
- Amanat, A. (1996) 'The Nuqtawi Movement of Mahmud Pisikhani and his Persian Cycle of Mystical-Materialism', in F. Daftary (ed.) *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ____ (1989) *Resurrection and Renewal: the Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850*, Ithaca: Cornell University Press.
- ____ (1997) *Pivot of Universe: Nasir al-Din Shah Qajar of the Iranian Monarchy, 1931- 1896*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- _____ (2008) 'Memory and Amnesia in the Historiography of the Constitutional Revolution,' in T. Atabaki (ed.) *Building Modern Iran: Historiography and Political Culture in Twentieth Century*, London and New York: I.B. Tauris.
- Aubin, J. (1970) 'Le politique religieuse des Safavides,' in *Le shi'ism imamate*, Paris: Colloque de Strassbourg, 1968.
- Bashir, S. (2002) 'Deciphering Cosmos from Creation to Apocalypse', in A. Amanat and M. Bernhardsson (eds) *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, London: I.B. Tauris.
- Bausani, A. (1971) 'Hurufiyya', *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. III, Leiden: Brill.
- Browne, E.G. (1918) *Materials for the Study of the Babi Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffel, F. (2000) *Apostasie und Toleranz im Islam: Entwicklung zu al-Gazalis Urteil gegen die Phlosophe der Philosophers*, Leiden, Brill.
- MacEoin, D. (1983) 'From Babism to Baha'ism: Problems of Militancy, Quietism, and Conflation in the Construction of a Religion', *Religion* 13: 219-255.
- Madelung, W. (1993) 'Mulhid' in *Encyclopaedia of Islam*, New edition, vol. VII, Leiden, Brill.
- Momen, M. (1981) *The Babi and Baha'i Religions, 1844-1944. Some Contemporary Western Accounts*, Oxford: George Ronald.
- _____ (1982) 'The Trial of Mulla 'Ali Bastami: A Combined Sunni-Shi'i Fatwa Against The Bab', *Iran* 20. 113-143.
- Pourjavady, N. and Wilson, P.L. (1978) *King of Love. The History and Poetry of the Ni'matullahi Sufi Order of Iran*, Tehran: Imperial Iranian

Academy of Philosophy.

Wills, C.J. (1894/2004) *In the Land of Lion and the Sun*, 2nd edition. With a new introduction by Abbas Amanat, Washington D.C.: Mage.

Zwemer, S.M. (1924) *Law of Apostasy in Islam*, London: Marshall Brothers.

هوشنگ اسفندیار شهابی

ساختار یک تعصب
تأملاتی در بهائی ستیزی سکولار در ایران

هیچ پیامبری در وطن خود محترم نیست لوقا ۴: ۲۴

دیانت بهائی یکی از اصول عقاید اسلام را مورد سؤال قرار می‌دهد: این که محمد خاتم الانبیاء بود. بنا بر این برای یک مسلمان اقرار به رسالت الهی بهاء‌الله ناممکن است، درست همان طور که یهودی نمی‌تواند عیسی مسیح را به عنوان مسیحا به رسمیت شناسد، یا یک مسیحی نمی‌تواند بپذیرد که مانی و محمد پیامی از خداوند دریافت می‌کردند که پیام مسیح را نسخ می‌کرد.

در سنت ابراهیمی هر دینی می‌تواند تا حدی حقانیت ادیان پیشین را بپذیرد، ولی نه حقانیت دینی را که تلویحاً آن را منسوخ می‌خواند. در قرون وسطی، مسیحیان با مسلمانان در اروپا مدارا نکردند و آن‌ها را از اسپانیا بیرون راندند، و در قرن نوزدهم جوزف اسمیت Joseph Smith نبی، بنیانگذار دین مورمون، در هنگام اسارت در زندانی در کارتج Carthage، واقع در ایالت ایلینوی، توسط اوباش به قتل رسید و پیروانش فقط در یوتای دور افتاده و ناآباد آرام و قرار یافتند.^۱ بنابراین دشمنی یک مسلمان سنتی با آیین بهائی، دینی که از نظر اسلام بنا به تعریف کفرآمیز است، نباید شگفت‌آور باشد.^۲ ولی، همانطور که چسترتون خاطر نشان می‌کند، هیچ کافری هرگز خود را کافر نپنداشته است (Chesteron 1923: 11) و می‌توان انتظار داشت که رویکردی سکولار به دین، تعریفی از دین به دست دهد که از باورهای یک دین خاص متأثر نباشد. یکی از تعاریفی که مقبولیت گسترده‌ای دارد، متعلق به امیل دورکهایم Emile Durkheim است، که دین را چنین تعریف کرد: «نظامی از باورها و رفتارهای مرتبط با امور مقدس، یعنی محرمات، باورها و رفتارهایی که همه‌ی کسانی را که به آنها پای‌بند هستند... در قالب یک اجتماع اخلاقی واحد متحد می‌سازد» (Durkheim 1965: 62). بنا بر این، «هیچ دین باطلی وجود ندارد. همه‌ی ادیان به نوبه‌ی خود بر حقیقت» (Durkheim 1965: 15). یعنی می‌توان به طور منطقی انتظار

داشت که یک ایرانی سکولار به دیانت بهائی به همان اندازه‌ی اسلام یا اقلیت‌های به اصطلاح "به رسمیت شناخته شده‌ی" ایران، احترام، یا در واقع امر، بی‌احترامی کند.

بنا بر این آنچه در این میان عجیب بشمار می‌آید نه نفرت مسلمانان معتقد از آیین بهائی،^۳ بلکه حتی دشمنی رایج ایرانیان سکولار روحانیت‌ستیز با آن است. گزاف نیست اگر بگوییم، تا همین اواخر هرگونه صحبتی در باره‌ی بهائیان و دینشان که لحنی توهین‌آمیز، تحقیرکننده، یا حداقل تمسخرآلود نداشت دفاعیه‌پردازی خوانده می‌شد، و هر نویسنده یا سخنوری که با لحنی محترمانه، یا حتی صرفاً واقع‌بینانه، از بهائیان یاد می‌کرد، به بهائی بودن متهم می‌گردید^۴ و این در حالی است که مخالفین سکولار رژیم اسلام‌گرای ایران، در محکوم کردن نقض حقوق بشر در این کشور، به خود تردید راه نمی‌دهند. کشتار نزدیک به ۳۰۰ بهائی از آغاز انقلاب تا کنون، خشم و نارضایتی عمومی چندان را از جانب مدافعین ایرانی غیربهائی حقوق بشر برنیا نگیخته است.^۵ در ۱۹۹۸ وقتی ایرانیان داخل و خارج ایران در باب جامعه‌ی "مدنی" داد سخن می‌دادند، قتل‌های زنجیره‌ای چند روشنفکر مسلمان، بسیار بیشتر از تجدید هم‌زمان حملات علیه بهائیان انتقاد برانگیز شد.^۶ در این میان شیرین عبادی، برنده‌ی جایزه‌ی صلح نوبل ۲۰۰۳ بود که این سکوت را شکست و در سخنرانی خود در پنجمین کنفرانس دو سالانه‌ی مطالعات ایرانی، در سال ۲۰۰۴ چنین گفت: «حقوق پیروان دیگر عقاید، افرادی نظیر بهائیان ایران... نادیده گرفته می‌شود و مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد» (Ebadi 2004: 18).^۷

برای بسیاری از ایرانیان سکولار دشوار است که به دیانت بهائی از دید خود بهائیان بنگرند. به عبارت دیگر، نمی‌توانند بپذیرند صرفاً چون بهائیان مثل یک جامعه‌ی دینی عمل می‌کنند و اغلب بهای این کار را با جان خود پرداخته‌اند، از این رو آیین بهائی یک دین است. اگر از منظری جهانی بنگریم، ادیان جدید پدیده‌ی نادری نیستند و هم‌چنان در حال ظهورند. زمانی مورمون‌ها در آمریکا آماج نفرت بودند ولی امروز اعضای محترم ملت آمریکا بشمار می‌آیند و دیگران به طول عمر بیشتر و تندرستی افزون‌تر آن‌ها غبطه می‌خورند.

ساختار یک تعصب تأملاتی در بهائی ستیزی سکولار در ایران

در ایران، تعداد شاگردان مکتب عرفانی استاد الهی (شاخه‌ای از اهل حق که با شیعه‌ی دوازده امامی کنار آمده) از آغاز انقلاب در حال رشد بوده بدون آنکه این رشد واکنش منفی مشابهی را در پی داشته باشد (Mir-Hosseini 1997: 175-76; 185-92). گرچه باید خاطر نشان کرد که از انقلاب ۷۹-۱۹۷۸ تاکنون هیچ عضو جدیدی به طور رسمی به عضویت جامعه‌ی بهائی ایران پذیرفته نشده است.

شگفت آنکه بهائیان بسیار بیشتر از اقلیت‌های دینی شناخته شده با جریان اصلی اجتماع ایران هم‌خوانی دارند^۸ اما بهائیان و دینشان در مطالعات ایرانی موضوعی «تابو مانند» بوده‌اند. یکی از نشانه‌های این همگونگی، میزان بسیار بالاتر ازدواج‌های مختلط با مسلمانان در میان آن‌ها است. پس چرا بسیاری از ایرانیان سکولار به بهائیان سوء ظن دارند؟

همان طور که دنیس مکین می‌گوید «مطالعات بهائی حوزه‌ی کوچکی است که اکثر پژوهندگان را بهائیان، یا بهائیان سابق تشکیل می‌دهند»، واقعیتی که به بحثی سنجیده درباره‌ی جایگاه دیانت بهائی در جامعه‌ی ایرانی کمکی نمی‌کند.^۹ صرف‌نظر از موافقت یا مخالفت ما با این گزاره که تحقیقات بهائیان یا بهائیان سابق در باره‌ی مسایل مربوط به این آیین لزوماً سوگیرانه و یک جانبه است، باید گفت تعهد، دلسردی و سرخوردگی افراد می‌تواند به تحلیل ایشان بار عاطفی مشخصی بدهد، به ویژه در زمانه‌ی پسامدرن ما، که بسیاری نفس امکان یا در واقع لزوم به تلاش برای دستیابی به عینیت را رد می‌کنند.^{۱۰}

موضوع این فصل رویکردهای رسمی دولتی به بهائیان نیست، بلکه بررسی کیفیت رویکردهای اجتماعی به آنان است. البته این امر بدین معنی نیست که رویکردهای دولتی اهمیتی ندارد: ناصرالدین شاه بابتی‌ها و بهائی‌ها را آزار داد؛ در دوران رضا شاه تمام مدارس بهائی در ایران، از جمله مدارس معروف پسرانه و دخترانه‌ی تربیت در تهران، تعطیل شد؛ در دوره‌ی محمد رضا شاه گنبد حظیرةالقدس (مرکز اجتماعات بهائی در تهران) تخریب شد و حکومت به دفعات در برابر شرورانه‌ترین تبلیغات و بایکوت‌های اقتصادی بهائی ستیزانه سکوت اختیار نمود.^{۱۱} در دوران جمهوری اسلامی، تقریباً از هر هزار بهائی یک نفر به علت

بهایان ایران

باورهای دینی اش اعدام شده، نسبتی که از هر گروه دینی دیگری بیشتر است. از آنجا که دیگر مطالعات به رویکردهای حکومتی پرداخته‌اند،^{۱۲} در این جا جز به اختصار به آن‌ها اشاره نمی‌کنیم.

به نظر می‌رسد که استدلال‌های بهائی ستیزانه‌ی سکولار سه طرح کلی دارد. اولی تأکید می‌کند که بهائیان (و دیگر ادیان و فرقه‌ها) عامل تفرقه‌اند. بر این اساس، بسیاری پا را فراتر گذاشته و ادعا می‌کنند که قوای خارجی از بهائیان به ضرر منافع ملی ایران استفاده کرده‌اند. و سرانجام این که تأکید می‌کنند بهائیان در حلقه‌های درونی قدرت بیش از حد حضور و نفوذ داشته‌اند، که در این جا فرض بر این است که بهائینی که در مناصب کلیدی بودند از نفوذ سیاسی خویش برای پیشبرد منافع جامعه‌ی خود استفاده می‌کردند. پیش از آنکه در صدد توضیح پدیده‌ی بهائی‌ستیزی سکولار برآییم، به ترتیب به این استدلال‌ها خواهیم پرداخت.

استدلال‌های بهائی ستیزانه

ایجاد تفرقه در ملت

در این طرز استدلال، بهائیان جلوه‌ی پدیده‌ای به شمار می‌روند که، شیخی‌ها و اسماعیلی‌ها را نیز در بر می‌گیرد. یکی از مروجین بسیار با نفوذ این دیدگاه، مورخ برجسته‌ی ایرانی، فریدون آدمیت است که در سال ۱۹۴۴ چنین نوشت:

بدعت‌های باب، یک اختلاف مذهبی در ایران ایجاد کرد و چه بلایی مهلک‌تر از این که جامعه‌ای غوطه‌ور در منجلاب عقاید مذهبی، خود را در این گونه مباحث که کمترین ارزش و قیمتی در پیشگاه دانش ندارند، ضایع و تباه گردانند؟... تا عموم ملت ایران، به حقیقت فتنه‌های متعددی که در طی قرن سیزدهم هجری در این کشور بر پا شد پی نبرند، و با آشنایی به علوم جدید، معتقدات مذهبی را یک بار در هم فرو نریزند، محال است این اختلافات خطرناک از میان برخیزد.

(آدمیت ۱۹۴۴: ۲۵۸)

ساختار یک تعصب تأملاتی در بهائی ستیزی سکولار در ایران

بر همین سیاق، احمد کسروی در دهه‌ی ۱۹۴۰ گفت که: بهائیگری مبتنی بر بابیگری، بابیگری مبتنی بر شیخیگری، و شیخیگری مبتنی بر موعود باوری (مهدویّت) شیعی است، و چون این آخری باطل است، تمام آنچه بر آن استوار گردیده، باطل به شمار می‌رود (کسروی ۱۹۹۶: ۳-۹۲).

نظریه‌های توطئه

در نظریه‌ی توطئه‌ی ایرانی، که بیشتر وقایع را توطئه‌ی خارجیان می‌بیند، بهائیان، همراه با یهودیان و فراماسون‌ها حضور چشمگیری دارند.^{۱۳} آدمیت در کتاب پیش‌گفته، با اطمینان می‌گوید که بهائیان در ابتدا توسط روس‌ها و سپس توسط انگلیسی‌ها حمایت می‌شدند و نتیجه می‌گیرد: «اصولاً دین بابی و بهائی اگر رنگ سیاسی نگرفته بود و دست بیگانه ریشه‌ی آن دورا تغذیه نمی‌کرد مسلماً مثل هزاران فرقه‌ی دیگر، که در گوشه و کنار ایران، هر چند یکبار می‌روید و می‌بالد و می‌خشکد، در زوایای تاریخ و قفر این پهن دشت مدفون می‌شد و این آتش‌ها، سرو صداها، و جنجال‌ها از آن بر نمی‌خواست [کذا].» (آدمیت ۱۹۴۴: ۲۵۸).

احمد کسروی، هم به سهم خود، می‌نویسد:

بی‌گفتگوست که بهائیان دشمن این توده‌اند... و از درون دل، بدبختی و گرفتاری این توده را می‌خواهند. زیرا آنان که از مردم، این همه رنج می‌برند، و در این صد سال نتوانسته‌اند آزادی برای خود به دست آورند، ناچار است که در آرزوی بهم خوردن این کشور می‌باشند که به آزادی برسند.^{۱۴}

(کسروی ۱۹۹۶: ۱۰۰-۹۹)

بر خلاف دیگر نویسندگان بهائی ستیز، کسروی رنج بایبان و بهائیان را انکار نمی‌کند (کسروی ۱۹۹۶: ۵۱-۵۰)، ولی آن را به «مردم» نسبت می‌دهد، مردمی که «هر زمان فرصت یافتند از گزند و آسیب به ایشان، خودداری نمی‌کنند» (کسروی ۱۹۹۶: ۹۹).

کتابی که در انتساب گرایش‌های توطئه‌آمیز به بهائیان نقش مهمی ایفا کرده، خاطرات جعلی منسوب به پرنس دیمتیری ایوانویچ دالگاروکف، سفیر روسیه در ایران در ۱۸۵۴ - ۱۸۴۶ است. در این اثر جعلی، دالگاروکف علی‌الظاهر شرح می‌دهد که چگونه دیانت بابی-بهایی را برای تضعیف ایران و مذهب شیعه ایجاد کرد. این کتاب از بسیاری جنبه‌ها کارکردی مشابه پروتکل‌های بزرگان صهیون *Protocols of the Elders of Zion* دارد (که اولین بار در ایران در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ به چاپ رسید)، و گرچه جعلی بودن آن به سرعت معلوم شد،^{۱۵} هم‌چنان گاه و بیگاه تجدید چاپ می‌شود و در مجادله‌های بهائی ستیزانه مورد استناد قرار می‌گیرد.

سرانجام این که، وطن دوستی بهائیان زیر سؤال می‌رود. درست است که از لحاظ تاریخی بهائیان هرگز بیگانه هراس نبوده‌اند و رهبران‌شان سابقه‌ی مبارزه‌ی ضد امپریالیستی ندارند، ولی روابط رهبران بهائی با قدرت‌های خارجی را باید در چارچوب زمانه‌ی آنها دید (و در صورت تمایل در باره‌اش به داوری نشست)، زمانه‌ای که ویژگی‌اش آزار و اذیت گسترده‌ی بهائیان بوده است.

نکته‌ی ظریف این که در همان حال که بهائیان در ایران مظنون به فعالیت‌های ضد ایرانی بودند، در کشور همسایه‌ی عراق هم مظنون و در معرض دستگیری و اعدام قرار داشتند (عالیخانی ۱۹۹۳: ۷۰). در دوران بعثی‌ها، عفوهای گسترده‌ی زندانیان به هیچ‌وجه شامل حال «آنها» که به علت جاسوسی، ماسونیکری، بهائیگری و خرابکاری، محکوم شده بودند» نمی‌شد (al-Khalil 1990: 135).

حضور چشمگیر در رژیم شاه

آخرین استدلالی که اغلب در توجیه احساسات بهائی ستیزانه به گوش می‌رسد، حضور چشمگیر بهائیان در مناصب کلیدی دوران شاه است. این نظر، نه فقط میان منتقدین سکولار رژیم شاه، بلکه حتی در بین صاحب‌منصبان عالی‌رتبه‌ی آن رژیم هم رایج است. در تابستان ۱۹۷۳، وزیر دربار بانفوذ، اسدالله علم، در یادداشت‌های روزانه‌اش چنین نوشت:

ساختار یک تعصب تأملاتی در بهائی ستیزی سکولار در ایران

بعد از ظهر به کاخ گلستان، در جشن سالروز تولد حضرت امام عصر رفتیم. من در جلسات مذهبی دربار، معمولاً شرکت نمی‌کنم، چون وقت ندارم... ولی این عید به خصوص را مرتب می‌روم که خودم را از جرگه‌ی بهائی‌ها کاملاً مشخص و متمایز بکنم. این بهائی‌های بی وطن در همه‌ی شوون رخنه کرده‌اند. مخصوصاً مشهور است که نصف اعضا دولت بهائی هستند و مردم از این بابت خیلی ناراضی هستند. سپهد ایادی طیب مخصوص شاهنشاه هم که متأسفانه مشهور به بهائی است. از این حیث شاهنشاه خیلی صدمه می‌خورد.^{۱۶}

(عالیخانی ۱۹۹۵: ۱۶۶)

عجیب آنکه ظاهراً حتی یک مطالعه‌ی تجربی هم وجود ندارد که صحت این ادعای رایج را بررسی کرده باشد. یکی از مشکلات، تعریف "بهائی" است. از نظر شرع اسلام هر کسی که حتی یکی از والدینش مسلمان باشد مسلمان به حساب می‌آید،^{۱۷} و مجازات بالقوه‌ی ارتداد مرگ است. شخص، مسلمان باقی می‌ماند حتی اگر تکالیف مسلمانی را ادا نکند. در دین بهائی فرد خودش انتخاب می‌کند که بهائی شود، بهائی بماند، یا بهائیت را ترک کند. گرچه ممکن است از جامعه‌ی بهائی اخراج (طرد) هم بشود.^{۱۸} با وجود این، به نظر می‌رسد بسیاری از مسلمانان درک اسلامی خود را از عضویت در یک جامعه‌ی دینی به بهائیان نیز تعمیم می‌دهند، بدین معنی که افراد بهائی به شمار می‌روند حتی اگر فقط یکی از والدینشان بهائی بوده باشد، یا اگر خودشان برای مدتی بهائی بوده باشند. بهائیان برای کسانی که پیشینه و والدین بهائی دارند، ولی خودشان عضو جامعه‌ی بهائی نیستند، اصطلاح "بهائی زاده" را به کار می‌برند؛ چنین اصطلاحی معادل اسلامی ندارد.^{۱۹} با توجه به این نکات قابل ذکر، ابتدا به حضور بهائیان، خواه واقعی یا خیالی، در حلقه‌ی درونی رژیم شاه نگاهی می‌اندازیم و سپس به تفسیر واکنش‌های برانگیخته شده می‌پردازیم.

این امر حقیقت دارد که بعضی از بهائیان در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ مناصب

بهائیان ایران

حساسی داشتند. معروفترین آن‌ها، پزشک مخصوص شاه، سرلشکر عبدالکریم ایادی بود. چند تن از درجه داران ارتش هم بهائی بودند و بهائیان زیادی هم در شرکت ملی نفت ایران کار می‌کردند. شگفت این که، چون آیین بهائی از لحاظ رسمی اقلیت دینی شناخته نمی‌شد و پیروانش اعضای یک اقلیت غیر مسلمان به شمار نمی‌رفتند بهائیان می‌توانستند مناصب مهم را اشغال کنند.

وقتی امیر عباس هویدا سرپرست وزارت دارایی بود، فرهنگ مهر، به احتمال قوی برجسته‌ترین زرتشتی پیش از انقلاب، نتوانست وزیر دارایی شود. (Alphonse 107-87: 2000)، در حالی که اسدالله صنیعی وزیر دفاع شد. هر چند جامعه‌ی بهائی ایران، صنیعی را به علت پذیرش شغلی سیاسی (و نه دیوانسالارانه) طرد اداری کرد (یعنی او را از حقوق اداریش در داخل جامعه‌ی بهائی محروم ساخت) اما بنا به دلایل پیش گفته، عامه‌ی مردم همچنان او را بهائی می‌دانستند. دیگرانی که دچار تهمت بهائی بودن شدند یا بهائی زاده بودند، یا قبلاً بهائی بودند، یا اصلاً هیچ ارتباطی با این دین نداشتند. بهترین نمونه‌ی گروه اول امیر عباس هویدا است که برای مدتی طولانی نخست وزیر ایران بود (۱۹۷۷ - ۱۹۶۵). همان طور که عباس میلانی در زندگینامه‌ی هویدا به طور قاطع نشان داده، پدر هویدا بهائی بود ولی این دین را ترک کرد. هویدا خودش به هیچ وجه مذهبی نبود، ولی مثل دیگر مسلمانان نه چندان مؤمن جوامع اسلامی رفتار می‌کرد، یعنی بی اعتقادی خود را علنی نمی‌ساخت و تظاهر به مسلمانی می‌کرد، تا جایی که حتی به حج هم رفت (Milani: 2000).^{۲۰}

فؤاد روحانی، دیگر تکنوکرات عالی رتبه‌ی آن دوران و اولین دبیر کل اوپک (۱۹۶۴-۱۹۶۱) در خانواده‌ای بهائی بزرگ شده بود ولی در هنگام ورود به سیاست دیگر خود را بهائی نمی‌دانست و در دوران تبعید پس از انقلاب، کتابی در باره‌ی قرآن نوشت (Milani 2005: 81-9).^{۲۱}

مهناز افخمی، اولین وزیر مشاور در امور زنان، مادری بهائی و پدری شیخی داشت. حال آنکه اولین وزیر زن در ایران، فرخرو پارسا، وزیر آموزش و پرورش که به بهائی بودن شهرت داشت و بلافاصله پس از انقلاب در سال ۱۹۷۹ اعدام شد،

ساختار یک تعصب تأملاتی در بهائی ستیزی سکولار در ایران

هیچ ارتباطی با جامعه‌ی بهائی نداشت. شاید بتوان پافشاری او را در بازگرداندن دو دختر اخراجی بهائی به دبیرستانی در سروستان فارس از دلایلی دانست که وی را به بهائیت نسبت دادند (وهمن ۲۰۰۹: ۴۰۲).

بنا بر این، اتهاماتی نظیر اتهام علم، مبنی بر بهائی بودن نصف کابینه بی پایه و اساس است و با توجه به ظلم و ستمی که پس از انقلاب بر بهائیان رفته چیزی جز گزاف‌گویی‌هایی به شدت غیرمسئولانه نیست. منفورترین صاحب منصبی که بهائی شمرده می‌شد، پرویز ثابتی، مقام عالی رتبه‌ی ساواک (پلیس مخفی شاه) بود که به علت حضور در تلویزیون ملی در قالب مقام امنیتی چهره‌ی شناخته شده‌ی ساواک به شمار می‌رفت. ثابتی در خانواده‌ای بهائی بزرگ شده بود ولی بهائیت را ترک کرده بود و وقتی به استخدام ساواک درآمد عضو فعال جامعه‌ی بهائی نبود.

حتی اگر چنان که ادعا می‌شد، بهائیان در حلقه‌های درونی رژیم پر تعداد می‌بودند از دیدگاهی کاملاً سکولار فقط در صورتی می‌شد به این امر اعتراض کرد که می‌توانستیم ثابت کنیم صلاحیت آن‌ها برای احراز آن شغل‌ها از ایرانیان مسلمان کمتر بوده، مدعایی که هیچ دلیل و مدرکی برایش نداریم. هر چند در دوره‌ی شاه شایسته‌سالاری حاکم نبود، ولی یکی از معیارهای انتخاب کارگزاران رژیم، اعتماد شاه به آنان بود و با توجه به وضعیت مخاطره‌آمیز آن‌ها در جامعه، بهائیان مورد اعتماد شاه بودند. حتی شاید بتوان گفت همه‌ی کسانی که به نوعی با آیین بهائی پیوند داشتند جزء سالم‌ترین اعضای حلقه‌ی شاه بودند و فردی مثل فؤاد روحانی هنوز هم به خاطر مهارت‌های اداری و شخصیت فرهیخته‌اش مورد ستایش همگان است. به نظر می‌رسد تنها استثنا سرلشگر ایادی باشد که داد و ستدهای اقتصادی سؤال برانگیزی داشته است.

بی‌پایه بودن این استدلال را می‌توان به طور بنیادی‌تری با وارونه سازی‌اش نشان داد. حتی اگر بپذیریم نیمی از کابینه‌ی هویدا بهائی بود، این بدان معناست که نیم دیگر مسلمان بود - چون اعضای اقلیت‌های به رسمیت شناخته شده نمی‌توانستند عضو کابینه شوند. پس چرا این واقعیت به نفرت از مسلمانان نمی‌انجامد؟ پاسخ آنست که مسلمان بودن امری "عادی" است ولی این واقعیت

محض که پیشینه‌ی دینی اکثریت "عادی" و قابل پذیرش به شمار می‌رود، معادل "بیگانه سازی" آنهایی است که دین متفاوتی دارند. این امر نشان می‌دهد تنفر از بهائیان نمی‌تواند به خاطر و در نتیجه‌ی حضور آنان در حلقه‌های درونی قدرت باشد، بلکه در واقع همین انزجار [از دینی متفاوت] است که این حضور را از لحاظ سیاسی ناخوشایند می‌کند. در مقام مقایسه، عده‌ی بسیار کمی به حضور چشمگیر فارغ‌التحصیلان دبیرستان‌های دارالفنون و البرز در بین نخبگان سیاسی رژیم پهلوی اعتراض می‌کردند (Zonis 1971: 168-69). به عبارت دیگر، حضور نامتوازن اعضای یک اقلیت در بین مقامات عالی‌رتبه فقط در صورتی ناخوشایند است که از همان ابتدا نظر مساعدی نسبت به آن اقلیت نداشته باشیم. برای مثال، در آمریکا پیروان کلیسای یکتا باوران [Unitarians] در سنا حضور نامتناسبی داشته‌اند، ولی این امر هرگز به مسئله‌ی سیاسی بدل نشده یا به جدل‌های دینی علیه این فرقه دامن نزده است. و این در حالی است که، اکثر پیروان کلیسای مزبور منکر الوهیت عیسی مسیح هستند، باوری که احتمالاً اکثر آمریکایی‌ها به آن عقیده دارند. البته تفاوت مهمی میان آمریکا و ایران وجود دارد. زیرا اولی فاقد دین رسمی است و دومی دین رسمی دارد. ولی اگر وجود یک دین رسمی به تبعیض علیه شهروندان دگراندیش بیانجامد، انتظار می‌رود هر سکولار صادقی که ساختار فکری منسجمی دارد از تبعیضی که ناقض اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر است دفاع نکند، آن هم اعلامیه‌ای که ایران آن را امضا کرده است.

یکی از دیگر علل کینه‌توزی* علیه بهائیان، وجود چند صاحب صنایع بهائی

* **پانوش مترجم:** کینه‌توزی را در ترجمه‌ی *ressentiment* که واژه‌ای فرانسوی است بکار برده‌ام. نیچه این واژه‌ی فرانسوی را در اشاره به منشأ اخلاق بزرگی که ریشه در ریاکاری و فرومایگی دارد به کار می‌برد. کینه‌توزی خصیصه‌ی اخلاقی فرومایگانی است که از وضعیت حقارت آمیز خود در رنجند و هر چه را که نشان از توانایی داشته باشد مذموم می‌شمارند. فرومایه‌ی کینه‌توز، در تعبیر نیچه‌ای، از هر کس که از او زیباتر، با هوش‌تر و ثروتمندتر باشد نفرت دارد. ولی چون از دو فضیلت مهم اخلاق سروری یعنی راست‌گویی و دلیری بی بهره است این کینه‌توزی را به شکلی ریاکارانه در لباس مبدل گزاره‌های "ارزشی" پنهان ←

ساختار یک تعصب تأملاتی در بهائی ستیزی سکولار در ایران

بسیار ثروتمند بود که عامه‌ی مردم موفقیتشان را مرهون ارتباطات خوب ایشان می‌دانستند. معروف‌ترین آن‌ها، حبیب ثابت و هژیر یزدانی بودند.^{۲۲} در حالی که ثابت، غیر از متعصبین مذهبی، نزد همه محترم بود، عده‌ی بسیار کمی کسب و کار یزدانی را تأیید می‌کنند و حتی بسیاری از بهائیان هم در مکالمات خصوصی او را در خور سرزنش می‌دانند. ولی مسلمانان زیادی بودند، و مهم‌ترین که، هستند که طرز کارشان با اخلاقیات تجاری اسلامی سنتی سازگاری ندارد، و هیچ کس هم رفتار این تاجران را به دینشان نسبت نمی‌دهد.

یکی از دیگر علل کینه توزی، این تلقی بود که بهائیان در کل مرفه‌تر از بقیه‌ی جامعه بودند. استنباطی که احتمالاً ناشی از رعایت بیشتر بهداشت توسط بهائیان و بالاتر بودن سطح تحصیلات آنان بود.^{۲۳} حتی می‌توان گفت، ظاهر اغلب آراسته‌ی بهائیان ایرانی احتمالاً در ایجاد تصویری نخبه‌گرایانه از آنها نقش داشته است.^{۲۴} آخرین محرک بهائی ستیزی، محافظه‌کاری بهائیان بنا به تلقی دیگران بود. گرچه تعدادی از بهائی زادگان به حزب توده و دیگر سازمان‌های چپی پیوستند، ولی عدم تمایل جامعه‌ی بهائی به درگیری در سیاست حزبی، اغلب تعبیر به میل آنان به حفظ وضع موجود می‌شد. برای مثال، در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ انتقاد کنفدراسیون دانشجویان ایرانی از بهائیان متمرکز بر این نکته بود.^{۲۵}

هر چند دوران سلطنت محمد رضا شاه از بسیاری جنبه‌ها عصر طلایی اقلیت‌های دینی ایران به شمار می‌رود، ولی برای بهائیان جنبه‌های منفی هم داشت. درست است که بهائیان در شرکت نفت و در ارتش به آسانی استخدام می‌شدند، ولی در ارتش اغلب مجبور به کشمکش با افسران مافوق مسلمانی بودند که از آنها به علت دینشان خوششان نمی‌آمد. برای مثال، سرهنگ مؤمنی یک ماه در پادگان زندانی شد زیرا به سربازان بهائی برای اعیاد مذهبی‌شان مرخصی داده بود.^{۲۶} بهائیان در دانشگاه‌ها حضور داشتند ولی گاه و بی‌گاه مورد سوء ظن قرار می‌گرفتند. در دهه‌ی

می‌سازد. برای مثال، زیبارویان را "بی عفت"، توانگران را "پول پرست" و شادمانان را "سبک‌سر" می‌خواند.

۱۹۵۰ فیروز کاظم زاده، استاد [بعدی] تاریخ در دانشگاه ییل، به خاطر دینش از دستیابی به کرسی دانشگاهی [در ایران] محروم شد (Frye 2005: 100) و در دهه‌ی ۱۹۷۰ ساواک حدّ اقل به یک دانشگاه فشار آورد تا از انتصاب استادان بهائی جز در موارد کاملاً ضروری، خودداری کند، زیرا (به گمان ساواک) انتصاب استادان بهائی واکنش خصمانه دانشجویان را در پی داشت.^{۲۷} اکنون به تحلیل رویکردهای پیش گفته می‌پردازیم.

ملّی‌گرایی و جهان‌گرایی ستیزی

به عقیده‌ی من تعصبات بهائی ستیزانه‌ی بسیاری از ایرانیان سکولار، ناشی از موضع آنان از ستیز بر جهان‌گرایی است که بر ملّی‌گرایی ایرانی تکیه دارد. ابتدا در باب “جهان‌گرایی” بهائی سخن خواهم گفت، سپس به “جهان‌گرایی ستیزی” ایرانی خواهم پرداخت، و سرانجام بحث را با ارائه‌ی نظر متفاوتی درباره‌ی پیوند بهائیان با ایران به پایان خواهم برد.

جهان‌گرایی بهائی

آیین بهائی به صراحت طرفدار جهان‌گرایی است. وحدت بشر، برابری همه‌ی نژادها و برابری جنسی را تأیید می‌کند. یک زبان کمکی بین‌المللی را ضروری می‌داند (برای مدّتی بهائیان از زبان اسپرانتو حمایت می‌کردند) و حتی هواخواه حکومت جهانی است. از آن جا که آیین بهائی خیلی زود به ایالات متّحده‌ی آمریکا گسترش یافت و بسیاری از اعضای نسل دوّم رهبران جامعه‌ی بهائی ایران در آمریکا تحصیل کرده بودند (Hollinger 2006)، دیانت بهائی بیشتر از اسلام دنیای غرب و جهان سوّم را به یکدیگر پیوند می‌دهد چه که اسلام عمدتاً یک دین جهان سوّمی باقی مانده است.^{۲۸} علاوه بر این، بهائیان ایران در وقتی انگلیسی را به عنوان زبان خارجی اصلی خود برگزیدند که اکثر دیگر تحصیل‌کردگان ایرانی فرانسه می‌آموختند. همین امر سبب شد وقتی زبان انگلیسی پس از جنگ جهانی دوّم جای

ساختار یک تعصب تأملاتی در بهائی ستیزی سکولار در ایران

زبان فرانسه را در ایران گرفت بهائیان در ارتباط با غربی‌ها موفق‌تر از دیگران باشند. افزون بر این، در مقایسه با مسلمانان مکلف، بهائیان مؤمن در تعاملات خود با غربی‌ها راحت‌ترند، شاید چون مفهوم نجاست را ندارند (نجاست یعنی ناپاکی، شعاعی که به نظر اکثر مجتهدین شیعه، از جمله خمینی، صفت مشترک غیرمسلمان و خوک و سگ است). و شاید دقیقاً همین آسان‌گیری اجتماعی طبیعی بهائیان است که آنچه را به نظر چپی‌ها و ملی‌گرایان شکاف میان غربی‌ها و ایرانی‌هاست^{۲۹} پر می‌کند و به کینه‌توزی علیه آن‌ها می‌انجامد.

ارزش‌های جهانی بهائیان در فیلم "باشو" بازتاب می‌یابد که نویسنده فیلم‌نامه و کارگردانش، بهرام بیضایی، پیشینه‌ی بهائی دارد بی‌آنکه عضو فعال آن جامعه باشد.^{۳۰} نفس قرار دادن یک پسر بچه‌ی ایرانی عرب در مقام شخصیت اصلی و عنوان فیلمی که طی جنگ ایران و عراق تولید شده و پس‌زمینه‌اش را جنگ تشکیل می‌دهد، شجاعانه است و با قوم‌گرایی ایرانی مغایرت دارد، قوم‌گرایی بی‌که هر چند در دوران جنگ از طرف حکومت ایران حمایت نمی‌شد ولی در دهه‌ی ۱۹۸۰ بین ایرانیان سکولار احیا شد. پس‌رکی بنام باشو با یکی از واقعیت‌های زندگی ایرانی، که چندان به آن نپرداخته‌اند، یعنی تعصبات نژادی روبرو است و نزد زنی پراراده و زیبا در گیلان پناه می‌گیرد. فیلم بر چند زبانه بودن جامعه‌ی ایرانی صحه می‌گذارد، یعنی همان پدیده‌ای که متأسفانه اکثر ملی‌گرایان سکولار ایرانی را به تجاهل یا تغافل واداشته است. در عین حال، فیلم به سودمندی عملی یک زبان مشترک همگانی اشاره می‌کند، زیرا عامل مهمی که به نزاع میان باشوی عرب زبان و آزار دهندگان گیلک‌اش پایان می‌دهد حاصل توانایی آنها در برقراری ارتباط با زبان فارسی است.^{۳۱}

ملی‌گرایی ایرانی و دیگری درونی

ملی‌گرایی ایرانی، که اکثر ایرانیان سکولار از آن طرفداری می‌کنند، از همان ابتدا به شدت بیگانه‌هراس بوده است.^{۳۲} دشمنی با اعراب عمدتاً ناشی از این واقعیت بوده که بسیاری از ایرانیان سکولار عقب‌ماندگی کشورشان را به اسلام

بهایان ایران

نسبت می‌دهند، که به نظر آنها توسط اعراب به ایران تحمیل شده. سوءظنّ به غربی‌ها، با توجه به وضعیت ژئوپلیتیکی خاصّ ایران، دلایل ملموس‌تری دارد: هر چند حقّ حاکمیت ایران ظاهراً به رسمیت شناخته شده بود، ولی در عمل بریتانیا و روسیه دائماً در امور ایران مداخله می‌نمودند و از گروه‌های مختلف درونی جامعه‌ی ایران برای پیشبرد منافع خود سوء استفاده می‌کردند. بنا براین، ملّی‌گرایان ایرانی، از همان آغاز به گروه‌هایی مثل یهودیان، فراماسون‌ها، و بهائیان که پیوندهای فرا ملّی داشتند بدگمان بودند. جهان وطن‌گرایی بهائیان، آنها را تبدیل به هدف اصلی حملات نظریه پردازان توطئه می‌کند، نظریه پردازانی که گرایش‌های «صدّ ایرانی» را به آنها نسبت می‌دهند. حتّی فرد سکولاری چون امیر اسدالله علم، شعار گونه می‌پرسد: «مگر ممکن است اشخاصی فراماسون باشند، انترناسیونال باشند، عضو سیا باشند، بهائی باشند، و باز هم علاقمند به کشور؟» (عالیخانی ۱۹۹۳: ۳۶۲). به نظر جلال آل احمد، نظریه پرداز «غرب زدگی»، بهائیان مظهر غربزدگی‌اند: «غربزدگی که در رفتارشان هست چنان دم خروسی است و کمکی که به ظلم حکومت فعلی می‌کنند چنان واضح است که احتیاجی به شرح و تفصیل ندارد» (آل احمد بی‌تاریخ: ۴۱۲).

او به سرکوب دیرینه‌ی بهائیان و تخریب گنبد حظیره القدس اقرار می‌کند، ولی می‌افزاید که پس از ملّی شدن نفت «چون حکومت‌های ما مذهب را می‌کوبد و چون محتاج غربزدگی بیشتر است، ایشان جولانی یافته‌اند و همچون هر اقلیت تازه به دوران رسیده‌ی دیگر چنان سراز پا گم کرده‌اند که من به خاطر ایشان می‌ترسم» (همان‌جا). سپس نقل می‌کند که چگونه وقتی یک سال آب بندهای سد دز، در روز پانزدهم شعبان (تولد امام دوازدهم) از کار افتاد و در نتیجه برق برخی از شهرهای خوزستان که جمعیت مختلط شیعه و سنی داشتند قطع شد، شیعیان که در چنان شرایطی گستاخ‌تر بودند، خرابی موتور را به بهائیان نسبت دادند (همان‌جا).

آل احمد در داستان نقرین زمین (۱۹۶۷) از «یهودی بهائی شده‌ای» یاد می‌کند که نزدیک روستایی، مزرعه‌ی مرغداری به راه انداخته و در افواه شایع است که می‌خواهد جوجه‌ی یک روزه وارد کند و ماده گاوها را با سرنگ باردار نماید و

ساختار یک تعصب تأملاتی در بهائی ستیزی سکولار در ایران

یونجه‌ی هلندی بکار. هر چند راوی داستان زمین‌دار پیری را که تمام این ماجرا را توطئه‌ی انگلیس می‌داند دست می‌اندازد، ولی خودش مرغداری را به انگلی تشبیه می‌کند که به ریشه‌ی درختی می‌چسبد و از آب و خاک و کود آن تغذیه می‌کند^{۳۳} که ترکیبی است از کلیشه‌ی یهود ستیزانه‌ی قدیمی یهودی حریصی که به قیمت زیان رساندن به دیگران پولدار می‌شود، و انتقاد از نوآوری به عنوان نشانه‌ی غرب زدگی. انتقاد آل احمد مؤید تحلیل ماروین زونیس Marvin Zonis در این زمینه است. او در پژوهش خود در باب نخبگان سیاسی ایران در دوران سلطنت محمد رضا شاه، خاطر نشان می‌کند که «از بسیاری جنبه‌ها، بهائیان ایران در معرض همان انتقاداتی قرار دارند که اغلب علیه یهودیان در غرب مطرح می‌شود» (Zonis 1971: 275).

پژوهش‌های مربوط به نگرش‌های غیر یهودیان به یهودیان، اغلب بین یهودیت ستیزی [anti-Judaism] و یهودی ستیزی [anti-Semitism] فرق می‌گذارد. اولی صرفاً بر نفرت از یهودیان دلالت می‌کند، در حالی که دومی حاکی از خطرناک بودن تشکیلات سازمان یافته‌ی آن‌ها است. بهائیت ستیزی ایرانی [anti-Baha'ism]، بیشتر شبیه یهودیت ستیزی است، زیرا بهائیان نه فقط به علت پیروی از «آیینی دروغین» مورد نفرت قرار دارند، بلکه ستون پنجم مخوف قوای بیگانه‌ی شروری به شمار می‌روند که یک پارچگی فرهنگی جامعه را تهدید می‌کنند. پیوند با یهودی ستیزی، از شباهت صرف فراتر می‌رود زیرا بهائیان را عموماً وابسته به «صهیونیسم» می‌دانند. دلایل این امر مشخص است. اول این که مرکز جهانی دیانت بهائی در اسرائیل کنونی قرار دارد، که این خود تصادفی تاریخی بیش نیست.^{۳۴} دوم این که شمار زیادی از بهائیان ایرانی یهودی‌تبار هستند^{۳۵} که از قضا، بسیاری از یهودیانی را که شاهد تغییر دین هم‌کیشان خود بودند نگران ساخت (Fischel 1934). سوم این که، بنا به پیشگویی کتاب مقدس «بازگشت» یهودیان به اراضی مقدسه، مقارن با ظهور مسیحا خواهد بود و بهاء‌الله خود را مسیحای موعود یهودیان خواند. بنا بر این، بین بهائیان و یهودیان پیوندهایی وجود دارد و یک ایرانی متحجر، با ابراز تعصب علیه بهائیان «با یک تیر دو نشان» می‌زند.

اگر پیوند بهائیان با یهودیان مبنای واقعی دارد، پیوند بهائیان با فراماسونری کاملاً

بهایان ایران

بی معنی است چه که نه ماسون‌های ایرانی بهائیان را می‌پذیرفتند و نه محفل ملی بهائیان ایران به بهائیان اجازه می‌داد به لژهای ماسونی بپیوندند. ولی این واقعیت مانع از ابداع واژه‌ی «نوماسونی» در اشاره به بهائیان نشده است (افراسیابی ۱۹۸۹). جان کلام این که در تخیل ملی‌گرایانه، بهائیت مظهر دیگری درونی است.

بهایان به مثابه حاملان فرهنگ ایرانی

هر چند روح جهان‌گرای دیانت بهائی از دل‌بستگی خاص بهائیان غیر ایرانی به حکومت ایران یا طرفداری بهائیان ایرانی از ملی‌گرایی انحصارطلبانه جلوگیری می‌کند، حقیقت آن است که با توجه به این که ایران خاستگاه بابیت و آیین بهائی است، بهائیان ایران را اصطلاحاً «مهد امرالله» می‌دانند، و به همین علت بهائیان سراسر جهان به ایران علاقه دارند. افزون بر این شواهد محکمی وجود دارد که حدّ اقل حس میهن‌پرستی عبدالبهاء به ملی‌گرایی پهلو می‌زد. این امر در رساله‌ی مدنیّه‌ی او به خوبی دیده می‌شود. عبدالبهاء می‌نویسد: «باری، باید دامن همّت به کمر غیرت زد که... ایران، این کشور خجسته و فرخنده، در همه‌ی زمینه‌ها مرکز کمالات انسانی و آیینی جهان نمای جهان مدنیّت شود» و وی تأکید می‌کند که:

در روزگاران پیشین کشور ایران به مانند قلب عالم و چون شمع روشن، نوربخش همه‌ی آفاق بود... خرد و دانش کشورداریش حکمای نامدار جهان را خیره ساخته بود و قوانین سیاسی آن نمونه و سرمشقی برای فرمانروایان چهار قاره گیتی بشمار می‌آمد.* ملت ایران در میان همه ملت‌ها به جهانگیری شهره و به داشتن تمدن و فرهنگ سرافراز بود. ایران مرکز صنعت و علوم، سرچشمه‌ی هنر و فن‌آوری‌های بزرگ، و کانون فضیلت و صفات پسندیده‌ی انسانی شناخته می‌شد. دانش و هوش مردم این کشور بلندپایه مایه‌ی حیرت

* چهار قاره‌ی شناخته شده‌ی آن زمان.

ساختار یک تعصب تأملاتی در بهائی ستیزی سکولار در ایران

جهانیان بود... اما اکنون بخت روشن او به تاریکی و سیاهی گراییده است. آنچه ایران امروزه بدان نیاز فوری دارد ژرف اندیشی و بلند همتی و کمر بستن به کوشش و تلاش و تربیت، و تشویق به شرافت و عزت و دیگر هدف‌های بلند پایه است.

(عبدالبهاء ۱۹۸۴: ۱۱-۶) ۳۶

این لحن به هیچ وجه حاکی از نفرت از ایران و ایرانیان نیست. همین امر در باره‌ی زبان فارسی صادق است که همراه با عربی زبان مقدس بهائیان به شمار می‌رود، چه که بسیاری از کتب مقدسه‌ی بهائی به این زبان نوشته شده است. در میان مهاجرین ایرانی، پاسداری از زبان فارسی در بین بهائیان و (یهودیان) بیشتر از مسلمانان است (Adelkhah 2001: 23) و در زمانی که اشاعه‌ی زبان فارسی و آشنایی با این زبان در خارج از ایران کاهش یافته^{۳۷} این مهاجرین بهائی هستند که این زبان را به جزایر دوردست می‌برند و نودینان بهائی را به آن علاقمند می‌سازند. وقتی بهائیان ساموآ فارسی می‌آموزند یا بهائیان اوگاندا نوروژ را جشن می‌گیرند، وقتی والدین آفریقایی دخترانشان را طاهره یا والدین آمریکایی پسرانشان را بدیع می‌نامند، به عبارتی، می‌توان به این نتیجه نیز رسید که فرهنگ ایرانی است که به این وسیله انتشار می‌یابد. از دید یک ملی‌گرای ایرانی واقع‌بین، بهائیان را می‌توان سفیران فرهنگ ایرانی شمرد، گر چه ممکن است بهائیان خود چنین تلقی‌یی نداشته باشند.

در این جا نقش زنان بسیار قابل توجه است. در دورانی که اکثر زنان مسلمان شهرنشین سر در کار خود داشتند، زنان بهائی ایرانی برای اشاعه‌ی دین خود در بد آب و هوای نقاط جهان سکنی می‌گزیدند. حتی اگر کسی انگیزه‌ی این زنان را به سخره گیرد، باید اذعان داشت که شجاعت و ابتکار عمل آن‌ها ستودنی است. محبوبیت روز افزون طاهره‌ی قرّة‌العین در بین فمینیست‌های ایرانی نشان می‌دهد که آگاهی از این وجه بابیت-بهائیت به آرامی در ایران در حال افزایش است.^{۳۸} در سال ۲۰۰۱ یک تقویم زنان در ایران منتشر شد که، ضمن درج تصویر طاهره، او را

«شاعر، فیلسوف و سخنوری فاضل» توصیف کرد و افزود که وی «به فرمان ناصرالدین شاه اعدام شد». ۳۹

نتیجه‌گیری

در این فصل سعی کردم نشان دهم که برای بسیاری از ایرانیان، بهائیان تجسم «دیگری درونی» هستند. جالب است که فارسی محاوره‌ای و انگلیسی علمی، به طرز مشابهی تضاد میان «خود» و «دیگری» را مشخص می‌کنند: ایرانیان از «خودی و غیر خودی» سخن می‌گویند، کلماتی که معانی ضمنی آنها شبیه معانی ضمنی «خود» و «دیگری» در گفتمان علمی است. به نظر می‌رسد که بسیاری از ایرانیان سکولار هنوز دل بسته‌ی برداشتی مذهبی از ملیت ایرانی هستند.

ظاهراً لازمه‌ی ایرانی «حقیقی» بودن این است که شخص لااقل باید از لحاظ فرهنگی شیعه‌ی اثنا عشری باشد حتی آنکه فقط نام شیعه بر خود داشته باشد. به قول افسانه نجم آبادی، «تا سالیان اخیر... مدرن‌تپه‌ی ایرانی بهائیان را صریحاً و علناً جزئی از مقوله‌ی ایرانی به حساب نیاورده است» (Najmabadi 2005: 299. n. 41). از این لحاظ ملی‌گرایی ایرانی با فرضاً ملی‌گرایی‌های لهستانی یا لیتوانیایی که هرگز پروتستان‌ها یا یهودیان را به عنوان اعضای تام و تمام ملت خود نپذیرفتند تفاوتی ندارد. اما آگاهی به این واقعیت که این طرز تفکر ایرانی-اسلامی منحصر به فرد نیست چیزی از ناخوشایندی آن نمی‌کاهد. به قول جان بازول John Boswell، در پژوهش مستندش در باب بردباری و ناشکیبایی در اروپا «تقریباً هر متعصبی ادعا می‌کند که تعصب او پاسخی عقلانی به یک تهدید یا یک خطر است: ادعا می‌شود که گروه منفور، آنهایی را که از آن نفرت دارند، تهدید می‌کند. ولی معمولاً به راحتی می‌توان نشان داد که حتی اگر خطری هم وجود داشته باشد، آن خطر نیست که تعصب مزبور را آفریده» (Boswell 1980: 7).

پی‌نوشت‌ها

- از ویراستاران این کتاب و عباس امانت، برای نظرات مشروحشان در باره‌ی پیش‌نویس اولیه‌ام سپاسگزارم.
- ۱ در ادیان شرقی اوضاع فرق می‌کند: هندویسم، بودا را نهمین تجسد ویشنومی داند، و در کره، ژاپن و ویتنام، ادیان جدید پرشماری، در کنار ادیان تثبیت شده رشد کرده‌اند. نگاه کنید به Lanczkowski 1974.
 - ۲ گرچه شاید بد نباشد، یک مسلمان به این حقیقت توجه کند که غیر از اسلام، آیین بهائی تنها دینی است که محمد را پیامبر خدا و قرآن را کلام الهی می‌داند.
 - ۳ نگاه کنید به مقاله‌ی توکلی طرقي در همین کتاب.
 - ۴ یک بار پس از این که در نطقی به اختصار به اوضاع آسف بار یهودیان و بهائیان ایران پس از انقلاب اشاره کردم، از من سؤال شد، یهودی هستم یا بهائی. برای این که خیال خواننده‌ی گرامی را آسوده کنم، پاسخم را در این جا تکرار می‌کنم: ”هیچ کدام“.
 - ۵ برای استثنای قابل توجه، نگاه کنید به Sanasarian 2000 و افشاری ۲۰۰۱.
 - ۶ در اواخر سال ۱۹۹۸ بیش از ۵۰۰ خانه‌ی بهائی در ۱۴ شهر ایران غارت شد و یک دانشگاه غیر رسمی، که در آن استادان بهائی پاک‌سازی شده از دانشگاه‌های ایران به آموزش جوانان بهائی محروم از ورود به دانشگاه‌های ایران مشغول بودند تعطیل شد و مسئولان این دانشگاه دستگیر شدند.
 - ۷ عبادی در دیگر مواقع هم به بهائیان اشاره کرده است.
 - ۸ برای یک مطالعه‌ی عمومی در باره‌ی اقلیت‌های دینی ایران، از زمان انقلاب، نگاه کنید به Sanasarian 2000.
 - ۹ McEoin 1990: 55-61 هم‌چنین نگاه کنید به McEoin 1991.
 - ۱۰ بنا به تعریف ماکس وبر، در اثر مهم او ”عینیت در علوم اجتماعی“ مندرج در Weber 1949.
 - ۱۱ برای مثال نگاه کنید به منتظری ۲۰۰۱: ۶-۹۴.
 - ۱۲ نگاه کنید به مقاله‌های توکلی طرقي و افشاری در همین کتاب.

- ۱۳ نگاه کنید Chehabi 2007.
- ۱۴ این بخشی از مؤخره‌ی ویراست دوم کتاب است. برای بحث بیشتر در باره‌ی میل وافر آدمیت به نظریه‌های توطئه نگاه کنید به Chehabi 2007
- ۱۵ اقبال ۱۹۴۹: ۱۴۸؛ مینوی ۱۹۶۳: ۶-۲۲؛ کسروی ۱۹۹۶: ۷-۹۵
- ۱۶ ممکن است بار نمادین حضور علم، بیشتر از چیزی باشد که می‌گوید، زیرا "صاحب الزمان" همان امام دوازدهمی است که شیعه‌ی اثنا عشری رجعتش را انتظار می‌کشد و حال آنکه بهائیان عقیده دارند رجعت او در قالب رسالت باب تحقق یافت.
- ۱۷ برای مثال نگاه کنید به مکی العاملی ۱۹۹۶: جلد ۲، صفحه ۱۹۲، که مرتد را نامسلمانی می‌داند که یکی از والدینش در حین انعقاد نطفه مسلمان بوده است.
- ۱۸ می‌توان گفت با گذر زمان جامعه‌ی بهائی، احتمالاً در حال حرکت به سوی الگوی کلیسا است، و یک هویت بهائی متمایز، فارغ از التزام عملی، در حال ظهور است ولی این موضوع را باید به طور تجربی بررسی کرد.
- ۱۹ در سال‌های اخیر دیده‌ایم که ایرانیان مسلمانی که به اسلام ایمان ندارند، خود را "مسلمان زاده" می‌خوانند.
- ۲۰ در سال ۱۹۵۵ وقتی بهائیان اردستان در خطر قتل عام بودند هویدا حتی از پادرمیانی با مقامات خودداری کرد و سرانجام حبیب ثابت کامیون‌های پستی کولا را فرستاد تا بهائیان را از اردستان خارج کنند. مکاتبه‌ی شخصی با عباس امانت، که پدرش از هویدا خواسته بود کاری نکند.
- ۲۱ اسم مستعار روحانی بروی این اثر فاروق شریف بود.
- ۲۲ در باره‌ی حبیب ثابت، نگاه کنید به زندگی نامه‌ی خود نوشت ثابت ۱۹۹۳.
- ۲۳ برای مثال نگاه کنید Fecharaki 1977: 89-91 که نشان می‌دهد محله‌ی بهائی نجف‌آباد، مرتب تر و در کل "مدرن" تر از بقیه‌ی شهر بود.
- ۲۴ بهائیان در این خصیصه، با فرقه‌ی شیخی مشترکند، در کرمان شیخی‌ها به آراسته‌ترو با سلیقه تر بودن از شیعیان به اصطلاح "بالاسری" (غیر شیخی) شهرت دارند.
- ۲۵ تورج اتابکی، عضو سابق کنفدراسیون، مکاتبه‌ی شخصی، ۲۷ جولای ۲۰۰۶
- ۲۶ میشی (بدون تاریخ): ۶۰-۲۵۹
- ۲۷ فرهاد ریاحی، معاون امور آموزشی دانشگاه آریا مهر (دانشگاه شریف فعلی) مکاتبه‌ی

ساختار یک تعصب تأملاتی در بهائی ستیزی سکولار در ایران

شخصی.

- ۲۸ در این خصوص نگاه کنید Keddie 1995.
- ۲۹ درباره‌ی محدودیت‌های گاه و بیگاه، این همسازی بینا فرهنگی در عمل، نگاه کنید به Cole 2000.
- ۳۰ در باره‌ی او، نگاه کنید به Mottahedeh 1999.
- ۳۱ برای شرح و تفصیل بیشتر، نگاه کنید Rahimieh 1996.
- ۳۲ برای مثال، نگاه کنید به Bayat- Philipp 1974.
- ۳۳ همانجا، ۲۵۴ و ۲۶۱ البته گیاه شناسان احتمالاً از این تعریف انگل انتقاد خواهند کرد.
- ۳۴ اگر عثمانی‌ها بهاء‌الله را به قبرس و برادر ناتنی‌اش میرزا یحیی صبیح ازل را به فلسطین فرستاده بودند حالا مرکز جهانی بهائی در قبرس بود.
- ۳۵ نگاه کنید به مقاله‌ی مهرداد امانت در همین کتاب.
- ۳۶ در باره‌ی این اثر، نگاه کنید Cole: 1998: 81-91. در اینجا باز نوشته از متن اصلی است.
- ۳۷ برای مستندات این نظر، نگاه کنید به Fragner (n.d.).
- ۳۸ برای مثال، نگاه کنید به Milani 1992: 77-99.
- ۳۹ احمد خراسانی ۲۰۰۱، هفته‌ی اول نوامبر.

کتاب‌نامه

فارسی

- [اقبال، ع. (۱۹۴۹) 'ما و خوانندگان'، مجله‌ی یادگار ۵: ۸-۹.
- افراسیابی، ب. (۱۹۸۹): تاریخ جامع بهائیت - نوماسونی، تهران: سخن.
- افشاری، ر. (۲۰۰۱): 'نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی'. ایران نامه ۱۹: ۱۶۴-۱۵۱.
- آدمیت، ف. (۱۹۴۴): امیرکبیر و ایران: ورق‌های از تاریخ سیاسی ایران. چاپ دوم، تهران بنگاه آذر.
- آل احمد، ج. (۱۹۷۶): نثرین زمین. تهران: انتشارات نیل

بهایان ایران

_____ (بدون تاریخ): در خدمت و خیانت روشنفکران: متن کامل و سانسور نشده. تهران، رواق.

ثابت، ح. (۱۹۹۳): سرگذشت حبیب ثابت. Costa Mesa: Mazda
عالیخانی، ع. (ویراستار) (۱۹۹۳): یادداشت‌های علم، جلد ۲، بدون جای چاپ: New World Ltd.

_____ (۱۹۹۵): یادداشت‌های علم، جلد ۳، بدون جای چاپ: New World Ltd.
عبدالبهاء. (۱۹۸۴): رساله‌ی مدنیّه. لنگه‌این: لجنه‌ی نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی.

کسروی، ا. (۱۹۹۶) بهائیکری، شیعه‌گری، صوفیگری، کلن: مهر
مکی‌العاملی، ا. (۱۹۹۶): ترجمه‌ی لمعه‌ی دمشقی، (مترجم) شیروانی، ع. تهران:
دارالفکر
منتظری، ح. (۲۰۰۱): متن کامل خاطرات آیت‌الله حسین علی منتظری. اتحادیه‌ی ناشرین
ایران در اروپا.

میثمی، ل (بدون تاریخ): از نهضت آزادی تا مجاهدین، جلد ۱، تهران: نشر صمدیه.
میلانی، ع. (۲۰۰۵): 'در سوگ فرزانه‌ای فرهیخته: روحانی'، در صید سایه‌ها، لوس
آنجلس: شرکت کتاب: ۸۱-۸۰.

مینیوی، م. (۱۹۶۳): 'شرح زندگی من' راهنمای کتاب ۶: ۲-۱: ۶۲-۲۲
وهمن، ف. (۲۰۱۰): یکصد و شصت سال مبارزه با آیین بهائی، استکهلم: نشر باران.

دیگر زبان‌ها

Adelkhah, F. (2001): 'Les Iraniens de Californie: si la République islamique n'existait pas...' *Les Études du CERI*, no. 75 (May).

Ahmadi Khorasani, N. (2001): *Iranian Women's Calendar*. Tehran: Nashr-e Tose'e.

Alphonse, L. (2000): *Triumph over Discrimination: The Life Story of Farhang Mehr*. Mississauga, Ontario: Regal Press.

- Bayat Philipp, M. (1974), 'Mirza Aqa Khan Kermani: A Nineteenth-Century Persian Nationalist'. *Middle Eastern Studies* 10:1 (January).
- Boswell, J. (1980): *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chehabi, H.E. (2007): 'The Paranoid Style in Iranian Historiography', in Touraj Atabaki, ed., *Historiography and Political Culture in Twentieth Century Iran*. London: I.B. Tauris.
- Chesterton, G. K. (1923): *Heretics*. New York: Dodd, Mead & Co.
- Cole, J. (1998): *Modernity & the Millennium: The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East*. New York: Columbia University Press.
- Durkheim, E. (1965): *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain. New York: The Free Press.
- Ebady, Sh. (2004): "Nobel Laureate: Keynote Speaker at the Fifth Biennial Conference on Iranian Studies". *ISIS News* 33:1-3 (Winter-Fall).
- Fecharaki, P. (1977): 'Les Bahaïs de Nadjaf-Âbâd'. *Revue Géographique de l'Est* 17: 89-91.
- Fischel, W. (1934): 'The Baha'i Movement and Persian Jewry'. *Jewish Review* 7 (December-March).
- Fragner, B. G. (n.d.): *Die Persophonie: Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*. Berlin: Das Arabische Buch.
- Frye, R. (2005): *Greater Iran: A 20th-Century Odyssey*. Costa Mesa: Mazda.
- Hollinger, R. (2006): 'An Iranian Enclave in Beirut: Baha'i Students at the American University of Beirut, 1906-1948', in H.E. Chehabi et al., *Distant Relations: Iran and Lebanon in the last 500 Years*, 96-119. Oxford: Centre for Lebanese Studies, in association with I.B. Tauris.

- Keddie, N. R. (1995): 'Islamic Revival as Third Worldism', in Nikke R. Keddie, *Iran and the Muslim World: Resistance and Revolution*, 213-219. New York: New York University Press.
- al-Khalil, S. (1990): *Republic of Fear: The Inside Story of Saddam's Iraq*. New York: Pantheon Books.
- Lanczkowski, G. (1974): *Die Neuen Religionen*. Frankfurt: Fischer.
- McEoin, D. (1990): 'The Crisis in Babi and Bahai Studies: Part of a Wider Crisis in Academic Freedom?'. *BRISMES Bulletin* 17: 55-61.
- ____ (1991): *The Baha'i Community in Iran in the Twentieth Century*. Occasional paper no. 4. London: CNMES, SOAS.
- Milani, A.. (2000): *The Persian Sphynx: Amir Abbas Hoveyda and the Riddle of the Iranian Revolution*. Washington, D.C.: Mage.
- Milani, F. (1992): *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers*. London: I.B. Tauris.
- Mir-Hosseini, Z. (1997): 'Breaking the Seal: The New Face of the Ahl-e Haqq', in Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, and Anke Otter-Beaujean, eds., *Syncretistic Religious Communities in the Near East*. Leiden: Brill.
- Mottahedeh, N. (1999): 'Bahram Bayza'i: Filmography', in Rose Issa and S. Whitaker, (eds.), *Life and Art: The New Iranian Cinema*, 163-191. London: BFI.
- Rahimieh, N. (1996): "Marking Gender and Difference in the Myth of the Nation: *Bashu*, A Post-Revolutionary Iranian Film'. *Thamyris* 3:2.
- Sabet, H. (1993): *Sargozasht-e Habib-e Sabet*. Costa Mesa: Mazda.
- Sanasarian, E. (2000): *Religious Minorities in Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M. (1949): *The Methodology of the Social Sciences*, trans. and ed.

ساختاریک تعصب تأملاتی در بهائی ستیزی سکولار در ایران

by Edward A. Shils and Henry A. Finch. New York: The Free Press.

Zonis, M. (1971): *The Political Elite of Iran*. Princeton: Princeton University Press.

محمد توکلی طرقي

بهائي ستيزي و اسلام گرايي در ايران

مقدمه

گفتمان‌های سیاسی ایران در نیم سده‌ی گذشته کیش بهائی را آیینی بیگانه جلوه داده‌اند. این نگرش پیامد فراموشکاری‌هایی عامدانه برای غیرخودی بر نمایاندن آیینی است که از بطن حوزه‌های علمیه‌ی شیعه و فرهنگ دینی ایران در نیمه دوم سده سیزدهم ه. ق. / نوزدهم میلادی برآمده بود. زمینه‌ی غریبه‌سازی این جنبش شیعی-ایرانی با تبعید رهبران بابی و بهائی به بغداد، پس از قصد جان ناصرالدین شاه در ۱۲۶۸ ه. ق. / ۱۸۵۲ م.، فراهم آمد.^۱ در روایت‌هایی شبه تاریخی که در دهه‌ی ۱۳۲۰ ش / ۱۹۴۰ م اشاعه یافت، رهبران این جنبش ایرانی به توالی کارگزاران دولت‌های روسیه، عثمانی، انگلیس، و اسرائیل قلمداد شدند و هدف غایی آنان فروشکستن "وحدت دینی و ملی" شمرده شد. ترویج این روایت‌ها، که ایرانیان بهائی را غریبه جلوه می‌داد، متقارن با اوج‌گیری دگرزدایی در سیاست‌های دولتی و کردارهای سیاسی بود. آزار بهائیان و یهودیان، مبارزه با "مادّی‌گرایان"، و اقداماتی نظیر ترورهای سیاسی دهه ۱۳۲۰ ش. همه را می‌توان نشان روند نهادینه شدن دگرزدایی در فرهنگ سیاسی ایران دانست. این دهه که اغلب دوره‌ی شکوفایی جنبش‌های مردمی شناخته می‌شود زمانه‌ی پذیرش همگانی "تئوری‌های توطئه" نیز بود. این تئوری‌ها که "دست‌های خارجی" را کارگردان امور ایران می‌پنداشتند در واقع شگردی برای دگرسازی و پاکسازی دگردینان و دگراندیشان از گستره‌ی زندگی دینی و سیاسی ایران بود.

دگرستیزی و دگرزدایی در ایران با خودستایی و خودآفرینی همزمان بود. اوج‌گیری بهائی‌ستیزی، که در دوره‌ی حکومت رضا شاه فروکش کرده بود، در دهه ۱۳۲۰ ش، با پی افکندن جنبشی اسلام‌گرا متقارن بود. این جنبش، که در پی ساختن آینده‌یی اسلامی در ایران بود، درمقابله با آیین بهائی شکل گرفت. در این مقابله که به تبلیغ و

بهائیان ایران

ترویج اسلام در سراسر ایران انجامید، هیأت‌ها و نشریه‌های اسلامی نقش بارزی در پیدایش تدریجی "حوزه همگان شیعی" داشتند. این حوزه که از بهم پیوستن مساجد، تکایا، هیأت‌ها و منازلی که مراسم دینی در آنها برگزار می‌شد سامان یافته بود، "همگان بدیلی" (counter public) را در برابر "حوزه همگان ملی" (national public sphere) به وجود آورد که تا آن زمان گستره‌ی گفتگو و برخورد آرای عمومی و زایش فرهنگ و هویت جدید ایران بود. در روند مبارزات تبلیغاتی برای پیشگیری از گسترش آیین بهائی، این حوزه‌ی شیعی به نیروی توانمندی تبدیل شد که توانست به رهبری آیت‌الله بروجردی در سال ۱۳۲۷ ه. ش. تعلیمات اسلامی را در برنامه‌ی درسی دبستان‌ها و دبیرستان‌ها بگنجانند. دولت و دربار که با حمایت از حوزه‌ی همگان شیعه در دهه‌ی ۱۳۲۰ و سال‌های نخستین دهه ۱۳۳۰ مشروعیتی دینی کسب کرده بودند، در آغاز ۱۳۳۴ ه. ش. / ۱۹۵۵ م. با بحرانی رهبردی روبرو شدند. در آن سال حجة الاسلام محمد تقی فلسفی، در برنامه‌ی رادیویی ماه رمضان حمله‌ی پیگیری علیه بهائیان آغاز کرد. در پی این حملات، فرمانداری نظامی تهران حظیرة القدس (مرکز اداری بهائیان در تهران) را اشغال و سقف آن را تخریب کرد. تهاجم هماهنگ شده به بهائیان و سازمان‌های بهائی در سراسر ایران، که دهه‌یی پس از کشتار یهودیان در اروپای فاشیست اتفاق افتاد، افکار بهائیان جهان را نگران این شهروندان ایرانی کرد. اعتراض محافل بین‌المللی بهائی به سازمان ملل و واکنش بین‌المللی در دفاع از حقوق شهروندی بهائیان، دولت ایران را متوجه ساخت که پس از قتل عام یهودیان در اروپا، دگرزدایی دینی با عرف سیاسی و اخلاق مدنی جدید ناسازگار است.^۲ با روی‌گردانی دولت از سیاست‌های بهائی ستیزانه‌ی روحانیت، همگامی روحانیت و دولت از آن پس به تعارض و تخصم گرایید. رویارویی مستقیم بین این دو در سال‌های ۱۳۴۱-۱۳۴۲ ه. ش. پیامد گسستی بود که پس از اشغال و تخریب حظیرة القدس آغاز شد.

در این نوشته به بررسی برخی از جوانب بهم پیوسته‌ی بهائی‌ستیزی و اسلام‌گرایی در بین سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۴ ه. ش. می‌پردازم.

دگرسازی بهائیان

شیوهی برخورد با بایبان و بهائیان در یک قرن و نیم گذشته را می‌توان به دو گونه و دو دوره کلی تقسیم کرد. در گونه و دوره‌ی نخست که در دهه ۱۲۶۰ ه. ق. / ۱۸۴۰ م آغاز شد، جدل با علی‌محمد باب و اهل باب و بهاء جدل‌هایی درونی در فرجام‌شناسی (eschatology) شیعه بودند. این جدل‌های آغازین زمینه‌ی دگرگونی مفهوم "امام‌زمان" و "انتظار" در فقه شیعه را فراهم آورد. در گونه و دوره‌ی دوم که کمابیش در دهه‌ی ۱۳۲۰ ه. ق. / ۱۹۴۰ م. انسجام یافت، جدل‌های درونی جای به گفتمان سیاسی‌یی داد که کیشی برآمده از بطن فرهنگ دینی ایران را به کل ساخته‌ی استعمارگران قلمداد کرد. در این دوره که با افزایش فعالیت‌های تبلیغاتی بهائیان مقارن بود، هیأت‌های اسلامی بسیاری در سراسر ایران برای مقابله با بهائیان تشکیل شد و به چاپ و نشر آراء خود پرداخت. روحانیت شیعه در این بسیج همگانی هم تشکیلات گسترده‌یی را پی انداخت، و هم گفتمان سیاسی‌یی را برساخت که زمینه‌ی کسب اقتدار سیاسی در آستانه "انقلاب اسلامی" را فراهم آورد. غریبه‌سازی بهائیان در گفتمان سیاسی نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری مفهوم "ملت مسلمان ایران" داشت. این گفتمان هرگونه دگر دینی را نقشه‌یی استعماری برای شکستن "وحدت ملت مسلمان" شناساند و ایرانیانی را که با "ملت مسلمان" هم‌دین و هم‌آرمان نبودند غیرخودی و دست‌نشانده خارجیان برنمود.

رذیه‌های رییس و مرجع شیخیان، حاج محمد کریم کرمانی (۱۲۸۸-۱۲۲۵ ه. ق.)، نمونه‌یی از گونه‌ی نخستین تقابل با بایبان است. کرمانی گمان داشت که علی محمد باب «خلاف ضرورت اسلام و شیعه و سیرت ایشان بدعت‌هایی... مرتکب شده است». کرمانی، در پایان رساله‌ی "تیرشهاب در راندن باب" (۱۲۶۲ ه. ق. / ۱۸۴۵ م.)، پس از برشمردن "بدعت" علی‌محمد باب، به شناسایی انگیزه‌های پیروانش پرداخت: «جمعی به طبع ریاست اجابت او کردند و جمعی به محض محبت تغییر دولتی و اوضاعی و بعضی به عداوت دولت‌های ظاهره و جمعی از راه شدت ظلم و جور در عالم و هکذا.» در این انگیزه‌شناسی «هرکسی به خیالی» به

اهل باب پیوست و «امر این مرد باطل از حق عاطل را شهرتی داد.»^۳ در رساله سلطانیه (۱۲۷۵ ه. ق. / ۱۸۵۹ م.)، که به خواهش ناصرالدین شاه نوشته بود پس از شرح آنکه «در زمان غیبت حرام است بر مردم... به شمشیر خروج کنند» توضیح داد که: «ما از همین جهت بایه را که خروج به شمشیر کردند و از مردم بیعت گرفتند جبت و طاغوت گفتیم و کتابها در رد او و در حرمت خروج قبل از ظهور امام علیه السلام نوشتیم و به اطراف عالم منتشر کردیم.»^۴ در این ردیه خروج بابیان و مقابله‌ی آنها با دولت اساس «ضالّ و مضلّ و کافر» پنداشتن آنها بود. حاج محمدخان کرمانی (۱۳۲۴-۱۲۶۳ ه. ق.)، فرزند حاج محمد کریم خان نیز بر اساس همین معیارهای شیعی به رد باب و بابیان پرداخت.^۵

همانند بسیاری از علمای دیگر، شیخ زین‌العابدین نوری شاه‌حسینی طهرانی نیز در «رغام الشیطان فی رد اهل بیان» (۱۳۴۲ ه. ق. / ۱۹۲۳ م.) به شرح اختلاف شیعه و بابی بر اساس موازین شیعی پرداخت. این کتاب که در «ردّ الایمان فی اظهار نقطه‌البیان» نوشته شده بود، به ترتیب به نقل و رد مطالب آن رساله پرداخت. وی با اشاره به تغییر رویه‌ای که در دوره میرزا حسین علی بهاء‌الله (وفات ۱۳۰۹ ه. ق. / ۱۸۹۲ م.) و عباس عبدالبهاء (وفات ۱۳۴۰ ه. ق. / ۱۹۲۱ م.) پدید آمده بود نوشت:

آنچه عجاله از طایفه بایه دیده و شنیده می شود از حسن سلوک و مراعات نزاکت تمام برای این است که ملتفت شدند که مقاصد اولیه‌ی متبوع ایشان خطا و غلاط بوده است. لهذا تغییر سیر و سلوک داده کار بجایی رسید که عبدالبهاء ایشان به خیال افتاد که دول متفرّق دنیا را به صلح عمومی دعوت نماید؛ غافل از اینکه مقارن با جنگ بین الملل خواهد شد و عکس مقصود نتیجه خواهد یافت.^۶

میرزا علی اکبر مجتهد اردبیلی حاجب الائمة نیز در رساله‌ی اصول دین و کشف الخطای مسلمین پس از ابراز تأسف از آنکه «می‌بینیم بعضی عوامه‌های بی‌غیرت و بی‌ناموس از دین اسلام دست کشیده بابی می‌شوند» به اختصار به تکرار

ادعاهای "قبیح" بایان و بهائیان و رد آنها پرداخت. این ردیه‌ها اغلب به ذکر اشتباهات عربی در متون بابی و گزارش‌هایی چون «بی شرمی و بی حیایی طایفه بابی و بهائیه که زن و مرد در یک مجلس جمع شده چراغ از مجلس برداشته با زن‌های همدیگر هم آغوش شده زنا می‌کنند» می‌پرداخت.^۷ در این ردیه‌ها نقش فعال قره‌العین در جنبش بابی نشانی از فساد اخلاقی بایان پنداشته شد.^۸

نوشته‌های احمد کسروی (وفات ۱۳۲۴ ه. ش. / ۱۹۴۶ م.) دوره‌ی پایانی بررسی مبانی اشتراک، و آغاز گونه‌ی جدیدی انتقاد دینی بود. برخلاف گرایش دیگری که در همان سال‌ها شکل گرفت و "یادداشت‌های کینیاژ دالتورکی" (۱۳۲۰ ه. ش.) نمونه بارز آن است،^۹ کسروی باور داشت که بهائی «به روی بابیگری، و آن به روی شیخیگری، و آن به روی شیعیگری و مهدیگری نهاده شده و همه اینها پایه‌ای جز پندار نمی‌دارد.» کسروی مهدی‌گری را «با آیین خدا (یا بهتر گویم: با آیین گردش جهان) ناسازگار» می‌دانست. در این باره او توضیح داد که مهدی‌گرایان «می‌پندارند که مهدی با یک نیرویی بیرون از آیین جهان خواهد آمد و به کارهایی که بیرون از توانایی دیگرانست خواهد برخاست.» براساس این پیش‌فرض، مهدی‌گرایان می‌پندارند که مهدی «جهان را به یکبار دیگر خواهد گردانید و ریشه بدی‌ها از جهان خواهد برانداخت.»^{۱۰} کسروی گمان داشت که «سران بهائی و پیشروان آنان، بیشترشان همان ملایانند و در گفتگو همان شیوه ملایان را به کار می‌برند.»^{۱۱}

در مقابله با بایان و بهائیان، انتظار ظهور مهدی که امری قریب‌الوقوع پنداشته می‌شد به تدریج به آینده‌یی دورتر ارجاع داده شد. تأخیر ظهور مهدی زمانمندی آینده را در پی داشت و زمینه‌ی فکری طرح "ولایت فقیه" را فراهم آورد. بدین سان بجای انتظار برای آینده‌ای پیش‌بینی‌نشده، شیعیان به ساختن آینده‌یی اسلامی دعوت شدند.

فراموش کاری و یاد آفرینی

پس از این دوره‌ی نخستین، جدال‌ها و مباحث علیه بایان و بهائیان از مبانی درونی و دینی به عوامل برونی و سیاسی تبدیل شد. این گرایش نو که در دهه ۱۳۲۰ ش. رواج گرفت، آیین بهائی را ساخته‌ی قدرت‌های استعماری برنمود. این نگرش با چاپ یادداشت‌های کینیاژ دالگورکی: *«سرار پیدایش مذهب باب و بها در ایران»* که گویا برای نخستین بار در سال ۱۳۲۰ در تهران به نشر رسیده بود آغاز شد. این «یادداشت‌ها» که به نام شاهزاده‌ی روسی کینیاژ دالگورکی [Kniaz Dolgorukov] جعل شده بود بار دیگر در سال ۱۳۲۲ ه. ش. در بخش تاریخی *سالنامه‌ی خراسان* تحت عنوان «اعترافات سیاسی یا یادداشت‌های کینیاژ دالگورکی» منتشر شد. پس از چندی چاپ دیگری از این اثر در ۱۵ شعبان ۱۳۲۳ با اندکی تغییرات تاریخی با هشدار «یک درس عبرت برای مسلمین، بخوانند و به هوش آیند» در تهران به چاپ رسید. «یادداشت‌های کینیاژ دالگورکی» که پیش و پس از اینها نیز به گونه‌های مختلف خطی، ژلاتینی، و چاپی پخش شده بود، تأثیر بسزایی در دامنه‌دار شدن تئوری‌های توطئه داشت.^{۱۲}

نویسنده، «یادداشت‌ها» را ترجمه‌ی از گزارش‌های سفیر روس در ایران جلوه داده. اما این «یادداشت‌ها» شباهت چندانی به گزارش سفیر روس در ایران در سال‌های ۱۸۵۴-۱۸۴۵ م، دیمتری ایوانویچ دالگورکی (Dimitri Ivanovich Dolgorukov) نداشت.^{۱۳} در «یادداشت‌ها» وقایع تاریخی آغاز و انجامی دگر دارند. براساس «یادداشت‌ها» پرنس دالگورکی در ژانویه ۱۸۳۱ وارد تهران شد. بدین روایت بازپرداخته شده، پس از ورود به تهران، دالگورکی در نزد «شیخ محمد از طلاب مدرسه‌ی پامنا و از تلامذه‌ی حکیم احمد گیلانی» عربی آموخت و با برگردن عبا و عمّامه به جاسوسی پرداخت. در همان زمان او با میرزا حسین علی نوری (بهاء‌الله) و میرزا یحیی نوری (صبح ازل) آشنا شد و آنها را به خدمت گرفت. دالگورکی چندی نیز با نام شیخ عیسی لنگرانی در مجلس درس سید کاظم رشتی در عتبات حضور یافت و در آنجا با سید علی محمد شیرازی که هم‌درس و همسایه‌اش بود دوست

شد. به روایت ”یادداشت‌ها“، دالقرکی پس از چندی سید علی محمد شیرازی را روانه ایران کرد. در سال ۱۲۶۰ ه. ق. / ۱۸۴۴ م. سید خود را نایب امام زمان و باب علم خواند. دالقرکی ”یادداشت‌ها“ هم‌چنین ادعا کرد زمانی که سید علی محمد به ایران رفت «من در عتبات شهرت دادم که حضرت امام عصر ظهور کرده و همین سید شیرازی امام عصر بوده و به حالت ناشناس سر درس (کاظم رشتی) حاضر می‌شد و مردم او را نمی‌شناختند». ^{۱۴} پس از کشتن علی محمد باب در ۲۸ شعبان ۱۲۶۶، نویسنده ”یادداشت‌ها“ ادعا کرد:

به میرزا حسینعلی گفتم جنجال برپا نماید و چند نفر که سید را ندیده و مرید شده بودند و تعصب دین پیدا کرده بودند در صدد برآمدند ناصرالدین شاه را به قتل برسانند. تیری به طرف ناصرالدین شاه انداخته شد، لذا یک صد نفر را گرفتند به زجر زیاد کشتند و میرزا حسینعلی و میرزا یحیی و چند نفر از محارم مرا هم گرفته و من از آن‌ها حمایت کرده با هزاران زحمت همه کارکنان سفارت حتی خود من شهادت دادم که اینها بابی نیستند، لذا آن‌ها را از مرگ نجات داده به بغداد روانه‌شان ساخته، من [به] میرزا حسینعلی گفتم تو میرزا یحیی را در پس پرده گذارده او را ”من یظہر اللہ“ بخوان و مگذار با کسی طرف مکالمه شود، تو خود متولی بشو. مبلغ زیادی پول دادم که شاید بتوانند کاری صورت بدهند. علم و اطلاعی نداشت. چندین نفر مردم باسواد همراه او نمودم. ولی بازی را نمی‌توانستند خوب انجام دهند. من که به شخصه نمی‌توانستم علناً وارد این بازی بشوم و هیچ کدام لایق نبودند ولی چه باید کرد. کاری را که با این زحمت به جریان انداخته نمی‌توانستم دست بردارم. وانگهی مخارج زیادی از برای این کار از دولت روسیه گرفته بودم و خوب هم پول می‌دادم. ^{۱۵}

نویسنده ”یادداشت‌ها“ که سعی بر استعماری برنمودن کیش بھائی داشت، ”اعتراف“ کرد که «یک قسمت عمده سفارتخانه من منحصر به تهیه لوايح و

انتظامات دین تازه بهائی بود». با تحریکات پی در پی دولت ایران، نویسنده گزارش داد که رهبران آن کیش را از بغداد به «عکا روانه نمودند و دولت روسیه هم به تقویت آنها پرداخت، خانه و مکان برای آنها ساخت». در این روایت که عاملان خارجی نقش تعیین کننده در تحولات درونی در کیش بهائی داشتند، نویسنده گزارش داد که «در این حیص و بیص، میرزا یحیی چون باسواد بود نمی خواست کاملاً زیر بار میرزا حسین علی به نام ریاست برود، و چون زیر بار برادر خود نرفت، معلوم شد تحریک رقبای ما سبب اختلاف آنها شده است. در این گونه موارد ما هم بی میل نبودیم و این خود کمکی به اصل موضوع که اختلاف بین مسلمانان خاصه ایرانی ها باشد می گردید، چنان چه رقیب ما هم که در باطن با این فکر همراه بود به همین نظر بوده است». با بالا گرفتن این اختلافات که در این گزارش به تحریک انگلیس ها صورت می گرفت، نویسنده این یادداشت های شبه تاریخی نوشت: «نزدیک بود کار و زحمات چندین ساله ای مرا که با پول های گزاف به این پایه رسیده بود از میان ببرند، لذا ما در ایران وسائلی فراهم نمودیم که هرکس دعوی بابی گری کند از میان برداشته شود». بدین روایت، به کوشش روس ها اساس پیدایش بهائی گری فراهم آمد: «رقبای ما سعی بودند همیشه الواح ضد و نقیض را که به وسیله نویسندگان ما تهیه می شود انشاء [افشاء] کنند و به واسطه شهرت هایی که به اسم یحیی داده بودند لابد شدیم اسم «بابی» را تبدیل به اسم «بهائی» کنیم».^{۱۶} بدین روایت، دالقرکی نه تنها باب، بها، و صبح ازل، بلکه علمای شیعه را نیز به خدمت گرفته بود:

کمک عمده را آخوندهای طهران و ولایات به ما کردند، با هرکس که مخالفتی داشتند او را «بابی» قلمداد می کردند... بهترین مُبلَغ ما همین آخوندها بودند که مردم را دسته دسته کافر و اگر دشمنی زیاد با آن ها داشتند بابی خطاب شان می کردند... هرکس را طالب بودیم من به وسائیل محرمانه ای که داشتم آخوندی را با او طرف می کردیم که او را بابی و کافر قلمداد کند. آن وقت یک نفر را پیش او فرستاده از دسته خودمانی اش می کردیم چون به

حدی این عمل سهل بود که حد نداشت. فقط کافی بود که یکی از کسانی که مورد توجه و در صف نماز جماعت حاضر می شد بگوید که شنیدم فلانی بابی شده است، و اغلب از ترس و ظلم و جور بهائی می شدند.^{۱۷}

در این یادساخته‌ها جنبشی بومی که از بطن حوزه‌های علمیه و فرهنگ شیعه برخاسته بود، حرکتی ساخته و پرداخته‌ی یک دیپلمات روسی ناآشنا با دین اسلام و فرهنگ ایران برنموده شد. اگر چه این یادساخته معتقدان بسیار در میان علما و روشنفکران ایرانی داشته است، پیش فرض "یادداشت‌های دالقرکی" زبون و ساده انگاشتن مردم و علمای دینی ایران بود. با اشاعه‌ی این نگرش تاریخی شبه مترقی، بسیار کسان دست‌های خارجی را بانی هر اتفاقی در ایران می‌پنداشتند. احمد کسروی از نخستین کسانی بود که به این ساده انگاری پی برده بود.

کسروی که "یادداشت‌های کینیاژ دالقرکی" را همراه با یادداشتی از جانب کسی که خود را مترجم‌اش خوانده بود دریافت کرده بود پی برد که «این یادداشت‌ها دروغ است و آن را ساخته‌اند.» او که خود از منتقدان بهائیان بود، عقیده داشت که «این گونه دروغ‌سازی‌ها زیانش بیش از سودش تواند بود. کسانی اگر می‌خواهند به کیش باب و بهاء ایراد گیرند راه ایراد دروغ‌سازی نیست.» اشکالات عقلانی‌یی که کسروی بر "یادداشت‌ها" داشت بدین قرار بود:

یک کسی چگونه می‌توانسته هم کارکن سفارت روس باشد و هر روز به آنجا رود و هم در میان مردم با رخت ملایی و با کفش زرد بگردد و زندگی کند؟! یک کسی چگونه می‌توانسته به تنهایی در همه کارها دست داشته باشد. ظل‌السلطان را به دعوی پادشاهی وادارد، و سپس او را به زمین بزند، یک دسته را به زندان اردبیل بفرستد، و یک دسته را از آنجا بگریزند؟! این کارها از یک تن چگونه ساخته می‌شده؟! اینها دلیل دیگری به پستی اندیشه‌ی سازنده‌ی نوشته می‌باشد. بدبخت شنیده بوده که برخی کارکنان سیاسی دولت‌های اروپایی در کشورهای شرقی به کارهایی پردازند و نیرنگ‌هایی

انگیزند، می پنداشته که آن کارکنان نیروهایی بیرون از اندازه (خارق العاده) دارند و هرکاری را که خواستند توانند کرد. بدبخت از یک دالقرکی حسین کرد شبستر درآورده.

در ردّ "یادداشت های دالقرکی" کسروی به ارتباط تاریخی بهائی، بابی، شیخی و شیعی و وجه اشتراک مهدی‌گرایانه آنها تأکید کرد. او توضیح داد که کیش های بابی و بهائی «بی ریشه نبوده» و «به یکبار پدید نیامده». ^{۱۸} از تأثیرات مهم "یادداشت های دالقرکی" فراموش کردن پیوستگی تاریخی بین مذهب شیعه و جنبش بابی و بهائی بود.

"یادداشت های دالقرکی" نقطه عطف احساس حقارت ایرانیان در قبال قدرت‌های خارجی بود. این یاد ساخته‌ها نه تنها نیروهای خارجی را محرک دگرگونی‌های درونی ایران فرض کرده بود، بلکه با نفی نفس خودآگاه و مشروطه‌خواه و انتخاب‌گر، ایرانیان را اشخاصی ساده لوح، خود فروش، و وطن فروش می پنداشت. برای اساس، علی محمد باب، نیز که جوانی برخاسته از بطن فرهنگ ایران و پرورده پیشتازان فکری شیعه در سده سیزدهم بود، به آلت بی‌اختیار شاهزاده‌یی روسی که اندک زمانی در ایران زندگی کرده بود تبدیل شد. بر همین منوال بهاء‌الله و صبح ازل و جانشینان و پیروان ایشان نیز آلت دست دولت‌های روس، عثمانی، انگلیس، و اسرائیل پنداشته شدند.

این نگرش توطئه آمیز تنها کار افراد نا آگاه به فن تاریخ‌نگاری نبود. چندی پس از انتشار "یادداشت های دالقرکی" فریدون آدمیت، روایت دیگری عرضه کرد که در آن ملاحسین بشرویه‌ای مأمور برانگیختن سید علی محمد شده بود. وی در /میرکبیر و/ ایران، که نخستین بار در ۱۳۲۳ ش. منتشر شد، گزارش داد که ملاحسین بشرویه‌ای «ملاّیی بود تیزهوش، زباندار، و دلیر و از سال ۱۲۴۵ [ه. ق. ۱۸۲۹/م] که در مشهد اقامت داشت به صحنه سیاست وارد گردید و به عمّال انگلیس راه یافته نزدیک شد.» به قول آدمیت، آرتور کونولی (Arthur Conolly) انگلیسی که «به انجام مأموریت مهمّی در صفحات خراسان و افغانستان و ترکستان وارد مشهد گردید با بعضی از

علمای آنجا مثل ملاحسین و آخوند محمد جواد و ملا احمد آخوندزاده دوستی و یگانگی ریخت و با ایشان، که محرم اسرار و تنها کسانی بودند که از مأموریت او آگاهی داشتند، راه هرات پیش گرفت و به انجام کار خود پرداخت. ملاحسین «بازیگر» که «مدتی در کوفه اقامت داشت و بساط ملامی و روحانیگری را در آنجا گسترده بود» برای انجام وظیفه به شیراز آمده «با سید علی محمد طرح دوستی ریخت و پس از چند روز مباحثه و گفت و شنود مقدمات ظهور امام زمانی را چیدند». پس از ذکر اختلاف بین بهاء الله و صبح ازل، آدمیت نوشت: «چنان که ملاحظه می گردد، ازلیان (بایان) به حمایت انگلیس پشت گرم و روس ها نیز میرزا حسین علی و بالنتیجه بهائیان را زیر حمایت گرفته بودند و به همین جهت است که ادوارد برون به طبع نقطه الکاف که جانشینی صبح ازل را ثابت کرده و مقام میرزا حسین علی را غصبی می نماید، دست یازیده...» او درباره‌ی ادوارد برون که با برخی از ازلیان رفت و آمد داشت نوشت «انسان وقتی که کتاب یک سال در میان ایرانیان تالیف ادوارد برون را مطالعه می کند... آن وقت می فهمد این «افسر آزموده» انگلیسی چه خدمت بزرگی به دولت خود کرده است». به پیروی از خبرنگاری انگلیسی که «کاپیتان تومانسکی» (Capitain Toumansky) روسی را عامل انتشار آثار بهائیان پنداشته بود، آدمیت نیز می گوید «ما هم با همین سنخ استدلال ادوارد برون انگلیسی را از کسانی می دانیم که مأموریت های رسمی در اشاعه این مذهب سیاسی داشته است». در شرح این روایت، آدمیت نوشت: «اصولاً دین بابی و بهائی، اگر رنگ سیاسی نگرفته بود، و دست بیگانه ریشه‌ی آن دو را تغذیه نمی کرد، مسلماً مثل هزاران فرقه‌ی دیگر، که در گوشه و کنار ایران، هر چند یک بار می روید و می بالد و می خشکد، در زوایای تاریخ و قفرا این پهن دشت مدفون می شد و این آتش ها، سرو صداها و جنجال ها از آن بر نمی خاست.» در پایان این نوشته آدمیت دیدگاهی که گزارش تاریخی او و نویسنده «یادداشت ها» را شکل داده بود، بدین سان بیان کرد: «تمام این فسادها از شاهکارهای پراشوب سیاست بازان ماهری می باشد که از غفلت و سادگی ملت ایران سوء استفاده نموده، و رگ خواب و نبض جامعه را در دست گرفته و آهنگ خواب آوری در گوش او ساز کرده، تخم نفاق وجدایی را میان ایشان پراکنده، امنیت

بهایان ایران

و آرامش ایران را بر باد داده‌اند».^{۱۹} این پیش فرض زمینه‌ساز تئوری‌های توطئه‌آمیزی بود که کیش بهائی را «مذهب سیاسی» و ساخته و پرداخته دشمنان ایران و اسلام قلمداد می‌کرد. در این نگرش اراده و انتخاب آگاهانه مردم نقش تعیین‌کننده‌ای نداشت.

چنین نگرشی شالوده‌ی ساخته‌های بهائیت در صحنه دین و سیاست (۱۳۲۶ ش.) تالیف انور ودود را فراهم ساخت. این کتاب که با مقدمه‌یی از آیت‌الله ابوالقاسم کاشانی به چاپ رسیده بود، مبارزه با بهائیت را به عمده‌ترین هدف جامعه‌ی روحانیت شیعه تبدیل کرد. با واقعی پنداشتن «یادداشت‌های کینیاز دلقورکی»، انور ودود نتیجه گرفت که «میرزا علی محمد باب زاییده سیاست روس‌ها بود.» بدین روایت، پس از کشته شدن باب و در «دنباله نقشه قبلی»، «روس‌ها به میرزا حسین علی (بهاء‌الله) کمک کردند.» در این تاریخ پردازی رابطه‌های خیالینی رویدادهای برگزیده را به یکدیگر وصل می‌کرد و گزارشی شبه تاریخی اما باورکردنی را بر می‌ساخت که کارآیی بخصوصی در مبارزات سیاسی ایران داشت. این روایت همچون دیگر روایت‌های توطئه‌محور، به سادگی دولت‌های روسیه، عثمانی، و انگلیس را در کار پی‌افکندن آیین باب و بهاء همدست ساخت. در این روایت، «عثمانی‌ها در اثر فشار و یا خواهش انگلیس‌ها میرزا حسین علی را در خاک خود نگاه داشتند و آن فشار و یا خواهش هنگامی آشکار شد که مدال را به عباس افندی دادند.» با چشم پوشی از زمینه‌ی تاریخی و دینی‌یی که به برآمدن اهل باب و بها انجامید، ودود ادعا کرد که «بهائیت ساخته‌هایی است که سیاست آن را به صورت دین درآورد.» نتیجه اخلاقی این تاریخ پردازی آن بود که «بهائیت ویران کننده‌ی اجتماع» قلمداد شد و «رجال مجلس و دولت» برای مبارزه با «ترویج دهنده‌ی آن» فراخوانده شدند. در پاسخ به این فراخوان، آیت‌الله کاشانی در مقدمه کتاب نوشت:

دینی به نام بهائیت که زنا، قمار، ربا، خیانت، دروغ، تزویر و انواع منهیات و مفساد اخلاقی را که نتیجه‌اش بر هم ریختن نظامات بشری و بهم زدن

مبانی نوامیس و اخلاق و ترویج دروغ و خرافات و نازل نمودن انواع مزخرفات خنده آور به نام وحی بر اغنام الله و به منظور سیاست بیگانگان که بدست سیاست بیگانه به وجود آمده بسیار خنده آور است و لازم نیست کسی در اطراف قوانین سخیفانه و سفیهانه آنکه حتی عوام آن را تمسخر می کنند چیزی بگوید.

از آن پس نیز مخالفان بھائیان، برخلاف پیشینیان، کمتر به مبانی و قوانین آیین بھائی پرداختند و بیشتر به اشاعه این باور برخاستند که آیین باب و بھاء مرامی سیاسی است که «یگانه منظور آن شیاطین سوق مردم به اسم دین به بی دینی و لامذهبی می باشد».^{۲۰}

مرتضی احمد آ. نویسنده‌ی (مستعار) «تاریخ و نقش سیاسی رهبران بھائی» (۱۳۴۴ ه. ش. / ۱۹۶۵ م.) نیز گمان داشت که «آیین ساختگی» بھائیت فقط برای گمراهی و تفرقه بین افراد این مملکت پی ریزی شده است. به گمان وی، رهبران بابی و بھائی نخست «سرسپرده دولت بھیه روس» سپس به «تأیید دولت عثمانی» و پس از آن «به نفع حکومت انگلستان مشغول به فعالیت جاسوسی گردیده بودند.» در ادامه این گزارش رمان وار که ایرانیان پیش از سلطنت ناصرالدین شاه را «ملتی یکدل و هم پیمان» می شمرد، بایان و بھائیان مسئول «کشمکش های داخلی» شناخته شدند زیرا:

از آنجا که آنها که ظلم می کنند با آنان که به ظلم راضی باشند و کسانی که بدان تن در دهند در پیشگاه خرد و وجدان یکسانند، می توانیم ایشان را هم در زمره استعمارگران بدانیم و حقیقتاً هم چنین است. علاوه بر آنکه مزدور اجانب بوده اند و آلت دست جاسوسان بشمار رفته اند گروه بسیاری را مستعمره خویش قرار داده و عقل آنها را استعمار کرده اند و بزرگ ترین سرمایه انسانیت را از آنها گرفته اند و در پرتو این رفتار جان و مال و عرض و ناموس همگی را تحت فرمانروایی خود قرار داده اند. اگر استعمارگران دیگر برای چند صباحی

از منابع درآمد کشورهای ضعیف استفاده کرده‌اند ایشان برای مدت‌ها یوغ استعمار را به گردن پیروان خود افکنده‌اند.

پس از اشاره به «تماس های سرّی آنان [بهایان] با استعمارگران» نویسنده بدین نتیجه رسید که «استعمارگران بوسیله این ایادی همواره نقشه های خود را اجرا داشته و می دارند و از طرفی حسّ دینی افراد را از بین می‌برند تا بهتر بتوانند به آمال خود نایل گردند».^{۲۱}

این گونه تاریخ پردازی و واقعیت سازی بجای آنکه پدیده‌های تاریخی را برآیند تأثیر متقابل عوامل درونی و برونّی (محلی و جهانی) داند، علّت‌ها و انگیزه‌های خارجی را تعیین کننده می‌پنداشت. بدین ترتیب نقشی را که پروردگار در چرخش ایام در تاریخ‌نگاری کهن ایران بر عهده داشت، در تاریخ‌نگاری نو "قدرت‌های استعماری" برعهده گرفتند. آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی، در یکی از نخستین نوشته‌هایش که در ۱۳۳۳ ه. ش. / ۱۹۵۴ م. به چاپ رسید، این پدیده فکری را این گونه شرح داد:

به عقیده من، این روحیه عجیبی که در بسیاری از ما ایرانیان پیدا شده که حتی وزش باد و باریدن باران را از سیاست انگلیس‌ها می‌دانیم، بعید نیست که خودش از سیاست انگلیس‌ها باشد؛ که به کمک عمّال آنها انتشار یافته و به وسیله آن هر جنبش اصلاح طلبانه‌ای را نیز لگه‌دار می‌سازند! چه سیاستی از این بهتر که امروز در جامعه‌ی ما در هیچ طبقه‌ای کسی به کسی اعتماد ندارد، و همه به همه بدبین‌اند. بدیهی است که این حس بدبینی و عدم اعتماد، روح یأس و نومیدی از اصلاحات را در افراد می‌دمد و بالتّیجه قدرت‌اراده و تفکّر را از همه سلب می‌کند. **ملتی که اراده و تفکّر ندارد هرگز استقلال سیاسی و اقتصادی هم نخواهد داشت** [تأکید در اصل].^{۲۲}

این نگرش "عجیب" در تاریخ‌نگاری، که با گفتمان‌های سیاسی معاصر ایران عجین

بهائی ستیزی و اسلام‌گرایی در ایران

است پیامد روندی دگرستیز و دگرزدا بود که تحولات داخلی در ایران را به کل زاییده‌ی نقشه و اراده‌ی خارجی قلمداد می‌کرد. بدین سان معماران ایرانی این شگرد در پی آن بودند که حریفان "وابسته" خویش را از گستره‌ی همگان بزداينند. این روش که نخستین بار علیه بابیان و بهائیان به کار گرفته شده بود، گفتمان و سامان سیاسی ایران را به سوی نفرت پروری، خشونت‌ستایی، و خودکامگی گسیل داد.

بهائی ستیزی و حوزه همگان اسلامی

کناره‌گیری رضا شاه از سلطنت در شهریور سال ۱۳۲۰ صحنه سیاسی را برای شکوفایی نیروهایی که در دوره‌ی حکومت او سرکوب شده بودند گشود. در دهه‌ی ۱۳۲۰ هیأت‌ها و سازمان‌های اسلامی بسیاری در سراسر ایران برای مقابله با بهائیان، مادینگرایان، و هواداران کسروی تشکیل شد. در کنار احزاب سیاسی و هیأت‌های محلی، تشکلاتی همچون انجمن تبلیغات اسلامی، جمعیت مبارزه با بیدینی، اتحادیه مسلمین،^{۲۳} جمعیت فداییان اسلام، جامعه‌ی مسلمین، جامعه‌ی تعلیمات اسلامی، جمعیت مروجین مذهب جعفری، انجمن اسلامی دانشجویان، و کنگره جوانان اسلام^{۲۴} به سازماندهی تبلیغات و آموزش اسلامی پرداختند. در کنار این سازمان‌های سراسری، نیروهایی همچون کانون انتشارات اسلامی رشت و بابل، انجمن پیروان قرآن و کانون نشر حقایق اسلامی مشهد،^{۲۵} جمعیت دعوت اسلام گیلان، جمعیت برادران اسلامی کرمانشاهان، انجمن مبارزه با خرافات اصفهان، و کانون تبلیغات اسلامی شیراز تشکیلات گسترده‌ای را در حوزه‌ی فعالیت‌های خود فراهم ساختند. این تشکلهای، مسجدها حسینیه‌ها و محله‌ها را به حوزه‌ی بهم‌پیوسته‌ای برای تبلیغات و تعلیمات اسلامی تبدیل کردند. آنچه که این گردهمایی‌های تعلیماتی را از جلسات روضه‌خوانی و نمازگزارى مجزا می‌کرد اهداف آینده‌ساز آن‌ها بود که برای مقابله با "لجنه‌های [کمیته‌های] بهائی"، احزاب سیاسی و کانون‌های مدنی شکل گرفته بود. این تشکیلات از طریق آموزش و نشر اسلامی در پی آن بودند که مانع از پیشرفت بهائیان و اندیشه‌های غیر دینی در آینده شوند.

بدین‌سان، با ائتلاف و پیوستگی مساجد، منازل، و کانون‌های اسلامی مبارزه‌ی پیگیری برای ساختن آینده‌ای اسلامی آغاز شد. در این چالش‌ها نشریاتی چون *آیین اسلام*، *پرچم اسلام*، *دنیای اسلام*، و *ندای حق* نقش مهمی در اسلامی کردن حوزه‌ی همگان داشتند.

«انجمن تبلیغات اسلامی» از فعال‌ترین سازمان‌های ضد بهائی بود که در آغاز دهه ۱۳۲۰ تأسیس شد. عطاءالله شهاب پور، «بانی انجمن تبلیغات اسلامی»، در دهه‌ی ۱۳۱۰ از نویسندگان دائمی نشریه فاشیستی *ایران باستان* بود. شهاب پور با بازنگری به پیشینه‌ی خویش، اعتراف کرد که «من چند سال از درک حقیقت کور بودم... در عین حال که مغرور این همه عجب و کبر بیهوده بودم عامل سعادت به من روی آورد و در عرض چند ساعت آن همه کبر و ناز فرو ریخت... فهمیدم که خوشبختی در دین اسلام است و بس».^{۲۶} پس از دیدن «منظره‌ی حقیقت»، شهاب پور در فروردین ۱۳۲۱ به نشر جزوه‌ای به نام «آیین گشایش راه نو در عالم حقیقت» پرداخت. این جزوه نخستین اثر منتشره از سوی انجمن تبلیغات اسلامی بود، و در آن «فهماندن اهمیت دین‌داری» و «فهماندن حقانیت دین اسلام به دنیا» از اهداف انجمن تبلیغات اسلامی معرفی شد. انجمن در پی اثبات این باور بود که «ادیان موجوده امروزه جز اسلام همگی کهنه و منسوخ و خرافی یا ساختگی هستند و دین حقیقی که باید پیروی کرد دین اسلام است».^{۲۷} جلال آل احمد، نعمت جهان‌بانویی (سردبیر هفته‌نامه‌ی *فردوسی*)، علی اکبر شهابی، و محمدعلی و محمدحسن و عبدالرحیم و علی اکبر علمی (گردانندگان نشر علمی) از جمله «یاران» سرشناس انجمن تبلیغات اسلامی در سال ۱۳۲۲ بودند.^{۲۸} شهاب پور به منظور پیشبرد اهداف انجمن، همکاری نزدیکی با علماء برقرار کرد و آنها را به نگارش کتابهائی ساده فهم، «خود آموز فقه»، تشویق نمود. مجتهد کمره‌ای، هبة‌الاسلام شهرستانی، و محمود طالقانی از جمله همکارانی بودند که انجمن تبلیغات اسلامی نوشته‌هایشان را به چاپ رساند.^{۲۹} برای جلب همکاری علماء انجمن به بسیج نیرو برای اجرای «اصل دوم متمم قانون اساسی و ورود پنج نفر از علمای طراز اول به مجلس شورا» پرداخت. انجمن تبلیغات اسلامی خواهان بود که در این بسیج

بهائی ستیزی و اسلام گرایی در ایران

«برادران اسلامی»... «دولت و مجلس را وادار نمایند این اصل مهم را که نجات ایرانیان و مسلمانان بسته به آن است اجرا نمایند».^{۳۰} برای پیشبرد تبلیغات اسلامی، انجمن در ۱۳۲۶ به تأسیس «دارالعلوم دینی و عربی»،^{۳۱} انتشار مجله هفتگی نور دانش (مهر ۱۳۲۶)، و ایجاد «آسایشگاهی برای زوار در کربلا» اقدام کرد.^{۳۲} در کنار جزوه‌های تعلیماتی که از فروردین ۱۳۲۱ تا آبان ۱۳۲۳ در ۱۲۸۰۰۰ نسخه چاپ شد،^{۳۳} انجمن به نشر سالنامه نور دانش نیز پرداخت. این سالنامه که از سال ۱۳۲۴ منتشر شد اغلب شامل معرفی نامه‌ی بهائیان بود که در آن سال به اسلام گرویده بودند. این معرفی نامه‌ها معمولاً با ندامت‌نامه‌ای همچون متن زیر که در ۱۹۶۶/۱۳۴۵ به چاپ رسیده بود همراه بود:

اینجانب رهبر زمانی فرزند مرحوم محمدتقی دارای شناسنامه شماره ۹ متولد ۱۳۱۸ بهائی‌زاده اهل و ساکن همت‌آباد آاده پس از تجربه‌ی حقیقت واقعی و تماس با افراد روشنفکر مسلمان به بطلان و پوشالی بودن مرام ضالّه واقف، نفرت و انزجار شدید خود را نسبت به این مرام اعلام می‌دارم و دین مبین اسلام و شریعت مقدس اثنی عشری را یگانه راه درست و آیین جاودانی دانسته به ختمیت رسالت و نبوت حضرت محمد بن عبدالله ص. واقف حضرت علی بن ابیطالب ع. و یازده فرزندش را راهنمایان و پیشوایان و امامان بحق و اوصیاء پیغمبر اسلام می‌شناسم.

این ندامت‌نامه‌ی پیش نوشته شده، همانند ندامت‌نامه‌ی شخص دیگری بود که خود را «اهل و ساکن ده بیدآباد» معرفی کرد.^{۳۴}

«انجمن تبلیغات اسلامی» در دهه‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۵۰ ش. (۱۹۵۰/۱۹۷۰) از فعال‌ترین سازمان‌های ضد بهائی در ایران بود.^{۳۵} بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ سازمان دیگری به نام رسمی «انجمن خیریه‌ی حجتیه‌ی مهدویّه» به وجود آمد که بنا بر فعالیت اصلی آن به «انجمن ضدّ بهائی» معروف شد، و بسیاری از دست‌پروردگان آن بعدها از چهره‌های با نفوذ جمهوری اسلامی شدند. پس از انقلاب اسلامی از

بهایان ایران

این سازمان با نام "انجمن حجّیه" یاد شد.^{۳۶}

"جامعه تعلیمات اسلامی" سازمان دیگری بود که با اشاعه‌ی آموزش اسلامی در صدد پیشگیری از گسترش آیین بهائی بود. این جامعه در اوایل ۱۳۲۲ با پیشنهاد عباسعلی اسلامی واعظ و "کمک شش نفر از فضلا" به وجود آمد و به این نتیجه رسید که بهترین وسیله اصلاحات دینی و اجتماعی آموزش و پرورش دینی بدون دخالت در سیاست روز است. در پایان سال ۱۳۲۳ این جامعه هفت آموزشگاه شبانه‌ی علوم دینی تأسیس کرد. در خرداد ۱۳۲۵ تعداد این آموزشگاه‌ها در شهر تهران به ۲۴ و تعداد دانش‌آموزان آن‌ها به ۲۳۳۷ رسید.^{۳۷} در پایان ۱۳۲۶ تعداد مدارس شبانه به ۴۵ و مدارس روزانه به ۱۶ شعبه افزایش یافت.^{۳۸} بنا به گفته‌ی عباسعلی اسلامی در طی ۲۵ سال فعالیت، جامعه‌ی تعلیمات اسلامی "بیش از ۱۷۰ مؤسسه فرهنگی توأم با تعلیمات دینی و اخلاقی" بنیان نهاد.^{۳۹} در کنار شعبه‌های تهران، آموزشگاه‌های جامعه در شهرها و روستاهایی برپا شد که در آن‌ها بهائیان فعالیت‌های آموزشی داشتند.

جامعه‌ی تعلیمات اسلامی، "برای خدمت به میهن و فداکاری در راه دین مبین اسلام"، توجه خاصی به خبرپراکنی داشت. به عنوان نمونه، حسین عبداللّهی در نامه‌ای به "حجج اسلام و مراجع تقلید" گزارش داد که در سفری به دهات اطراف اصفهان، واعظ تهرانی آقای غلامرضا فیروزیان شاهد آموزش بهائی در قهوه‌رخ اصفهان بود:

یک نفر بهائی چندین سال است بچه‌های مسلمان را بجای بسم الله الرحمن الرحیم، بسم الله الابهی و بجای تعلیمات و دستورات اسلامی تعلیمات بهائیت و حتی قبله را به طرف دیگری... به این نونهالان اسلامی نشان می‌داده است و حتی چند نفر دختر مسلمان در این مکتب نیز بوده‌اند که کاملاً از روی کتاب‌های مخصوص تعلیمات پوشالی بهائیت را به آنها یاد می‌داده است. آیا علت این خرابی‌ها چیست؟! و مسئول کیست!؟

در ادامه این گزارش عبداللّهی خاطر نشان ساخت که «به عقیده ما تمام این مفاصد و خرابی ها در اثر نبودن مرئیان دینی در این محل های مختلف است و هرگاه در راه چاره بیش از این غفلت شود طولی نخواهد کشید که این یک مشت مسلمان ساده لوح دهات که دسترس به وعظ و خطابه های دینی ندارند یک مرتبه تغییر ماهیت خواهند داد!!» این «نماینده مطبوعات اسلامی [و] خبرنگار جراید دینی» راه حل این مشکل را آن دانست که «آقایان مراجع مخصوصاً آیت الله بروجردی و آقایان حجّت و فیض کثر الله امثالهم هرچه زودتر یک عدّه طلاب روشنفکر و جدّی را که بتوانند از عهده تبلیغات لازمه و تذکرات مفیده برآیند مأمور دهات اطراف شهرستان ها نموده که بوسیله ی تبلیغات دینی سدّ پیشرفت این افراد بی دین و بی بها شوند» در ادامه، گزارشگر از «حاج شیخ عباسعلی اسلامی مدیر و مؤسس جامعه تعلیمات اسلامی که مردی جدّی و روشنفکر هستند» خواست که «عدّه ای را مأمور نمایند که در تمام شهرستان ها شعبات زیادی از کلاس های درسی جامعه را تشکّل داده و مخصوصاً دهات و قراء دور از دست را بیشتر تحت نظر داشته باشند؛ بلکه به خواست خدا و کوشش مسلمانان بیدار، سدّی در مقابل راهزنان دین فراهم آید و یک مشت کشاورز بیسواد از چنگال این پیشوایان فتنه و فساد محفوظ و مصون بمانند». ^{۴۰} در پی انتشار این نامه، مهدی صدیقی در اطلاعیه ای مژده داد که «بحمدالله در اثر چند شب سخنرانی از طرف شیخ غلامرضا فیروزیان آموزشگاه شماره ۶ شبانه جامعه تعلیمات اسلامی شعبه اصفهان در آن محل تشکیل و پس از یک سلسله مذاکرات دینی با معلم بهائی مزبور مشارالیه در عقیده خود متزلزل و مکتب خود را بهم زده و فعلاً هم از آن ده خارج شده است». ^{۴۱} در این زنجیره خبرهای تبلیغاتی که در روزنامه دنیای اسلام منتشر شد، غلامرضا فیروزیان هم منبع اصلی خبر تبلیغات بهائیان، و هم بانی تأسیس آموزشگاه تعلیمات دینی در قهوه رخ بود.

درکنار تبلیغات خبری، جامعه در تدوین متون درسی نیز دست داشت. همزمان با کوشش آیت الله بروجردی برای افزودن تعلیمات دینی به دروس دبستان ها و دبیرستان ها، حسنعلی گلشن، مدیر کل مدارس جامعه تعلیمات اسلامی، اخلاق

گلشنی را برای تدریس در مدارس شبانه و روزانه آن جامعه تألیف کرد و امیدوار بود که «وزارت فرهنگ نیز تدریس این کتاب را در دبستان ها و دبیرستان‌های مربوطه تحت عنوان تعلیمات دینی مقرر دارند».^{۴۲} در ماه های آخر حکومت دکتر مصدق این شایعه که دکتر مهدی آذر وزیر فرهنگ قصد دارد جامعه‌ی تعلیمات اسلامی را تعطیل و مدارس بهائی را تقویت کند نقش مهمی در بسیج احساسات دینی علیه دولت وی داشت.^{۴۳}

«جمعیت مذهب جعفری» از دیگر سازمان‌های ضد بهائی دهه ۱۳۲۰ بود. در نامه سرگشاده‌یی از طرف این جمعیت، سید مرتضی خلخال‌ی و عبدالحسین معتمدی در پرچم/اسلام (بهمن ۱۳۲۶) خبر از نفوذ روزافزون بهائیان دادند: «امروزه در تمام وزارتخانه ها و ادارات بهائی‌ها به شغل‌های مهم و مؤثری اشتغال و با مذهب پوشالی خود در تمام شئونات دینی مدنی و ملی ما وارد شده رفته رفته کار را بجایی رسانیده‌اند که در بعضی جاها بر خلاف نص صریح قوانین موضوعه کشوری اشخاصی که هم مسلک آنان باشند توصیه استخدام کرده و بدینوسیله مشغول تبلیغات سوء خود می باشند.» در این نامه جمعیت مذهب جعفری از «پیشگاه مقدس و مبارک» شاهنشاه تقاضا کردند که «بهائی‌ها را از ادارات و وزارتخانه‌ها اخراج نموده و جلوگیری از تظاهرات آنان بنمایند».^{۴۴} دو ماه پس از نشر این نامه سرگشاده «یک نفر مسلمان» با ذکر «تبلیغات زهراگین» بهائیان از مجلس شورای ملی درخواست کرد که «با صدور اعلامیه [ای] به این گونه اشخاص که ممکن است با ادامه اعمال بی رویه‌ی خود نظم و امنیت را مختل نمایند باید گفت هرچه زودتر از نقشه‌ی خائنانه‌ی خود دست بردارند؛ و الاً روزی خواهد رسید که ملت مسلمان ایران حساب خود را با دشمنان اسلام تصفیه خواهد کرد». نویسنده سپس روی به «آقایان روحانیون» کرده هشدار داد که: «آقایان محترم هر شهرستان باید کوشا باشند که تبلیغات زهراگین بهائی‌ها کوچک‌ترین اثری در روحیه‌ی مردم، مردمی که در جهل و نادانی بسر می برند، ننمایند. باید با ایجاد دستگاه تبلیغاتی که متکی به مبادی عالی‌ی مذهبی بوده و ایمان افراد را در انجام وظایف اخلاقی و رشد اجتماع و ترقی خواهی راسخ نماید مردم را روشن نموده تا هر فردی از افراد مسلمان قادر باشد

که با منطوق قوی و نشان دادن قدرت اسلام مشت محکم به دهان مخالفین اسلام بگوید.^{۴۵} هدف اصلی بسیاری از هیأت‌ها و انجمن‌های اسلامی که در این دهه‌ی پرتحول به وجود آمد کوبیدن همین «مشت محکم به دهان مخالفین اسلام» بود.

«جمعیت هیأت مروّجین مذهب جعفری» از سازمان‌های اسلامی دیگری بود که از ائتلاف ۶۰ الی ۷۰ هیأت دینی تهران- از جمله هیأت محمدی، هیأت متوسطین، هیأت مرتضویون، هیأت انصار دینی، و هیأت پیرعطاء در سال ۱۳۲۶ به وجود آمده بود.^{۴۶} در مجمع هیأت مروّجین مذهب جعفری که در ۲۰ آذر ۱۳۲۶ تشکیل شد شیخ مهدی شریعتمدار «اثبات نمود که از وظایف حتمیه‌ی ملت و دولت ایران قیام برعلیه اقدامات ضد دین و مذهب جعفری است با تصریحی که قانون اساسی به این مطلب نموده است».^{۴۷} این جمعیت که فعالیت‌های چشم‌گیری داشت در بیانیه‌ای در بهمن ۱۳۲۶ اعلام کرد: «بجز دین اسلام مخصوصاً مذهب حقه‌ی جعفری اگر اسمی از دین و مذهب در جهان می‌شنوید مطمئن باشید که صرف ایمان و عقیده نیست بلکه اصل و ریشه آن یک تشکیلات سیاسی و دسته بندی‌های مرموزی است که برای اسکات شهوات و تأمین اغراض مشتی بازیگران سیاسی در لباس آیین جلوه‌گری می‌کند». این بیانیه از «برادران عزیز» خواست که «در مقابل این سیل‌های بیدینی و عقاید گوناگون»، همچون امام جعفر صادق، فرزندان خود را «که مسلمانان آتیه و حافظ دین در این کشور اسلامی» هستند «به نیروی علم و دانش» مجهز سازند.^{۴۸} جمعیت هیأت مروّجین همچون دیگر هیأت‌های اسلامی، که در منازل و محله‌های سراسر ایران تشکیل می‌شد، آموزش اسلامی را برنامه‌ای هدفمند و آینده ساز برای پیشگیری از پیشرفت بهائیان و «عقاید گوناگون» دانستند.

کانون انتشارات اسلامی رشت را «واعظ شهیر» حاج سید محمد علی صدرایی اشکوری در ۱۳۲۶ برای مقابله با «مذاهب مختلفه و پیروان آن‌ها» بنیان نهاد.^{۴۹} او چندی بعد شعبه‌ای نیز در بابل تأسیس کرد که بنا بر گزارشی در مهرماه ۱۳۳۴ «تاکنون ۲۱ نفر بهائی که... در اثر تبلیغ سودمند معزی‌الیه مشرف به دیانت مقدس اسلام شده و از گذشته اظهار ندامت و پشیمانی و توبه کرده‌اند و در جزو مسلمانان به اعمال واجبه‌ی عبادی خود مشغول و برادروار مورد احترام و مهربانی سایر مسلمانان

شهرستان بابل قرار گرفته‌اند». پس از ذکر نام این افراد ندای حق نوشت: «این است نتیجه تبلیغات دینی و کوشش مبلغین مذہبی کہ بحمداللہ در ہمہ جا گویندگان و واعظان و مبلغین اسلامی مشغول بیداری مردم و ہدایت آنها بہ راہ راست بودہ و جای نہایت شکرگزاری است کہ توفیقات بسیاری شامل حال ہمہ مردم شدہ و این ہم از برکات وجود حسین بن علی ع. است».^{۵۰}

در مشہد نیز برای مقابلہ با بہائیان، مادیکرایان، و ہواداران کسروی تشکّل ہایی چون انجمن تبلیغات اسلامی، انجمن پیروان قرآن، انجمن انصار فاطمی، کانون نشر حقایق اسلامی، و مبارزین اسلام تاسیس شد. جلسات انجمن تبلیغات در مسجد حاج فرہاد، انجمن انصار در منازل اعضاء، و مبارزین اسلام کہ از فدائیان اسلام پیروی می‌کردند نیز سیار بود.^{۵۱} برنامه های تبلیغاتی انجمن تبلیغات اسلامی را فخرالدین حجازی بہ عہدہ داشت کہ با ہمکاری شیخ محمود تولایی ذاکر زادہ (معروف بہ حلبی) مشہد را بہ یکی از مہم‌ترین مراکز مبارزہ با بہائیان تبدیل کرد.^{۵۲} حاج علی اصغر عابدزادہ نیز انجمن پیروان قرآن را بنا نہاد کہ دارای چہارہ مدرسہ بہ نام چہارہ معصوم بود.^{۵۳}

کانون نشر حقایق اسلامی از دیگر تشکیلات اسلامی مشہد بود کہ بہ ہمت محمد تقی شریعتی صدر تاسیس شد. بنا بر گزارشی در تیر ۱۳۲۶ «ہنگامی کہ تبلیغات شوم کسروی جوان های اسلام را بہ پرتگاہ بی دینی می کشاند، این مجاہد اسلامی چون سدّ مستحکمی در صدد برآمد کہ از تنفیذ مسمومات مہلکش جلوگیری نماید. دو سال را با تشکیل جلسات سخنرانی سیار برای تنویر افکار طبقہ جوان گذرانیدہ تا اینکہ در محرم امسال بہ کمک عدہ‌ای از خیرخواہان مشہد انجمنی بہ نام کانون نشر حقایق اسلامی تاسیس نمودند».^{۵۴} احسان اللہ پرتوی از جملہ سخنرانان کانون نشر حقایق اسلامی بود کہ بہ کوشش شریعتی بہ اسلام گروید. بنا بر گزارش پرچم اسلام، پرتوی «امروز از مبلغین معروف و خدمتگذاران صدیق بہ جامعہ‌ی تشیع می‌باشند و ذکر خیر ایشان در محافل و مجالس ورد زبان ہاست و سخنرانی های ایشان معروف خاص و عام در مشہد و سبزوار و قوچان است». در مصاحبہ‌ای با پرچم اسلام در شہریور ۱۳۲۸ پرتوی گفت: «من اصولاً بہائی زادہ‌ام

بهای سستی و اسلام‌گرایی در ایران

و تا چهار پشت من بهائی بوده، پدر بزرگ من غلامحسین حیران سنگسری و معروف به استاد غلامحسین بوده که از منحرفین معروف سنگسر بود. پدرم هم در سنگسر فعالیت زیادی داشت، اکنون هم در سنگسر حیات دارد و مسلمان شده است».^{۵۵}

بسیاری از رهبران آینده انقلاب اسلامی در فعالیت‌های تبلیغی و آموزش اسلامی که در نقاط دوره افتاده‌ی ایران در دهه ۱۳۲۰ در مقابله با بهائیان سازمان یافته بود شرکت داشتند. مثلاً آیت‌الله محمد حسینی بهشتی در گزارشی از دوران طلبگی خود نوشت: «در طول این سال‌ها فعالیت‌های تبلیغی و اجتماعی داشتم، در سال ۱۳۲۶ یعنی یک سال بعد از ورود به قم با مرحوم مطهری و آقای منتظری و عده‌ای از برادران حدود هجده نفر، برنامه‌ای تنظیم کردیم که برویم به دورترین روستاها برای تبلیغ و دو سال این برنامه را انجام دادیم».^{۵۶} آیت‌الله ربانی شیرازی نیز از فعالیت‌های خود در آن دوره چنین یاد کرد:

با بینشی که برای نجات ایران داشتم، اقلیت‌هایی که به نام دین مشغول فعالیت بودند، اقلیت‌های سیاسی که برای تضعیف اسلام به وجود آمده می‌دانستم لذا با آنها دائماً در معارضه و مباحثه می‌بودم. از جمله صوفیه، بابیه، بهائیه و شیخیه. با فرقه صوفیه و بابیه و بهائیه زیاد بحث و گفتگو می‌نمودم به قسمی که از من گریزان بودند و حاضر به بحث نمی‌شدند، از همان ابتدای تحصیلات به تبلیغ پرداختم و در قری و قصبات و شهرستان‌های شیراز منبر می‌رفتم و در سال ۱۳۲۶ در اثر تبلیغات در سروستان ۷۲ یا ۸۲ نفر از بهائیان مسلمان شدند که روزنامه‌های پرچم/اسلام و غیر آن منعکس نمودند.^{۵۷}

این شایعه که بهائیان، مادیکرایان و کسروی و هوادارانش در صدد نابودی اسلام هستند، در نگرش طلابی که در دهه ۱۳۲۰ در حوزه‌های علمیه مشغول تحصیل بودند تأثیری بسزا داشت. آنها که اغلب با نوشته‌هایی همچون «یادداشت‌های دالقرکی» سیاسی شده بودند و هرگونه باور دینی خارج از مدار اسلام و تشیع را ساخته‌ی استعمار برای تضعیف اسلام می‌پنداشتند. بدین سان این نسل از طلاب،

مبارزه در راه اسلام را مبارزه با "استعمار" و مقابله با دگردینی می پنداشتند. این نسل که از نزدیک شاهد فعالیت‌های تبلیغاتی و آموزشی بهائیان، حزب توده و کسروی و هوادارانش بود، نهادها و برنامه‌های تعلیماتی گسترده‌ای را برای مقابله با آنها بنا کرد. برای نیل به وحدت و یگانگی دینی، که از آموزه‌های احمد کسروی بود، آن‌ها ایمان به مذهب بی‌بجز تشیع را نقشه‌ی استعماری برای تجزیه ایران و تضعیف اسلام می پنداشتند. در مقابله‌ی اخلاقی با دگردینان و دگر اندیشان، طلاب این نسل آینده‌ای را پی افکندند که معرف حال اکنون ایران است.

نشر و تبلیغ اسلامی

نشریاتی همچون *آیین اسلام*، *پرچم اسلام*، *دنیای اسلام*، و *ندای حق* نقش مهمی در پیوند هیأت‌ها و انجمن‌های دینی و پیدایش حوزه‌ی همگان اسلامی داشتند. این حوزه که از بهم پیوستن نهادها و نشریات اسلامی سامان گرفت، با نقد اخلاقی ارزش‌های نوین که در جامعه‌ی پر تحول ایران از طریق نهادهای فرهنگی جدید همچون رادیو، سینما، تئاتر، مدرسه، دانشگاه، احزاب و روزنامه‌ها و مجله‌های متنوع سازنده حوزه همگان ملی رواج می یافت، بدیلی اسلامی را پی‌ریخت. نشریات اسلامی ایران را "کشور شیعه" و ایرانیان را "ملت مسلمان ایران" قلمداد کردند و بدین سان حوزه‌ی ویژه‌ی را با راندن ایرانیان غیر مسلمان از حوزه‌ی همگان ملی پدید آوردند. *آیین اسلام* از نخستین روزنامه‌های اسلامی بود که در دهه‌ی ۱۳۲۰ منتشر شد. به قول سید محمدعلی تقوی این روزنامه، که به مدیریت و سردبیری نصرت‌الله نوریانی از فروردین ۱۳۲۳ منتشر شد، «در طریق تبلیغ از دیگران پیش قدم بوده است».^{۵۸} *پرچم اسلام* به سردبیری سید عبدالکریم فقیهی شیرازی در فروردین ۱۳۲۵ آغاز به کار کرد و از روزنامه‌های هفتگی پرنفوذ بود. در شماره‌های نخستین *پرچم اسلام* به ندرت به بهائیان حمله می‌شد. برخورد با بهائیان عموماً غیرمستقیم بود و در نوشته‌های کسانی همچون حجة‌الاسلام نجم‌آبادی، سید محمود طالقانی، حسن نیکو، و عبدالحسین آیتی و محمدعلی شکاری دیده

می شد.^{۵۹} اما از ۹ مهر ۱۳۲۶ به بعد پرچم اسلام مستقیماً به آیین بھائی و بھائیان حمله آغاز کرد. پرچم اسلام این تغییر روش را در یادداشتی چنین تشریح کرد:

با اینکه از بدو انتشار روزنامه پرچم اسلام تا مدتی وارد این قبیل مذاکرات نشده بودیم و مایل هم نبودیم زیرا در دنیایی که امروزه عدّه‌ی زیادی از مردم منکر وجود خدا هستند و اساساً به مبداء و معاد معتقد نمی باشند مذاکره در اطراف بھائیان که مسلکی است ساختگی و سیاسی مورد نداشت. مع هذا چون اخیراً شنیده می شود برخلاف رعایت ادب و نزاکت و احترام به قوانین مملکتی شرارت‌هایی هم نموده‌اند از این هفته به بعد به درج حقایقی خوانندگان محترم را بشارت داده و امیدواریم شاید انشاءالله در گمراهان مؤثر واقع شود.

این تغییر رویه دقیقاً زمانی صورت گرفت که پرچم اسلام به علت مشکل مالی برای یک هفته تعطیل شده بود. سر مقاله همان شماره پرچم اسلام «سبب یک هفته تعطیل: سستی مشترکین- سیاست بیگانگان» بیانگر آن است که مبارزه با بھائیان دستاویزی برای جلب حمایت علماء و تهییج خوانندگان مسلمان بود. در این سر مقاله فقیهی شیرازی به علماء هشدار داد: «فقط برای آخرین دفعه به آقایان حجج اسلام و علمای اعلام و آقایان وعظای که خود را فداکار و مجاهد شرع و شریعت می دانند یادآور می شویم که اگر ناچار از تعطیل این روزنامه دینی شویم همه دشمن شاد می شویم و روزی خواهد رسید که از این سهل انگاری و سستی و بی اعتنائی پشیمان خواهید شد». در ادامه‌ی نوشته، فقیهی که شغل اصلی اش پزشکی و تخصص اش امراض مقاربتی بود به شرح اشتیاق خویش به روزنامه نگاری پرداخت: «من به حکم وظیفه‌ی دیانت... قدم در این راه پر خطر گذاردم و همانطور که بارها تذکر داده و یادآور شدم من این خدمت را از اطبای مسیحی و اولیاء بیمارستان‌های امریکایی تقلید نموده‌ام. فعالیت اطبای بھائی مرا وادار کرد که علی رغم تمام مشکلات قیام به این خدمت مقدّس نمایم».^{۶۰} اگرچه فقیهی شیرازی پیش تر نیز سبب اشتیاق خود

به تبلیغ اسلام را بازگفته بود، اما روایت قبلی او اندکی متفاوت بود:

در مدت تحصیل علم طب و آموزش در بیمارستان‌ها مدتی را که در بیمارستان امریکایی عملاً فن پزشکی را می‌آموختم خوشبختانه طرز تبلیغ مُبلّغین مسیحی را مشاهده کردم و ناظر اعمال آنان بودم به خوبی به اسرار فعالیت و پشتکار آنان واقف شدم و به خوبی دریافتم که با تمام مشکلات و موانع که در کشور اسلامی ایران دارند چگونه برای ترویج مذهب منسوخه مسیحیت رنج می‌کشند و کوشش می‌کنند. در همان روزها سوگند یاد کردم که در اولین فرصت علاوه بر عهده‌ی روحی ممتد فن طبابت، در راه خدمت به دیانت حقّه‌ی اسلام از بذل مال و جان مضایقه نکنم...

در این روایت که در مرداد ۱۳۲۶ نوشته شده بود اشاره‌ی به «فعالیت اطّباء بهائی» نبود. در این نوشته فقیهی شیرازی تنها یادآور شد که با شش هزار خواننده «چه بسیار جوانان معصومی که نزدیک پرتگاه ضلالت کسروی بهائی و مادیگری شده و بوسیله این نشریه دینی از بدبختی و گمراهی نجات پیدا کردند». با این کارنامه خدمت، فقیهی انتظار داشت که خوانندگان با ایمان به یاری پرچم اسلام برآیند.^{۶۱}

با این تغییر روش محسوس، در زمانی که آزار بهائیان در سراسر ایران شدت بیشتری یافته بود، در گزارشی وارونه پرچم اسلام (مهر ۱۳۲۶) نوشت: «نامه‌های رسیده از بعضی از شهرستان‌ها حاکی است که بهائیان به اشاره شوقی افندی شروع به شرارت و ضرب و شتم مسلمان‌ها نموده اند...»^{۶۲} در شماره دیگری پرچم اسلام (بهمن ۱۳۲۶) عکس عبدالبهاء را در مراسم دریافت لقب «سِر» (Sir) چاپ کرد نوشت: «اختلافات مذهبی در بین ملل شرق نتیجه سیاست خانمان برانداز دیگران است. در این مجلس بیگانگان به عبدالبهاء لقب سِر می‌دهند!»^{۶۳} در پی این شایعه که «ماجرای جویی در یکی از شهرستان‌ها مبادرت به سوزاندن این کتاب آسمانی نموده» در سر مقاله‌ای با عنوان «فرقه‌ی منحرف» در اسفند ۱۳۲۸ نوشت: «مزدوران بیگانه چون با تحریکات سیاسی و حزب سازی کاری از پیش نبردند اکنون بدست

عده‌ای محدود و محدود در نظر دارند به نام دین سازی و مسلک ساختگی ایجاد فتنه و فساد نمایند». در ادامه این سرمقاله فقیهی شیرازی ابراز نگرانی کرد که «چندی است از اطراف و اکناف کشور، تلگرافات اهالی مبنی بر اظهار نگرانی و شکایت از فرقه منحرفین، آقایان علماء اعلام را متأثر و متأسف نموده به قسمی که نزدیک است منحرفین با قلت عددی که دارند باعث فتنه و فساد گردند».^{۶۴} برای پایان دادن به «سستی» خوانندگان مسلمان، پرچم اسلام آیین بهائی را «دین ساختگی... دول استعمارچی» قلمداد و بهائیان را که در آن سال تحت فشار شدید بودند «باعث فتنه و فساد» معرفی کرد.

دنیای اسلام هفته‌نامه‌ی دیگری بود که نقش مهمی در پیوستگی سازمان‌های اسلامی و سامان دادن مبارزات ضد بهائی داشت. این روزنامه‌ی اسلامی، که با مدیری و سردبیری سید محمدتقی تقوی انتشار می‌یافت، نگرش تاریخی خاصی را رواج داد که آینده‌سازی جنبشی اسلام‌گرا را به همراه داشت. در سرمقاله‌ی شماره‌ی نخستین (مهرماه ۱۳۲۵)، سردبیر روزنامه که از فارغ‌التحصیلان مدرسه‌ی عالی سپهسالار بود، این نگرش تاریخی را چنین شرح داد: «ملت ایران بوسیله دین مقدس اسلام قرن‌ها دارای مجد و عظمت بوده از تمدن حقیقی خود سرتاسر گیتی را کامیاب می‌نمود. اما امروز که دشمنان اسلام و ایران در اثر فعالیت‌های سیاسی چند قرن اخیر نفوذی در جامعه ما پیدا کردند توانستند که سنگ تفرقه میان ما انداخته و ما را بیچاره و ناتوان نمایند». در این نگرش تاریخی که تفاوت چشمگیری با تاریخنگاری ایران‌مدار دهه‌های پیش‌تر داشت، سردبیر دنیای اسلام بر آن بود که در دوره‌ی رضاشاه «بهت و حیرت عجیبی جامعه‌ی فرسوده‌ی مسلمانان بقیة‌السیف را فرا گرفته بود و بعضی چنان خیال می‌کردند که اصولاً آثار دیانت از کشور ایران محو و نابود خواهد شد و به هیچ‌وجه روزنه‌ی امیدی هم پدیدار نبود تا اینکه حادثه شهرپور ۱۳۲۰ رخ داد و... ناگهان دیده شد که اباطیل بیست ساله محو و نابود گردید». آیین اسلام و پرچم اسلام برای مقابله با قلم‌هایی منتشر شد که «به نام آزادی هر روز به یک عنوان خاص برضد دیانت اسلامیّه صفحات چندی را سیاه می‌کند». اما تقوی باور داشت که «برابر این همه انتشارات مضرّه و سیل بی‌دینی تنها دو روزنامه تأثیر

حقیقی نخواهد داشت. بلکه باید اقلأً صدها روزنامه دینی از هر گوشه و کنار کشور انتشار یافته و به نشر حقایق پرداخته و با بی‌دینی‌ها و فساد اخلاق و بیماری‌های روحی و اجتماعی سخت مبارزه نماید تا بتواند دست هیأت اجتماع را بگیرد.^{۶۵}

سراج انصاری نیز که در آغاز همکاری نزدیکی با *دنیای اسلام* داشت در همان شماره‌ی نخستین نوشت: «اوضاع امروزی ایران به اندازه‌ی نابسامان و پریشان گردیده که بیم تلاشی آن می‌رود. بیم آن می‌رود که هستی خود را از دست داده و نیست و نابود گردد... آثار مرگ هویدا گردیده، جان ما، ناموس ما، استقلال ما، بالاخره هستی ما به خطر افتاده؛ آیا نباید بیدار شویم؟ نباید در اندیشه چاره باشیم؟! نباید خود را از خطر خلاص کنیم؟!» برای پایان دادن به این نابسامانی‌ها، سراج انصاری اعتقاد داشت که «باید همه متحد شویم». اما این فراخوان «اتحاد و اتفاق»، غیرمسلمانان را از «ملت ایران» طرد، و ایران را خانه ویژه مسلمانان قلمداد کرد: «چاره هم در وهله‌ی اول اتحاد و اتفاق است باید همه متحد شویم و در وهله‌ی دوم زیر پرچم اسلام پا برجا بوده و با ایمان ثابت به آیین اسلام گراییم تا بتوانیم استقلال و هستی خود را نگه داشته و دنیای کفر و بیدینی و مادیگری و لامذهبی را به دنیای اسلام مبدل نموده و در خانه خود (ایران) برادرانه زییم». در این نگرش ایرانیان غیرمسلمان همه بیگانه و غیرخودی فرض شدند. سراج انصاری که یکی از نخستین استراتژیست‌های جنبش آینده‌ساز اسلامگرا بود باور داشت: «این است راه و جز این نیست علاج. دیگران هر چه می‌گویند بگویند. هر نسبتی می‌دهند بدهند، مرد مسلمان غیور نباید از گفته این و آن بترسد. نباید از واژه ارتجاع، کهنه پرست، و ... بهراسد.^{۶۶} برای ساختن آینده‌ای که ایران کشور ویژه «ملت مسلمان» باشد، سراج انصاری و سید محمد تقوی که متأثر از جنبش اسلامی هند بودند به تأسیس «اتحادیه مسلمین» پرداختند. همانند «اتحادیه مسلمین» (Muslim League) که دافع تنوع دینی و فرهنگی در هند بود و با هدف پاک‌سازی غیرمسلمانان کشور پاکستان را پی‌ریخت، «اتحادیه مسلمین» ایران تنها دین صحیح اسلام را «روح اجتماع» دانست و در پی آن بود که «با علل و اسبابی که مایه نابود ساختن روح اجتماع هستند با تمام قوا مبارزه کنند». محمد موسوی بهبهانی، محمد باقر رسولی،

بهائی ستیزی و اسلام گرایی در ایران

محمدحسن طالقانی، صدرالدین موسوی، نجفی قمی، هبةالدین شهرستانی، از جمله علمایی بودند که اهداف دگرستیز اتحادیه مسلمین را تأیید کردند. پس از پایان محاکمه‌ی قاتلان احمد کسروی و سرکوبی جنبش آذربایجان، در سال ۱۳۲۵، آیت‌الله بروجردی طرحی برای گنجاندن تعلیمات دینی در درس‌های دبستان‌ها و دبیرستان‌ها ارائه کرد.^{۶۷} برای پیشبرد این طرح، *دنیای اسلام* به نشر اخبار در باره‌ی فعالیت‌های تبلیغاتی آموزگاران بهائی پرداخت. به عنوان نمونه، در مرداد ۱۳۲۶ یوسف اطلس پرور در مقاله‌ای پس از ذکر خبری در باره آموزگار بهائی در لاهیجان که «دوشیزگان را به مسلک بهائی تبلیغ می‌کند» نوشت:

بنده می‌گویم باز جای شکرش باقی است که در شهری مثل لاهیجان یک چنین آموزگار بهائی مشغول به خرابی است، اما بیچاره شهرستان تاریخی و اسلامی اصفهان که وقتی کانون علماء و مجتهدین سترگ و اساتید بزرگ دین بوده و فعلاً شاید مدرسه دخترانه در آن نباشد که لااقل یکی دو آموزگار بهائی در آن مشغول به مقصود نباشند و اگر احیاناً دبستانی هم فاقد چنین آموزگاری پیدا شود در حکم النادر کالمعدوم است. مثلاً بدون شک دبستان دخترانه‌ای هست که مدیره آن بهائی گیسو سفید در این مسلک و ناظمه آن از جوانان این مرام و بعضی دیگر از آموزگاران آن یا از سابقه‌داران یا تازه واردین در این راه ضلالت و بنگاه فساد و بی‌ناموسی‌اند که اگر دوشیزه‌ای هم که از خاندان شریف و متدین باشد و بخواهد با چادر سفید یا روسری قدری بلند به مدرسه رود خدا می‌داند... که همین مدیره و ناظمه مذکوره ممانعت نمودند و بعداً هم با آنها حضور دانش‌آموزان تنبیهات خطرناک جسمی خلاف قانون و توهینات و تحقیرات مغرضانه می‌نمودند.

اطلس پرور در ادامه این نامه که در اوج جنگ و جدل در باره حجاب در سال ۱۳۲۶ نوشته شده بود متذکر شد:

اینک با این وصف چگونه انتظار عفت و دیانت و کسب دانش از دوشیزگان چنین آموزشگاه‌هایی می‌توان داشت؟ بالاخص اینکه چنین دوشیزه‌هایی پس از فارغ‌التحصیل شدن از چنین دبستانی برای ادامه‌ی تحصیل به دبیرستان بهشت آیین [وابسته به مسیحیان] (قوی‌ترین و مؤثرترین آموزشگاه بی‌غیرتی و بی‌ناموسی و بی‌عفتی و نانجیبی و فاحشه‌گی و عنقریب اگر جامعه ساکت باشد دزدی و جاسوسه‌گی) که مدیر آن یک نفر خارجی به نام میس ایدن و دست پروره سیاست استعماری به منظور بیچارگی ایرانیان می‌باشد، هم وارد شود.^{۶۸}

یک هفته پس از چاپ این نوشته، در تلگرافی از شاهی امضاء کنندگان بار دیگر از معلم‌های بهائی شکایت کردند: «اینجانان اهالی شاهی که بچه‌های خود را برای تعلیم و تربیت اسلامی به دبستان می‌فرستیم یک عده بهائی به نام آموزگار آن‌ها را تبلیغ به دین خودشان می‌نمایند. لذا تقاضای فوری داریم آنها را از کار برکنار نمایید. چنانچه آن‌ها باشند، ما مجبوریم برای حفظ دیانت اسلام بچه‌های خودمان را از فرستادن به مدرسه خودداری نماییم».^{۶۹} در پی این خبرها، در مهر ۱۳۲۶ حسین شکوهی، پس از ذکر «مضرّات تولید نفاق بین ملت ایران به نام ترویج مرام بهائی‌گری»، اعلام کرد وزارت فرهنگ می‌بایستی: «با شناسایی و تشخیص آموزگارانی که این طریق باطل می‌سپزند از استخدام آنها در مدارس خودداری نماید که نتوانند اذهان نوباوگان را ضمن تعلیمات کلاسی مغشوش نمایند».^{۷۰} در همین شماره‌ی *دنیای اسلام* اخبار دیگری در مورد فعالیت تبلیغی بهائیان در بوستان آباد، شازند، و جهرم به چاپ رسید.

گزارش‌های *دنیای اسلام* درباره‌ی تبلیغات بهائی در دبستان‌ها و دبیرستان‌ها تبلیغات بدیلی برای نهادینه کردن آموزش اسلامی و اقامه‌ی نماز در مدارس بود. در دوران نخست‌وزیری عبدالحسین هژیر (خرداد ۱۳۲۷ - آبان ۱۳۲۷) که به بهائی بودن معروف شده بود، سازمان‌های اسلامی به رهبری آیت‌الله کاشانی قول گرفتند «که به دست ایشان همانطوری که خودشان هم علناً اظهار داشتند تعالیم عالیه

اسلامی در مدارس فرهنگ اعم از دبستان‌ها و دبیرستان‌ها و دانشگاه‌ها رخنه کند...»^{۷۱} پس از تشکیل دولت، هژیر به دکتر اقبال وزیر فرهنگ دستور داد: «بنا به مذاکراتی که درموقع طرح برنامه دولت در باب تعلیم مسائل شرعی و احکام امور دینی و اصول اخلاق در مدارس مملکت در مجلس شورای ملی به عمل آمد، لازم است، به فوریت کمیسیونی مرکب از اشخاص بصیر و صالح دعوت شوند...»^{۷۲} محمدعلی تقوی، مدیر *دنیای اسلام*، از جمله کسانی بود که برای شرکت در «کمیسیون تعلیمات دینی» دعوت شد.^{۷۳} بدین سان *دنیای اسلام*، همچون پرچم *اسلام*، با هماهنگی فعالیت‌های خود با مراجع تقلید نقش مهمی در شکل دادن سیاست‌های دولتی داشت.

اشغال حظیرة القدس

در اواخر دهه‌ی ۱۳۲۰ و اوایل دهه ۱۳۳۰ مبارزه با بهائیان شکل خشونت‌باری به خود گرفت. کشتن مهندس شهیدزاده در تیر ۱۳۲۶ در بابلسر و دکتر سلیمان برجیس در ۱۴ بهمن ۱۳۲۷ در کاشان از پیامدهای این مبارزه بود.^{۷۴} آیت‌الله گل‌سرخ‌ی که اکنون از اساتید برجسته حوزه علمیه‌ی قم است، واقعه‌ی کشتن دکتر برجیس را که خود در آن شرکت داشت چنین بازگفت: «دکتر برجیس، یک یهودی بود که بهائی شده بود. شاید بوسیله این شخص، بیشتر از صد نفر مسلمان کشته شده بودند. این دکتر برجیس، به مسلمان‌هایی که ضد بهائی بودند، داروی اشتباهی می داد و آنان را می کشت». این شایعه شباهت بی نظیری به شایعه‌ی فروش داروهای عوضی به بیماران مسلمان توسط داروسازهای یهودی داشت. شایعه‌ی فروش داروهای عوضی به مسلمانان که *ایران باستان* آن را در تیرماه ۱۳۱۳ برای سازماندهی یهودی ستیزی در ایران منتشر ساخت،^{۷۵} در دهه ۱۳۲۰ واقعه‌ی قلمداد شد و محرک قاتلان دکتر برجیس گردید. آیت‌الله گل‌سرخ‌ی در شرح کشته شدن دکتر برجیس که به بهانه‌ی عیادت مریضی به خانه‌ی خالی‌یی کشانیده شده بود یادآور شد که «هشت نفر- از جمله آقای رسول زاده- رفتند و دکتر برجیس را کُشتند. بعد هم، لاله الا الله گویان

بهایان ایران

صحنه را ترک کردند. البته محرک اینها، بیشتر مرحوم تربتی واعظ بود. اینها بعد از گذشتن دکتر برجیس، به شهربانی رفتند و خودشان را معرفی کردند. مأمورین هم، آنان را گرفتند و به تهران بردند. بنده هم جزو متهمین بودم، که به عنوان رضا گل‌سرخ، اسمم در پرونده بود.^{۷۶}

گذشتن عبدالحسین هژیر^{۷۷} به دست سید حسین امامی^{۷۸} در ۱۳ آبان ۱۳۲۸ در مجلس عزاداری امام حسین در مسجد سپهسالار را نیز می‌توان نشانی دیگر از آغاز مرحله‌ی خشونت علیه بهائیان دانست.^{۷۹} بنا بر شواهدی، آنچه قتل هژیر را در صدر برنامه‌ی فداییان اسلام قرار داد شایعه بهائی بودن او بود که گویا توسط ابوالحسن حائری‌زاده شایع شده بود.^{۸۰} مأمور محرمانه‌ی شهربانی در گزارشی در این باره در تاریخ ۲۵ خرداد ۱۳۲۷ نوشت:

حائری‌زاده در تعقیب نطقی که پریشب در میان انبوه جمعیت در مسجد شاه ایراد کرد، روز گذشته نیز سید ابوالقاسم کاشانی و چند نفر از سران جمعیت فداییان اسلام را ملاقات نموده و گفته است: «شما فداییان اسلام هستید، راضی نشوید که زمام امور مملکت به دست کسی سپرده شود که مروج دین بهائی است. این اولین مبارزه‌ای است که از طرف مسلمین شروع می‌شود و در این مبارزه شما باید به قدری سرسختی و استقامت به خرج دهید که مصالح شما همیشه رعایت شود».^{۸۱}

بدین روایت، مخالفت با هژیر "بیش از پیش جنبه مذهبی پیدا کرده" بود و طرفداران سید ابوالقاسم کاشانی مبارزه با او را "حمایت دین و قرآن" دانستند.^{۸۲} تبلیغات گسترده علیه بهائیان در دوره‌ی نخست وزیری رزم آرا (تیر ۱۳۲۹- اسفند ۱۳۲۹) به برکناری برخی از آنها از دوایر دولتی انجامید. شمس‌الدین جزایری، وزیر فرهنگ کابینه‌ی رزم آرا، در شرح این تصمیم یادآور شد که در ملاقاتی با آیت‌الله بروجردی ایشان از او خواستند که این پیام را برای شاه ببرد که به فرمان شوقی افندی بهائیان تظاهر می‌کنند و این "موجب شکوه مسلمانان است." شکایت

آیت‌الله بروجردی بر این اساس بود که در آن سال‌ها بهائیان به تدریج تقیه را کنار گذاشته و خود را در برگه‌های استخدامی بهائی معرفی می‌کردند. پس از طرح این گفتگو در جلسه‌ی هیأت دولت، جزایری گفت «طی بخشنامه‌ای عدم رسمیت مذهب بهائی را به کلیه استانداران ابلاغ نموده ولی من تصمیم گرفتم که در فرهنگ بهائی‌ها را برکنار کنم». در چگونگی اجرای این تصمیم او خاطر نشان ساخت: «اول همه‌ی آنها را خواستم و بدان‌ها گفتم در تعرفه کارگزینی خود بنویسید "مسلمان" ما دیگر کاری به کارتان نداریم زیرا اسلام حکم به ظاهر می‌کند، مگر اینکه خلافت ثابت شود». اما این پیشنهاد تقیه مورد پذیرش بهائیان که چندی بود هویت دینی خود را آشکارا بیان می‌کردند قرار نگرفت: «اما معلمین بهائی قبول نکردند و در عوض دو نامه رسمی یکی به امضای فروتن منشی محفل بهائی‌ها و دیگری به امضای فتح‌اعظم رئیس محفل علیه من به نخست وزیری و بازرسی نخست وزیری نوشتند و در آنها اقدامات مرا مخالف آزادی مذهب و منشور ملل متفق قلمداد کردند». در واکنش به این اعتراض دکتر جزایری خاطر نشان ساخت: «وقتی که این طور شد من تمام کارکنان بهائی که پیمانی بودند برکنار ساختم و آنهایی را که رسمی بودند از کادر آموزشی برکنار و به کارهای اداری مشغولشان ساختم».^{۸۳}

درکنار تبعیض‌هایی از این گونه، سازمان‌ها و نیروهای اسلامی نیز که ابراز هویت بهائیان را اهانت و توهین به اسلام می‌پنداشتند به بهائی آزاری پرداختند. از جمله برخی در صدد برآمدند که حظیره القدس را که مرکز اداری و عبادی بهائیان در تهران بود خراب کنند. اگرچه شایعه‌ی تخریب حظیره القدس از اردیبهشت ۱۳۲۷ در جریان بود، اما این نقشه در ۱۶ اردیبهشت ۱۳۳۴ به کارگردانی حجة الاسلام محمدتقی فلسفی، واعظ مشهور تهران، عملی شد. وی که رابط آیت‌الله بروجردی و دربار بود، این ماجرا را به گونه‌ای سازگار با شرایط پس از انقلاب در خاطرات خود بازپرداخته است.^{۸۴}

در پی بسیج همگانی که از جانب وعاظ و سخنران‌های مذهبی در جریان بود، در ماه رمضان ۱۳۳۴ محمدتقی فلسفی از رادیو تهران و آقای شکوهیده از رادیوی نیروی هوایی درسخرانی‌های خود خاطر نشان ساختند که «خطر بهائی‌ها از توده‌ای‌ها

زیادتر است».^{۸۵} فلسفی در خاطرات خود یادآور شده است که سخنرانی‌های او علیه بهائیان با توافق قبلی آیت‌الله بروجردی و محمد رضا شاه صورت گرفت. او در مصاحبه‌ای با خبرنگار اتحاد ملی در ۱۹ اردیبهشت ۱۳۳۴، در باره‌ی ملاقات خود با آیت‌الله بروجردی گفت: «قبل از اینکه ماه مبارک رمضان پیش آید من به قم مشرف شدم و در آنجا آیت‌الله بروجردی را بسیار ملول دیدم و گفتند حالا که قضیه نفت حل شده و کار توده‌ای‌ها هم به اتمام رسیده باید برای بهائی‌ها فکری کرد و قد علم نمود». پس از این جلسه بنا به پیشنهاد آیت‌الله بروجردی، فلسفی با محمد رضا شاه ملاقات و در این دیدار به ایشان گفت: «آیت‌الله بروجردی نظر موافق دارند مسأله بهائی‌ها که موجب نگرانی مسلمانان شده است، در سخنرانی‌های ماه رمضان که از رادیو پخش می‌شود مورد بحث قرار گیرد. آیا اعلیحضرت هم موافق هستند؟» به روایت فلسفی، «او لحظه‌ای سکوت کرد و بعد گفت: "بروید بگویند"».^{۸۶}

به این ترتیب، در ماه رمضان ۱۳۳۴، فلسفی سخنرانی سالانه‌ی خود در مسجد شاه را، که از رمضان ۱۳۲۷ برای مقابله با حزب توده مستقیماً از رادیو پخش می‌شد، معطوف به مبارزه با بهائیان کرد. حملات پی در پی فلسفی به بهائیان آن هم در ماه رمضان به برانگیختن احساسات بهائی‌ستیز انجامید. در پی حرکت دستجات مذهبی به سوی خیابان یوسف آباد و کوشش آنها برای ورود به حریم حظیرة القدس و با تصویب شورای امنیت، فرمانداری نظامی تهران حظیرة القدس را در ۱۶ اردیبهشت اشغال کرد. سرتیپ تیمور بختیار، فرماندار نظامی، در اعلامیه‌ای این کار را، که نقطه اوج همکاری دولت و روحانیت در دوره سلطنت محمد رضا شاه بود، چنین توجیه کرد: «چون تظاهرات و تبلیغات فرقه بهائی موجب تحریک احساسات عمومی شده است لذا به منظور حفظ نظم و انتظامات عمومی دستور داده شد قوای انتظامی، مرکز تبلیغات این فرقه را که حظیرة القدس نامیده می‌شود اشغال نماید که از هرگونه پیش آمدهای احتمالی سوء جلوگیری شود».^{۸۷} بنا به گزارش روزنامه‌ی اطلاعات پس از افطار در آن روز در مقابل حظیرة القدس «بین مردم شیرینی تقسیم شد».^{۸۸}



محمد تقی فلسفی هنگام بازدید از تخریب گنبد مرکز بهائیان تهران، ۱۹۵۵

پس از اشغال حظیرة القدس، آیت الله سید محمد بهبهانی در تلگرافی به شاه از «بستن کانون فساد دینی و مملکتی... به وسیله ارتش اسلام» تشکرات صمیمانه تقدیم و آن روز را «عیدی از اعیاد مذهبی» برشمرد.^{۸۹} شاه نیز در جواب خاطر نشان ساخت: «بطوری که مکرر از ما شنیده اید همیشه خود را در اجرای مقررات اسلام موظف دانسته و ادامه این توفیق را از خداوند متعال خواهیم». ^{۹۰} آیت الله بروجردی

نیز "مسرت" خویش را از بسته شدن حظیره القدس به بهیانی اعلام و دعا کردند که «خداوند عزّ شأنه، دیانت مقدّسه اسلام و سلطنت ایران را از گزند دشمنان و اخلاّالگران حفظ فرموده و وجود مبارک را برای مسلمین مستدام بدارد».^{۹۱} آیت الله بروجردی در نامه‌ای به فلسفی از «خدمات پر قیمت» او نیز به «دیانت مقدّسه اسلام بلکه مطلق دیانات و نسبت به قرآن کریم» قدردانی کرد و ابراز داشت که بهائی «در دستگاه دولت نفوذ کامل دارد و لذا اهمّ امور در این مقام، تسویه ادارات و وزارتخانه‌ها و پست‌های حسّاس مملکت است از این فرقه».^{۹۲} در مصاحبه‌ای با روزنامه‌ی کیهان، آیت الله بروجردی ویران کردن حظیره القدس، طرد بهائی‌ها از «ادارات دولتی و بنگاه‌های دولتی»، و تصویب طرحی برای اخراج تمامی بهائیان از ایران را خواهان شد.^{۹۳} این خواسته در روز ۱۹ اردیبهشت ۱۳۳۴ از طرف سید احمد صفایی نماینده معمم قزوین در ۴ ماده به ریاست مجلس تقدیم شد.

در مقدمه‌ی این طرح بهائیان اخلاّالگرانی معرفی شدند که «در لباس مذهب علیه ملت مسلمان ایران و تمامیت ارضی کشور قیام نموده به وسائل گوناگون مردم را از طریق صلاح و عفاف و از محور خداپرستی و دینداری منحرف ساخته و در پیشرفت مقاصد شوم خود از ارتکاب هر جنایت مضایقه ندارند». نویسندگان این طرح، درست در اوج بهائی آزاری، ادعا کردند که «پرونده‌های زیادی از قتل‌ها و فتنه‌جویی‌ها و جنایات تاریخی افراد این جمیعت در مراجع قضایی موجود است...»^{۹۴}

پس از اشغال حظیره القدس «در شهرستان‌های رشت، شیراز، اصفهان، کرمانشاه، یزد، کاشان، کرمان، و چند شهرستان دیگر معابد بهائی‌ها از طرف مامورین انتظامی اشغال شد». در پی این حوادث اشخاصی که «دربرگه استخدامی خود را بهائی معرفی کرده بودند از ادارات اخراج شدند». به علت تشدید آزار کسانی که به بهائی بودن معروف شده بودند، برخی از بهائیان مجبور به چاپ تکذیب نامه شدند. متن تکذیب نامه‌ها کمابیش یکسان بود: «با اینکه مسلمان بودن اینجانب بر همه روشن و لازم به توضیح نیست، معهذا عدّه‌ای از همکارانم مرا متهم می‌کنند که بهائی هستم. همانطور که در سال ۱۳۳۰ در روزنامه داد تکذیب نمودم مجدداً به

بهائی ستیزی و اسلام گرایی در ایران

اطلاع عموم می رسانم که اینجانب عبدالله بیات کارمند چیت سازی تهران دارای شناسنامه ۳۴۹۴ صادره ملایر گذشته از اینکه مسلمان می باشم نسبت به شاه و میهن خود وفادار بوده و خواهم بود، ۳/۲/۳۴، ۹۵.

بازنگری گفتار حجة الاسلام فلسفی که به نمایندگی از آیت الله بروجردی مأمور به خشم آوردن مردم علیه بهائیان از رادیو بود حائز اهمیت است. به روایت فلسفی در سخنرانی های رمضان ۱۳۳۴ شمسی از رادیو:

در یکی دو روز اول، من شرح حال انبیاء را بیان داشتم و بعداً به سراغ بهائیان رفتم. در سه جلسه سخنرانی اولیه دولت توجه زیادی نداشت. اما خورده خورده گزارش های مأمورین انتظامی از تمام کشور به دولت رسید و دولت متوجه شد که این ریشه ای عمیق دارد. از طرف دیگر با پیام های روحانیون و مرجع تقلید اعلیحضرت همایونی هم دستوراتی دادند؛ و اول کاری که شد دستور اشغال حظیرة القدس صادر گردید. به هر حال من از توجه مردم و آرتش که به موقع حظیرة القدس را اشغال نمود سپاسگزارم.^{۹۶}

برای هرچه بیشتر برانگیختن مردم به آزار دگر دینان و دگرانیشان دینی، فلسفی به شایعه نزدیک شدن حزب توده به بهائیان پرداخت:

یکی از افراد توده ای نزد خود من اقرار کرد و گفت چون طرق فعالیت به روی ما بسته شده بود و در ابتدا مجالس ختنه سوران، عروسی و عزا تشکیل دادیم. اما قضیه روشن شد و چون شنیدیم بهائی ها در سال آینده قصد کودتا دارند بدین لحاظ به سوی آنان گرویدیم تا بتوانیم در آن موقع عمل حادّی انجام دهیم و حتی برای اینکه خود را خیلی علاقمند به مذهب بهائی نشان دهیم به آیین و روش آنان از آن ها زن گرفتیم.

فلسفی که متوجه انعکاس جهانی بهائی ستیزی خود بود، در سخنرانی هایش به

تجلیل از "حضرت موسی و حضرت عیسی" پرداخت. با آگاهی به حساسیت افکار جهانی نسبت به آزار اقلیت‌های مذهبی پس از کشتار یهودیان در آلمان هیتلری، فلسفی خود را ناگزیر می‌بیند که: «حقوق اقلیت‌ها را از نظر قانون اساسی و کتب آسمانی بیان دارم...»^{۹۷} در پی شکایت محافل بین‌المللی بهائی به شاه، نخست وزیر، مجلس، و کمیسیون حقوق بشر و کمیسیون اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل و دولت های اروپا و آمریکا،^{۹۸} فلسفی گفتمان جنگ سرد و واژه از پیشرفت حزب توده را دستاویز قرار داد: «ما درباره مذهب صحبت نکرده‌ایم بلکه راجع به دسته‌ای که نقاب مذهبی به صورت زده بحث نموده‌ایم.» در توضیح این امر او متذکر شد که: «به آمریکایی‌ها پیغام دادم که مسلمانان با توده‌ای‌ها مبارزه کرده‌اند و حالا توده‌ای‌ها وارد بهائیان شده‌اند و شما اگر بخواهید از بهائیان حمایت نمایید مثل این است که توده‌ای‌ها را که دشمن آمریکا هستند تقویت کرده‌اید».^{۹۹} بدین سان، مبارزه با بهائیان نه تنها مبارزه برای حفظ یکپارچگی ایران، بلکه جزئی از مبارزه علیه کمونیزم جهانی نیز برنموده شد.

با پایان ماه رمضان ۱۳۳۴ شمسی «علماء اعلام و ائمه‌ی جماعت و هم‌چنین از طرف کلیه‌ی آقایان و عاظم و مبلغین اهل منبر» جلساتی برای «فیصله یافتن امر بهائی‌ها» تشکیل دادند.^{۱۰۰} در یکی از این نشست‌ها که با حضور آقای نجفی شهرستانی به نمایندگی آیت‌الله بروجردی در منزل آیت‌الله خوانساری برگزار شد، شرکت‌کنندگان نامه‌ای "به حضور اعلیحضرت همایونی" نوشته و خواهان «تسریع در انجام تقاضای ثلاثه آقایان» شدند. در این گردهمایی قرار شد که تقاضای سه‌گانه که در طرح تقدیمی سید احمد صفایی به مجلس نیز آمده بود، توسط شیخ محمدعلی لواسانی، آقای نجفی شهرستانی، و حاج باقر آقا قمی حضوراً به شاه تقدیم شود. در نامه‌ی سرکشاده‌ی او در خرداد ۱۳۳۴ به سردار فاخر حکمت رییس مجلس شورای ملی، روزنامه‌ی "ندای حق"، که نقش مهمی در سازماندهی هیأت‌های اسلامی داشت، اخطار داد که فکر و نقشه‌ی بهائیان «برهم زدن مشروطیت و سلطنت و از هم پاشیدن اساس دیانت مقدس اسلام است.» در ادامه این نوشته که علما را حامیان سلطنت معرفی کرد، ندای حق نوشت: «ملت ایران

خواهان است که حالیه صلاح ملت یک مرتبه یکسره شود و تکلیف بهائیان مشخص و معلوم گردد، همانطور که تکلیف توده‌ای‌ها معین شد. حال دیگر استخوانی لای زخم گذاشته نشود که زحمت آن بعد معلوم شود».^{۱۱}

در تعیین «تکلیف توده‌ای‌ها» که الگویی برای برخورد با بهائیان شده بود دولت بسیاری از سران حزب توده را به اعدام و زندان ابد محکوم کرده بود. برای جلب توجه نیروهای مذهبی، فرمانداری نظامی در آبان ۱۳۳۴ جشن میلاد حضرت رسول اکرم را در حظیرة القدس برگزار کرد. ندای حق از این اقدام سرتیپ بختیار قدردانی کرد و تقاضا داشت «که مجلس جشنی از این عظیم‌تر و مفصل‌تر برای روز مولود حضرت قائم آل محمد صاحب الامر و الزمان امام غائب در ۱۵ شهر شعبان المعظم برپا و منعقد سازند». ندای حق امیدوار بود که فرماندار نظامی تهران «با تظاهرات بی‌ظنیر مسلمانان در آن جشن خنجر بر قلب عده‌ی معدود ناکسان و گمراهان زنند».^{۱۲} نقش فرمانداری نظامی تهران در سرکوبی و انحلال حزب توده اگر چه نیروهای بهائی ستیز را امیدوار کرده بود، برای ایرانیان بهائی نگران کننده بود.

دوری گرفتن ناگهانی دولت و دربار از خواست علماء برای «یکسره کردن کار بهائی‌ها» پیوند تاریخی دولت و روحانیت را گسست. از دوران محمد شاه و ناصرالدین شاه قاجار نهادهای سرکوب دولت در مبارزه با بابیان و بهائیان و پاسداری از اسلام و تشیع شکل گرفته بود. با ساماندهی مبارزه علیه بابیان و بهائیان دولت از حمایت و پشتیبانی فعال علماء برخوردار شد. مجتهدان شیعه نیز که پس از پیروزی اصولیان بر اخباریان به مراجع قدرت دینی خودمختاری تبدیل شده بودند، در روند مبارزه با بابیان و بهائیان هماهنگ و منسجم شدند. در دهه‌ی ۱۳۲۰ و آغاز دهه ۱۳۳۰ هنگام مبارزه با حزب توده که دشمن اسلام قلمداد شده بود، دولت و روحانیت که در دوره‌ی رضاشاه در مقابل یکدیگر قرار گرفته بودند بار دیگر هم‌رزم و هماهنگ شدند. با اشغال حظیرة القدس در اردیبهشت ۱۳۳۴ این هماهنگی به اوج خود رسید. اما تغییر روش دولت در اوج بحران حظیرة القدس، علمای شیعه، خصوصاً آیت الله بروجردی، را که نگران افزایش تعداد بهائیان در «مملکت شیعه» بودند رنجیده خاطر کرد. بدین سان روحانیت که تا ۱۳۳۴ مدافع سلطنت بود به

تدریج به مخالفت با آن برخاست. واقعه‌ی ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ ادامه روندی بود که با اشغال حظیرةالقدس آغاز شده بود. اشغال حظیرةالقدس، هم اوج، و هم آغازی گسست همکاری‌های دربار و روحانیت بود.^{۱۰۳}

سخن پایانی

غیرخودی شمردن بایان و بهائیان که با انتشار «یادداشت‌های کیناز دالگورکی» آغاز شده بود با تأسیس کشور اسرائیل در ۱۳۲۷ ه. ش. [۱۹۴۸ م.] اوج بیشتری یافت. آیین بهائی، که پیش از پیدایش جنبش صهیونیسم در ۱۸۹۰ م./۱۳۱۰ ه. ق. مرکز جهانی خود را در فلسطین بنا نهاده بود، پس از تأسیس آن کشور عامل صهیونیسم قلمداد شد. بدین ترتیب احساسات سیاسی ضد صهیونیستی در دفاع از آوارگان فلسطینی با یهودی‌ستیزی و بهائی‌ستیزی در هم آمیخت. با نزدیک شدن دولت ایران به کشور اسرائیل، که در تحلیل‌های سیاسی دست نشانده‌ی دولت آمریکا شناخته می‌شد، احساسات ضد دولتی و ضد امریکایی نیز بر زنجیره بهائی‌ستیزی افزوده شد و آنرا مفهومی کاملاً سیاسی داد. در این زنجیره‌ی غریبه سازی، هویت ایرانی بهائیان و علقه‌ی آنان به فرهنگ و کشور ایران جایی نداشت. بهائیان ایادی صهیونیسم، عامل استعمار، و دشمن ایران و اسلام شناسانده شدند. در روند تاریخ زدایی که بهائیان را ایادی صهیونیسم برمی نمود، از یاد برده شد که میرزا حبیب الله آل رضا (هویدا)، یکی از کارمندان بهائی وزارت امور خارجه، نخستین ایرانی بود که از کوشش صهیونیست‌ها برای «ازدیاد نفوسشان در فلسطین»، حتی بیش‌تر از سیاستمداران عرب، ابراز نگرانی کرده بود. او در نامه ۱۷ صفر ۱۳۴۱ ه. ق. / ۱۹۲۲ م به وزارت امور خارجه گزارش داد که یهودیان ایرانی «فوج فوج از ایران هجرت کرده به فلسطین آمده‌اند... و هرگاه اقدام عاجلی برای این مسأله نشود، بلاشبهه تمام یهود ایرانی قطره‌وار در دریای صهیونیست مندمج می‌شوند».^{۱۰۴} جالب است که علمای ایرانی تنها در طی بحران‌های دهه ۱۳۲۰ که به تأسیس کشور اسرائیل انجامید به اهمیت «ازدیاد نفوس» یهودیان در فلسطین پی بردند.

بهائی ستیزی و اسلام گرایی در ایران

با اوج بهائی ستیزی در دهه‌ی ۱۳۲۰، فرضیات نژاد پرستانه‌یی که بر علیه یهودیان به کار گرفته می شد به بهائیان نیز نسبت داده شد. برای مثال، عبدالحسین آیتی در شهریور ۱۳۲۵ در **پرچم اسلام** نوشت:

مدتی در شگفت بودم که چرا بابی‌ها یهودی‌ها را بیش از تمام مردم دوست دارند و سعی در تبلیغ ایشان دارند و پس از تصدیق، به اعلی درجه با هم یگانه می شوند. تا آنکه دانستم که در روش و منش، مابه‌الاشتراکی دارند که از طرفی امر مذهب را بی نهایت ملعبه و بازیچه قرار داده و به تصنع و سخن سازی می‌گیرند و از طرفی به بافته‌های خود که می‌دانند تعبیرات مصنوعی و ناروایی است که خود ایجاد کرده‌اند بقدری تعصب بروز می‌دهند که می‌توانم گفت هیچ طبقه‌ای در دنیای امروزی بقدر بهائی به تعصب جاهلانه و حمیت ابلهانه متصف نیست و از طرفی بابی و یهودی در هر کشوری باشد در خیانت بی اختیار است.^{۱۰۵}

همانگونه که تهمت خیانت یهودیان به جنبش یهودی‌زدایی در اروپا انجامید، کاربرد تهمت‌هایی این‌گونه درباره‌ی بهائیان، جنبش ضد بهائی را بخش لاینفک نهضت اسلامگرا برای پی انداختن آینده‌ای تک مذهبی در ایران ساخت. تحریم اقتصادی بهائیان بخش مهمی از نهضت اسلامگرا بود که با تحریم "نوشابه امپریالیستی" پیسی کولا در ۱۳۳۴ آغاز شد. این تحریم اقتصادی را که نقش مهمی در شکل‌گیری گفتمان سیاسی اسلامی داشت در فرصت دیگری بررسی خواهیم کرد.

موقعیت اجتماعی و اقتصادی بالنسبه ممتاز بهائیان نیز بر نگرانی علما و مراجع تقلید نسبت به آینده اسلام در ایران می افزود. لایحه‌ی انجمن‌های ایالتی و ولایتی، خصوصاً قرارداد "کتاب آسمانی" به جای "قرآن مجید" در سوگند رسمی که در ۱۶ مهر ۱۳۴۱ در هیأت دولت به تصویب رسید، این نگرانی‌ها را دوچندان کرد. علمای شیعه این تصمیم و دیگر اصلاحات مدنی را کوشش‌هایی برای تغییر هویت اسلامی ایران قلمداد کردند. آن‌ها که پس از واقعه‌ی حظیرةالقدس از شاه ناخشنود

شده بودند، با تصویب این لایحه مستقیماً به رویارویی با دربار کشیده شدند. همچنان که نامہ ۲۱ اردیبهشت ۱۳۴۲ آیت‌اللہ شریعتمداری به علمای کرمان حاکی است، بسیاری از علماء براین باور بودند کہ دولت «باوسایل مختلف در تقویت بعضی از فرق ضالّہ و منحرف و ضد اسلامی و دخالت دادن آنها در شئون مختلف مملکتی و سپردن بعضی از مقامات حسّاس به آنها می‌کوشد».^{۱۰۶} پیرو این نامہ، شریعتمداری متذکر شد کہ «ایران میدان فعالیت حزبی کہ عامل استعمار و دلّال اسرائیل و عنوان مذہبی دروغی را دارد قرار گرفته است».^{۱۰۷} آیت‌اللہ خمینی نیز در اعلامیہ‌ای خطاب بہ وعاظ و گویندگان و هیأت‌های دینی در خرداد ۱۳۴۲ هشدار داد:

آقایان بدانند کہ خطر امروز بر اسلام کمتر از خطر بنی‌امیہ نیست، دستگاہ جبار با تمام قوا بہ اسرائیل و عمّال آنها (فرقہ ضالّہ و مضلّہ) ہمراہی می‌کند، دستگاہ تبلیغات را بدست آنها سپرده و در دربار دست آنها باز است، در ارتش و فرهنگ و سایر وزارتخانہ‌ها برای آنها جا باز نموده و شغل‌های حسّاس بہ آنها داده‌اند. خطر اسرائیل و عمّال آنها را بہ مردم تذکر دهید، در نوحہ‌های سینه‌زنی از مصیبت‌های وارده بر اسلام و مراکز حقّہ و دیانت و انصار شریعت یادآور شوید، از فرستادن و تجهیز دولت خائن، چند ہزار نفر دشمن اسلام و ملت و وطن را بہ لندن برای شرکت در محفل ضد اسلامی و ملی اظہار تنفر کنید. سکوت در این ایام تأیید دستگاہ جبار و کمک بہ دشمنان اسلام است [تأکید در اصل].^{۱۰۸}

«جامعہ‌ی روحانیت ایران» نیز در خرداد ۱۳۴۲ اسرائیل را «بزرگ‌ترین پایگاہ دشمنان اسلام و عامل درجہ اول استعمار در خاور میانہ» معرفی و پیش‌بینی کرد: «بہائیان کہ دلّالان اسرائیل در مملکت ما هستند (فراموش نکنید حیفا و عکا مرکز بہائیان و از شہرهای معروف اسرائیل است) در دستگاہ‌های حسّاس مملکت رخنہ کرده و روز بہ روز بر نفوذ آنها در تمام قسمت‌ها مخصوصاً دستگاہ‌های تبلیغاتی حتی گفته می‌شود در ہیأت دولت زیادتر می‌گردد». در ادامہ‌ی این بیانیہ کہ

«هدف روحانیون از مبارزه اخیر» را نشان می داد، تأکید شد که «روحانیت هرگز نمی تواند این ننگ بزرگ را برای مسلمانان ایران بپذیرد و نفوذ عمال صهیونیسم و دلالت آنها یعنی بهائیان را در مملکت خود تحمّل کند». ۱۰۹ آیت الله سید محمد صادق روحانی نیز در نامه ای در تحریم انتخابات دوره ۲۱ مجلس شورای ملی در شهریور ۱۳۴۲، مجلس را مأمور سرپوش گذاردن بر کودتای سیاهی دانست که قصد دارد «یکباره اساس دین و مشروطیت را دگرگون کند».

فلذا با همکاری بهائیان و عمال اسراییل و سازمان امنیت و زنان و مردانی که عفت قلم مانع از شرح حال آنهاست، به نام مردم متینگ راه می اندازند، کنگره تشکیل می دهند، کمیته درست می کنند که غلامان خانه زاد و جیره خواران استعمار را به کاندیداتوری از طرف مردم معرفی کنند. البته نه مردم این کشور بلکه مردم ماوراء بحار و مردم اسراییل.^{۱۱۰}

قطعنامه ۲۱ فروردین ۱۳۴۲ «حوزه علمیه قم» نیز از «مراجع عالیقدر مخصوصاً حضرت آیت الله العظمی خمینی» خواست که در «تامین مستدعیات» ۱۰ گانه ای که بند ۵ آن خواهان «قطع ایادی استعمار و عمال صهیونیسم از مملکت» بود بکوشند.^{۱۱۱} همچون بسیاری از نوشته های اسلامگرا بیوگرافی پیشوا، که در ۱۹۶۹ تنظیم شده بود، بهائیان را «عمال سازمان ضد بشری صهیونیسم و آژانس یهود» معرفی کرد.^{۱۱۲} بدین سان، در گفتمان انقلابی «ایادی استعمار و عمال صهیونیسم» برابری برگزیده برای بیگانه سازی «بهائیان» شد. از آن جهت که دولت اسراییل دشمن سرسخت اسلام به شمار می آمد، پیشرفت بهائیان در گستره ی سیاست، اقتصاد، و فرهنگ ایران دلیلی بر تضعیف اسلام فرض می شد. بنا بر این بسیاری از سخنگویان و مبارزان اسلامی در دو دهه ی پیش از انقلاب بیش از هر چیزی تکیه بر آن داشتند که «اسلام در موقعیت خطرناکی قرار گرفته» است. به عنوان نمونه، محمد جواد باهنر در هیأت مکتب حسین در ۱۷ شهریور ۱۳۴۶ هشدار داد که «دین در معرض خطر قرار دارد. تبلیغات بهائیان روز به روز بیشتر می شود. کمی به خود آید

و در فکر دین باشید...»^{۱۱۳} در این پنداشت فراگیر، تمامی برنامه‌های فرهنگی دولت از جشن هنر شیراز تا تغییر تقویم هجری کوشش‌های «فرق ضالّه و منحرف» و «ایادی استعمار و اعدای اسلام» «برای تغییر شخصیت اسلامی مملکت» دانسته شدند.^{۱۱۴} در این نگرش «انقلابی» حتی مسئولیت سرکوبی‌های خشونت‌بار ساواک نیز به دوش بهائیان گذاشته می‌شد.^{۱۱۵} به دیگر سخن، گفتمان انقلابی و اسلامگرا بهائیان را در تمامی سیاست‌های ناسنجیده رژیم شاه سهیم می‌دانست.

جنبش ضد بهائی که از دهه ۱۳۲۰ با تبلیغات اسلامی درآمیخت نقش مهمی در تبدیل «ایمان اسلامی» به «مبارزه سیاسی» داشت. بجای بررسی مبانی ایمانی آیین بهائی، مبارزان اسلامی از آن پس تأکید داشتند که آیین بهائی «مذهبی سیاسی» است که دولت‌های استعماری برای تضعیف اسلام برپا ساخته‌اند. بنا بر این شرکت کنندگان در جلسات هیأت‌های اسلامی و انجمن‌های ضد بهائیت بیش از پیش نگران آینده اسلام می‌بودند. تشدید این نگرانی وسیله‌ای برای تبدیل زهد و ایمان به «آگاهی سیاسی» و تشویق به مبارزه برای حمایت از اسلام بود. بدین دلیل جلسات هیأت‌ها و انجمن‌های ضد بهائی مکان‌های مناسبی برای جلب افراد به سوی سازمان‌هایی هم‌چون مجاهدین خلق، امت واحد، حزب ملل اسلامی، و هیأت مؤتلفه بودند.^{۱۱۶} با درهم پیوستن جنبش ضد بهائی با جنبش‌های ضد صهیونیستی، ضد استعماری، و ضد امپریالیستی، مبارزه برای پاکسازی بهائیان به مبارزه برای سرنگونی سلطنت پهلوی تبدیل گردید. در جنبش «آزادی خواهانه مردم ایران» آزادی مدنی بهائیان اسارت «ملت مسلمان» پنداشته شد و در نتیجه جامعه‌ی مدنی ایران در نیمه دوم قرن بیستم دچار تناقضی شد که همچنان ادامه دارد.*

* در ویرایش نهایی این نوشته، حشمت مؤید، احمد کریمی حکاک، و افسانه نجم‌آبادی، راهنمایم بوده‌اند. از یکایک آن‌ها سپاسگزارم. اما این دوستان مسئول نگرش و لغزش‌هایم نیستند. برای تسهیل خواندن نقل قول‌ها، در موارد ضروری، در رسم‌الخط متون اصلی تصرّف کرده‌ام.

بھائی ستیزی و اسلام گرابی در ایران

پی نوشتها و کتاب نامه

- ۱ برای پژوهشی جامع در باره پیدایش جنبش بابی ن. ک. به:
Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850*, (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
برای تحلیلی تاریخی از کیش بھائی ن. ک. به:
Juan Cole, *Modernity & the Millennium: The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East* (New York: Columbia University Press, 1998).
- ۲ در این باره ن. ک. به:
Amat'ul-Baha Ruhyyih Khanum, 'The Guardian of the Baha'i Faith', in *The Baha'i World, 1954-1963* (Haifa: The Universal House of Justice, 1970), particularly pp. 156-158; 'The Baha'i International Community and the United Nations, 1954-1963', in *The Baha'i World, 1954-1963*, pp. 788-794, particularly 789-791
- ۳ حاج محمد کریم خان کرمانی، رساله تیر شهاب در راندن باب خسران مآب، کرمان: چاپخانه سعادت، ۱۳۸۷، به ترتیب بر صص ۲۱۱-۲۱۰ و ۲۲۰.
- ۴ حاج محمد کریم کرمانی، کتاب مستطاب سلطانیه، بمبئی: کارخانه عبدالغفور المشهور بداد و میان دهایی، ۱۲۷۷، به ترتیب صص ۲۲۰-۲۱۹.
- ۵ حاج محمدخان کرمانی، رساله فی رد الباب المرتاب، کرمان: چاپخانه سعادت، ۱۳۸۴ قمری/۱۳۴۳ شمسی. این کتاب بنا بر مندرجات آن در سال ۱۲۸۹ قمری/۱۲۵۱ شمسی نگاشته شده است.
- ۶ زین العابدین نوری شاه حسینی، ارغام الشیطان فی رد اهل البیان و الایقان، تهران: مطبعه مروی، ۱۳۴۲، به ترتیب از صص ۳۹۲ و ۳۹۶.
- ۷ میرزا علی اکبر مجتهد اردبیلی خوانساری حاجب الاثمه، اصول دین و کشف الخطای مسلمین. بی جا، بی ناشر، ۱۳۳۴، صص ۳۱۳ و ۳۱۸.
- ۸ در این باره ن. ک. به:

Negar Mottahedah, 'The Mutilated Body of the Modern Nation: Qurrat al-Ayn Tahirah's Unveiling and the Iranian Massacre of the Babis', *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, XVIII:2 (1998), pp. 38-50. .

۹ فریدون آدمیت براین ادعاست که «نویسنده این جزوه مجهول، علی جواهر کلام است.» ن. ک. به: فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران، چاپ ۶؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱، ص ۴۵۶. اما وی شواهدی در این باره ارائه نکرده است. علی جواهر کلام که تحصیلاتش را در تهران و بیروت به انجام رسانیده بود و عربی و روسی و انگلیسی نیز می‌دانست، مترجم چندین کتاب از جمله آثار الشیعه، ایران نو (الول ساتن)، تاریخ تمدن اسلام (جرجی زیدان) بود.

۱۰ احمد کسروی، بهائیکری، تهران: کتابفروشی پایدار، بی تاریخ، صص ۷۰، ۷۳-۷۲.

۱۱ احمد کسروی، 'پاسخ بهائیان'، پرچم، ۱:۱ (فروردین ۱۳۲۲)، صص ۳۱-۲۹.

۱۲ برای چاپ جدید این اثر ن. ک. به: "یادداشت های کنیازدالفورکی [در اصل]" در خاطرات من یا تاریخ صدساله ایران، نوشته حسن اعظام قدسی اعظام الوزاره، تهران: نشر کارنگ، ۱۳۷۹، صص ۹۲۹-۹۱۱. حسن اعظام در معرفی "یادداشت های کنیاز دالفورکی" نوشت: «اینک راجع به پیدایش باب از جزوه ای که خطی و در کتابخانه‌ی مرحوم مخبرالدوله بزرگ برادر مرحوم حاج مخبرالسلطنه هدایت، به پسرش مرحوم فهیم‌الدوله که از رجال پاکدامن وطن خواه و با ایمان بودند رسیده بود، نظر با این که نویسنده با ایشان دوستی کامل داشته و غالباً با معظم له معاشر بودم، موقع پیش آمد قضیه انبار غله دولتی یک روز اظهار نمودند "جزوه خطی" راجع به پیدایش بهائی که در کتابخانه پدرم بود و به من منتقل گردیده است در این موقع به شما می‌دهم که تا پس از استنساخ اصل جزوه را رد نمایید، نویسنده هم با تقدیم تشکر از روی آن ماشین نموده اصل آن را به مرحوم فهیم‌الدوله رد نمودم... اینک موقع در آن دانستیم که برای روشن شدن تاریخ که یگانه هدف و آمال خود می‌دانم برای خوانندگان عزیز خاصه جوانان حاضر و نسل آینده عین جزوه را بدون کوچک‌ترین تصرفات به شرح ذیل درج نمایم، و ضمناً متذکر می‌شوم که خواننده عزیز کاملاً توجه نمایند که نفوذ خارجه تا چه اندازه در دربار قاجاریه و مملکت و حتی شاه وقت بوده است؟» ن. ک. به: حسن اعظام قدسی،

بهای سستی و اسلام گرایی در ایران

همان، ص ۹۱۰.

۱۳ در این باره ن. ک. به: محفل روحانی ملی بهائیان ایران، "جوابی به رساله اعترافات سیاسی کینیاز دالقرکی"، طهران: محفل روحانی ملی بهائیان ایران، بهمن ۱۳۲۴؛ نیز ن. ک. به:

Amin Banani, 'Religion or Foreign Intrigue: The Case of the Babi-Baha'i Movement in Iran,' in *Thirty First International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa in Tokyo* (Tokyo: Institute of Eastern Culture, 1983), pp. 279

برای گزیده ای از گزارشهای سفیر روسیه در ایران ن. ک. به:

M. S. Ivanov, *Babidskie Vosstaniya V Irane, 1848-1852*, Moscow, 1939, Appendix I, pp. 141-59

برای ترجمه فارسی و انگلیسی بخشی از این گزارشها، به ترتیب، ن. ک. به: مرتضی مدرس چهاردهی، شیخگیری و بابیگری از نظر فلسفه، تاریخ، اجتماع، چاپ ۲، تهران، ۱۳۵۱، صص ۲۸۹-۲۶۹؛ و نیز ن. ک. به:

F. Kazimzadeh, 'Excerpts from Dispatches Written during 25-8481 by Prince Dolgoroukov, Russian Minister to Persia,' *World Order* (Fall 1966), pp.17-24.

۱۴ "یادداشت های دالقرکی" در خاطرات من، ص ۹۲۵.

۱۵ همان، ص ۹۲۷.

۱۶ همان، ص ۹۲۸.

۱۷ همان، ص ۹۲۹.

۱۸ احمد کسروی، 'آفتاب حقایق یا دروغ رسوا'، پرچم، ۱:۴ (نیمه دوم اردیبهشت ۱۳۲۲)، ۱۶۹-۱۷۷. نقل قول ها به ترتیب از صص ۱۷۱-۱۷۲. دیگر نوشته های کسروی در باره کیش بهائی عبارتند از: 'آفتاب حقایق یا دروغ رسوا ۲'، پرچم، ۱:۵، خرداد ۱۳۲۲، صص ۲۰۷-۲۰۳؛ 'پاسخ بهائیان'، پرچم، ۱:۱ (فروردین ۱۳۲۲)، صص ۳۱-۲۹؛ 'پرسش های ما از بهائیان'، پرچم، ۱:۵ (خرداد ۱۳۲۲)، صص ۱۹۸-۱۹۳؛ 'باز چند سخنی از بهائیان'، پرچم، ۱:۱۱ (شهریور ۱۳۲۲)، صص ۴۸۳-۴۸۱.

- ۱۹ فریدون آدمیت، *امیرکبیر و ایران یا ورقی از تاریخ سیاسی ایران*، مقدمه محمود محمود، تهران: بنگاه آذر، ۱۳۲۳، نقل قول‌ها به ترتیب از صص ۲۴۳، ۲۵۸، ۲۵۶، ۲۴۴ و ۲۵۹. ارتباط ادوارد براون با ازلیان را پیش از آدمیت، مُبَلِّغ نامی بهائی ابوالفضل گلپایگانی به تفصیل در *کشف الغطاء عن حیل الاعداء* (۱۳۳۳ ه. ق. / ۱۲۹۴ ه. ش.) گزارش داده بود. این کتاب در واقع ردیه‌ای بر *نقطه الکاف* حاجی میرزا جانی و مقدمه آنکه به نام ادوارد براون انتشار یافته می‌باشد. در این مقدمه که گویا به یاری محمد قزوینی نوشته شده بود، نویسنده از ازلیان به نیکی یاد کرده بود. گلپایگانی در «کشف اغراض پروفیسور عالیجناب» نوشت: «باید دانست که حمایت و رعایت مستر براون از ازلیان و ضدیت و سعایت او نسبت به بهائیان بر یک سبب اساسی عمومی و بعضی اغراض شخصی خصوصی استناد دارد.» او «رقابت مذهبی و عصیت دینی» را مسبب عمومی این ضدیت بر شمرد و بر آن بود که «مُبلِّغین نصرانیت» در ایران مزاحم و رقیبی «بزرگ‌تر و قوی‌تر از ملت بهائیه نداشته و ندارد.» برای از پای درآوردن این حریف، به روایت گلپایگانی، امثال ادوارد براون به حمایت از ازلیان پرداختند: «لکن ازلیان چون از دعوت ناس به علت خوف و هراس عاجزند لذا محض پیدا کردن اشخاص هم‌نفس در بی‌دین ساختن مردم سعی بلیغ مبذول می‌دارند و برای پاشیدن تخم نصرانیت اراضی سخت ناهموار را به جهت پروتستانیان نرم و شیاری سازند و بالبدیهه نفرت و ضدیت با رقیب و مزاحم، و انس و الفت با مساعد و معاون، طبیعی هر قوم و ملت است.» ن.ک. به: میرزا ابوالفضل گلپایگانی، *کشف الغطاء عن حیل الاعداء*، مرو شاه‌جهان: مهدی بن ابوالقاسم العلوی، ۱۳۳۴ ه. ق.، صص ۴۳۷ و ۴۳۵. دکتر حشمت مؤید در یادداشتی یادآوری کرده‌اند که ۱۲۳ صفحه از *کشف الغطاء* را میرزا ابوالفضل گلپایگانی نوشته و بقیه را پس از مرگ او خواهرزاده‌اش سید مهدی گلپایگانی تکمیل کرده است.
- ۲۰ **توضیح ویراستار:** برای دلیل جعلی بودن داستان کونولی و ملاحسین بشرویی نک: (وهمن، فریدون: *یکصد و شصت سال مبارزه با آیین بهائی*، انتشارات باران ۲۰۱۰، صص ۸۲-۲۶۲). پس از فاش شدن این جعلیات، آدمیت این مطلب را از چاپ‌های بعدی کتابش حذف کرد. انور ودود، *ساخته‌های بهائیت در صحنه دین و سیاست*، با مقدمه سید ابوالقاسم کاشانی، تهران: چاپخانه شرکت مطبوعات، ۱۳۲۶ ه. ش. نقل قول‌ها به ترتیب از صص ۲، ۲۱، ۱۸، ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۹. انور ودود که پدر جدش، میرزا محمود کلانتری کاشی،

بهایستی و اسلام‌گرایی در ایران

- و خاله زاده‌ی پدرش، عین الملک هویدا از بهائیان سرشناس بودند، این کتاب را نخست به زبان عربی، *محازل البهائیه علی مسرَح السیاسیه والدین*، (۱۹۴۷) نوشته بود.
- ۲۱ مرتضی احمد آ، *تاریخ و نقش سیاسی رهبران بهائی*، چاپ ۳؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۴۶، نقل قول‌ها به ترتیب از صص ۶۸، ۳۶-۶۶، ۷۶، ۷۵ و ۷۹. عنوان روی جلد چاپ سوم این کتاب که در ۱۰۰۰۰ جلد به طبع رسیده بود "پرنس دالگورکی" است.
- ۲۲ ناصر مکارم شیرازی، *فیلسوف نماها*، چاپ ۱۷، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۷، ص ۲۵۸.
- ۲۳ "برادران دینی متحد شوید" *دنیای اسلام*، ۱:۵ (۱۸ آبان ۱۳۲۵)، ص ۲. پس از کشتن احمد کسروی، "جمعیت مبارزه با بی دینی" که به کوشش حاج سراج انصاری، شیخ قاسم اسلامی، و شیخ مهدی شریعتمداری و برخی دیگر از علما برای مبارزه با او تشکیل شده بود به "اتحادیه مسلمین" مبدل شد. یکی از اهداف اتحادیه "مبارزه منطقی با هرگونه بی دینی‌ها و نبرد قلمی با انتشاراتی که برضد اسلام و طریقه‌ی حقه‌ی جعفری شده و می شود" بود.
- ۲۴ سید محمد مهدی موسوی (آل طعمه) دبیرکل کنگره جوانان اسلام، "حقایق آشکار می شود" *دنیای اسلام*، ۱ (۲۰ مهر ۱۳۲۵)، ص ۳.
- ۲۵ صدرالسادات، "دو نمونه از فداکاری"، *پرچم اسلام*، ۶۳ (۲۵ تیر ۱۳۲۶)، ص ۳.
- ۲۶ عطاءالله شهاب پور، *شهادت علم و فلسفه به اهمیت و خوبی نماز و روزه: فوائد دینی، روحانی، جسمانی، اخلاقی، اجتماعی*، چاپ ۳؛ تهران: انجمن تبلیغات اسلامی، ۱۳۲۳، ص ۲۷۴.
- ۲۷ عطاءالله شهاب پور، *آیین‌گشایش راه نودر عالم حقیقت*، نشریه یکم انجمن تبلیغات اسلامی، چاپ ۴؛ تهران: انجمن تبلیغات اسلامی، ۱۳۲۳.
- ۲۸ انجمن تبلیغات اسلامی، *یاران ما: شرح مختصری از آغاز یک کوشش بزرگ در راه اسلام*، تهران: انجمن تبلیغات اسلامی، ۱۳۲۲، صص ۱۳ و ۲۱.
- ۲۹ مجتهد کمره ای، *روحانیت و اسلام و فقه اسلام بامدارک و نصوص احکام*؛ هبه‌الدین شهرستان، *راهنمای یهود و نصارا*؛ محمود طالقانی (مترجم)، *راهنمای مناسک حج*.
- ۳۰ رمضانعلی رحیمیان، "اعلام به کلیه مسلمانان ایران"، *دنیای اسلام*، ۳۹ (۱۷ مرداد

- ۱۳۲۶)، ص ۳.
- ۳۱ "دارالعلوم دینی و عربی"، *دنیای اسلام*، ۲:۵۷ (۱۹ دی ۱۳۲۶)، ص ۳.
- ۳۲ عطاء الله شهاب پور، 'یک پیشنهاد مهم و سودمند: آسایشگاه برای زوار حسینی'، *دنیای اسلام*، ۳۵ (۲۰ تیر ۱۳۲۶)، صص ۱-۲.
- ۳۳ یازده جزوه تعلیماتی انجمن تبلیغات اسلامی از فروردین ۱۳۲۱ تا آبان ۱۳۲۳ در ۱۲۸۰۰۰ نسخه چاپ شد. ن.ک. به: عطاء الله شهاب پور، *مجموعه انتشارات انجمن تبلیغات اسلامی*، تهران: انجمن تبلیغات اسلامی، تهران: انجمن تبلیغات اسلامی، ۱۳۲۳، ص ۳.
- ۳۴ 'اینها از راه گمراهی بازگشته اند'، *سالنامه نوردانش*، ۲۱ (۱۳۴۵)، صص ۲۳۱ و ۲۳۱.
- ۳۵ سید حمید روحانی، 'ریشه اندیشه اسلام منهای روحانیت'، ۱۵ *خرداد*، ۴:۱۴ (بهار ۱۳۷۳)، صص ۱۷-۲۷، به ویژه ص ۲۶، پس نوشت شماره ۱۰. برای گزارشی از فعالیت های انجمن تبلیغات اسلامی در انتخابات دوره هفدهم مجلس شورای ملی در مشهد ن. ک. به: 'جمعیت های مؤتلف اسلامی مشهد و سرنوشت انتخابات دوره هفدهم مجلس شورای ملی در مشهد'، ۱۵ *خرداد*، ۴:۱۴ (بهار ۱۳۷۳)، صص ۴۰-۲۸.
- ۳۶ برای گزارشی از همکاری نزدیک این انجمن با ساواک ن. ک. به: 'ساواک و انجمن حجتیه'، ۱۵ *خرداد*، ۱۷ (زمستان ۱۳۷۳)، صص ۱۲۵-۱۲۳. برخی از تاریخ نگاران جمهوری اسلامی انجمن تبلیغات اسلامی (انجمن ضد بهائیت) را 'استعماری' فرض کرده اند: «دلیل استعماری بودن این فرقه این است که در اوج خفقان پهلوی که ساواک به هیچ نیروی مذهبی اجازه فعالیت نمی داد این ها آزادانه (مانند بهائیت) با آرم و پرچم مشغول تبلیغ بودند. این دو فرقه متضاد؛ در تحقیق اهداف شوم استعماری هماهنگ عمل می کردند. بهائیت دخالت در سیاست را منع کرده بود. انجمن ضد بهائیت نیز دخالت در سیاست را ممنوع اعلام کرده و از افراد انجمن تعهد می گیرد که در سیاست دخالت نکنند. بهائیت حکم جهاد را لغو شده اعلام می کند. انجمن در پوشش یک شعار عوام فریبانه و به ظاهر مقدس یعنی اختصاص حکومت به امام عصر ع. جهاد و مبارزه را متوقف می کند»، 'حربه تکفیر'، ۳؛ استعمار و تکفیر، حوزه، ۱۶ (شهریور ۱۳۶۵)، صص ۹۳-۱۲۰؛ نقل از ص ۱۱۱.

- ۳۷ 'جامعه تعلیمات اسلامی'، پرچم اسلام، ۱۰:۱۰ (۹ خرداد ۱۳۲۵)، ص ۴؛ 'جامعه تعلیمات دینی'، پرچم اسلام، ۱۰ (۹ خرداد ۱۳۲۵)، ص ۴؛ 'جامعه تعلیمات دینی'، پرچم اسلام، ۱۱ (۱۶ خرداد ۱۳۲۵)، صص ۳-۴. همچنین ن. ک. به: 'بازهم دو شخصیت متضاد'، دنیای اسلام، ۵۳ (۲۱ آذر ۱۳۲۶)، صص ۱ و ۳.
- ۳۸ 'انجمن تعلیمات اسلامی'، پرچم اسلام، ۲:۴۴ (۲۰ اسفند ۱۳۲۶)، ص ۳.
- ۳۹ عباسعلی اسلامی، 'طرح نو'، در گفتار و عاظ: مجموعه سخنرانی های جمعی از دانشمندان و عاظ مشهور ایران، از تألیفات محمد مهدی تاج لنگرودی، چاپ ۹؛ تهران: انتشارات خزر، ۱۳۶۲، صص ۱۷-۲۶، نقل از ص ۲۴.
- ۴۰ حسین عبداللهی، 'قابل توجه آقایان حبیب اسلام و مراجع تقلید مخصوصاً حضرت آیت الله بروجردی مدّ ظلّه العالی'، دنیای اسلام، ۲: ۵۸ (۲۶ دی ۱۳۲۶)، صص ۱-۲، نقل از ص ۲.
- ۴۱ 'در خصوص قهوه رخ اصفهان'، دنیای اسلام، ۲:۶۰ (۱۰ بهمن ۱۳۲۶)، ص ۲.
- ۴۲ 'کتاب اخلاق گلشنی'، دنیای اسلام، ۵۸ (۲۶ دی ۱۳۲۶)، ص ۲.
- ۴۳ درباره‌ی دستور دکتر آذر وزیر فرهنگ درباره‌ی تعطیل کردن جامعه‌ی تعلیمات دینی ن. ک. به: علی دوانی، 'شیرین کاری آقای دکتر آذر'، ندای حق، ۱۴۸ (۳۱ تیر ۱۳۳۲)، صص ۱ و ۴؛ 'نقش وزیر فرهنگ در انحلال جامعه تعلیمات دینی'، ندای حق، ۱۴۹ (۷ مرداد ۱۳۳۲)، صص ۱-۲؛ عباس غله‌زاری، 'آقای وزیر فرهنگ اینجا ایران و کشور اسلامی است'، ندای حق، ۱۵۰ (۱۴ مرداد ۱۳۳۲)، صص ۱ و ۴؛ 'تقلیل دروس شریعت و... '، ندای حق، ۱۵۲ (۲۸ مرداد ۱۳۳۲)، صص ۱ و ۴؛ 'دکتر آذر چه شد؟'، ندای حق، ۱۵۵ (۱۸ شهریور ۱۳۳۲)، صص ۱ و ۴.
- ۴۴ مرتضی خلیفالی و عبدالحسین معتضدی، 'ملت ایران بیدار شوید: بهائیان دین، مذهب، تعصب، ملیت و ناموس شما را از بین می برند'، دنیای اسلام، ۲:۶۲ (۲۴ بهمن ۱۳۳۶)، صص ۱ و ۳؛ نقل از ص ۳.
- ۴۵ یک نفر مسلمان، 'بهای ها چه می گویند؟'، دنیای اسلام، ۲: ۶۸ (۲۱ فروردین ۱۳۲۷)، صص ۱ و ۴؛ نقل از ص ۴.
- ۴۶ 'جمعیت هیأت مروجین مذهب جعفری'، پرچم اسلام، ۷۹ (۱۲ آذر ۱۳۲۶)، ص ۲؛ 'جمعیت مروجین مذهب جعفری'، پرچم اسلام، ۸۰ (۱۹ آذر ۱۳۲۶)، ص ۳.

- ۴۷ 'مجمع هیأت مروّجین مذهب جعفری'، پرچم/اسلام، ۲:۳۴ (۳ دی ۱۳۲۶)، ص ۱.
- ۴۸ 'بیانیه ای که در جلسه عمومی عصر ۲۶/۱۱/۱۶ هیأت مروّجین مذهب جعفری توسط آقای سید نصرالله شجاعی تنظیم و قرائت شد'، دنیای/اسلام، ۶۳ (۱ اسفند ۱۳۲۶)، صص ۱ و ۳. نقل از ص ۳.
- ۴۹ 'کانون انتشارات اسلامی'، پرچم/اسلام، ۲:۳۲ (۱۹ آذر ۱۳۲۶)، ص ۴.
- ۵۰ 'نتیجه مبارزه مبلّغ اسلامی و بازگشت عده‌ای از منحرفین بهائی'، ندای حق، ۶:۲ (۱۲ مهر ۱۳۳۴)، صص ۱ و ۲؛ نقل از ص ۲.
- ۵۱ عباس غله‌زاری، 'مجامع مذهبی مشهد مقدس'، ندای حق ۶:۸ (۲۶۴ آبان ۱۳۳۴)، صص ۱ و ۴؛ نقل از ص ۴.
- ۵۲ 'ریشه اندیشه اسلام منهای روحانیت'، ۱۵ خرداد، ۴:۱۴ (بهار ۱۳۷۳)، صص ۲۷-۱۶، به ویژه صص ۲۶-۲۷، یادداشت ۹؛ 'جمعیت های مؤتلف اسلامی مشهد و سرنوشت انتخابات دوره هفدهم مجلس شورای ملی در مشهد'، ۱۵ خرداد، ۴:۱۴ (بهار ۱۳۷۳)، صص ۲۸-۴۰، بخصوص ص ۳۰.
- ۵۳ صدرالسادات، 'دو نمونه از فداکاری'، پرچم/اسلام، ۶۳ (۲۵ تیر ۱۳۲۶)، ص ۳.
- ۵۴ همانجا.
- ۵۵ 'مصاحبه با آقای احسان الله پرتوی که سابقاً منحرف بوده اند'، پرچم/اسلام، ۱۴۹ (۳۱ شهریور ۱۳۲۸)، صص ۱-۲؛ نقل از ص ۲.
- ۵۶ محمد حسینی بهشتی، 'و به اوست که سوگند می خورم که سازش نمی‌کنم'، شاهد، ۷ (خرداد ۱۳۶۰)، صص ۱۹-۴۷، ۱۴؛ نقل از ص ۱۶.
- ۵۷ 'به مناسبت هفدهم اسفند ماه سالگرد درگذشت آیت‌الله ربانی شیرازی...'، پیام/انقلاب، ۱۳۲ (۲۵ اسفند ۱۳۶۳)، صص ۲۱-۱۸ و ۳۱؛ نقل بر ۲۰. این خبر در پرچم/اسلام در 'بخش مهم ترین اخبار کشور و جهان' چنین گزارش داده شده بود: «کسانی که اخیراً مسلمان شده اند- شصت و دو نفر به شرح زیر بوسیله جناب آقای آقا شیخ عبدالرحیم شیرازی مبلّغ اعزامی از طرف آقایان علماء و روحانیون شیراز در سروستان شیراز مشرف به دین مبین اسلام گردیدند». ن. ک. به: 'مهم ترین اخبار کشور و جهان'، پرچم/اسلام، ۹۴ (۱۲ فروردین ۱۳۲۷)، ص ۲.
- توضیح ویراستار: اغلب اعلانات مربوط به مسلمان شدن بهائیان خالی از حقیقت بود از

بهای سستی و اسلام گرایی در ایران

جمله مورد بالا. به دنبال انتشار خبر بالا در روزنامه‌ی پرچم اسلام، محفل ملی بهائیان ایران موضوع را از محفل روحانی بهائیان شیراز استفسار نمود. پاسخ محفل شیراز چنین است: «خبر مزبور کذب محض و انتشار آن از ناحیه‌ی کسانی است که آتش فتنه و فساد را در سرستان مشتعل ساخته‌اند. نفوسی که اسامی‌شان در آن جریده درج گردیده جمعی از منسوبان مسلمان بهائیان سرستانند و عده‌ای هم کودکان خردسال بهائی از شش ماه تا چهارده سال می‌باشند». اخبار امری [نشریه‌ی محفل ملی بهائیان ایران]، شماره‌ی ۳، تیرماه ۱۳۲۷، ص. ۲۰ (نقل از امینی، تورج، اسناد بهائیان ایران، در دست انتشار، ص ۱۰۶۳).

۵۸ 'دنیای اسلام برای چه انتشار می‌یابد؟'، *دنیای اسلام*، ۱ (۲۰ مهر ۱۳۲۵)، صص ۲-۱؛ نقل از ۲.

۵۹ حجة الاسلام نجم آبادی، 'یک سؤال از شوقی افندی و پیروانش'، *پرچم اسلام*، ۶۳ (۲۵ تیر ۱۳۲۶)، صص ۱ و ۳؛ سید محمود طالقانی، 'مهدی موعود'، *پرچم اسلام*، ۱۷:۱ (۲۷ تیر ۱۳۲۵)، ص ۴؛ محمدعلی شکاری، گفت و شنود با بهائیان، *پرچم اسلام* ۷۱ (۲۶ شهریور ۱۳۲۶)، ص ۳؛ حسن نیکو، 'شجاعت مولود دیانت و امت است'، *پرچم اسلام*، ۲۲ (۷ شهریور ۱۳۲۵)، ص ۲؛ عبدالحسین آیتی، 'بازیگری بنی اسرائیل سبب خواری ایشان است'، *پرچم اسلام*، ۲۳ (۱۴ شهریور ۱۳۲۵)، ص ۱.

۶۰ عبدالکریم فقیهی شیرازی، 'سبب یک هفته تعطیل: سستی مشترکین- سیاست بیگانگان'، *پرچم اسلام* ۷۲ (۹ مهر ۱۳۲۶)، ص ۱.

۶۱ عبدالکریم فقیهی شیرازی، 'مبارزه ما مقدس و پیروزی نهایی با اسلام است'، *پرچم اسلام*، ۶۶ (۲۲ مرداد ۱۳۲۶)، ص ۱.

۶۲ 'شرارت بهائی‌ها'، *پرچم اسلام*، ۲:۲۴ (۹ مهر ۱۳۲۶)، ص ۲.

۶۳ 'اختلافات مذهبی'، *پرچم اسلام*، ۸۸ (۲۲ بهمن ۱۳۲۶)، ص ۱.

۶۴ 'فرقه‌ی منحرف'، *پرچم اسلام*، ۱۷۰ (۴ اسفند ۱۳۲۸). صص ۱-۲.

۶۵ 'دنیای اسلام برای چه انتشار می‌یابد؟! 'دنیای اسلام'، ۱ (۲۰ مهر ۱۳۲۵)، صص ۱-۲.

۶۶ سراج انصاری، 'از خواب غفلت بیدار شوید'، *دنیای اسلام*، ۱ (۲۰ مهر ۱۳۲۵)، صص ۱-۳.

۶۷ در این باره ن. ک. به نامه وزیر فرهنگ به محمدتقی فلسفی، *دنیای اسلام*، ۲۴-۲۳ (۱)

فروردین ۱۳۲۶)، ص ۱. همچنین ن. ک. به: محمدتقی فلسفی، *خاطرات و مبارزات حجة الاسلام فلسفی*، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، صص ۱۸۱-۱۸۳.

۶۸ یوسف اطلس پرور، 'مقاله وارده'، *دنیای اسلام*، ۳۹ (۱۷ مرداد ۱۳۲۶)، صص ۱-۲.
۶۹ 'تلگرافات وارده'، *دنیای اسلام*، ۴۰ (۲۴ مرداد ۱۳۲۶)، ص ۲. در پی نشر این خبر دنیای اسلام گزارش داد که: «چندی است حضرت آقای بیان الحق مبلغ شهیر اسلامی به شاهی تشریف آورده و وسائل تشکیل جامعه مسلمین را فراهم و اهالی هم با حسن استقبال اطاعت نموده و تاکنون سه نفر از بهائی ها را توبه داده و به دین شریف اسلام وارد نموده‌اند و تبلیغات ایشان رونق بازار منافقین را شکسته است.»، خلاصه تلگراف‌های وارده، *دنیای اسلام*، ۱۶ (۵ آبان ۱۳۲۶)، ص ۳.
۷۰ حسین شکوهی، 'یک نفر وکیل مجلس نباید در ترویج مرام بهائی کمک کند'، *دنیای اسلام*، ۴۶ (۱۱ مهر ۱۳۲۶)، ص ۲.
۷۱ 'مخالفتین دولت آقای هژیر متأسفند'، *دنیای اسلام*، ۷۹ (۱۳ تیر ۱۳۲۷)، صص ۱ و ۴؛ نقل از ص ۴. ۷۲. هژیر به دکتر اقبال، سند شماره ۳۶، محمدتقی فلسفی، همان، ص ۴۸۰.

۷۲ هژیر به دکتر اقبال، سند شماره ۳۶، محمدتقی فلسفی، همان، ص ۴۸۰.
۷۳ براساس گزارش *دنیای اسلام* این کمیسیون در ۷ مرداد ۱۳۲۷ «در اطاق آقای وزیر فرهنگ با حضور معظم له و جناب آقای دکتر مهران معاون وزارت فرهنگ به عضویت جناب آموزگار مستشار محترم دیوان کشور و جنابان آقایان شهابی و مشکوة از اساتید محترم دانشگاه و جناب آقای رضوی نماینده محترم مجلس شورای ملی و جناب یعقوب انوار و جناب آقای سعیدی از اعضای عالی رتبه وزارت فرهنگ و آقای تقوی مدیر این روزنامه تشکیل» شد. 'تشکیل کمیسیون تعلیمات دبستان‌ها و دبیرستان‌ها'، *دنیای اسلام*، ۸۳ (۱۶ مرداد ۱۳۲۷)، صص ۱-۲.
۷۴ درمورد دکتر برجیس ن. ک. به: 'این پزشک را به عبادت دعوت کردند و سرانجام به طرز فجیعی او را به قتل رسانیدند'، فردوسی، ۲۲ (۲۶ فوریه ۱۹۳۹)، ص ۸. در مورد مهندس شهید زاده ن. ک. به: 'آیا دزدان دست به ترور و کشتار زده‌اند؟'، *مرد امروز*، ۱۱۶ (۲۷ تیر ۱۳۲۶)، ص ۶.

۷۵ به مناسبت گشایش بیمارستان رازی، که داروخانه آنرا جماعت کلیمیان تهران به بیمارستان مجاناً هدیه کرده بودند، *ایران باستان* نوشت: «امروز قسمت اعظم تجارت دوا و داروخانه های تهران در دست یهودی ها است و از این راه یک عدم رضایت و نگرانی بین توده و مخصوصاً مردمان هوشمند و بصیر حکمفرما است زیرا عملیات آن ها را کاملاً و با در نظر گرفتن حقیقت هویت یهود نمی توانند بخیر و صلاح خود تشخیص دهند...» در این نوشته *ایران باستان* ایرانیان یهودی را که از کهن ترین ساکنان ایران بوده اند بیگانه محسوب کرد: «بیمارستان رازی مؤسسه ای است صرف ایرانی و همانطور که تمام کارکنان آن از زن و مرد ایرانی هستند و باید هم ایرانی باشند قسمت حیاتی و مهم آن "دواخانه" نیز باید در زیر نظر رییس بادانش آن و در دست ایرانیان اداره شود یعنی دواپی را که یهودی مجانی یا در مقابل پول بدهد نباید مورد اعتماد و قبول واقع شود زیرا به قول معروف در زیر کاسه نیم کاسه ای است.» ن. ک. به: 'یادگاری از آیین گشایش بیمارستان رازی- یک انجمن با شکوه'، *ایران باستان*، ۲:۲۲ (۹ تیر ۱۳۱۳)، ص ۲ و ۱۱.

۷۶ 'فداییان اسلام و حوزه علمیه قم'، *تاریخ و فرهنگ معاصر*، ۱:۲ (زمستان ۱۳۷۰)، صص ۱۸۹-۱۷۳، نقل از ص ۱۸۳.

۷۷ عبدالحسین هژیر پس از رسیدن به وزارت پیشه و هنر و سپس دارایی در ۲۳ خرداد ۱۳۲۷ به نخست وزیری رسید. او به زبان فرانسه و روسی آشنا بود. تألیفات او عبارتند از: *از پترزبورغ تا قسطنطنیه* (تهران ۱۳۲۲)، *تاریخ قرون وسطی یا جنگ صد ساله*، نوشته آلبرماله و ژول ایزاک (تهران، ۱۳۱۱)، *تاریخ ملل مشرق یونان*، نوشته البرماله و ژول ایزاک (تهران، ۱۳۰۹)، *حافظ تشریح: تبویب و تقسیم آن از روی مضامین* (تهران، ۱۳۰۸).

۷۸ سیدحسین امامی (۱۳۲۸-۱۳۰۳) در ۲۰ اسفند ۱۳۲۴ احمد کسروی را ترور کرد.

۷۹ 'داستان کامل حادثه غم انگیز قتل هژیر وزیر دربار شاهنشاهی...'، *کاوایان*، ۱ (۱۹ آبان ۱۳۲۸)، صص ۵، ۱۵ و ۱۷.

۸۰ همزمان با نشر شایعه بهائی بودن هژیر، شایعات دیگری در باره ی مسیحی شدن او نیز در تهران انتشار یافت. ن. ک. به: 'فوق العاده بهمین: هژیر مسیحی شده و مرتد می باشد'، *در گزارش های محرمانه شهربانی* (۱۳۲۷-۲۸ شمسی)، به کوشش مجید تفرشی و

بهایان ایران

- محمود طاهر احمدی، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۴۹؛ همچنین صص ۱۲۸-۱۲۷.
- ۸۱ '۲۵ خرداد ۱۳۲۷' در گزارش های محرمانه شهریانی، ج ۲، صص ۱۴۸-۱۴۷.
- ۸۲ '۲۵ خرداد ۱۳۲۷' در گزارش های محرمانه شهریانی ج ۲، ص ۱۶۱.
- ۸۳ 'از کی و چگونه و با چه مقدماتی وارد مبارزه با بهائیان شدند؟'، اتحاد ملی، ۱۱:۳۶۶ (۲۶ اردیبهشت ۱۳۳۴)، صص ۱ و ۴.
- ۸۴ خاطرات و مبارزات حجة الاسلام محمد تقی فلسفی، مصاحبه‌ها حمید روحانی (زیارتی)؛ ویراستاران علی دوانی، محمد رجبی، محمدحسن رجبی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶.
- ۸۵ 'کامل ترین جریان و فعالیت‌هایی که منجر به اشغال حظیرةالقدس گردید'، اتحاد ملی، ۱:۳۶۵ (۱۹ اردیبهشت ۱۳۳۴)، ص ۱.
- ۸۶ فلسفی، همان، صص ۱۹۱-۱۹۰.
- ۸۷ 'اعلامیه شماره ۹۳ فرمانداری نظامی تهران مورخ ۲۶ اردیبهشت' ۱۳۳۴، به نقل از محمد تقی فلسفی، همان، صص ۱۹۴-۱۹۳؛ نقل از ص ۱۹۳.
- ۸۸ اطلاعات، ۸۶۷۱ (۱۷ اردیبهشت ۱۳۳۴)، به نقل از همان، ص ۱۹۴.
- ۸۹ اطلاعات، ۸۶۷۲ (۱۷ اردیبهشت ۱۳۳۴)، به نقل از همان، ص ۱۹۴.
- ۹۰ اطلاعات، ۸۶۷۳ (۱۹ اردیبهشت ۱۳۳۴)، به نقل از همان، ص ۱۹۴.
- ۹۱ اطلاعات، ۸۶۷۳ (۱۹ اردیبهشت ۱۳۳۴).
- ۹۲ اطلاعات، ۸۶۷۲ (۱۸ اردیبهشت ۱۳۳۴)؛ کیهان، ۳۵۷۴ (۱۹ اردیبهشت ۱۳۳۴)، به نقل از محمد تقی فلسفی، همان، صص ۱۹۵-۱۹۴.
- ۹۳ کیهان، ۳۵۷۵ (۲۰ اردیبهشت ۱۳۳۴)، به نقل از همان، ص ۱۹۵.
- ۹۴ طرح تقدیمی بدین شرح بود:
- ماده ۱. جمعیت فاسد بایی ها و وابستگان به آنها از ازلی و بهائی، مخالف امنیت کشور بوده و غیر قانونی اعلام می شود.
- ماده ۲. از این پس عضویت در این جمعیت و تظاهر و بستگی به آن به هر نحوی که باشد بزه بوده، مرتکب به حبس مجرد از دو سال و محرومیت از حقوق مدنی محکوم می شود.

بهایستی سبزی و اسلام گرایبی در ایران

ماده ۳. اموال غیر منقولی که مراکز اجتماع و سازمان های وابسته به این جمعیت می باشد یا عوائد آن صرف امور مربوطه این جمعیت می شود به وزارت فرهنگ منتقل می گردد که برای تأسیس سازمان های تربیتی و اشاعه معارف دینی و اصول خداپرستی اختصاص یابد.

ماده ۴. افرادی که از این جمعیت در دوائر دولتی و وابسته به آنها مشغول خدمت می باشند از این تاریخ از خدمات دولتی اخراج و به هیچوجه مشمول قانون استخدام نخواهند بود. متن طرحی که برای تحریم بهائیت قرار است تقدیم جلسه علنی گردد، روشنفکر، ۹۳ (۲۱ اردیبهشت ۱۳۳۴)، ص ۳.

۹۵ 'مسأله بهائی ها'، روشنفکر، ۹۵ (۴ خرداد ۱۳۳۴)، ص ۳.

۹۶ 'از کی و چگونه و با چه مقدماتی وارد مبارزه با بهائیان شدند؟'، اتحاد ملی، ۱۱:۳۶۶ (۲۶ اردیبهشت ۱۳۳۴)، صص ۱ و ۴.

۹۷ 'کامل ترین جریان و فعالیت هایی که منجر به اشغال حظیره القدس گردید'، اتحاد ملی ۱۱:۳۶۵ (۱۹ اردیبهشت ۱۳۳۴)، ص ۴.

۹۸ ن.ک. به:

'The Baha'i Appeal to the United nations,' in *The Baha'i World, 1954-1963* (Haifa: the Universal House of Justice, 1970), 789-791

۹۹ 'کامل ترین جریان... '، اتحاد ملی، ص ۴.

۱۰۰ 'اجماع آقایان علما و وعاظ'، ندای حق، ۵: ۳۷ (۲۴ خرداد ۱۳۳۴)، صص ۱ و ۴.

۱۰۱ 'نامه سر باز به جناب آقای حکمت رئیس مجلس شورای ملی'، ندای حق، ۲۴۵ (۲۴ خرداد ۱۳۳۴)، صص ۱-۲، نقل از ص ۲.

۱۰۲ 'جشن میلاد حضرت رسول اکرم ص در فرمانداری نظامی تهران'، ندای حق، ۶:۷ (۱۷ آبان ۱۳۳۴)، صص ۱ و ۴.

۱۰۳ در این باره ن.ک. به: تحلیل محمدتقی فلسفی از 'روحانیت و انتخاب الشریین' در محمدتقی فلسفی، همان، صص ۱۱۷-۱۱۲.

۱۰۴ علی اکبر ولایتی، ایران و مسأله فلسطین بر اساس اسناد وزارت امور خارجه ۱۸۹۷-۱۹۳۷ م، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۹۸، ۱۳۷۶، سند ۱۷.

۱۰۵ آبتی، 'بازیگری بنی اسرائیل سبب خواری ایشان است'، پرچم اسلام ۱:۲۸ (۲۸ شهریور

- ۱۳۲۵)، ص ۲.
- ۱۰۶ آیت الله شریعتمداری، 'حضرات آقیات علما و حجج اسلام (شهرستان کرمان) دامت برکاتهم'، اسناد انقلاب اسلامی، ۵: صص ۵۷-۵۴؛ نقل از ص ۵۵.
- ۱۰۷ آیت الله شریعتمداری، 'حضرات آقیان علمای اعلام و حجج اسلام و وعاظ کاشان دامت برکاتهم'، اسناد انقلاب اسلامی، ۵: صص ۵۹-۵۸، نقل از ص ۵۸.
- ۱۰۸ روح الله الموسوی الخمینی، 'اعلامیه حضرت آیه الله العظمی آقا حاج آقا روح الله دام ظلّه علی رؤس المسلمین خطاب به وعاظ و گویندگان دینی و هیأت های مذهبی'، ۱۵ خرداد، ۲۵ (بهار ۱۳۷۶)، ص ۱۲۴.
- ۱۰۹ جامعه روحانیت ایران، 'هدف روحانیون از مبارزه اخیر'، اسناد انقلاب اسلامی، ۴: صص ۷۹-۷۲؛ نقل از ص ۷۵.
- ۱۱۰ محمدصادق الحسینی الروحانی، 'متن اعلامیه آقا حاج سید محمد صادق روحانی...'، اسناد انقلاب اسلامی، ۵: صص ۸۹-۸۵؛ نقل بر ۸۸. ۱۱۱
- ۱۱۱ حوزه علمیه قم، 'متن قطعنامه حوزه علمیه قم'، اسناد انقلاب اسلامی، ۴: ص ۱۱۷.
- ۱۱۲ بی نام، بیوگرافی پیشوا، بی مکان: انتشارات پانزدهم خرداد، بی تاریخ، ص ۶۳.
- ۱۱۳ مهناز میزبانی، 'شهید باهنر الگوی مبارزه و آموزش'، ۱۵ خرداد، ۲۶/۲۷ (تابستان و پاییز ۱۳۷۶)، به نقل از گزارش ساواک در جلسه هفتگی هیأت مکتب حسین در ۹ تیر ۱۳۴۶، نقل قول ها به ترتیب از صص ۱۰۰ و ۱۰۷.
- ۱۱۴ به عنوان نمونه، ن. ک. به: نامه آیت الله محمد رضا گلپایگانی در ۱۷ خرداد و ۲۷ تیر ۱۳۵۷، اسناد انقلاب اسلامی، ۱: صص ۴۷۰، ۴۸۹.
- ۱۱۵ ن. ک. به: 'متن اعلامیه حوزه علمیه قم در باره بسیج جوانان برای مبارزه مسلحانه و شناسایی مزدوران رژیم شاه'، اسناد انقلاب اسلامی، ۴: ص ۶۸۳؛ نقل از ص ۶۸۴.
- ۱۱۶ برای نمونه ن. ک. به: شرح حال غلامحسین صفتی در تاریخچه گروه های تشکیل دهنده سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، تهران: سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، ۱۳۵۹، ص ۱۷۲.

رضا افشاری

علل و روال نقض حقوق بشر بهائیان
در جمهوری اسلامی ایران

انقلاب اسلامی سال ۷۹-۱۹۷۸ با همه‌ی مظاهر گوناگون خود که آن را در نظر گروهی عجیب و واپسگرا و برای جمعی دیگر هیجان‌انگیز و آزادی بخش جلوه می‌داد، با آمیزه‌ای از عامه‌گرایی، شور و تعصب دینی و خشمی حق به جانب، می‌بایستی خیلی زود نگرانی‌هایی را در بین هواداران حقوق بشر در سطح بین‌المللی ایجاد کرده باشد. اینکه چرا پس از انقلاب بلافاصله چنین نگرانی‌هایی ابراز نگردید می‌تواند مربوط به انزجار دامنه‌دار از رژیم‌هایی که انقلاب آن را برانداخت، شخصیت غیر عادی رهبر آن آیت‌الله روح‌الله خمینی و پشتیبانی پرشور ملتی از او باشد که درگیر تجدیدی هضم‌ناشدنی و بحرانی اساسی بود، بحرانی که خط مشی رژیم متزلزل سابق آن را وخیم‌تر ساخته بود. بپا خاستن و کسب قدرت ملتی که نسل به خودی خود شورانگیز بود. به هر حال، از اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ ناظران بین‌المللی حقوق بشر در باره‌ی خشونت رژیم اسلامی بویژه نسبت به بهائیان اظهار نگرانی نمودند و "جامعه‌ی بین‌المللی بهائی" یعنی نماینده‌ی بین‌المللی بهائیان تلاش نمود که توجه سازمان ملل متحد را نسبت به وضع ناگوار شهروندان بهائی جلب نماید.^۱

در سال ۱۹۸۴ کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل ایران را در فهرست کشورهای که می‌بایستی وضع حقوق بشر در آنها بررسی شود قرار داد و به این منظور نماینده‌ی ویژه‌ای را برای تهیه‌ی گزارشی از موارد نقض حقوق بشر در ایران تعیین کرد.^۲ نماینده‌ی ویژه‌ی سازمان ملل با کوشش‌های پی‌گیر گزارش‌های خود را تهیه نمود و سازمان ملل متحد قطعنامه‌هایی مبنی بر محکومیت ایران صادر کرد. دیپلمات‌های ایران این گزارش‌ها را تکذیب کردند و در عین حال ملایان رژیم در تهران در تظاهراتی با گرد آوردن توده‌های طرفدار خود، آن قطعنامه‌ها را ناشی از سیاست‌های دوگانه‌ی قدرت‌های غربی خوانده مورد نکوهش قرار دادند. این موضع تحریک‌آمیز

به مدت یک دهه تا مرگ آیت‌الله خمینی در ژوئن ۱۹۸۹ ادامه یافت.

اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته شده و بهائیان

در ایران قرن بیستم، دیانت بهائی که خود را دینی جدید می‌داند عمدتاً نادیده گرفته شده است. این دین هیچ‌گاه مورد شناسایی رسمی واقع نشده است و هیچ‌گونه نشانه‌ای که دال بر امکان شناسایی آن در گذشته باشد موجود نیست. بعد از سال ۱۹۷۹ که قانون اساسی جدید کشور تصویب شد، بهائیان با مستثنی شدن از طبقه‌ی اهل ذمه یا اهل کتاب، امکان آن را نیافتند که حتی جزئی از طیف مورد تبعیض بنام اهل ذمه محسوب گردند. از آنجا که این دین جدید در دهه‌ی ۱۸۴۰ از سنن دینی ایران سربرآورد لذا برای متعصبین مذهبی آن زمان نمونه‌ای زنده از ارتدادی بود که وصف آن را فقط در افسانه‌های اسلامی اعصار کهن شنیده بودند. این مسأله به خودی خود برای دیانت جدید در قرن نوزدهم مشکلات زیادی ایجاد کرد. در قرن بیستم با شیوع ملی‌گرایی در ایران، بُعد جدیدی بر این مشکل افزوده شد، زیرا احساسات نوریسته‌ی ملی‌گرایی هرگونه عقیده‌ای را که با این احساسات همراهی نداشت خیانت به میهن تلقی می‌کرد. در میان ملّتی که آمادگی فراوانی برای پذیرفتن تئوری‌های توطئه دارد، جناح‌های مختلف سیاسی اغلب بهائیان را تار و پود توطئه‌هایی که بدون وقفه در جامعه‌ی ایران تنیده می‌شد دانستند. صدای اعتراض بهائیان در زوایای تاریخ جامعه‌ی بزرگ ایران محو گردید و کمتر کسی به دادخواهی‌های آنان گوش فرا داد. به این ترتیب اوضاع بهائیان حتی پیش از روی کار آمدن رژیم اسلامی در ایران به رهبری آیت‌الله خمینی در سال ۱۹۷۹، ناگوار بود زیرا ریشه‌ی بهائی‌ستیزی چون رکنی از فرهنگ شیعه در جامعه وجود داشت.

از اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ بالا گرفتن احساسات شدید دینی در بعضی از بخش‌های جامعه، طبقه‌ی روحانیون برجسته اعم از سیاسی یا غیر سیاسی را برانگیخت تا به تبلیغ اصول اسلام بپردازند. مصاحبه‌ی امیر ارجمند در سال ۱۹۷۷ با حدود سی تن از روحانیون، او را متقاعد ساخت که «آنان عمیقاً به گسترش اجتناب‌ناپذیر اسلام به

عنوان جوانترین دین دنیا اعتقاد داشتند» (Amir Arjomand 1988: 213). در حقیقت این گروه از روحانیون فارغ از هرگونه احساس بیم از رویارویی با ادیان یا ایدئولوژی‌های دیگر، در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ با سری پر نخوت، بلندپروازی‌های مذهبی خود را پی‌گیری می‌کردند. افزایش ناگهانی گرایش‌های شیعی فضای اجتماعی پُرجوش و خروشی - دور از دسترس دیوان سالارانی که در پی ساختن ایرانی متجدد بودند - بوجود آورد که می‌توانست برای بهائیان پی‌آمد ناخوشایندی داشته باشد. هر چند همه‌ی انجمن‌های اسلامی جدیدالتأسیس احتمالاً به دنبال بهائی‌ستیزی نبودند، اما آن انجمن‌ها که چنین هدفی داشتند می‌توانستند از محیط مناسبی که در حال رشد بود برای رسیدن به اهداف خود استفاده کنند. از جنبه‌ی وسیع‌تر اجتماعی، در مناطقی که از تجددگرایی نظام آموزشی کشور محروم مانده بود، ستیز با یهودیان، مسیحیان و بهائیان که در میان مسلمانان می‌زیستند همچنان ادامه داشت.

زمینه‌های فرهنگی و سیاسی بهائی‌ستیزی در جمهوری اسلامی ایران

این احساسات تند شیعی که در تار و پود باورهای مردم تنیده شده و هر دم رشد بیشتری می‌کرد برای بهائیان ایران آشنا و تهدیدآمیز بود. به همان کیفیت طینت شخصیت‌هایی که از سایه‌های تاریک صحنه‌های سیاسی محلی یا ملی بیرون می‌خزیدند نیز بر ایشان آشکار بود. بهائیان قادر بودند حرکات و شعارهایی را که اغلب مقدمه‌ی حمله به افراد، املاک و مکان‌های مقدس آنان بود به آسانی شناسایی نمایند. قبل از انقلاب، از دیدگاه برخی گروه‌های حاشیه‌ای شیعه، بهائیگری (اصطلاح تحقیق‌آمیزی که برای دیانت بهائی بکار می‌رفت) عقیده‌ی نادرست بود، بنابراین پیروزی انقلاب اسلامی و تأسیس ولایت فقیه می‌توانست شدیدترین تهدید برای بهائیان در قرن بیستم به حساب آید.

هنگامی که روحانیون تندرو دیانت بهائی را فرقه‌ی سیاسی، ضد انقلاب و دست اندر کار فعالیت‌های جاسوسی برای دشمنان خارجی بویژه اسرائیل معرفی

کردند، بهائیان وخامت شدید اوضاع را احساس نمودند. عجب آنکه گروه حجّتی به رهبری شیخ محمود حلبی - تنها گروه بهائی ستیزی که دین بهائی را جدی گرفت و بخشی از مبارزات خود را بر مبنای استدلال‌های دینی قرار داد - نتوانست با رژیم کنار بیاید. تصویر جدیدی که رهبر این گروه آقای حلبی از آیت‌الله خمینی می‌دید خاطر او را آشفته می‌کرد. ولی بسیاری از اعضاء حجّتی تردیدی در استفاده از فرصتی که حکومت جدید برای آنها بوجود آورده بود به خود راه ندادند و با تسلیم به وسوسه‌های شخصی برای رسیدن به قدرت، از آقای حلبی کناره گرفتند. با همکاری آنها حزب جمهوری اسلامی که اکثریت آن با روحانیون بود تشکیل شد و مرکز قدرت آنان قرار گرفت و مقام‌های گوناگونی را در نهادهای جدید اسلامی نصیب آنها نمود (Momen 1985: 296).

محمود صدری، پژوهشگر ایرانی، می‌نویسد «حجّتی بطور غیر مستقیم و ناخواسته تأثیر فراوانی در شکل دادن جهان‌بینی سردمداران غیر معمم انقلاب اسلامی داشته است» (Sadri 2004). صدری در عین حال به این مسأله توجه می‌دهد که «مخالفان حجّتی از گروه‌های چپ یا راست با پراکندن افسانه‌ها و توهم توطئه، نقش اساسی در شکل گرفتن اعتقادی تحریف‌آمیز به نفوذ و اهداف سازمان حجّتی داشته‌اند» (همانجا). منظور از مخالفان چپ اشاره به حزب مارکسیست توده است که در عین پشتیبانی از خمینی، به حجّتی به عنوان نیروی مترجع و واپس‌گرا حمله می‌نمود. جالب است که شیخ محمود حلبی، بر اساس نوشته‌ی محمود صدری از خشونت‌ی که جمهوری اسلامی علیه بهائیان بکار می‌برد اظهار نگرانی کرده بود:

از آنجا که رهبران حجّتی خط مشی عدم خشونت در برابر بهائیان را پذیرفته و به آن پای‌بند بودند لذا انجمن بعد از انقلاب در بهائی ستیزی و آزار آنان شرکت ننمود. حلبی با همه‌ی دشمنی‌هایی که با بهائیان داشت، مردی سلیم و تابع انضباط بود. با دیدن خشونت‌ها بسیار آشفته خاطر و پریشان گردید و مکرراً به پیروان خود گوشزد می‌کرد: «این راهش نیست، این راه ما نیست».

(Sadri 2004)

به هر حال، تغییر لحن حلبی بعد از انقلاب نمی‌تواند رد پای او را در بهائی‌ستیزی پنهان سازد. کوشش‌های او بود که نسبت کفر و الحاد به بهائیان را تداوم بخشید. آنچه بعد از انقلاب به پیروانش می‌گفت شاید به گوش افراطیون فعال مسلمان نمی‌رسید، اما کینه‌ی بهائی‌ستیزی او کار خود را کرده و مسری شده بود. حلبی ممکن است به خود قبولانده باشد که مبارزاتش علیه بهائیان همراه با استدلال‌های منطقی و به دور از خشونت بوده است. اما مبارزات او علیه کسانی بود که شرایط تحمیل شده، آنان را از این که به او آزادانه پاسخ گویند محروم نموده بود. در گفتمانی که محور آن تهمت ارتداد دینی باشد مشکل می‌توان انتظار بکار بردن منطق داشت، بویژه در محیطی که در آن، دیانت مورد بحث قبلاً از جامعه طرد شده باشد. شرایطی که در آن حجّتیّه آموزش‌ها و موعظه‌های ضد بهائی خود را انجام می‌داد بسیار دور از منطق بود، زیرا در عرصه‌ی ممنوعه فرهنگی مطرح می‌شد. نه تنها بهائیان نمی‌توانستند آزادانه مخالفین خود را وادار به یک بحث آزاد نمایند و در برابر آن‌ها استدلال‌های خود را ارائه دهند، بلکه هیچ مسلمانانی نیز آن جرأت را نداشت که در این عرصه‌ی ممنوع وارد گردد و از حقوق بهائیان برای فعالیت در راه دینی که برای زندگی خود در این دنیا و دنیای بعد برگزیده بودند دفاع نماید.

در نخستین ماه‌های پر آشوب انقلاب، احساسات ضد بهائی - که همه‌ی آن نتیجه‌ی فعالیت حجّتیّه نبود - نخستین آثار مرگبار خود را آشکار ساخت. گرچه دسترسی به اطلاعات موثق مشکل است، اما از نظر منطقی می‌توان حدس زد که اعضاء سابق حجّتیّه و هم‌زمان آنان می‌بایستی نقش فعالی در سرکوب و آزار بهائیان و محروم کردن آنان از کار و زندگی داشته باشند. هنگامی که محمد علی رجایی، عضو سابق حجّتیّه، در اواسط سال ۱۹۷۹ وزیر آموزش و پرورش گردید بخشنامه‌ای صادر کرد و از همه‌ی مناطق خواست که آموزگاران و دبیران بهائی خود را اخراج نمایند. همین اقدام را نیز هم‌مسلمانان سابق حجّتیّه‌ی او که در رأس وزارتخانه‌های بازرگانی و کار بودند انجام دادند - البته تعداد کارمندان بهائی این دو وزارتخانه‌ی به اندازه‌ی کارمندان وزارت آموزش و پرورش نبود.

در هر حال، بهائیان از آنجا که به عنوان یک اقلیت دینی شناخته نشدند به صورت آسیب‌پذیرترین و بی‌دفاع‌ترین شهروندان غیر سیاسی در آمدند. به دنبال فروپاشی نهادهای اداری دولتی و عدم وجود مرجعی قانونی، بهائیان را چاره‌ی مؤثری جز آن نماند تا به تنها پناهگاهی که ممکن بود تا اندازه‌ای از یک اقلیت دینی حمایت کند یعنی روحانیون بزرگ شیعه روی آورند. رهبران یهودی و مسیحی معمولاً برای حلّ مسائل خود به این روحانیون مراجعه می‌نمودند و به عنوان اینکه اهل ذمه بودند استمداد می‌جستند. در اوج آشوب‌های انقلاب، برخی از بهائیان نیز از این راه وارد شدند و با بعضی از روحانیون ملاقات کردند. اما همانطور که پیش‌بینی می‌شد جز تعارفات معمولی و اقوال بی محتوا نتیجه‌ای حاصل نشد.

در اولین دهه‌ی جمهوری اسلامی از بهائیان بیشتر با عنوان «سازمان جاسوسی» نام برده می‌شد. مطالب روزنامه‌ها و نیز اظهارات رسمی مقامات دولتی مشعر بر این اتهام دروغین بود که بهائیت دین نیست. کسی نمی‌پرسید که اگر بهائیت دین نیست چرا برخی از علمای شیعه با کوشش بسیار اصرار در اثبات بطلان آن دارند و بهائیان را «گمراه» می‌شمردند و چرا مخالفان دیانت بهائی پیوسته در گفتار خود از آن با عنوان «فرقه‌ی ضالّه» در برابر «دین مبین اسلام» یاد می‌کنند؟^۳ در دهه‌ی ۱۹۸۰ بسیاری از بهائیان به نماینده‌ی ویژه‌ی سازمان ملل متحد اظهار داشتند که «پیوسته به آنها گفته شده اگر از دین خود برگردند تمامی محدودیت‌ها علیه آن‌ها برداشته خواهد شد و می‌توانند دوباره به شغل و تحصیلات خود بازگردند» (UN Doc. A/42/648:10). از هنگام تصویب اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ انتظار جامعه‌ی بین‌المللی حقوق بشر بر آن بوده که دولت‌های عضو سازمان ملل برای مقابله با بسیاری از معیارها و رفتارهای اجتماعی و سنتی مخالف حقوق بشر، قوانین و آیین‌نامه‌هایی وضع نمایند. معیارهای سنتی، عبارت از رفتاری اجتماعی است که غالباً گروه‌های خاصی از شهروندان را بر اساس جنسیت، سن، نژاد یا دین مورد تبعیض و نابرابری اجتماعی قرار می‌دهد. موازین بین‌المللی حقوق بشر ایجاب می‌کند که دولت‌ها نابداری‌های اجتماعی و تعصبات را مسئولانه مهار نمایند. در این زمینه، از سال ۱۹۴۸ با وضع و اجرای قوانینی برای فرونشاندن برخی از

احساسات منفی عمومی، بویژه در نقاطی از دنیا که حقوق بشر از نظر فرهنگی مورد پذیرش مردم قرار گرفته، پیشرفت‌های زیادی حاصل گردیده است. اما جمهوری اسلامی ایران با تصویب قوانین و کاربرد اصول قضایی، بنحو چشمگیری در جهت عکس تحوّل مذکور گام برداشته و بر معیارها و رفتارهای تعصّب آمیز رایج در جامعه رسماً مهر تأیید نهاده است. نقض حقوق ایرانیان غیر شیعه ریشه‌اش در فرهنگ جامعه و پشتوانه‌ی عملش قدرت دولت است - دولتی که در استفاده و سوء استفاده از فرهنگ جامعه برای پیشبرد منافع کوتاه‌بینانه‌ی خود با توانایی فوق‌العاده عمل می‌کند.

برخی از ناظران بهائی در خارج از ایران با توجّه به سخنان و اقدامات رهبران اسلامی بیم خود را از امکان نسل‌کشی (Genocide) بهائیان در آن کشور به زبان آوردند. روحانیون سیاسی شیعه که عمیقاً به حکومتی الهی بر اساس امامت پای‌بند بودند اکنون کشوری را اداره می‌کردند که دارای سازمان‌هایی بر اساس روش‌های غربی بود. جمهوری اسلامی را آیت‌اللهی که در نظر برخی مقدّس بود رهبری نمود، اما عملکرد این کشور انقلابی از جنبه‌های بسیار با انقلاب‌بهائی که در گوشه و کنار دنیا بوسیله‌ی ناسیونالیست‌ها و لنینیست‌ها برپا گردید فرقی نداشت. آیت‌الله خمینی و روحانیون وابسته به او به کشوری تعلق داشتند که بیش از نیم قرن زیر نفوذ و اقدامات دو شاه سلسله‌ی پهلوی در جهت غربی شدن و تجدد قرار داشت. خمینی هنگامی که در تبعید بسر می‌برد خود تحت تأثیر گفت‌وگوها و بحث‌های سیاسی ناسیونالیست‌ها و تندروهای اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و دهه‌ی ۱۹۷۰ قرار داشت. در رقابت با جاذبه‌ی انقلابات قرن بیستم که حریفان جوان مارکسیست او در جنبش‌های ضدّ شاه در صدد تداوم آن بودند، خمینی اصطلاحات و شعارهای آنان را به عاریت گرفت و آن‌ها را با پیرایه‌ای اسلامی تحویل توده‌ی مردم داد. بین ۱۲ اکتبر ۱۹۷۸ که وی به پاریس رفت و آوریل ۱۹۸۰ که به پیروی از مائوتسه تونگ انقلاب فرهنگی اسلامی را آغاز نمود شاخص اطلاعات آیت‌الله خمینی بیش از پیش افزونی گرفت. از نظر سیاسی مردی دو قطبی گردید و تبدیل به آمیزه‌ای از یک امام شیعی و لنین ایرانی شد. وی و رفقای انقلابی او، یعنی روحانیونی مانند محمّد حسین بهشتی، از

اعتقاد به انتظار ظهور امام غائب شیعه دوری جسته به نظریه لنین گرایش نشان دادند که اراده‌ی بشر را بر هر مانع دنیوی چیره می‌دانست و معتقد بود که پیشرفت تاریخ می‌تواند با عزم راسخ فعالان سیاسی، تسریع گردد. آنان با شدت دو هدف به هم وابسته را دنبال کردند. این دو هدف عبارت بود از:

- ۱- حذف یا ساکت کردن افراد یا گروه‌های سیاسی که در برابر تحکیم قدرت روحانیون شیعه یعنی تأسیس ولایت فقیه مقاومت می‌کردند.
- ۲- اسلامی کردن جامعه و دولت.

در باور آنان موفقیت در رسیدن به هدف نخست پیش شرطی برای نائل شدن به هدف دوم بود و موفقیت در هدف دوم به آنان مشروعیت قانونی می‌داد و ادعای روحانیون را به داشتن حق انحصاری قدرت سیاسی توجیه و تأمین می‌کرد. در آن مرحله‌ی بحرانی، آنان دغدغه‌ی خاطری از این که دنیای خارج کارنامه‌ی حقوق بشر آنان را چگونه قضاوت نماید و شکنجه‌ها و اعدام‌های بیگناهان را چگونه برداشت کند نداشتند.

در دومین سال انقلاب، روحانیون زیرک انقلابی اقدامات خشونت‌باری آغاز کردند که مشابه خط مشی انقلاب‌های قرن بیستم در نقاط دیگر دنیا بود. این شباهت به هیچ وجه مایه‌ی شگفتی نبود زیرا حریفان مصمم آنها نیز همان آرمان‌های سیاسی سایر انقلاب‌های قرن بیستم را پیروی می‌کردند و برای همان هدف‌ها و دستاوردهایی که روحانیون به دنبال آن بودند مبارزه می‌نمودند. دسته‌هایی که انقلاب کردند نه تنها گروه‌های چپ و مجاهدین را که مسلح و آماده‌ی پیکار بودند در برداشت، بلکه در برگیرنده‌ی طیفی از مردمان نیمه سکولار از طبقه‌ی متوسط بود که به سادگی نمی‌شد آنها را مرعوب کرد. روحانیون شیعه توانایی حرفه‌ای خود را با اقداماتی که با واقعیت‌های یک دولت امروزی تناسب داشت، در قالب یک فرهنگ سیاسی متعصب بکار گرفتند. حتی در راستای اسلامی کردن جامعه، بنیادگرایی آنان با بنیادگرایی روحانیون طراز اول محافظه کار که مکرراً از نظر شرعی بر آنها خُرده می‌گرفتند متفاوت بود. مصالح رژیم و عدم پیروی اکید از قوانین اسلامی بر هر چیز اولویت داشت. آیت‌الله خمینی بقای رژیم اسلامی را مسأله‌ی

اصلی می‌دانست. هنگامی که در سال ۱۹۸۷ تصویب قانونی در مجلس به بُن بست رسید فتوای معروف خود را صادر کرد که در آن از اصل «مصلحت» که از اصول اهل سنت و جماعت است استفاده می‌شد. وی صریحاً اظهار داشت که وجود کشور اسلامی مقدم بر تمام احکام اسلام است. اصغر شیرازی در این باره می‌نویسد «بر این اساس برای هر عملی که بنفع کشور و اسلام باشد می‌توان تمامی احکام اسلامی حتی نماز، روزه و حج را نیز زیر پا گذارد» (Schirazi 1997: 64, 213). خمینی، همانند بسیاری از رهبران خودکامه‌ی امروزی، منافع کسانی را که قدرت در دست آنها بود، برابر با منافع رژیم و دین می‌دانست. بار دیگر باید توجه داشت که بقای رژیم در درجه‌ی اول اهمیت قرار داشت. خمینی با اراده‌ی قاطع دست به تأسیس ولایت فقیه زد که دشمنان داخلی حقیقی یا خیالی او، در درجه‌ی اول خود مسلمانان، در آن ارزشی نمی‌دیدند یا آن را برای کشوری مُدرن عملی نمی‌دانستند. بنابر این با در نظر گرفتن دو هدف مذکور در فوق، «مسأله‌ی بهائیان» در این میان حتی کمترین اهمیت را نداشت. هم‌چنین، این حقیقت که جان اقلیت‌های دینی به خطر افتاد نیز عموماً ربطی به دو مسأله‌ی مذکور پیدا نمی‌کرد. پاکسازی هویت و حافظه‌ی عمومی جامعه از نهادها و نمادهای غیراسلامی - بویژه آنهایی که مستقیماً به غیر مشروع بودن ولایت فقیه مربوط بود یا می‌توانست از لحاظ «اخلاق اسلامی» بر مسلمانان ایران، مخصوصاً طبقه‌ی متوسط از اسلام بی‌خبر اثر منفی داشته باشد، جزء اساسی‌ترین مسائلی بود که در دستور کار خمینی قرار داشت. بنابر این ملاحظات سیاسی، نیازهای امنیتی یا مصالح کشوری نمی‌توانست به هیچ وجه سرکوبی بهائیان و نقض حقوق بشر آنان را توجیه نماید. بهائیان در تحکیم رژیم اسلامی خمینی نه چالشی ایجاد کردند، نه هیچگونه نظر سیاسی در تعارض با آن ابراز داشتند و نه گروهی بودند با ایدئولوژی خاص سیاسی که خواستار کسب قدرت و نفوذ در دستگاه دولتی باشند. آنان که چنین بودند - مانند دسته‌های تندرو مجاهدین و گروه‌های چپ طرفدار مارکس و لنین - با نهایت شدت سرکوب شدند، اعدام گردیدند و هزاران تن از ایشان به خارج از کشور گریختند.

در اولین دهه‌ی روی کار آمدن حکومت جمهوری اسلامی، انگیزه‌ی سیاست‌گذاری‌ها و عملیات ضد بهائی از نفرت روحانیون سرچشمه می‌گرفت که ریشه‌های آن را در تعصبات مذهبی دوران سنتی می‌توان یافت. تعصب نسبت به شهروندان بهائی از بیزاری اولیه‌ی روحانیون از دینی که از وطن آنها برخاسته بود ناشی می‌شد و بطور کلی به فرهنگ نابردبار شیعه که هنوز در بعضی بخش‌های جامعه نفوذ داشت مربوط می‌گردید. ایران به زیر سلطه‌ی حکومت روحانیون درآمد، اما در برخی مراحل بحرانی، مصالح دولت بر فرهنگ عملی شیعه غالب آمد. من این تحرک را مسبب وضع نامساعد بهائیان ایران می‌دانم، و این که ظلم و بیداد علیه آن‌ها به مرحله‌ی نسل‌کشی نرسید نیز حاصل آن سیاست می‌بینیم. کوشش‌های جدی و مرتب در جهت ریشه‌کنی بهائیان کمکی به منافع امنیتی رژیم خمینی نمی‌نمود. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، خمینی لبه‌ی تیز حملات خود را علیه بهائیان بکار نبرد، بلکه فقط سلطنت طلبان، چپ‌گرایان سکولار و مجاهدین طعم تلخ سخنان نیشدار او و بدنبال آن گلوله‌های مرگبار را چشیدند.

تا آنجا که سیاست و یا سیاست‌گذاری‌ها در تضییقات بهائیان نقشی داشت موضوع به ملاحظات غیر امنیتی مربوط می‌شد. هرگاه احزاب و گروه‌های سیاسی برای کسب قدرت در رقابت قرار می‌گرفتند و سعی در حذف یکدیگر داشتند - مانند دوران ریاست جمهوری بنی‌صدر که بعداً اشاره خواهیم کرد - آزار و اذیت بهائیان شدت می‌یافت و تهمت‌های شدیدی در باره‌ی توطئه‌های سیاسی بهائیان عنوان می‌شد. خمینی به اندازه‌ی کافی زیرک بود که به تبلیغات ضد بهائی که خود او و دیگر روحانیون انتشار می‌دادند اعتقادی نداشته باشد. اگر مشکل بهائیان مربوط به امنیت رژیم می‌شد، نتایج بسیار خونبارتر و ویرانگرتر از آنچه هست می‌بود.

با تحکیم «ولایت فقیه» و نهادهای نسبتاً مطمئن آن که تحت کنترل شدید افراد وفادار به خمینی، به عنوان مقام معظم رهبری، و جانشین او قرار گرفت، در دهه‌ی ۱۹۸۰، براساس مقوله‌ی مصلحت نظام، به مردم عادی اجازه‌ی فعالیت در حوزه‌های محدودتری از امور اجتماعی داده شد و حتی به گروه‌های سیاسی وفاداری که کاملاً تحت کنترل رژیم نبودند آزادی‌های ناچیزی داده شد. اکنون روحانیون

رادیکال و همدستان آنها صاحب مملکت بودند. هرچند احزاب و گروه‌هایی درون رژیم هنوز می‌توانستند با قربانی کردن اقلیت‌های مذهبی، برای یکدیگر دردسر ایجاد کنند اما دیگر دوران دهه‌ی ۱۹۶۰ که روحانیون متعصب خاری در چشم رژیم شاه بودند سپری شده بود و نمی‌توانستند مانند آن زمان بسادگی این نظر را مطرح کنند که مرتدین سزاوار کشتن هستند و قتل آنها از مجازات معاف است. اکنون آنها حکومت می‌کردند و باین ترتیب توجه به مصالح رژیم برایشان مطرح بود.

اولین دهه‌ی سرکوب‌ها:

فلج ساختن مؤسسات رسمی بهائی با قتل رهبران آنها

از اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰، نمایندگان منتخب و نیز اندیشمندان بهائی اغلب نسبت به امکان نسل‌کشی ابراز نگرانی می‌نمودند. نازیلا قانع، پژوهشگر حقوق بشر بهائیان می‌نویسد که جامعه‌ی بین‌المللی بهائی «هرگز صریحاً دولت ایران را به نسل‌کشی علیه بهائیان متهم نکرده است» (Ghanea 2002: 118). اما در پیام بیت العدل اعظم [مقام رهبری جهانی بهائی] به بهائیان ایران مورخ ۲۶ نوامبر ۲۰۰۳، عبارت «برنامه‌های منظم جهت ریشه‌کن ساختن» بکار رفته است. نویسندگان و نمایندگان جامعه‌ی بهائی نیز سایر مشتقات این کلمه را بکار برده‌اند. رییس محفل ملی ایالات متحده آمریکا در سال ۱۹۸۴، به مجلس نمایندگان اطلاع داد که «هدف اقدامات وحشیانه‌ی آنها آن است که یا بهائیان را به قبول مذهب شیعه مجبور کنند و یا آنان را ریشه‌کن سازند».^۴ این بیان نمایانگر موضع رسمی بود که عملیات ضد بهائی را «مبارزه‌ای برای ریشه‌کنی» می‌نامید (Nash 1986: 255). نویسنده‌ی دیگری با اغراق گویی، امکان حذف تمامی جامعه‌ی تقریباً نیم میلیون نفری، یعنی شکل‌گیری یک نسل‌کشی را مطرح ساخت (Sears 1982: 13-14). حتی مورخ و پژوهنده‌ی بهائی، موژان مؤمن «یک برنامه مشخص و طرح‌ریزی شده برای حذف جامعه‌ی بهائی» را ردیابی می‌کند (Momen 2005: 224). مسأله‌ی بهائیان در حال حاضر در نشریات مربوط به نسل‌کشی مورد بحث قرار می‌گیرد (Affolter 2005: 75-114) و اخیراً بعضی

از نویسندگان بهائی اصطلاحات «سیاستگذاری‌های نسل‌کشی»، «عملیات نسل‌کشی» یا «نسل‌کشی به تعویق افتاده» را بکار می‌برند.^۵

سوابق تاریخی که در رفتار با شهروندان بهائی در ایران ملاحظه می‌کنیم، و پی‌آمدهای وحشت‌زای انقلاب خشونت‌بار اسلامی، این‌گونه نگرانی‌ها را در مورد امنیت بهائیان ایران قابل درک می‌سازد. اما سرکوب‌ها و جور و ستمی که در انقلاب بر آنان رفت احتیاج به نقشه و یا طرح هم‌آهنگ شده‌ای نداشت، بلکه سبب آن طرز فکر بسیار تعصب‌آمیز روحانیون، بخصوص مآله‌های رده‌ی پایین و متوسط بود. در کشتار بهائیان، روحانیون بهائی ستیز سراسر کشور، در یک تبانی موزیانه و توطئه‌گرانه، که شناسایی و افشای آن آسان نیست، شرکت داشتند. اینان با اطمینان به اینکه هیچکس در بین مأمورین عالی‌رتبه‌ی دولتی مانع اقداماتشان نخواهد شد عامل توطئه‌چینی‌هایی شدند که به آسانی توسط گروه‌های مذهبی محلی به اجرا در می‌آمد. نتیجه‌گیری روزنامه نگار انگلیسی، جان سیمپسون John Simpson که در سال‌های ۱۹۷۹ و ۸۷ - ۱۹۸۶، مدتی را در ایران گذرانده احتمالاً درست است که می‌گوید: «مانند بسیاری از امور دیگر سرکوب [بهایان] نه رسماً پشتیبانی می‌شود و نه رسماً محکوم می‌گردد، ابتکار عمل در دست مآله‌های خشن و کمیته‌های محلی تندرو است و برای جلوگیری از اقدامات افراطی آنان هیچ‌گونه اقدامی به عمل نمی‌آید» (Simpson 1988: 216). در اینجا او به پنج سال اول حکومت جمهوری اسلامی که دوران پرمخاطره‌ای برای بهائیان بود اشاره می‌کند. بنظر می‌رسد که حتی نازیلا قانع این‌گونه ملاحظات را نادیده می‌انگارد (7: 1997: Ghanea-Hercock). آیا آیت‌الله خمینی و نزدیکانش در این مورد یک سیاستگذاری رسمی داشتند؟ آیا سرکوب بهائیان از بالاترین رده‌های رژیم هدایت می‌شد؟ آیا این اصطلاحات - یعنی سیاستگذاری رسمی، پشتیبانی و حمایت، برنامه‌ی طرح ریزی شده - همه یک مفهوم داشتند. شاید چنین نقشه‌ای وجود داشته، ولی تاکنون هیچ مدرک مستقیمی از آن بدست نیامده است. بطوری که بعداً اشاره می‌شود، اعلام گسترده‌ی این نکته در سال ۱۹۹۱ که برای از بین بردن بهائیان برنامه‌ای وجود دارد، تأثیر قابل ملاحظه‌ای در تخفیف سرکوبی‌هایی که از قبل در جریان بود نداشت. تصوّر وجود

یک نقشه که در سراسر ایران بطور یکسان اجرا شود، بدون ارائه‌ی مدرکی در مورد آن، سؤال مهمی را برای یک مورخ معتبر دانشگاهی مطرح می‌سازد. مهم‌تر آنکه ادّعای وجود چنین نقشه‌ای انگشت اتهام را به سوی مسئولین گرفتار و جواب خواستن را آسان‌تر می‌سازد. اما احتمال اینکه سرکوب و کشتار بهائیان به منظور حذف این جامعه، بدون سیاستگذاری مرکزی و یک نقشه‌ی صریح صورت گرفته باشد، می‌تواند در دراز مدت، این سرکوب‌ها را زیان‌آورتر و رنج‌بارتر نماید. این امر نه تنها برای بهائیان، بلکه برای همه‌ی ایرانیانی که آرزو دارند بهائیان را در مقام شهروندان ایران از احترام و توجه مساوی برخوردار ببینند ناگوار و رنج‌آور است. فرض وجود نقشه‌ای از قبل طرح‌ریزی شده اعلام جرم علیه حکومت است، فرض اینکه اکثر تخلفات در مورد پایمال نمودن حقوق بشر بهائیان بدون برنامه‌ی مدّونی صورت گرفته اعلام جرم علیه حکومت و بخش اعظمی از جامعه‌ی ایرانی و فرهنگ تعصّب آمیز آن است.

به نحو معقول می‌توان فرض نمود که به تصور روحانیون ضد بهائی فقط با حذف افرادی که در رأس امور دیانت بهائی بودند کار خاتمه می‌یافت. داگلاس مارتین Douglas Martin در استدلالی اندکی جدلی می‌نویسد «بدون شک، ملّایان تحت تأثیر نقشی که خود در مذهب شیعه داشتند، به اشتباه بر این باور بودند که بقای دیانت بهائی در ایران بستگی به تعداد محدود رهبران آن دارد...» (Martin 1984: 49). ما حقیقتاً، بدون شبهه، نمی‌دانیم آیا آن‌ها به این موضوع ایمان داشتند یا اصولاً در این سرکوبی به چیزی می‌اندیشیدند یا نه. ما نمی‌دانیم آیا رهبران حزب جمهوری اسلامی که مارتین به آنها اشاره نموده این مسأله را مورد بحث قرار داده و به چنین نتیجه‌ای رسیده بودند یا نه. شواهد پراکنده تصویر عملیات بسیار آشفته‌تری را نشان می‌دهد تا این تجسّم ساده که برای حذف تعداد محدودی از رهبران به هدف بازگرداندن دسته جمعی جامعه به اسلام برنامه‌ای در کار بوده است. اظهارات پراکنده‌ی خمینی قبل از تأسیس حکومت جمهوری اسلامی علیه بهائیان، حال که او در قدرت بود بیشتر وحشت ایجاد می‌نمود. قانع می‌نویسد: او همچنین شعارهای پراحساسی چون «قرآن و اسلام در خطر است. استقلال

بهائیان ایران

مملکت و اقتصاد توسط صهیونیست‌ها که در ایران با نقاب بهائیت ظاهر شده‌اند در خطر است» سر می‌داد. (Ghanea 2002:101)

قانع اضافه می‌کند که «تأثیر حملات مستقیم و مکرر خمینی علیه بهائیان، میراث ماندگار او بر سرنوشت بهائیان ایران تا به امروز تلقی می‌شود» (همانجا). خمینی این سخنان را در فضای سیاسی ممنوعه اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ ایراد کرد و می‌دانست تکرار مطالبی مثل «طرح‌های شیطانی توطئه‌آمیز صهیونیسم و بهائیت» توسط او و هم‌فکرانش، ضربه‌ای کاری به سیاست‌های شاه و قدرت او وارد می‌آورد. بعد از تأسیس جمهوری اسلامی، او در مرکز قدرت نشسته و با مسائل حیاتی مربوط به بقای حکومت استبدادی خود، از جمله کسانی که قدرت او را به چالش گرفته بودند روبرو بود. قانع و سایر پژوهشگران بهائی که موضع مشابهی دارند باید به نمونه‌هایی از «حملات کلامی مکرر» خمینی بعد از تأسیس جمهوری اسلامی استناد می‌نمودند. تنها چیزی که با اطمینان می‌توان گفت این است که خمینی به هیچ‌وجه کوششی در جلوگیری از روحانیون رده‌ی متوسط که علیه بهائیان ناسزاگویی می‌کردند به عمل نیاورد.

روجر کوپر Roger Cooper نویسنده‌ی انگلیسی، که برای یک گروه حقوق بشر مطلب می‌نویسد، در سال ۱۹۸۲، به درستی نوشت: «قابل توجه است که آیت‌الله خمینی علیرغم شهرتش به صراحت لهجه، از زمان بازگشت خود به ایران هیچگاه اظهارات فتنه‌جویانه‌ی ضد بهائی آنطور که در مورد کردها، آمریکایی‌ها و مجاهدین مطرح می‌نمود عنوان نکرد...» (Cooper 1982: 15). حداقل در یک مورد مهم، هنگامی که خمینی در باره‌ی بهائیان سخن گفت، در واقع بحث جدلی او در چارچوب دشمنی او نسبت به سیاست‌گذاری‌های دولت آمریکا بود. در ۲۲ می ۱۹۸۳، پرزیدنت ریگان برای نجات جان بیست و دو بهائی که در شیراز به اعدام محکوم شده بودند درخواست بخشش نمود. تعداد این محکومین توسط منابع بین‌المللی بهائی گزارش شده بود، ولی دادگاه اسلامی نام محکومین را ذکر نکرده بود، شاید به این دلیل که بیش از نیمی از آنان دختران جوان بودند. حکم اعدام در

علل و روال نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی ایران

شیراز توسط روحانی رده‌ی متوسطی به نام حجت الاسلام قضایی صادر شده بود. شش روز بعد از درخواست ریگان، خمینی به پاسخگویی اقدام نمود. آنچه در لفاظی‌های خمینی بوضوح دیده نمی‌شد اتهامات فتنه انگیز مذهبی عنوان شده از طرف قضایی به بهائیان بود. سخنان خمینی بیشتر طعنه‌آمیز بود تا تعصب‌آمیز. اظهارات خمینی تردیدی جدی در مورد خلوص نیت ریگان به عنوان مدافع ارزش‌های انسانی ایجاد می‌کرد، زیرا او و دولت ایالات متحده، دشمن ایران، عراق را تشویق به رفتاری با ایران می‌نمودند که حتی از مهاجمین مغول در قرون وسطی دیده نشده بود. او با تمسخر اضافه نمود:

از آن طرف هم آقای ریگان می‌گوید که این بهائی‌ها، بیچاره‌ها مردم آرامی، ساکتی مشغول عبادت خودشان هستند. جهات مذهبی خودشان را بجا می‌آورند و ایران برای خاطر همین که اینها اعتقاداتشان مخالف با اعتقاد آنهاست گرفتند. اگر اینها جاسوس نیستند شما صدایتان در نمی‌آمد. شما برای خاطر این که اینها یک دسته‌ای هستند که به نفع شما هستند [این حرفها را می‌زنید]. بهائی‌ها یک مذهب نیستند یک حزب هستند. یک حزبی که در سابق انگلستان پشتیبانی آنها را می‌کرد و حالا هم امریکا دارد پشتیبانی می‌کند. اینها هم جاسوسند مثل آنها. (کیهان ۱۳۶۲/۳/۸)

بعد محکومین بهائی را با رهبران حزب مارکسیست توده که آنان را به جاسوسی برای ابرقدرت دیگر یعنی اتحاد جماهیر شوروی متهم می‌کرد مقایسه نمود و اشاره کرد که اگر این گروه‌ها جاسوس نبودند، دادگاه اسلامی اقدامی علیه آنها نمی‌نمود بلکه همانطور که در مورد سایر گمراهان دینی عمل نموده آنان را نادیده می‌گرفت (خمینی ۱۹۸۵: ۲۶۷-۲۶۶).

شاید بتوان گفت در بیانات خمینی چیزی نبود که بتواند در رفتار انجمن‌ها یا افراد ضد بهائی که در صدد سرکوب بهائیان بودند تغییر چشم‌گیری بوجود آورد. آیا

روحانیونی چون آیت‌الله صدوقی در یزد یا حجت‌الاسلام قضایی در شیراز، که هر یک وارثان سنت بهائی‌ستیزی بودند، احتیاجی به تشویق و تأیید داشتند؟ برای ایشان اظهارات ضد بهائی آیت‌الله‌ها احتمالاً باندازه طرح جانمازشان عادی می‌نمود. تنها طریقی که خمینی ممکن بود بتواند در این مورد تأثیرگذار باشد و میراثی پایدار از خود بجای گذارد آن بود که بردباری کامل را نسبت به بهائیان توصیه نماید، اما این کار برخلاف طبیعتش بود. تاریخ می‌بایستی او را به عنوان مسئول نهایی ظلم و ستم و کشتاری که بهائیان ایران متحمل شدند محکوم نماید. او کاملاً به دیدگاه‌های مآلهایی مانند حجة‌الاسلام قضایی که در شیراز به "قاضی اعدام" معروف بود وقوف داشت.

قانع سپس ادامه می‌دهد: «حمایت دولت از این تبعیضات نهادینه شده، پایدارترین و آزاردهنده‌ترین مشخصه‌ی این حملات به شمار می‌رفت» (Ghanea 2002: 101). این نظریه صحیح است. وی هم‌چنین در بحثی با اشاره به اینکه بهائیان جزو اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیستند، زمینه‌ی کاملی در این مورد ارائه می‌دهد. بطوریکه ضمن این مطالعه بحث خواهد شد، عدم شناسایی بهائیان در قانون اساسی اصل و سرچشمه‌ی «تبعیضات نهادینه شده» بود. سرکوبی‌های رسمی و یا مبارزات غیررسمی ناهماهنگ و حملاتی که در سراسر مملکت متوجه بهائیان می‌شد همگی از عدم شناسایی قانونی این اقلیت مذهبی مهم کشور سرچشمه می‌گرفت.

در پنج سال اول حکومت جمهوری اسلامی، تفاوت در عملیات ضد بهائی از شهر تا شهر و از نظر زمان و شدت، نمایانگر وجود نقشه‌ی عملی و قطعی که بنحو مؤثر در سراسر مملکت به اجرا درآید نبود. شهر یزد، تابستان سال ۱۹۸۰ دوران مرگباری پشت سرگذارد، در حالیکه در شیراز کشتار شدید در بهار سال ۱۹۸۱ آغاز شد (تا آن زمان، سه بهائی اعدام شده بودند) و در پاییز ۱۹۸۲ به اوج خود رسید. در همدان تا ژوئن ۱۹۸۱ هیچ بهائی کشته نشده بود. در تبریز تا ۲۹ ژوئیه ۱۹۸۱ که نه نفر اعضای محفل روحانی محلی (هیأت منتخب اداره‌کننده‌ی جامعه بهائی در آن شهر)، اعدام گردیدند، سه بهائی کشته شده بود. در تهران نیز قتل‌ها و اعدام‌ها

متناوب بود. با چنین شرایطی به دشواری می شد الگویی مبنی بر وجود نقشی از قبل طراحی شده‌ای تشخیص داد یعنی: نوزده نفر در سال ۱۹۸۰، بیست نفر در ۱۹۸۱، نه نفر در ۱۹۸۲، سه نفر در ۱۹۸۳، پانزده نفر در ۱۹۸۴ و دو نفر در ۱۹۸۵ کشته شدند. در حالی که کشتن حتی یک ایرانی بهائی هم بسیار زیاد است، محققین حقوق بشر برای نشان دادن شدت و اهمیت آنچه واقع شده نیازی ندارند که واژه‌هایی مانند ریشه‌کنی و نسل‌کشی یا مشتقات آنها را بکارگیرند. این واقعیت که چنین اعدام‌های شرارت‌آمیزی در آخر قرن بیستم اتفاق افتاده موجب خفت و ننگ شدید جامعه‌ی ایرانی و فرهنگ شیعه است. عموماً در سال‌های اولیه حکومت جمهوری اسلامی بعضی از بهائیان، که از نظر گروه‌های اسلامی محلی شناخته شده بودند، قبل از دستگیر شدن برای چند ماهی به فعالیت‌هایشان ادامه دادند. بسیاری از آنها بین سال‌های ۱۹۸۲ و ۱۹۸۴ دستگیر شدند. بسیاری نیز دستگیر نشدند. ترس در بین بهائیان وجود داشت، ولی نه ترس از قتل عام در قرن بیستم.

بهائی‌ستیزی به هیچ دستوری از سوی روحانیون انقلابی تهران نیاز نداشت، چه که به اندازه‌ی کافی دشمنی شدید علیه بهائیان در بین همکارانشان در همه جا وجود داشت. تهدیدهای اولیه از افراد متعصبی ناشی می شد که قبل از انقلاب در مراودات با یکدیگر در احساسات ضد بهائی شریک بودند. این گروه‌ها به رهبری یک یا چند روحانی، هسته‌ی اصلی کمیته‌های انقلابی توده‌ی مردم را در محله‌ها و ناحیه‌های مختلف تشکیل دادند. سپس کمیته‌ی مرکزی توسط روحانیون تندرو عالی‌رتبه شکل گرفت تا در فعالیت‌های کمیته‌ها نوعی نظم برقرار سازد و با بیرون راندن عناصر ناخواسته، قدرت کمیته‌ها را تحکیم بخشد. روحانیون مردان مسلح کمیته‌ها را در گروهی که آن را سپاه پاسداران انقلاب نام نهادند جمع نمودند. این گروه‌ها نه فقط مخالفان رادیکال روحانیون مانند مجاهدین را در هم شکستند، بلکه گروه‌ها و افرادی را که به نظرشان کمتر بنیادگرا بودند یا رابطه‌ای نیم‌بند با انقلاب داشتند نیز حذف کرده یا کنار زدند. اینکه توانستند با دستور و یا بدون دستور از رهبران رسمی مرکز، به چنین بیرحمی و شقاوتی علیه بهائیان دست بزنند به علت آن بود که در باره‌ی دیانت بهائی دیدی مشترک وجود داشت. شاید به فراست دریافته بودند که

بهائیان ایران

بسیاری از روحانیون عالی‌رتبه در بالای هرم انقلاب عملیات آنها را تأیید می‌کردند. سکوت طولانی آنها نشانه‌ی تأیید ایشان از بهائی‌ستیزی بود.

رهبرانی مانند مهدی بازرگان، اولین نخست وزیر جمهوری اسلامی که روش سیاسی او با این عملیات مخالف بود، درگیر نبردهای بزرگتری با گروه‌های تندرو بودند. بعضی از بهائیان سرشناس در تهران سعی کردند توجه نخست وزیر را به حملات پی‌گیری که متوجه جان و مال آنها بود جلب نمایند. او که خود در چارچوب رژیم جدید احساس ناامنی می‌نمود نتوانست برای رویارویی با شدت یافتن خشونت اقدامی مؤثر بنماید. هنگامی که بازرگان برکنار شد و بنی صدر به عنوان رییس جمهور و چهره‌ی رسمی دولت جدید روی کار آمد این حالت بی‌تفاوتی تغییری نکرد. او نیز فاقد آن شهامت اخلاقی بود که بتواند سرمایه‌ی محدود سیاسی خود را در دفاع از بهائیان مصرف نماید. وقتی که روزنامه‌نگاران خارجی از او سؤال کردند چرا برای نجات جان افراد برجسته‌ی جامعه‌ی بهائی مداخله ننمود، او گفت: «دشمنانش فقط منتظر بهانه‌ای بودند که او را سرنگون سازند و چه بهانه‌ای بهتر از مداخله او در کار بهائیان» (Martin 1984: 52). با وجود این عذر ظاهرپسند، کوتاهی و ناتوانی اخلاقی او را تاریخ نخواهد بخشید که به خاطر باقی ماندن در پست ریاست جمهوری، حاضر نشد برای نجات بهائیان بیگناهی که فقط بخاطر پیروی از اعتقاد خود به قتل می‌رسیدند مداخله کند.

در طی ماه‌های پر آشوب قبل از پیروزی انقلاب، چند تن بهائی به قتل رسیدند. بعد از انقلاب هر نه نفر عضو محفل روحانی ملی ر بوده شده در اوت ۱۹۸۰ اعدام گردیدند. بهائیان بزودی اعضای جدیدی برای محفل ملی انتخاب نمودند، که به زندگی آنان نیز به نحو دردناکی در تاریخ ۲۷ دسامبر ۱۹۸۱ در زندان موحش اوین خاتمه داده شد. رهبران بهائی در تهران آخرین افرادی نبودند که به نحو مرموزی ر بوده و اعدام گردیدند. دیگر رهبران بهائی نیز شکنجه و اعدام شدند (سند سازمان ملل E/CN 4/1980/23:17). تشخیص چگونگی مراحل قضایی و اقداماتی که خارج از حیطه‌ی مقامات قضایی صورت می‌گرفت مشکل بود. بعلاوه جمع آوری اطلاعات، نحوه‌ی بازجویی از زندانیان زیر شکنجه و صدور حکم نهایی همه با هم

درهم شده اغلب توسط یک یا دو نفر انجام می‌گرفت. کشتن بهائیان برجسته در دسامبر ۱۹۸۱ و ژانویه ۱۹۸۲ شاید بیش از هر کشتار دیگری گزارش‌های جامعه‌ی بین‌المللی بهائی را در باری وضع بهائیان در ایران در دهه‌ی ۱۹۸۰ شکل داد. شهر یزد با سوابق تاریخی بهائی‌آزاری خود بار دیگر صحنه‌ی وقایعی شوم برای بهائیان شد. با ائتلاف یک گروه فعال ضد بهائی تحت رهبری رضا پاک نژاد،^۶ دشمن دیرینه‌ی بهائیان و یک آیت‌الله، که به حرکت‌های ضد بهائی شهر قویاً مشروعیت می‌بخشید، سنت بهائی‌ستیزی (که در درون و برون جامعه‌ی بهائی شناخته شده بود) حرکت تازه‌ای آغاز کرد. در واقع جای تأسف است که جامعه‌ی کوچک ولی فعال بهائی یزد با آیت‌اللهی مثل صدوقی روبرو شد که با شبکه روحانیون نزدیک به خمینی کاملاً مرتبط بود. صدوقی که با سقوط رژیم شاه خود را از قید و بند آزاد می‌دید، فرصتی یافت که احساسات دیرینه‌ی ضد بهائی خود را نشان دهد. پژوهش‌گر ایرانی، مهدی عابدی، از او به عنوان «آمرانه‌ترین صدایی که در تجویز کشتار، زندانی کردن و محروم نمودن بهائیان از شغل و کار بلند شد» یاد می‌نماید (Fischer and Abedi 1990: 61).

آیت‌الله صدوقی که قبلاً بهائیان را سزاوار مرگ اعلام کرده بود، اولین دستور مرگبار خود را در خطبه‌ی نماز جمعه در ژوئن ۱۹۸۰ در برابر مردم صادر کرد و «از مردم خواست که همه‌ی بهائیان را به دادستان انقلاب معرفی نمایند» (همانجا، ص. ۲۶۰). اندکی پس از این دستور پانزده بهائی مراحل یک محاکمه‌ی نمایشی را، که برای پخش و انتشار فیلمبرداری می‌شد، گذراندند و هفت نفر از آنها در ۸ سپتامبر اعدام شدند. هیچگونه دلیل امنیتی، قانونی یا سیاسی برای این کشتار وجود نداشت. یکی از این هفت نفر یک پیرمرد زارع بود (Nash 1986: 280). پنج نفر آن‌ها از جمله شخصیت برجسته، نورالله اخترخاوری در مقام رهبری جامعه بودند. پاک نژاد، دشمن دیرینه‌ی بهائیان که در بالا از او یاد شد، اخترخاوری را بخوبی می‌شناخت، چون در محضر این بهائی برجسته و شریف شهر انگلیسی آموخته بود. این شخص حتی برای نجات جان استادش هیچگونه اقدامی ننمود (Fischer and Abedi 1990: 49). اینکه بهائی‌ستیزترین فرد عامی جامعه نزد یک بهائی معروف زبان

انگلیسی می‌آموخت خود نمایانگر طبیعت پیچیده‌ی ایرانیان است. حتی در شهر یزد که منبع تعصبات ضد بهائی است کشتارها نامنظم و سازمان نیافته بود. محفل روحانی محلی بعد از اعدام هفت عضو آن، مجدداً در تابستان سال ۱۹۸۰ تجدید انتخاب گردید. شرح زندگی دو نفر از اعضای محفل روحانی یزد که در ماه می ۱۹۸۲ و ماه می ۱۹۸۴ دستگیر شدند و متعاقباً اعدام گردیدند نمایانگر ادامه‌ی حضور جامعه‌ی شجاع بهائی در آن شهر می‌باشد (Universal House of Justice 1994: 217-19).

شیراز شهر دیگری با سوابق ناگوار بود. شاید هیچ واقعه‌ی دردناک دیگری نمی‌توانست بیش از کشتار فجیع ده زن بهائی که در اواخر سال ۱۹۸۲ به چنگال مفتشین عقاید در شیراز گرفتار شدند شاهده‌ی آشکار بر حملات خشونت‌بار روحانیون و هواداران کور دل آنان به بهائیان باشد. منظور از این کشتار نمی‌توانست از این واضح‌تر عنوان گردد که به قربانیان گفته شد برای نجات از مرگ، دین خود را انکار کنند و به آغوش اسلام بیایند. مسئولین این کشتار حتی به خود زحمت ندادند که قربانیان را با اتهامات معمولی جاسوسی و فعالیت‌های سیاسی پنهانی متهم سازند. قاضی مسئول دادگاه که یک ملاً بود با مونا محمودنژاد، دختر نوجوان سرزنده‌ای که فقط هفده سال داشت، وارد بحث در باره‌ی وجود خدا و عالم روحانی شد. از این نوجوان سؤال کرد «چه زبانی در اسلام دیدی که به دیانت بهائی روی آوردی؟» (Roohizadegan 1993: 133). به زنانی که در ۱۸ ژوئن ۱۹۸۳ اعدام شدند گفته شد «از شما می‌خواهیم که توبه کنید و به اسلام برگردید تا آزادتان کنیم». اما آنان از ایمان خود باز نگشتند (Universal House of Justice 1994: 217-19). دو روز قبل از آن، شش نفر مرد بهائی در شیراز اعدام شده بودند. جامعه‌ی بهائی این شهر که اکثر اعضای آن مردم تحصیل‌کرده‌ی طبقه‌ی متوسط بودند مفهوم اصلی انقلاب اسلامی را از نزدیک تجربه نمودند. گزارشی از یک منبع بهائی می‌گوید: «بزودی یافتن گل در شهر غیر ممکن بود، چون همه‌ی گل‌ها به فروش رفته و به نشانه‌ی همدردی برای بستگان شهداء فرستاده شده بود» (همانجا ص ۱۸۱). این کشتارهای غم‌انگیز و بی‌معنی جوّی از وحشت ایجاد نمود. ولی این وحشت شباهتی با وحشت از

نسل‌کشی‌های قرن بیستم نداشت.

این کشتارها که به بهانه‌ی ارتداد در شهرهای مختلف صورت می‌گرفت اکثراً فاقد خصوصیت اصلی جامعه‌ی سنتی قرن نوزدهم یعنی نظاره و شرکت توده‌ی مردم بود. گزارش‌هایی از حملات مردم در بعضی از روستاها و مناطق کشاورزی به چشم می‌خورد. ولی نشانه‌هایی وجود داشت که حتی در مناطق روستایی حمله به بهائیان نتوانست پای مردم را به طور گروهی به ماجرا بکشاند. بطوریکه یکی از نویسندگان سکولار اظهار می‌دارد (بدون ذکر منبع) «مآلها در استان یزد در مورد روستاییان مسلمان فقیری که از کمک در شناسایی خانواده‌های بهائی و شرکت در قتل و کشتار آن‌ها اجتناب می‌ورزیدند بشدت شکایت می‌نمودند...» (Taheri 1987: 217). شرایط فجیع سوزندان و کشتن یک زن و شوهر میان سال در یک دهکده‌ی دورافتاده آنطور که توسط نویسنده‌ی بهائی، ویلیام سیرز، توصیف شده نشان می‌دهد که هنگامی که جنایتکاران نقابدار در دل شب دزدانه عملیات مخوف خود را انجام می‌دادند، مردم محلی ساکت و بدون عکس العمل بودند (Sears 1982: 3-9). البته روحانیون محلی و همدستان آن‌ها می‌توانستند با استفاده از اعجاز پدیده‌ی غریبی تلویزیون، صحنه‌های مجازی نمایش همبستگی همگانی قرن نوزدهم را بوجود بیاورند. در مورد هفت نفر بهائی که در یزد به قتل رسیدند بعضی از قسمت‌های محاکمه از تلویزیون پخش شد و تصاویر اعدام در مطبوعات بچاپ رسید. اما پخش فیلم اعدام در یزد عکس العمل‌های منفی از سوی بینندگان بجای گذاشت (Fischer and Abedi 1990: 49; Nash 1986: 258). از آن پس این صحنه‌های مخوف از دید مردم پنهان نگهداشته شد. این کشتارها دیگر نمی‌توانست نقشی در هم‌بستگی مذهبی توده‌ی مردم داشته باشد و نشان دهد که مردم بمانند جوامع اصیل سنتی هنوز می‌توانند هم عامل جنایات باشند و هم تماشاچی. دیگر نمی‌شد در ملاء عام بیگانه و خودی را به جان هم انداخت. پنهان نگه‌داشتن ظلمی که بر بهائیان روا می‌شد موجب گشت که ملایان حاکم نتوانند به رفتار ظالمانه‌ی خود اعتبار فرهنگی بخشند. در رژیم پهلوی، افکار عمومی کمتر علاقه‌ای به شرکت در این گونه سرکوبی‌ها نشان می‌داد. پس از انقلاب، روحانیون نتوانستند این روند را تغییر دهند و جوی را که در

دوران سرکوبی بایان و بهائیان در قرن نوزدهم وجود داشت مجدداً زنده نمایند. بطور کلی، در بسیاری از شهرها افکار عمومی اکثراً بی تفاوت باقی ماند و همین بی‌اعتنایی صفحه‌ی شرم آور دیگری بر تاریخ جدید ایران افزود.

از آغاز شکل‌گیری جمهوری اسلامی تا سال ۲۰۰۵، دوپست و پانزده نفر بهائی که اکثر آنان توانایی اداره‌ی جامعه و تشویق دیگران را داشتند به قتل رسیدند یا ناپدید شدند. اکثریت بزرگی از این گروه یعنی صد و هفتاد نفر در سال‌های اولیه‌ی تشکیل جمهوری اسلامی یعنی تا تابستان سال ۱۹۸۴ کشته شدند. اتهام آنان اغلب شامل همه‌ی آن تهمت‌هایی بود که بهائی‌ستیزان در تصورات توطئه آمیز خود می‌پروراندند مانند: جاسوسی برای شیطان بزرگ، همکاری با رژیم شاه و کمک به اسرائیل. هیچگونه محاکمه‌ی واقعی برای آنان برگزار نشد. از ایشان هیچکدام در یک دادگاه معتبر محکوم به جنایتی واقعی نشد. دلخراش‌تر آنکه بسیاری از آن‌ها می‌توانستند با توبه و تظاهر به مسلمانی از اعدام نجات یابند، ولی آنها ترجیح دادند بطرز غم‌انگیزی جان دهند و شرافت انسانی خود و احترام و افتخار دین خویش را حفظ نمایند.

این قربانیان همگی رهبران برجسته‌ی جامعه یا مبلغین معروف دین بهائی در سطح کشور نبودند. بسیاری از آنها اعضای محافل روحانی محلی بودند. بعضی از آنها صرفاً مردم عادی بودند مانند بهمن دهقانی، زارعی که در دهکده‌ای نزدیک نجف آباد در استان اصفهان زندگی می‌کرد. این فرد بیگناه در نیمه شب ۱۵ نوامبر ۱۹۸۳ توسط گروهی جنایتکار به طریق سنگسار به قتل رسید. هم‌چنین بانوانی که در تابستان ۱۹۸۳ در شیراز اعدام شدند مانند بسیاری از زنان طبقه‌ی متوسط ایرانی به زندگی عادی خود مشغول بودند و در عین حال به جامعه‌ی دینی خود کمک می‌کردند. زندگانی ایشان ناگهان به کابوسی تبدیل شد و مآلاً به چوبه دار منتهی گردید. این افراد مردمی عادی بودند که در زمانی بسیار غیرعادی گرفتار شده بودند، افراد عادی مانند رحمت‌الله حکیمان که کارمند دولت بود و در اداره‌ی کشاورزی در کرمان برای مدت ۲۸ سال کار می‌کرد تا اینکه به علت بهائی بودن اخراج شد. همسرش نیز شغل خود را از دست داد. «این خانواده مجبور شدند فرش و وسائل

زندگی خود را بفروشنند و برای امرار معاش، یک مغازه‌ی فروش لوازم تحریر باز کنند» (Universal House of Justice 1994: 199). این شخص در دسامبر ۱۹۸۳ دستگیر گردید و در زندان در زیر شکنجه جان سپرد. مسئولین زندان جنازه او را بدون حضور خانواده‌اش دفن کردند.

چند نفر افراد استثنایی در جامعه‌ی بهائی به درجات عالی علمی نائل گردیده بودند. یکی از این افراد پروفسور منوچهر حکیم، پزشک و دانشمندی با شهرت بین‌المللی بود که در ژانویه‌ی ۱۹۸۱ ترور شد و کسی مسئولیت ترور او را به عهده نگرفت. این جنایت موجی از وحشت و خشم در جامعه‌ی بزرگ بهائی تهران ایجاد نمود. مراسم تشییع جنازه او با حضور چهار هزار نفر بهائی با ظاهر و لباسی مرتب و منظم که در پشت سראعضای محفل روحانی ملی و محفل روحانی محلی تهران با وقار و متانت راه می‌رفتند برگزار گردید و نمایانگر احساسی بسی فراتر از حس عمیق سوگواری و وفاداری به دین بهائی بود. آنها بی‌اعتناء به اوضاع موجود، شهادت و ارادیه‌ی از خود نشان دادند که از ایمانشان سرچشمه می‌گرفت. پاسداران انقلاب اسلامی در مقابل شکوه و ابهت این حرکت به روش همیشگی خود که تهدید و ایجاد ارباب بود متوسل شدند، اما جو عمومی در آن تشییع جنازه و مراسم تدفین جو نسل‌کشی و براندازی نبود. این واقعه را باید در پیش‌زمینه‌ی وسیع‌تر سیاسی شهر و اولویت‌های امنیتی قدرتمندان رژیم بررسی نمود. این تشییع جنازه، با بی‌اعتنایی آشکار به تهدیدهای رژیم، در زمانی بحرانی بین تابستان ۱۹۸۰ و تابستان ۱۹۸۱ رخ داد که از دوران پراشوب اولیه‌ی جمهوری اسلامی بود. این دوران با برکناری بنی‌صدر از ریاست جمهوری به پایان رسید. همانطور که قبلاً اشاره شد گروه‌ها یا افرادی که تهدیدی برای حاکمیت ملایان بشمار می‌رفتند با حملات ضربتی نیروهای پاسداران انقلاب اسلامی و گروه‌های خشن حزب‌الله مواجه می‌گشتند. اما بهائیان برای آنها خطر امنیتی بشمار نمی‌آمدند. دشمنی با آنها بر محور دیگری می‌چرخید. شواهد موجود نشان می‌دهد از اوایل سال ۱۹۸۰ تا اواخر ۱۹۸۱، هم‌زمان با شدت یافتن درگیری‌های خونین بین گروه‌های مختلف انقلابی، شدیدترین حملات به جان بهائیان صورت گرفت. گروگانگیری در سفارت آمریکا فقط نمودار برونی آن

درگیری‌های مرگبار بود. تا آن زمان بقایای گروه معروف ضد بهائی یعنی حجتیه با سایر گروه‌های تندرو اسلامی درگیر نبرد بزرگتری بر سر قدرت سیاسی و کنترل منابع مالی پر منفعت بودند. با این حال حملاتشان علیه بهائیان با تلاش جمعی آنان در جهت حذف مراکز قدرت و رهبرانی چون بنی صدر رییس جمهور، کاملاً سازگاری داشت. هدفشان این بود که اداره‌ی امور روزانه‌ی کشور را برای مخالفان میانه‌روی سیاسی خود که بعضی از آن‌ها، حداقل بصورت ظاهر قسمت‌هایی از امور را تحت کنترل داشتند، مشکل‌تر سازند. هدف دیگرشان آن بود که با مطرح ساختن خود به عنوان محافظین اسلام، اعتبار سنت‌گرایی اسلامی خود را بالا ببرند. با انتخاب بنی صدر در ژانویه‌ی ۱۹۸۰ به ریاست جمهوری بهائیان بیگناه خود را گرفتار جوی از خشونت سیاسی بی‌سابقه یافتند.

در ژوئن سال ۱۹۸۱ علیه بنی صدر اعلام جرم شد و اندکی پس از آن وی به فرانسه گریخت. شائول بخاش اشاره می‌کند که هدف اصلی بنی صدر این بود که «اختیارات دولت و نهادهای رسمی آن را مجدداً تثبیت نماید» (Bakhash 1986: 97). بنی صدر مایل بود تندروی‌های انقلابی را تعدیل کند، و آنان با شدت دادن این تندروی‌ها در مقابل او مقاومت به خرج می‌دادند. مؤثرترین سلاح آنها این بود که آنچه را بنی صدر در کمیته‌ها، پاسداران انقلاب و سایر نهادهای قدرتمند انقلابی دیگر غیرقانونی می‌دانست شدت دهند. در مدت کوتاهی دادستانی و قضات اسلامی که تقریباً همگی مخالف بنی صدر بودند بیش از نهمصد نفر از مخالفان سیاسی خود را اعدام کردند. تعداد زیادی از آنها در طی یازده ماه آخر دوران ریاست جمهوری بنی صدر اعدام شدند.

در خارج از چارچوب رژیم، درگیری‌های مرگبار در نیمه‌ی دوم ۱۹۸۰ بین روحانیون و مخالفین تندرو آن‌ها، بخصوص مجاهدین، بسوی یک جنگ آشکار پیش می‌رفت. تبلیغات تند مجاهدین خلق، که حزب جمهوری اسلامی و متحدان آن و بطور غیر مستقیم خود خمینی را هدف قرار می‌داد، در بین گروه‌های فعال مسلمانان تحصیل‌کرده در تهران مؤثر بود. دو گرایش در درون و برون رژیم با قیام مجاهدین در ژوئن ۱۹۸۱ به نقطه‌ای مشترک رسیدند. عملیات جنگ و گریز در

خیابان‌ها به همراه ترور شخصیت‌ها با بمب‌گذاری، با دوران حکومت وحشت حزب جمهوری اسلامی رویارو شد که تا سال ۱۹۸۵ کاملاً با شدت ادامه پیدا کرد. آبراهامیان می‌نویسد، در طی این چهار سال ۱۲,۲۵۰ فعال سیاسی به قتل رسیدند یا اعدام شدند که «سه چهارم آنها اعضای مجاهدین خلق و یا طرفداران آنها بودند» (Abrahamian 1989: 223).

مطالعه‌ی این وضعیت الگویی بدست ما می‌دهد. اگر تعداد بهائینی که بین سال‌های ۷۹-۱۹۷۸ و ۱۹۸۵ کشته شدند در دو دوره‌ی قبل از ژوئن ۱۹۸۱ و بعد از آن در نظرگیریم، متوجه افزایش قابل توجهی در دوره‌ی دوم می‌شویم که به موازات افزایش ناگهانی تعداد اعدام‌ها و کشتارهایی که در عرصه‌ی وسیع‌تر سیاسی رخ داد پیش می‌رود. در طول حدود دو سال قبل از ژوئن ۱۹۸۱، تعداد بهائینی که اعدام یا تیرباران شدند چهل و هفت نفر بود. در طی دو سال بعدی تعداد بهائیان کشته شده به دو برابر رسید یعنی تا ژوئن ۱۹۸۳ به نود و هشت نفر بالغ شد. از ژوئن ۱۹۸۱ تا پایان سال ۱۹۸۴، یعنی دوران بالاترین رقم کشتار سیاسی در ایران قرن بیستم، تعداد صد و سی و دو بهائی کشته شدند. صدای رگبار گلوله‌ی جوخه‌های آتش در حیاط زندان قطع نمی‌شد و در میان صدها تن از مخالفان سیاسی رژیم که عجلولانه جلوی جوخه‌های اعدام قرار می‌گرفتند، بسختی ممکن بود که زندانیان بهائی امید نجات داشته باشند. در ابتدای دوران حکومت وحشت، بطوری که بخاش می‌نویسد اعدام‌ها بطور یکسان و بی تفاوت انجام می‌شد. «در بین کشته شدگان دو تاجر معروف بازار، بهائیان و سلطنت طلبانی که مدتی طولانی در زندان بودند دیده می‌شدند» (Bakhash 1986: 211). در تمامی سال انقلابی ۱۹۸۰ بیست و چهار بهائی کشته شدند. در دو ماه بحرانی تابستان ۱۹۸۱، درست قبل و بعد از برکناری بنی‌صدر، رئیس‌جمهور، بیست و پنج بهائی در سه زندان مختلف اعدام شدند که بعضی از آنها برای ماه‌ها در زندان بودند، مانند دکتر مسیح فرهنگی و چند نفر دیگر که در بین معروف‌ترین بهائیان ایران بودند (Nash 1986: 261). در سال ۱۹۸۵ تعداد اعدام بهائیان به هفت نفر تقلیل پیدا کرد.^۷ این تقلیل بموازات کاهش شدید تعداد اعدام شدگان زندانیان سیاسی بود. بدیهی است بهائیان آرام و از نظر سیاسی

بی طرف به خاطر مخالفت‌های سیاسی با رژیم هدف نابودی قرار نگرفتند. بلکه بدون آنکه نقشی در ایجاد شورش و ناآرامی داشته باشند، در کام گردباد انقلابی خونبار فرو رفتند.

بعد از ژوئن ۱۹۸۱ یعنی دومین دوران افزایش افراط‌گرایی بود که تمامی نیروهای بازدارنده خشونت کنار زده شدند و در همه‌ی جنبه‌های امور مملکت، میدان به دست متعصب‌ترین عناصر انقلاب اسلامی افتاد، بخصوص در زندان‌ها که برای گرفتن اعتراف و مجبور نمودن زندانیان به توبه، شکنجه‌های بیش از حد اعمال می‌شد. روش‌های مختلف شکنجه که علیه اعضا و همراهان گروه‌های سیاسی رادیکال اعمال می‌شد به آسانی به زندانیان بهائی که در همان زندان نگهداری می‌شدند نیز تعمیم پیدا می‌کرد. هدف یکسان بود و آن اینکه اراده‌ی زندانی را در هم شکنند. حتی روش شکنجه به یک نحو شامل حال همه زندانیان می‌شد. در سال ۱۹۸۴ یک منبع بهائی چنین اظهار می‌دارد: «گزارش‌های اخیر نشان می‌دهد که بهائیان نه فقط برای انکار دین خود و قبول اسلام مورد شکنجه واقع می‌شوند بلکه آنان برای اعتراف به اتهامات ساختگی دیرینه یعنی اینکه صهیونیست یا مأموران رژیم سلطنتی و جاسوسان خارجی یا گروه‌های خرابکار هستند، مورد شکنجه قرار می‌گیرند».^۸ بسیاری از زندانیان زیر شکنجه مجبور به اعتراف دسته‌جمعی به اتهامات مشابهی شدند (Abrahamian 1999; Afshari 2001).

منظور از این بحث این نیست که عنوان شود اعدام بهائیان صرفاً جزئی از خشونت مداوم انقلابی بود که هزاران مسلمان ایرانی را در کام مرگ فرو برد. انگیزه‌ی اعدام بهائیان با آنچه که روحانیون بیرحم را برآن داشت که اعضای مجاهدین خلق و سازمان‌های چپ‌گرا را نابود سازند فرق داشت. بهائیان در طول تاریخ تحت فشار بودند. درد ورنج و شکنجه‌ی روحی که جمهوری اسلامی بر آنان تحمیل نمود فاقد هرگونه منطق سیاسی و امنیتی بود و نیز تجربه‌ای متفاوت می‌نمود. اما جو بحرانی، فرصتی به دست عناصر بهائی ستیز رژیم داد تا با تمام کوشش خود ضرباتی جدی بر بهائیان وارد سازند، کاری که احتمالاً قبل یا بعد از بحران نمی‌توانستند انجام دهند. برای درک بهتر افزایش شدید و سپس کاهش قابل توجه

در تعداد اعدام شدگان بهائی در این دوران انقلابی، در نظر گرفتن زمینه‌ی سیاسی وسیع‌تری لازم است.

این ادعا که فشارهای بین‌المللی به جمهوری اسلامی سبب تغییر رفتار نسبت به بهائیان شد اعتبار بخشیدن بیش از حد به مبارزات حقوق بشری است که از نیویورک و ژنورهبی می‌شود. ای کاش حقوق بشر در سطح بین‌المللی اجرا می‌شد. چرا آن‌ها نتوانستند اعدام بهائیان را بین سال‌های ۱۹۸۴ - ۱۹۸۰ متوقف سازند؟ در حقیقت اظهارات منابع بهائی در آن دوران اولیه نمایانگر چنین موفقیتی نیست. یک منبع بهائی اظهار می‌دارد «علیرغم اعتراضات فزاینده‌ی بین‌المللی، میزان اعدام‌ها در طی سال ۱۹۸۱ رو به افزایش بود».^۹ نویسنده‌ی دیگری در سال ۱۹۸۲ بدرستی می‌نویسد «شکست کامل توصیه‌های خارجی در تأثیرپذیری بر عملیات سرکوبگرانه‌ی رژیم جمهوری اسلامی خود شاهد دیگری بر تعصب و انعطاف ناپذیری مآلایان شیعه است که اکنون بر ایران حکومت می‌کنند...» (Nash 1982: 115). تنها در سال ۱۹۸۹ بود که عمدتاً به علت تغییر شرایط داخلی، تغییر جهت‌هایی در درون نظام دیده شد و رژیم در مقابل کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل واکنش نشان داد. ماه‌ها قبل از این تغییر جهت، اعدام بهائیان به تعداد زیاد متوقف شده بود. انتقاد از اسلامگرایان تندرو به عنوان متعصبین غیر منطقی و سپس ادعای اینکه همان روحانیون خونریز به خاطر فشارهای بین‌المللی اعدام بهائیان را متوقف ساختند متناقض بنظر می‌رسد. ادعای اینکه مبارزات بین‌المللی مانع قتل عام بهائیان شد نوعی تجلیل از خود می‌باشد.^{۱۰}

بین سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۸۴ جمعاً هشتاد و هشت بهائی که در تشکیلات بهائی سمتی داشتند، اکثراً اعضای محافل روحانی، کشته شدند. بیست و یک نفر آنها در اولین دوران، و پنجاه و هفت نفر آنها در دوران حکومت وحشت به قتل آمدند. این تعداد بخش کوچکی از تعداد فعالان بهائی را تشکیل می‌داد. قبل از انحلال تشکیلات بهائی در سال ۱۹۸۳، تعداد کسانی که در محافل روحانی محلی خدمت می‌کردند ۳۶۰۰ نفر بود. یک منبع بهائی اظهار می‌دارد که با اضافه کردن اعضای کمیسیون‌های متعدد که «مستقیماً در تشکیلات فعال بودند»، تعداد

می‌توانست به بیش از ده هزار نفر بالغ گردد.^{۱۱} بدیهی است افراد ضد بهائی رژیم اگر مایل بودند می‌توانستند به آسانی محل زندگی صدها بهائی فعال در تشکیلات را پیدا کنند.

در دوران حکومت وحشت، افزایش تعداد زندانیان بهائی نیز به موازات افزایش تعداد زندانیان سیاسی بود. «بین ماه مه ۱۹۸۲ و ماه مه ۱۹۸۴ بیش از ۱۰۰۰ نفر بازداشت شدند... این رقم تقریباً پنج برابر تعداد کسانی بود که در مه ۱۹۸۲ در زندان بودند».^{۱۲} بعضی از افراد را آزاد می‌کردند و هم زمان برخی دیگر را دستگیر می‌نمودند. تا نیمه‌ی ۱۹۸۵ هنوز هفتصد نفر بهائی در زندان بودند. تا آن زمان قدرت روحانیون تثبیت شده بود. پس از آن کاهشی جدی در تعداد زندانیان همه گروه‌ها ملاحظه شد.^{۱۳} در عین حال دستگیر شدگان را تحت فشار قرار می‌دادند تا آنها را به نوعی وادار به توبه نمایند. متحده پژوهنده‌ی مطلع، در آن زمان نوشت:

به عنوان شرط آزادی زندانیان بهائی از آنها خواسته می‌شود که اظهارنامه‌ی ذیل را امضاء کنند: «اینجانب امضاء کننده‌ی ذیل تعهد می‌نمایم که هیچگونه کتاب، جزوه، مدرک، علامت یا عکس از این گروه گمراه صهیونیست جاسوس در تملک خود نداشته باشم. اگر هر یک از اقلام فوق... همراه یا در خانه‌ی اینجانب یافت شود به معنای آن است که 'محارب با خدا' هستم و دادستان مجاز است به هر طریقی که لازم می‌داند در مورد اینجانب تصمیم بگیرد». تاکنون هیچ بهائی زندانی این مدرک عجیب را امضاء نکرده است. (Mottahedeh 1985: 388-89)

این اقرارنامه‌ی عجیب نمایانگر روند بزرگتری بود که همه‌ی زندانیان سیاسی را در بر می‌گرفت. از آنها نیز خواسته می‌شد که مدارک مشابهی را - با عبارات متفاوتی که با وابستگی‌های سیاسی و گرایش‌های ایدئولوژیکی آنها همخوانی داشت - امضاء کنند که به ظاهر اظهاری خفیف‌تر از اعتراف یا توبه‌ی صریح بنظر می‌رسید. گذاردن این ورقه جلوی زندانی خود بازتاب تغییر شرایط زندان‌ها بعد از سال ۱۹۸۴ بود.

زندانیان سیاسی به این دوره از بهبودی نسبی به عنوان «زنگ تنفس» اشاره می‌کردند. این تغییرات با اصلاحاتی که آیت‌الله حسین علی منتظری - در آن موقع جانشین خمینی - سعی بر اجرای آن داشت مربوط می‌شد. وی از بیرحمی و شقاوت در زندان‌ها شدیداً مضطرب شده بود. در نتیجه سرپرستان زندان‌ها عوض شدند. شرایط جدید زندان‌ها، بخصوص در تهران، در خاطرات فعالان چپ‌گرا که از کشتارها جان سالم بدر برده بودند و بین سال‌های ۱۹۸۴ و ۱۹۸۸ از زندان آزاد شدند توصیف شده است. روشن بود که مسئولین امور مایل بودند در حد امکان زندانیان سیاسی را، گاهی با حداقل اظهار ندامت، آزاد سازند. بسیاری از زندانیان حاضر شدند چنین «مدرک عجیبی» را امضاء کنند.^{۱۴} بسیاری هم امتناع ورزیدند. تا سال ۱۹۸۸ که «زنگ تنفس» پایان یافت، اکثر بهائیان از زندان آزاد شده بودند. تا سال ۱۹۸۹، حدود صد بهائی در زندان بودند (Ghanea 2002: 126). این تعداد در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ کاهش بیشتری پیدا کرد.

افزایش تشریفات و مقررات اداری و تحوّل در سیاستگذاری‌های کلی در رابطه با جهان خارج، کاهش قابل توجهی در شرارت‌های رسمی و غیر رسمی که هنوز می‌توانست بهائیان را بخصوص در شهرستان‌ها مورد آزار و اذیت قرار دهد بوجود نیاورد. وخیم‌ترین موارد هنگامی پیش می‌آمد که بیگناهی در شبکه‌ی روابط پیچیده بین دسته‌بندی‌های انعطاف‌ناپذیر محلی و وزارت خانه‌های تشریفاتی تهران، گرفتار می‌شدند. در دسامبر ۱۹۸۸، یک بهائی که از اواخر سال ۱۹۸۳ زندانی بود اعدام شد. شخص دیگری بعد از گذراندن حدود دو سال زندان، در نوامبر ۱۹۸۸ اعدام شد (UN Doc. A/44/620 مورخ ۲ نوامبر ۱۹۸۹ ص ۲۳). دو ژنرال ارتش که به بهائی بودن متهم شده بودند در ژانویه‌ی ۱۹۸۹ اعدام شدند. آنها قبلاً به زندان محکوم شده و مدت هفت سال زندانی بودند. احکام اعدام دیگری نیز بطور پراکنده دیده می‌شود. یکی از این موارد فجیع اعدام بهمن سمندری، بازرگانی از خانواده‌ی سرشناس بهائی بود که در ۱۸ مارچ ۱۹۹۲ اعدام گردید (UN Doc. E/CN. 4/1994/50: 29).

چند مورد تأسف انگیز در این دوران مربوط می‌شود به افراد ذیل : حسن

محبوبی، بهنام میثاقی، کیوان خلیج آبادی، بخش‌الله میثاقی، علی ذوالفقاری، ذبیح‌الله محرمی، موسی طالبی، ماشا‌الله عنایتی و روح‌الله روحانی.^{۱۵} بعضی از این افراد اعدام شدند و بقیه برای مدتی طولانی زندانی بودند (UN Doc. A/52/472: para.44). دو نفر آنها تا سال ۲۰۰۴ در زندان در شرایط سختی بسر بردند تا در این سال آزاد شدند. لازم به تذکر است که روح‌الله روحانی که نان‌آور یک خانواده با چهار بچه بود و از فروش لوازم طبیی امرار معاش می‌کرد در ژوئیه ۱۹۹۸، هنگامی که خاتمی رییس جمهور اصلاح طلب، برای اصلاح وضع حقوق بشر در کشور امیدواری‌هایی ایجاد نموده بود، اعدام گردید. مسئولین امور در مشهد به اشتباه او را متهم نموده بودند که یک مسلمان را تبلیغ و بهائی نموده است. روح‌الله روحانی این امر را انکار کرده و بر طبق مقررات قانونی و با کمک یک وکیل مدافع از خود دفاع کرده بود. خانواده‌اش فقط بعد از اعدام او از این خبر مطلع شدند.^{۱۶}

وضع ذبیح‌الله محرمی توجه سازمان‌های غیردولتی بین‌المللی را بخود جلب نمود زیرا به خاطر درگیر شدن سطوح مختلف دستگاه‌های قضایی اسلامی در این پرونده اتهامات او نیز تغییر می‌کرد. محرمی یک بهائی بود که در سال ۱۹۸۵ احتمالاً بخاطر آنکه شغل خود را در اداره‌ی کشاورزی شهر از دست ندهد مجبور شد فرمی رسمی را مبنی بر اینکه او مسلمان است امضاء نماید. مانند بعضی از بهائیان دیگر که چنین فرم‌هایی را امضاء کرده بودند، مسلمان شدن او صرفاً جنبه‌ی تشریفاتی داشت. پس از هفت سال در دهه‌ی ۱۹۹۰، مسئولین امور محلی از این که او هنوز به دیانت بهائی پای‌بند است آگاه شدند. به این ادعا که او مجدداً بهائی شده است وی را متهم به ارتداد نمودند. قوانین ایران در مورد مسأله ارتداد ساکت است. ولی فقدان قانون رسمی در این مورد روحانیون را از صدور حکم اسلامی ارتداد باز نداشت. دادگاه انقلاب یزد در تاریخ ۲ ژانویه ۱۹۹۵ محرمی را مجرم شناخت. حکم مجازات اعدام او برای تأیید دادگاه عالی به تهران فرستاده شد.

این پرونده نمایانگر تحرک گفتمان و عملکرد حقوق بشر در ایران در دهه‌ی ۱۹۹۰ می‌باشد. سازمان دیده بان حقوق بشر در این مورد چنین توضیح می‌دهد: در حالی که به دنبال بازدید دو نفر گزارشگران مخصوص کمیسیون حقوق

بشر و نماینده‌ی مخصوص این کمیسیون در مسأله‌ی ایران، کشور تحت بررسی دقیق کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد قرار داشت، دادگاه عالی مسأله را مجدداً به دادگاه مدنی ارجاع نمود و حکمی صادر کرد مبنی بر این که دادگاه انقلاب صلاحیت قضایی برای رسیدگی به این گونه دعاوی ندارد. ولی مسئولین امور با نظر دادگاه عالی موافقت نکردند، بجای آن اتهام جدید جاسوسی را عنوان نموده آقای محرمی را مجدداً به دادگاه انقلاب فرستادند و در فوریه‌ی ۱۹۹۷، رییس دادگاه انقلاب اعلام نمود که آقای محرمی به جرم جاسوسی برای اسرائیل محکوم به اعدام شده است.

(Human Rights Watch 1997: 13)

جزئیات آنچه که بعد ائتفاق افتاد روشن نیست، اما این شخص ظاهراً مشمول عفو رییس جمهور شد و حکم اعدام او به حبس ابد تبدیل گردید. محرمی یکی از دو زندانی طویل‌المدت رژیم شد و در دسامبر ۲۰۰۵ در زندان یزد جان داد. سازمان عفو بین الملل او را زندانی وجدان اعلام نمود.

با توجه به اوضاع بعدی ایران، می‌توان گفت آنچه واقع شد نه ریشه‌کنی بهائیان بود و نه محو کردن دیانت بهائی. اما سرکوبی‌ها سخت و غیر قابل تحمل بود. آرزوی بنیادگرایان اسلامی بر اینکه بهائیان را مجبور به مسلمان شدن نمایند مانند بسیاری از رؤیاهای دیگر آن‌ها تحقق پیدا نکرد. این خود شاهدهی است بر عدم بصیرت تاریخی متعصبین عقیدتی که روحانیون شیعه تصور می‌کردند می‌توانند زندانیان بهائی را - که اکثریت بزرگی از آنان ایمانی ثابت و محکم داشتند- اجباراً مسلمان نمایند. بیشتر اعدام‌های رسمی در زندان‌ها به دستور روحانیون شیعه در شهرهای مختلف صورت گرفت. این روحانیون خود را وارثان یک میراث پایدار مقاومت در برابر مخالفان سرسخت می‌دانستند. دروازه بانان اساطیر شیعه نتوانستند وجود سنتی مشابه ولی بسیار جوان‌تر را که با همان انگیزه‌های روحانی سر برکشیده بود تحمل کنند. آن ملایی که به اظهارات زنی بهائی در تأیید ایمان خود به مقدسات بهائی گوش فرامی‌داد در واقع قادر نبود طنین ایمان شیعیانی را بشنود که با خلسه و ایمان نام

بهایان ایران

شخصیت‌های اصلی شیعه را بر زبان می‌آورند و به ساختش می‌نالند. حالت این دختر بهائی در یک ذهن خالی از تعصب می‌توانست حس احترام و همدردی ایجاد کند، ولی شاید در ذهن متعصب و بنیادگرای قاضی شرع شراره‌های خشم و غضب برانگیخته بود:

چگونه می‌توانم به شما بفهمانم که وجود و هستی من فقط برای بهاء‌الله است، امید من و محبوب من بهاء‌الله است و قلب من متعلق به بهاء‌الله است؟ قاضی پاسخ می‌داد: «سینه ترا می‌درم و قلب ترا از سینه در می‌آورم». زرین گفت «حتی آن زمان نیز آن قلب فریاد می‌زند بهاء‌الله! بهاء‌الله! بهاء‌الله!» بعد زن با خستگی و بی‌زاری، بازجویی اولیه‌ی خود را بیاد قاضی می‌آورد و می‌گوید «... روز اول بازجویی به شما گفتم که من ایمانم را انکار نمی‌کنم...» (Universal House of Justice 1994: 184)

هنگامی که این مکالمه‌ی تقریباً فراواقعی و افسانه‌ای انجام شد زرین مقیمی، فارغ‌التحصیل دانشگاه تهران در رشته‌ی ادبیات انگلیسی فقط ۲۹ سال داشت. مآلاها از درک ذهنیت زندانیان بهائی و یا احساس و دیدگاه آنها بکلی عاجز بودند. اگر اندکی به طرز تفکر ایشان واقف بودند آنگاه درک می‌کردند که با همه‌ی کوششان حتی نمی‌توانستند تعداد کمی از آنها را نیز به قبول اسلام مجبور سازند. تعصب آنچنان بینش روحانی را از آنان سلب نموده بود که نتوانستند با نشان دادن رحم و شفقت به یک زن جوان تحصیل‌کرده‌ی بی‌گناه یا یک پزشک سالخورده‌ی موقر، در یک اتاق بازجویی تاریک در یک زندان دلگیر، دریچه‌ای به فضای فضل و رحمت الهی بکشایند.

دهه‌های دوّم و سوّم: ستم بر بهائیان بخاطر وفادار ماندن به دین خود

در حالی که حذف رهبران جامعه‌ی بهائی توانمندی سازماندهی جامعه‌ی بهائی را به عنوان یک مورد تهدید قرار می‌داد، محرومیت‌های اقتصادی و اجتماعی

متعددی از هر سو بر این جامعه تحمیل شد تا آنچه برای بقای بهائیان به عنوان جامعه‌ای با هویت مشخص دینی وجود داشت نابود شود. اما هنوز معلوم نبود مآلایانی که اینک نهادهای حکومتی را در اختیار داشتند برای از پا در آوردن بهائیان از نظر عقیدتی و متوقف ساختن دین آنها تا کجا می‌خواهند پیش بروند. ظاهراً تا اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، مآلایان حاکم در مورد چگونگی ادامه‌ی وجود بهائیان در ایران برنامه‌ی طرح شده و سازمان یافته‌ای نداشتند.

چهار سال بعد از پیروزی انقلاب، در اوت ۱۹۸۳ آیت‌الله حسین موسوی تبریزی دادستان کل جمهوری اسلامی، انحلال کلیه ارگان‌های اداری و جلسات عمومی بهائی را در ایران اعلان نمود و آن نهادها را غیر قانونی نامید - تا آن زمان صد و پنجاه بهائی کشته شده بودند. این خبر در طی مصاحبه‌های غیر مرتبط و ضد و نقیض اعلان شد. یکی از اتهاماتی که عنوان شد این بود که بعضی از بهائیان اخباری به خارج از ایران می‌فرستند. شاید بعضی بهائیان مطلع متوجه این طنز شدند که دادستان در طی همین مصاحبه، حجتیه یعنی مجهزترین گروه ضد بهائی را نیز به علت مخالفت با خمینی منحل اعلان نمود. کمتر از یک هفته بعد از این اعلان، نمایندگان جامعه‌ی بهائی در تهران رسماً به سخنان دادستان جمهوری اسلامی پاسخ داده و اطاعت خود را از تبعیت این مقررات به اولیای امور اعلام نمودند. در عین حال با استفاده از این موقعیت، بیانیه‌ی شیوایی در مورد دیانت بهائی و افکار و روش بهائیان صادر کردند. این بیانیه با زبانی مؤدب ولی محکم و شجاعانه اتهامات دادستان بر بهائیان را که بازتاب نظریات مآلایان شیعه بود، قویاً رد نمود. بهائیان خواهان پایان دادن به سرکوب‌ها و برطرف نمودن محدودیت‌های خود در همه‌ی جنبه‌های حیات اجتماعی و اقتصادی بودند. از این بیانیه بر می‌آمد که بهائیان ضربه‌های فراوان خورده بودند ولی بهیچوجه از پای در نیامده بودند.

اما قبل از صدور بیانیه‌ی تا حدی غیررسمی آیت‌الله موسوی تبریزی، اقداماتی صورت گرفت که زنگ خطر را برای شهروندان عادی بهائی به صدا در آورد. صرفنظر از آزارها و سرکوب‌ها، بهائیان نیز مانند هر ایرانی دیگر می‌بایستی در کشوری که با خود و با یکی از همسایگانش در جنگ بود، ضروریات زندگی خانوادگی خود و

بهایان ایران

تحصیلات فرزندان‌شان را فراهم سازند. ملایان بهائی‌ستیز و همدستان آنها در همه‌ی زمینه‌های حیات اجتماعی از تحصیلات ابتدایی تا مشاغل حرفه‌ای، از مراسم ازدواج تا وضعیت قبرستان‌ها، در نقاط مختلف کشور، بهائیان را با درجات متفاوتی از شدت مورد حملات همه‌جانبه قرار دادند.

بار دیگر در یزد در طی حمله‌ی گروهی متعصب، با ویرانی گلستان جاوید (نام قبرستان بهائیان) و شکستن سنگ قبرها، یکی دیگر از عملیات قدیمی ضد بهائی شکل گرفت. تقریباً در همه‌ی جوامع سنت‌گرا محل زندگانی دگراندیشان دینی و نیز محل دفن مردگان آنها از دیگران جدا بود و اقلیت‌های دینی قبرستان‌های جداگانه‌ی خود را داشتند. اکنون در کشوری امروزین، کسانی که «حقیقت» الهی را در انحصار خود می‌دانستند، با از سر گرفتن تعصبات جامعه‌ی سنتی شیعه‌ی قرن نوزدهم، نه تنها مرتدین را با این «حقیقت» داغ می‌زدند بلکه از مردگان کفار هم با نبش قبرشان نمی‌گذشتند. این سنت اکنون جزئی از انقلابی شده بود که مملکت را در خود می‌پیچید.

قبرستان‌های بهائی در بعضی شهرهای دیگر نیز مورد حمله قرار گرفت. گروه‌های انقلابی قبرستان بهائی را که با زیبایی در شرق تهران نگهداری شده بود ویران ساختند. در بسیاری نقاط، قبرستان‌های بهائی بسته شد و دفن اموات برای بهائیان بسیار مشکل گردید (UN Doc. A/43/705: 15). در سایر شهرها قبرستان‌های بهائی مصادره شد. تا اواسط دهه‌ی ۱۹۹۰، جامعه‌ی بین‌المللی بهائی گالیندو پل Galindo Pohl، نماینده‌ی مخصوص سازمان ملل را کاملاً در جریان این اخبار قرار داده بود. «گفته می‌شود بهائیان مجبور شده‌اند اموات خود را در زمین‌های بایری که از طرف دولت تعیین می‌گردد دفن کنند و اجازه ندارند قبرهای عزیزان خود را مشخص نمایند» (UN Doc. E/CN.4/1995/55: para. 53). شدت و وسعت حملات به قبرستان‌ها از شهر تا شهر فرق می‌کرد.

سایر موارد سرکوبی، به نقل از گزارش سازمان ملل، شامل مواردی می‌شد از قبیل: «شکنجه، زندانی نمودن خودسرانه، ممانعت از تحصیل و استخدام، گرفتن بدون مجوز خانه‌ها و اموال، مصادره‌ی دارایی‌های جامعه و اشغال، هتک حرمت و

ویران کردن اماکن مقدّس بهائی». (UN Doc. E/CN.4/1987/23: 17). جلسات دینی بهائی و کلاس‌های آنها بطور مکرّر مورد حمله قرار گرفت و فعالیت‌های آنها متوقّف گردید. گروه‌های انقلابی به خانه‌های بعضی از بهائیان حمله کردند، و البته در بی‌نظمی حاکم بر جامعه هیچ یک از کالاهای با ارزش «کفّار» از دستبرد و سرقت در امان نماند. بعضی از تجارتخانه‌های موقّق بهائیان مصادره شد، حساب‌های بانکی بهائیان سرشناس توقیف گردید و بعداً توسط افراد و گروه‌های قدرتمند تاراج و چپاول شد. جواز کسب تجّار و مغازه داران خرده‌پا تمدید نشد. بهائیان بخصوص در شهرهای کوچک که به آسانی شناسایی می‌شدند، بسیار آسیب پذیر گردیدند. در چنین محیط‌هایی، بسیار غیرمحمّلت بود که مسلمانان صاحب شرکت‌های تجاری جرأت کنند از طریق استخدام بهائیان به آنان کمک نمایند.

در ماه‌های اولیه‌ی روی کار آمدن جمهوری اسلامی، سرکوبی بهائیان و حملات فراوانی که به آنان می‌شد نیازی به برنامه‌ی کار رسمی و مشخصی نداشت. اما با استقرار قدرت رژیم جدید در وزارتخانه‌ها، شرکت‌ها و نهادهای دولتی، عملیات ضد بهائی از آن نهادها سرچشمه می‌گرفت. در نیمه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ در حالی که موج کشتارها، آدم ربایی‌ها و شکنجه‌ها فروکش می‌کرد، تبعیضات ضد بهائی شروع به نهادینه شدن نمود و سرکوبی‌ها توسط اولیای امور مملکت عملی می‌شد. این آزارها و مشکلات بخصوص در وزارت آموزش و پرورش با برنامه‌ای منظم عملی گردید.

به بهائیان اخطار شده بود که حق ندارند دین خود را ابراز دارند، گردهمایی‌های عمومی و یا محلّ عبادت داشته باشند، فرائض دینی خود را به فرزندان خویش در کلاس‌های مخصوص بیاموزند و یا نوشته‌های دینی خود را توزیع نمایند (UN Doc. A/44/620: 23). در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰، برداشت عمومی بهائیان خارج از ایران این بود که هم‌مسلمانان آنها در ایران تحت فشار زیادی قرار گرفته‌اند تا یا ایمان خود را انکار کنند و یا تمام دارایی‌ها و مایملک آنها مصادره گردد (Sears 1982: 22-3).

نهادهای تازه بنیاد اسلامی دفاتر محفل روحانی ملی ایران و محفل روحانی تهران و نیز سایر مراکز اداری و مرکز جوانان را در تهران تصاحب نمودند. در دوران شاه، علیرغم تعصبات فرهنگی، املاک و مستغلات متعلق به جامعه‌ی بهائی نسبتاً

وضع بهتری داشت. اما در جمهوری اسلامی موقوفات بهائی که شامل شرکت‌ها و املاک عمومی جامعه بود هدف تعصبات ضد بهائی واقع شد.

بخصوص دو شرکت که خدمات ارزنده‌ای به جامعه نموده بودند در اوایل سال ۱۹۷۹ مصادره گشتند. سوابق شرکت نونهالان به اوایل قرن بیستم می‌رسید که بصورت یک مؤسسه‌ی چندین میلیون دلاری در آمده بود که به فعالیت‌های مالی مختلف می‌پرداخت. این شرکت به صادرات کالا، ارائه‌ی وام برای خرید خانه یا تحصیل، کمک به سالمندان و سایر امور خیریه اشتغال داشت. شرکت دیگری که توسط انقلابیون اسلامی مصادره شد شرکت «امنا» بود. این شرکت مسئول نگهداری اماکن مقدّس و حدود هزار مرکز اداری بهائی، وسائل و تسهیلات و قبرستان‌ها بود. کوپر Cooper می‌نویسد: «دارایی‌های هر دو شرکت مصادره و سوابق آنها توقیف شد و به این ترتیب پس انداز و حقوق بازنشستگی حدود ۱۵۰۰۰ بهائی از بین رفت. این امر زمینه‌ای قانونی برای مصادره دیگر اموال گردید» (Cooper 1982: 13). این عمل توقیف سایر مؤسّسات را بدنبال داشت. بیمارستان معروف میثاقیه و خانه‌ی سالمندان بهائی در تهران مصادره شد^{۱۷} و قوای مالی جامعه‌ی بهائی ایران بر اثر این توقیف‌ها و مصادره‌ها به شدت تحلیل رفت (Nash 1982: 81-4).

بر اساس یک تخمین، تا سال ۱۹۸۴ ده هزار بهائی شغل خود را در مؤسّسات دولتی و شرکت‌های خصوصی از دست داده بودند (Universal House of Justice 1994: 203). همچنین دولت پرداخت حقوق بازنشستگی بهائیان را قطع کرد. جزییات مربوط به مشاغل از دست رفته و مؤسّسات و شرکت‌های مصادره شده در گزارش نیامده است.

به بعضی از افرادی که از شغل خود اخراج شده بودند ابلاغ شد که حقوق و مزایایی را که در طی سال‌های اشتغال دریافت کرده بودند و نیز حقوق بازنشستگی خود را مسترد دارند. در بخشنامه‌ای از وزارت کار و امور اجتماعی... تصریح شد که «این جریمه که شامل پیروان فرقه‌ی ضاله است...



خانه‌ی باب مقدس‌ترین مکان بهائی پیش از ویرانی، شیراز ۱۹۷۹

اخراج دائم از ادارات دولتی... و نیز سازمان‌های وابسته به دولت را نیز در بر خواهد داشت». (UN Doc. E/CN.4/1996/95/Add.2: para. 60; UN Doc. E/CN.4/1996/95/Add.2: para. 640)

کارمندان بهائی ادارات دولتی اگر می‌خواستند بر سر کار خود باز گردند، مجبور بودند تن به خواری داده آشکارا دین خود را انکار نمایند. بعضی به این خفت - که تجربه دردناکی برای بهائیان بود - تن در دادند و رنج فراوان کشیدند. شرایط ادامه کار بهائیان در بخش خصوصی نیز مشکل گردید (UN Doc. A/43/705, at 14). از نمونه‌ی بخشنامه‌های اخراج بهائیان از کار یکی هم بخشنامه‌ای بود که در دسامبر ۱۹۸۷ از اداره‌ی استخدام عمومی صادر گردید و اسامی سیزده نفر افرادی را در بر داشت که بواسطه‌ی تعلق به «فرقه‌ی فاسد بهائی» به شغلشان در بانک خاتمه داده شده بود (UN Doc. E/CN.4/1989/26, at 9). «شخصی که برای سال‌ها به تحقیقات

علمی مشغول بود نقل می‌کرد که چگونه او و سایر اساتید بهائی از دانشگاه تهران اخراج گردیدند و در حال حاضر تلاش می‌کنند با راندگی کامیون و گلفروشی زندگی خود را اداره نمایند» (UN Doc. A/45/697).

اخطاریه‌های اخراجی لحنی اهانت آمیز و نتایجی ویران‌بار داشت و بعضی از آنها عجیب به نظر می‌رسید. اخطاریه‌ای که در آوریل ۱۹۸۴ از طرف یک شرکت دولتی در تهران صادر شد با تأکید بر لیاقت و پشتکار کارمند مربوطه که با عنوان «جناب عالی» خطاب گردیده آغاز می‌شود. همچنین رفتار و منش او را در طی تمامی دوران خدمتش در آن شرکت می‌ستاید. سپس با سردی به بخشنامه‌ای رسمی از مقامات بالاتر در باره‌ی افراد بهائی که «بر طبق نظر مسلمانان خارج از دین اسلام هستند» اشاره می‌کند و کارمندی را که مورد ستایش و تحسین قرار داده اخراج می‌نماید (Universal House of Justice 1994).

یک نمونه‌ی افشاکننده حکمی است صادره از دادگاه مرکزی انقلاب اسلامی در سپتامبر ۱۹۸۳ که درخواست دادستان را مبنی بر لغو جواز وکالت ۳۲ وکیل بهائی که نام آن‌ها آمده تأیید می‌نماید. این حکم در پنج قسمت، دلایل دادگاه را برای موافقت با درخواست دادستان شرح می‌دهد. حکم دادگاه به نحو متناقضی نمایانگر پریشان‌گویی و کینه‌توزی تدوین‌کنندگان آن است:

۱- قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، این سازمان... با حمایت مفسدین جهان سعی در ایجاد انحطاط فرهنگی و فساد سیاسی و اجتماعی داشت و... رژیم منفور پهلوی را تقویت می‌نمود. مدارک بدست آمده از رژیم شاه نشان می‌دهد که او رهبران این سازمان را به عنوان نزدیک‌ترین مشاورین خود انتخاب می‌کرد...

۲- این سازمان دست پرورده‌ی اجنبی، در غارت اقتصادی مملکت، در اعتبار بخشیدن و حمایت از رژیم اشغالگر فلسطین و در همکاری با رژیم شاه منفور، مانند غده‌ای سرطانی تمام منابع اقتصادی این کشور اسلامی را از بین برده و همکاری خود را با صهیونیسم با انتشار فرهنگ مادی غرب و نشر فرهنگ فحشا بسیار پیش برده بود.

۳- بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، این شبکه‌ی ضد بشری مخفیانه و بطور



ویرانی خانه‌ی باب در شیراز به تحریک و حمایت روحانیون و به دست اوپاش. این بنا پس از تخریب، توسط دولت با خاک یکسان شد.

پنهانی طرح‌های سرّی سازمان جهنمی «سیا» را اجرا نموده است. همچنین در توطئه و شایعه پراکنی که توسط جامعه شناسان و روانشناسان صهیونیست برای هر موقعیتی جعل گردیده به دقت عمل نموده است. در عین حال با تمام قوا کوشیده است که با استفاده از کارگزاران خود که بنحو گمراه‌کننده‌ای... دلسوز و اسلامی بنظر می‌رسند، در بین مردم، نگرانی ایجاد کند و آنها را نسبت به رژیم جمهوری اسلامی بدبین نماید.

۴- کارگزاران این حزب... به هر طریق، از جمله احتکار کالاهای مورد نیاز مردم، کوشیده‌اند جمهوری اسلامی را که با شرایط جنگی (علیه عراق) روبرو است ضعیف و سرنگون سازند.

۵- همکاری صمیمانه این سازمان با خارجیان چنان برای اربابان آنها با ارزش بود که بعد از دستگیری چند نفر از رهبرانشان، (پرزیدنت) ریگان که رییس غارتگران و جنایتکاران قرن بیستم است... به حمایت از آنها سخن گفت و رسانه‌های استبداد جهانی سر و صدا به راه انداخته آن چنان ابراز همدردی و دلسوزی می‌نمایند که

هرگز برای سایر نوکران خود ننموده‌اند.^{۱۸}

تعصب و کوته‌بینی این حکم بدیهی و آشکار بود، در ارائه شواهد خیالی، مثلاً احتکار کالا، این حکم نمونه‌ی یکی از خصوصیات گفتمان‌های قضایی در جمهوری اسلامی در دهه‌ی ۱۹۸۰ بود. هیچ عبارت سنجیده و منطبق با قضاوت صحیح در حکم دادگاه دیده نمی‌شد. هیچ اثری از قانون - اعم از اسلامی یا غیر اسلامی، کوچکترین بارقه‌ای از توجه به انصاف و عدالت، هیچگونه رعایتی برای سندیت مدارک و شواهد و مطمئناً هیچ رأفت و شفقت دینی در آن یافت نمی‌شد. در این حکم خشن و بی‌محتوا، حتی کوچکترین نشانه‌ای از نگرانی اصیل و واقعی از دشمنان قوی خارجی، که ادعا شده بود مزورانه برای حيله‌های کثیف خود مزدوران داخلی را بکار می‌گیرند، وجود نداشت. اگر ملایان اداره دادستانی بر این باور بودند که سی و دو نفر بهائی واقعاً مرتکب توطئه، نفوذ پنهانی و دسیسه‌های خرابکارانه‌ی ادعایی شده بودند، همانگونه که در مورد دشمنان واقعی سیاسی خود عمل می‌کردند ضربه‌ای مهلک‌تر بر ایشان وارد می‌ساختند - یا لاقلاً مجازاتی شدیدتر از لغو جواز وکالت برای آنان در نظر می‌گرفتند. این دست نشانندگان خمینی صرفنظر از این که متوجه اعمال خود بودند یا نه، آنقدر کم‌شعور نبودند که اتهاماتی را که به بهائیان می‌زدند خود باور داشته و آنان را واقعاً مسئول همه‌ی جنایات در طول رژیم شاه و بعد از آن بدانند.

زبان و لحن احکام تقلیدی از تبلیغات ملایان بهائی‌ستیز بود. این تبلیغات اکنون احکام قضایی، صفحات نشریات نیمه رسمی و حتی نامه‌های دیپلماتیک را از اعتبار انداخته و مفتضح نموده بود. دیپلمات‌های رژیم در باره‌ی دین بهائی مطالب ذیل را به سازمان ملل ارائه داده‌اند:

جنبشی سیاسی ساخته‌ی دست خارجی‌ان که توسط روسیه‌ی تزاری و بریتانیای کبیر برای حفظ منافع استعماری و اهداف دراز مدت آنها در ایران تأسیس گردید. همه‌ی فعالیت‌های این جنبش سیاسی، در زیر پوشش دین، یا مستقیماً یا از طرق توطئه، هدفش انهدام دولت ایران و محور تدریجی اسلام

علل و روال نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی ایران

به عنوان دین متحد کننده‌ی ملت ایران بوده است. این فعالیت‌های خرابکارانه فقط در دوران آخر رژیم پهلوی که آنها در همه‌ی ارگان‌های دولت نفوذ کرده و مقامات بالایی را در ارتش و ساواک، پلیس مخفی ننگین شاه، بدست آورده بودند تقلیل یافت. اکثر سیاستگذاری‌های شاه در امور داخلی و خارجی عملاً توسط بهائیان طرح و اجرا می‌شد. این در حالی است که آنها مدعی هستند از مداخله در سیاست‌های حزبی و قبول پست سیاسی منع شده‌اند. بهائیان هم‌چنین می‌گویند که مطیع دولت کشوری که در آن زندگی می‌کنند هستند و از عدم خشونت جانبداری می‌نمایند. برعکس، تاریخ کوتاه آنها پر است از دوران‌های شورش و طغیان مسلحانه علیه دولت‌های قانونی در ایران و سایر کشورهای جهان اسلام.

(UN Doc. A/42/648: 18)

آیا هدف این شرح آن بود که نگرانی جامعه‌ی بین‌المللی و در نتیجه توجه آن را به امکان پایمال شدن حقوق بشر در ایران کاهش دهند؟ یک ناظر حقوق بشر از شنیدن این کلمات یگه می‌خورد و می‌خواهد بداند که چگونه حکومتی که قدرت کشتار دارد در باره‌ی یک جامعه‌ی دینی به چنین نتیجه‌ای رسیده است و این نتیجه‌گیری در نهایت به کجا خواهد انجامید.

فشار بر بهائیان در دهه‌ی ۱۹۸۰ کم و بیش ثابت بود اما در نقاط مختلف تنها بر اثر فساد و عدم کارآیی مأمورین رسمی شدت و ضعف پیدا می‌کرد. مأمورین در نواحی مختلف می‌کوشیدند مانع استخدام بهائیان در بخش عمومی گردند و بازنشستگان آنها را از حقوق بازنشستگی خود محروم سازند. این آزار و اذیت‌ها در بخش خصوصی نیز ادامه داشت. نمونه‌هایی از آن به اطلاع نماینده‌ی مخصوص سازمان ملل متحد در ایران رسید. در اکتبر ۱۹۸۸، دولت اعلان نمود که املاک پنجاه بهائی را مصادره کرده و از اقوام مسلمان آنها دعوت نموده که با مسئولین امور تماس بگیرند (UN Doc. E/CN.4/1989/26:9). غیرممکن بود بهائیان بتوانند از طریق دادگاه دادخواهی نمایند، چه که آنها به عنوان «کفار حربی» در زیر پوشش

قانون قرار نداشتند (UN Doc. E/CN.4/1987/23: 17). در سپتامبر ۱۹۹۳، دادگاه شهر ری دو قاتل را از مجازات معاف نمود، زیرا مقتول بنا بر رأی دادگاه «عضو فرقه‌ی ضاله‌ی بهائیت» بوده است (UN Doc. E/CN.4/1994/50: para. 162). حتی قربانیان بهائی در تصادفات اتومبیل مجبور بودند که از هرگونه درخواست جبران خسارت چشم پوشی نمایند. مثلاً در موردی که راننده‌ی اتومبیلی برای قتل غیرعمد مجرم شناخته شد هیچگونه خسارتی به خانواده‌ی مقتول بخاطر بهائی بودن او تعلق نگرفت بلکه مجرم محکوم به پرداخت آن خسارت به صندوق دولت گردید (UN Doc. A/51/479: para. 25). با عدالتی که در قاموس ملایان اجرا می‌شد، نهادینه شدن تبعیضات تقریباً اجتناب ناپذیر بود. اما تبعیضات هولناک‌تری نیز وجود داشت. یکی از این موارد وضع خطیر و دردناک فریدون شمالی بود. وی در آتش‌سوزی عمدی در کارخانه‌ای که سی بهائی در آن کار می‌کردند دچار سوختگی گردید و به شدت از ناحیه‌ی یک چشم آسیب دید. در بیمارستان برای این که تحت عمل جراحی قرار گیرد بستری شد و نیاز به پیوند قرنیه چشم داشت. کمیته اسلامی محل که می‌بایستی جواز عمل را صادر کند با این استدلال که چشم مسلمان را نمی‌توان به یک بهائی داد از این کار خودداری ورزید. آن مرد مجبور بود که قرنیه چشم یک بهائی را پیدا کند. نامه‌ای که این عمل پیوند چشم را قدغن می‌نمود چنین استدلال می‌کرد «نظر به اینکه آقای فریدون شمالی شخصاً به ارتباط خود با فرقه‌ی صهیونیست بهائی اعتراف کرده است پیوند قرنیه‌ی چشم به دلائل دینی انجام نمی‌شود» (UN Doc. E/CN.4/1988/24: 4). در این نامه به هیچ‌آیه‌ای از قرآن یا حدیثی از پیغمبر و امامان استناد نشده بود که دلائل دینی منع از عمل قرنیه چشم را توجیه کند. البته دلائل دینی احتمالاً می‌توانست فقط در مورد مرتدّی که با اسلام مبارزه می‌کند قابل اجرا باشد و نه «جاسوسی» که در شبکه در هم پیچیده‌ی یک مملکت گرفتار گردیده. بدیهی است این بدرفتاری‌ها و سرکوب‌ها فقط انگیزه‌ی دینی داشت.

از انواع دیگر سرکوب‌ها و محرومیت‌ها آموزش و تحصیل در سطوح مختلف بود که برای خانواده‌های بهائی به صورت یکی از بزرگترین نگرانی‌ها در آمد. در این

راستا محرومیت از حق آزادی دین مستقیماً بر زندگی جوانان اثر گذاشت. در حالیکه جمهوری اسلامی قدرت خود را استوار می‌ساخت، دستوراتی برای اخراج دانش‌آموزان بهائی از مدارس صادر شد. بسیاری از خانواده‌ها مجبور شدند فرزندان خود را در منزل تعلیم دهند و آنان را برای امتحاناتی که از سوی دولت در فواصل معین ترتیب داده می‌شد آماده سازند. این امتحانات معمولاً برای کسانی که بدلائلی قادر به حضور در مدارس نبودند برگزار می‌شد. آنچه که محدودیت‌های تبعیض‌آمیز در آموزش و پرورش عمومی را، بر خلاف سایر مصائب، اندکی سبک‌تر می‌نمود ناهماهنگی در اجرای آنها بود. بعضی از محصلین بهائی در مدارس باقی ماندند و اکثراً مجبور به تحمل فشارهایی از طرف معلمان و مسئولین مدرسه شدند. اما دانشجویان دانشگاه، حتی کسانی که نزدیک به فارغ‌التحصیلی از دانشکده‌ی پزشکی بودند از دانشگاه اخراج گردیدند.

بعد از سال ۱۹۸۹ افزایش تشریفات اداری و بازگشت تدریجی به اجرای مقررات در مؤسسات دولتی، ظاهراً فشار بر بهائیان را اندکی تقلیل داد، ولی این تخفیف آنچنان نبود که امید اصلاحات بیشتری در آینده‌ی نزدیک ایجاد کند. در واقع بازگشت به مقررات شاید تنها توانست از اضافه کردن بار جدیدی بر محدودیت‌های رسمی و غیر رسمی فراوانی که قبلاً بر بهائیان تحمیل شده و نهادینه گردیده بود جلوگیری کند. البته مشاجرات حزبی درون رژیم همیشه تهدیدی بشمار می‌رفت. گالیندو پل، نماینده‌ی مخصوص سازمان ملل متحد، در سال ۱۹۹۰ می‌نویسد که وضعیت این اقلیت دینی «به سوی نوعی تحمل غیر رسمی» پیش می‌رود (UN. E/CN.4/1990/24:55). در واقع بهتر بود می‌گفت که وضع به همان صورت ۱۹۸۵ باقی مانده بود. با وجود این احساس خوشبینی، نقض حقوق بشر بهائیان قسمت اعظم گزارش گالیندو پل را درباره‌ی اقلیت‌های مذهبی در نیمه‌ی اول دهه‌ی ۱۹۹۰ تشکیل می‌داد (UN. A/47/617, 1992: para. 132). دامنه‌ی نقض حقوق بشر بسیار از حد حق آزادی فکر، وجدان و دین گذشته است و این روند همچنان ادامه دارد، اما نقض همه‌ی این حقوق از نقض آزادی ادیان سرچشمه می‌گیرد. شواهدی در دست بود که نشان می‌داد در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ حتی بعضی از

نظریه‌پردازان رژیم اسلامی از فقدان یک سیاست‌گذاری منسجم در جهت فعالیت‌های ضد بهائی شکوه و شکایت داشتند. این فعالیت‌ها عملیاتی ماورای تبعیضات نهادینه شده و سرکوب‌ها قانونی بود. نشریه‌ای که از طرف سازمان تبلیغات اسلامی منتشر می‌شد گاهی در مورد فعالیت‌های ضد بهائی در شهرهای مختلف گزارش می‌داد و آنچه را که تصور می‌کرد تلاش بهائیان محل برای مقابله با این عملیات است تعبیر و تفسیر می‌نمود. یکی از این گزارش‌ها نقل می‌کند که در شهر سمنان «گروهی از مردم» قبرستان بهائی را خراب کردند. بهائیان شهر اعتراض نمودند و در جواب «بعضی از مردمی که در نماز جمعه شرکت کرده بودند به بهائیان اخطار کردند که از دفن اموات خود در آن محل خودداری نمایند». در این خبر آمده است که علیرغم این اخطار روز بعد زنی بهائی در آن قبرستان دفن شد. نشریه اظهار نظر می‌نماید که یک چنین عملیاتی «نامناسب و ناهماهنگ» و فقط به نفع بهائیان است. چگونه؟ «واضح است که بهائیان بر طبق استراتژی کنونی خود سعی دارند با هدف ایجاد شناسایی برای خود و کسب امتیازات مختلف، در مقابل این عملیات مقاومت نمایند. آنها غالباً این تاکتیک را بکار می‌برند که خود را به عنوان قربانی معرفی کرده تقاضای کمک نمایند». سپس نشریه ضمن تأکید بر لزوم یک رویکرد مناسب و یکسان، نتیجه‌گیری می‌نماید که جمهوری اسلامی فاقد استراتژی مشخصی برای رویارویی با بهائیان است.^{۱۹}

بخشنامه‌ای که در فوریه‌ی ۱۹۹۱ از طرف شورای انقلاب فرهنگی صادر گردید و به تصویب مقام رهبری رسید توصیه می‌نماید که بهائیان باید در چنان شرایط سختی قرار گیرند که از دین خود دست بردارند. منابع رسمی بهائی غالباً به این سند، که اغلب از آن نقل قول می‌شود، به عنوان «مدرکی محکم» مبنی بر وجود «نقشه‌ای پنهانی» برای از بین بردن جامعه‌ی بهائی یا «طرحی مخفی» برای «اختناق» جامعه‌ی بهائی اشاره می‌کنند. در واقع این بخشنامه مانند بسیاری از بخشنامه‌های دیگر جمهوری اسلامی که مبتنی بر سیاست‌گذاری‌های بزرگ اسلامی است، در فعالیت‌های ضد بهائی چندان تغییری نداد. شورای انقلاب فرهنگی پس از اسلامی کردن دانشگاه‌ها به دستور آیت‌الله خمینی تشکیل شد. شیوه‌ی اسلامی کردن

دانشگاه‌ها در طی سال‌های ۱۹۸۴-۱۹۸۱ موجب بروز اختلاف نظرهای شدیدی بین مسئولان برنامه‌ریزی تحصیلات عالی شد.^{۲۰} یک منبع بهائی مدعی است که این بخشنامه «برای اولین بار مدرکی قاطع ارائه می‌دهد که مبارزه علیه بهائیان اساساً به دستور دولت هدایت می‌گردد».^{۲۱} شاید صحیح‌تر باشد که این بخشنامه را مدرکی قاطع یا غیرقاطع بنامیم، که برای منظم ساختن مبارزه با بهائیان، به سبب تمایل افراد بخصوصی در داخل رژیم، تصویب شد زیرا تا سال ۱۹۹۱ هیچ «نقشه‌ی پنهانی» برای مبارزه با بهائیان وجود نداشت. در این بخشنامه به جلسه‌ی دیگری در مورد بهائیان در سال ۱۹۸۷ اشاره شده است. در آن زمان رهبر کنونی - که در آن موقع رئیس جمهور بود- مدیریت شورا را بر عهده داشت. از محتوای مذاکرات آن زمان هیچ چیز در دست نیست و تاریخ نویسان مجبورند برای دستیابی به جزئیات مفاد بحث شده در آن جلسه صبر کنند. اما آیا نمی‌توان گفت که اگر جلسه‌ی ۱۹۸۷ منتهی به اتخاذ یک سیاست یکسان در مورد بهائیان شده بود، دیگر نیازی به تصمیم مجدد در شورای عالی انقلاب فرهنگی نبود؟ این مسأله حائز اهمیت است که در این بخشنامه هیچگونه اشاره‌ای به دستورات قبلی - از خمینی یا وابستگان او - در باره‌ی سیاست رژیم نسبت به بهائیان دیده نمی‌شود. منظور مقام رهبری از دستور به شورا برای مذاکره‌ی مجدد در باره‌ی این مسأله در سال ۱۹۹۱ این بود که «همه بفهمند چه کار باید بشود یا نشود». این بخشنامه می‌تواند نشان دهد که نهایتاً او و بعضی دیگر از دولتمردان رژیم مایل به طرح نقشه‌ای بودند که همه‌ی عملیات ضد بهائی را در سراسر کشور به نحوی یکسان در برگیرد. در عمل این تصمیمات هیچ تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر تبعیضات و سرکوبی‌هایی که از نیمه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ شروع شده و نهادینه گردیده بود نداشت.

سیاست موجود از دولت می‌خواست با بهائیان به نحوی رفتار شود که «راه ترقی و توسعه‌ی آنان مسدود گردد».^{۲۲} اهمیت عملی این بخشنامه روشن نبود، به استثنای اینکه انکار رسمی ظلم و ستم بر بهائیان را حتی باورنکردنی‌تر می‌نمود. از آغاز تشکیل جمهوری اسلامی از «ترقی و توسعه‌ی آنان» - تا جایی که با فساد و عدم کارآیی مزمز رژیم و برخورد کم و بیش بی تفاوت اجتماع متناسب بود - جلوگیری

بهایان ایران

شده بود. اما علیرغم دردها، رنج‌ها و مصائب جسمی و مادی، بهائیان ایران هنوز یک جامعه‌ی دینی زنده و قابل دوام بودند. از دست دادن امکانات پیشرفت بسیار دردناک بود. ولی شاید این رنج و درد آنان را قوی‌تر ساخته بود.

بخشنامه‌ی ۱۹۹۱ کمک نمود تا نیمه‌ی آن دهه توجه جامعه‌ی بین‌المللی به مسأله‌ی ممانعت از تحصیل جوانان بهائی جلب گردد. عبدالفتاح آمور، گزارشگر ویژه‌ی سازمان ملل در مسأله‌ی نابردباری دینی، در مذاکرات خود با مأمورین دولت ایران این موضوع را مطرح کرد. اما قائم مقام وزیر آموزش و پرورش وجود ممانعت از پذیرش بهائیان در دانشگاه‌ها را انکار نمود و به او گفت: «دسترسی بهائیان به تحصیلات عالی نباید مشکلی ایجاد نماید بشرط آنکه بهائیان در مؤسسات آموزشی به دین خود تظاهر ننمایند» (UN Doc. E/CN.4/1996/95/Add.2: para. 63). بر اساس نظر کارشناسان اداری و فنی رژیم، بهائیان در مورد عقیده‌ی خود نباید راست بگویند. آمور در حالی که این ادعا را باور ندارد چنین می‌نویسد:

کاهش سطح تحصیلات بطور جدی بر جامعه‌ی بهائی اثر گذاشته است. بر اساس دستورات شورای عالی انقلاب فرهنگی: «در مدارس چنانچه اظهار نکردند بهائی اند ثبت نام شوند. حتی المقدور در مدارس که کادر قوی و مسلط بر مسائل عقیدتی دارند ثبت نام شوند. در دانشگاه‌ها چه در ورود و چه در طول تحصیل چنانچه معلوم شود بهائی اند از تحصیل محروم شوند». نمایندگان جامعه‌ی بهائی اظهار داشتند که... آن‌ها در کار تبلیغ دین خود نبودند ولی هرگاه از آنها سؤال می‌شد، دین خویش را ابراز می‌کردند و درباره‌ی آن توضیح می‌دادند.

(UN Doc. E/CN.4/1996/95/Add.2: para. 63)

هنگامی که در اوایل سال ۱۹۹۶ موریس کاپیتورن Maurice Copithorne به جای رینالدو گالیندو پل، به سمت نماینده‌ی ویژه‌ی سازمان ملل به ایران رفت، مأمورین دولتی از قربانیان سرکوبی‌ها به شکایت پرداخته مدعی شدند که بهائیان سعی دارند

به عنوان اقلیتی دینی برای خود نوعی شناسایی *de facto* احراز نمایند. گویی تلاش برای احراز چنین شناسایی جرمی بشمار می‌رفت. تلاش بهائیان در واقع رفتاری بود که دولت از ایشان انتظار نداشت. یعنی بر خلاف میل دولت هیچگاه هویت دینی خود را پوشیده نمی‌داشتند. به عنوان نمونه، مأمورین به مواردی اشاره می‌نمودند که بهائیان در ستون مربوط به مذهب در فرم‌های مختلف دولتی، مانند درخواست گذرنامه، صریحاً مذهب خود را بهائی می‌نوشتند. «[به نظر مقامات دولتی] پاسخ به چنین سؤالی با نام یک دین شناخته نشده سعی در کسب شناسایی قانونی برای آن دین می‌باشد» (UN Doc. E/CN.4/1996/59: para. 69). شکایت مقامات دولتی این بود که چرا بهائیان بجای آنکه خود را به دروغ مسلمان معرفی کنند، حقیقت را نوشته‌اند. طفره‌روی و انکار مأمورین ادامه یافت و کاپیتورن ضمن ابراز این نگرانی نظر خود را تکرار نمود: «وضع بهائیان در جمهوری اسلامی تنها وقتی می‌تواند بهبود یابد که تغییری قابل ملاحظه در نگرش مسئولین امور نسبت به آنان حاصل گردد» (UN. A/51/479: para. 27).

دهه‌ی کنونی، تبعیضات سازمان یافته و ادامه‌ی حضور اعتراض آمیز بهائیان

تا پایان دومین دهه‌ی روی کار آمدن جمهوری اسلامی، تبعیضات سازمان یافته نتایج رنج‌بار خود را بر جامعه‌ی بهائی بر جای گذاشته بود. محدودیت مسافرت به خارج هم‌چنان بر سر جای خود باقی بود. از مشکلاتی که پزشکان و وکلای دعاوی بهائی با آن روبرو بودند کاسته نشده بود. هیچ بانکی اجازه نداشت به متقاضیان بهائی اعتبار بدهد. ازدواج و طلاق بهائی از نظر قانونی شناخته نمی‌شد. مایملک بهائی متوفی اگر افراد مسلمانی در خانواده او نبودند به دولت تعلق می‌گرفت و رژیم هم‌چنان از پرداخت حقوق بازنشستگی بهائیان خودداری می‌کرد (UN Doc. A/44/620, 1989: 24). تا اکتبر سال ۱۹۹۸، بهائیان اگر اموات خود را بدون اجازه دولت دفن می‌کردند بازداشت می‌شدند و اگر دین متوفی را آنچه که بود، یعنی بهائی اظهار می‌داشتند به آنها اجازه‌ی دفن داده نمی‌شد (U.S. Department of

بهائیان ایران

4: State 1999). سیستم دانشگاهی سراسر کشور قلمرو ممنوعه‌ای برای جوانان بهائی بود، هم‌چنین اگر بهائیان در فرم‌های اداری، دین خود را ذکر می‌کردند استخدام ایشان امکان نداشت. در سال ۱۹۹۹، حداقل شش بهائی در صف محکومین به اعدام بودند و هفده بهائی با حکم یا بدون حکم رسمی، در زندان بسر می‌بردند (UN Doc. E/CN.4/1999/32: para. 42).

پیش از آغاز دهه‌ی سوم انقلاب، رفتار رسمی نسبت به بهائیان حتی تناقض بیشتری پیدا کرد و سرکوب متناوب ادامه یافت. ولی یکی از ویژگی‌های قابل توجه دهه‌ی سوم - حداقل تا پیش از انتخاب رییس جمهور جدید تندرود در سال ۲۰۰۵- این بود که در مورد چند محدودیت که از روزهای اول انقلاب برقرار بود تساهل‌هایی محتاطانه دیده شد. این اقدام بی سرو صدا و بدون اعلان رسمی عمومی انجام شد، گویی بیم آن داشتند اعلام رسمی آن، زمینه‌ای برای برطرف نمودن محدودیت‌های نهادینه شده از اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ ایجاد نماید. این تغییرات می‌توانست نمایانگر محیط اجتماعی پرنرمش‌تری که اجتماع ایران در دهه‌ی ۱۹۹۰ تجربه کرد نیز باشد. در حقیقت محدودیت‌ها برطرف نشده، بلکه اجرای آن حداقل در بعضی دوایر اداری کشور کمی سست‌تر گردیده بود. بهائیان موفق شدند برای مسافرت به خارج اجازه خروج محدود دریافت دارند و نیز اجازه یافتند جلسات ترحیم و تذکر بدون آنکه محدودیتی برای تعداد شرکت‌کنندگان باشد برگزار نمایند. ظاهراً ممنوعیت تشکیل جلسات دینی بهائی نیز رفع شد اگر چه نمی‌توانستند در هر زمان بیش از پانزده نفر دور هم جمع شوند. حداقل در یک مورد، در اوایل سال ۲۰۰۵، عده‌ای از بهائیان در پارکی نزدیک تهران جمع شدند که روز اول رضوان، عید مقدس بهائیان را در بهار ۲۰۰۵ جشن بگیرند (BIC 2005: 13).

قانونی که تسهیلاتی برای مضمولین متأهل نظام وظیفه قائل می‌شد، در مورد بهائیان نیز اعمال گردید (UN Doc. A/45/697: 61). جامعه‌ی بین‌المللی بهائی که خواهان تسهیلات بیشتری بود تصدیق نمود که بین سال‌های ۲۰۰۰-۱۹۹۹ ثبت رسمی ازدواج بهائیان نیز عملی گردید. «این اقدام امکان ثبت نام فرزندان این خانواده‌ها را [در شناسنامه] فراهم می‌ساخت» (Ghanea 2002: 149). بدیهی است

کماکان امکان نداشت که تشکیل هیچ‌گونه کلاسی برای تعلیم ارزش‌های روحانی و اخلاقی بهائیان به کودکان علناً اعلام گردد (UN Doc. A/47/617: para 131). کلاس‌ها بطور خصوصی تشکیل می‌شد و دامنه‌ی آنچه که می‌بایستی خصوصی باشد شروع به توسعه نمود. تا اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰، محدودیت تعداد محصلین بهائیان در مدارس ابتدایی و متوسطه نیز نادیده گرفته شد (UN Doc. E/CN.4/1995/55: para. 53).

اما داستان انکار رژیم در مورد عدم پذیرش محصلین بهائیان به دانشگاه‌ها از پیچ و خم‌های ناخوش‌آیند و رنج‌آوری عبور نمود. این که اجازه دهند بهائیان با محدودیت‌هایی به زندگی خود ادامه دهند یک چیز بود و ملاحظه اینکه فرزندان آنها بتوانند به موقعیتی ارزشمند یعنی تحصیلات عالی دست یابند چیز دیگری. این امر از میزان بردباری بعضی از تندروهای رژیم فراتر می‌رفت. بهائیان توانستند در سال ۱۹۸۷ در جوی که بوضوح از نظر سیاسی-اجتماعی نامساعد بود، آنچه را که نهایتاً مؤسسه‌ی تحصیلات عالی بهائیان، بنام مؤسسه‌ی علمی آزاد خوانده شده بر پا سازند. کلاس‌های این مؤسسه در منازل و دفاتر افراد تشکیل می‌شد. در یک مرحله حدود ۹۰۰ دانشجو در این مؤسسه ثبت نام کرده بودند که با حضور در کلاس‌ها و با از طریق مکاتبه تحصیل می‌کردند. این تلاش‌ها قبل از آنکه بعضی از نیروهای درون رژیم سعی کنند به آن خاتمه دهند، بیش از ده سال ادامه یافت، و این امر خود نمایانگر وضع در آن دوران است.^{۲۳} اینکه چرا اجازه دادند که فعالیت‌های مؤسسه ادامه یابد و چرا آن را در آن زمان بخصوص متوقف ساختند معلوم نیست. به رسم معمول می‌توان حدس زد که علت آن درگیری‌ها و اختلافات مراکز قدرت در جمهوری اسلامی بوده است. در سپتامبر ۱۹۹۸، مأمورین امنیتی به حدود پانصد خانه و دفتر شخصی یورش برده این تلاش‌های آموزشی قابل تحسین را برهم زدند. حد اقل سی و شش استاد و کارمند آن را دستگیر کردند و کتاب‌های تحصیلی و وسائل آزمایشگاهی را مصادره نمودند.^{۲۴} جز چهار مربی در اصفهان که از سه تا ده سال به زندان محکوم گردیدند نهایتاً همه‌ی دستگیرشدگان آزاد شدند. جو متناقض حاکم، فعالیت مجدد مؤسسه‌ی علمی آزاد را میسر ساخت. اگر

بهایان ایران

نقشه‌ی پنهانی سرکوب فرهنگی جامعه‌ی بهائی در کار بود، آیا مأمورین امنیتی اجازه می‌دادند این بی‌اعتنایی آشکار ادامه یابد؟ تا سال ۲۰۰۱، امتحان ورودی مؤسسه و گزینش بهترین محصلین انجام می‌شد و کلاس‌ها در شهرهای مختلف تشکیل می‌گردید. این مؤسسه حتی توانست گه‌گاهی از بعضی اساتید بهائی ساکن آمریکا، اروپا و استرالیا به عنوان استاد مهمان دعوت بعمل آورد. علیرغم ادامه کمابیش سرکوب‌ها و آزار، تعهد بهائیان نسبت به تحصیلات عالی بر شرایط چیره بود.^{۲۵} بار دیگر در اوت ۲۰۰۴ گزارش شد که بهائیان از مقامات دولتی دستور یافته‌اند که فعالیت‌های آموزشی خود را متوقف سازند و مؤسسه‌ی رسمی تحصیلات عالی را تعطیل نمایند.^{۲۶} با این حال بنظر می‌رسد که این دستور اجرا نشد. یک سال بعد گزارش شد که:

در ساعات اولیه‌ی بامداد دوشنبه ۱۵ اوت ۲۰۰۵، چهار مأمور امنیتی ایران وارد آپارتمان محل سکونت آقای سینا وحدتی سرپرست امور اداری «مؤسسه‌ی علمی آزاد» شدند. مأمورین بعضی از مدارک مؤسسه را که بنظر می‌رسید از آن اطلاع قبلی داشتند مصادره نمودند و بعد از چند ساعت بازجویی از او محل را ترک کردند. بعداً به آقای وحدتی دستور دادند که روز بعد خود را به شعبه‌ی محلی اداره اطلاعات تهران معرفی کند. روز بعد از او خواستند که بعداً مراجعه نماید. (BIC 2005b: 18)

رویارویی دانشجویان کوشای بهائی در مورد مشکل خود با رویکرد پرنشیب و فراز رژیم و درگیر شدن ایشان در شبکه‌ای از مأمورین متعصب و نامتعادل با گرایش‌های ضد و نقیض‌شان، می‌بایستی گنج‌کننده باشد.

در دیگر جنبه‌های زندگی، بدون آنکه موانع سازمان یافته در جهت محرومیت بهائیان از حقوق انسانی برطرف شود، فشارها بنحو خفیفی سبک‌تر گردید. اینک بهائیان تهران قادر به دفن مردگان خود در قبرستان نامطلوب خاوران بودند و توانستند در آنجا یک سردخانه و تسهیلات پارکینگ ایجاد نمایند.^{۲۷} داشتن کسب و حرفه‌ی

شخصی و یا به استخدام دیگران درآمدن برای بهائیان هم‌چنان ادامه داشت. البته هیچ‌گونه آماری در مورد حرفه‌های بهائیان ایران در دست نیست. اشارات پراکنده به آزار و اذیت‌ها در این مورد نشان می‌دهد که بسیاری از بهائیان توانستند که به کسب و کار خود ادامه دهند و امکان استخدام برای هم‌دینان خود نیز ایجاد نمایند. در بعضی از حرفه‌ها که گرایش تجاری داشت مواجه با نوعی محدودیت با شدت کمتری شدند که در واقع مانع از رشد و شکوفایی آنها گردید.^{۲۸} بهائیان در همه‌ی مشاغل و طبقات اجتماعی به عنوان حسابدار، سازنده‌ی کالاهای کوچک مصرفی، مهندس، مقاطعه‌کار، مؤلف و روشنفکرانی در رشته‌های هنر، ادبیات و فیلم حضور داشتند. در ایران نویسندگان جوان بهائی با استعدادی زندگی می‌کنند که آثار خود را در تهران از طریق شبکه‌ی اینترنت منتشر می‌سازند و توجه خوانندگان زیادی را در سراسر جهان جلب می‌نمایند.

بهائیان مرفه‌تر هم‌چنان موفق شدند مایملک و پروانه‌ی کار خود را نگاه دارند و این مطلب به طور ضمنی مورد تایید جامعه‌ی بین‌المللی بهائی قرار گرفته است. مثلاً گزارش‌هایی حاکی بر آنست که ضمن بعضی از رویه‌های قضایی - اگر بتوان آن را رویه‌ی قضایی نامید - بهائیان اسناد مالکیت یا جواز کسب خود را به عنوان وثیقه برای آزاد شدن ارائه دادند. آنان هم‌چنین با مشکلات گوناگونی از آزار و اذیت جزیی گرفته تا مصادره‌ی املاک روبرو شدند و این امر در شهرستان‌ها بیشتر رایج بود. با توجه به نمونه‌هایی که از طرف منابع رسمی بهائی در خارج ارائه می‌شد، می‌توان گفت که این موارد به هیچ‌وجه متعدّد بنظر نمی‌رسید و مطمئناً به میزان بحران اوایل انقلاب اسلامی نبود. بعضی از مصادره‌ها از طمع و فساد مأمورین ناشی می‌شد که می‌توانستند در نبودن هر نوع بازخواست یا مجازات‌های قانونی، ضمن خالی کردن عقده‌ی نفرت خود نسبت به بهائیان، پولی به جیب خود و یا صندوق سازمان اسلامی خود سرازیر نمایند. نمونه‌ی آن مصادره‌ی خانه‌های شش خانوار بهائی در یک منطقه کشاورزی روستایی در کتا در منطقه‌ی بویر احمد بود که به احتمال قوی عامل آن را می‌توان طمع متنفذینی دانست که فرصتی برای تاراج املاک بدست آورده بودند.^{۲۹} سایر محدودیت‌ها در پایمال نمودن حقوق آنها در اجرای احکام

دینی خود در همه‌ی ابعاد ناشی می‌شد.

این کیفیت خبر از دور جدیدی از شرارت و ظلم می‌داد. مثلاً خانه‌ی یکی از بهائیان بخاطر آنکه مورد استفاده‌ی مؤسسه‌ی آزاد علمی برای تشکیل کلاس‌هایی قرار گرفته بود مصادره گردید. استیناف به دادگاه بالاتر منتهی به تأیید حکم شد با این استدلال که صاحب‌خانه اجازه داده بود خانه‌اش برای تشکیل کلاس‌های بهائی مورد استفاده قرار گیرد. یک منبع موثق بهائی بدرستی اظهار می‌دارد که «چنین حکمی نشان می‌دهد که مسئولین امور در ایران هم‌چنان دیانت بهائی را یک جنبش غیرقانونی می‌دانند و از طریق دادگاه به نقض حقوق شهروندان ایرانی که اعضای جامعه‌ی بهائی هستند مشروعیت می‌بخشند».^{۳۰} چند گزارش نشان می‌داد که بهائیان با گرفتن وکیل، با دادن استنیاف و با ایستادگی سرسختانه، مصرانه و بطور جدی خواهان رعایت حقوق بشر خود و اعاده‌ی آن از طریق نظام قانونی بودند، بدون آنکه اغلب نتیجه‌ای از اقداماتشان بگیرند.

در دوران ریاست جمهوری خاتمی که طرفدار اصلاحات بود، با ملاحظه برخورد ظاهراً میانه‌روتر بخش اداری رژیم، رهبران جامعه‌ی بهائی احساس کردند که شاید بتوانند بعضی از فشارها را که از اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ جزء ویژگی‌های زندگانی آن‌ها شده بود برطرف نمایند. مطمئناً نمی‌توانستند به تشکیل محافل روحانی در سطح ملی و محلی بپردازند، ولی نوعی شبه تشکیلات بهائی بوجود آمد که جایگزینی برای محفل روحانی ملی بود. این گروه از خارج بوسیله‌ی بیت عدل اعظم منصوب شد. چنین فعالیتی نمی‌توانست از نظر سازمان‌های امنیتی دور بماند. در ژوئیه ۲۰۰۵، هنگامی که دو نفر از بهائیان اعضای این گروه برای انجام امور اداری به مشهد رفتند، توسط مأموران امنیتی دستگیر شدند (BIC 2005b: 10).

فعالیت‌های جامعه‌ی در بسیاری از سطوح از سر گرفته شد و کلاس‌های آموزش اصول بهائی، احتمالاً با پیوندهایی با خارج از ایران تشکیل گردید. جامعه‌ی بین‌المللی بهائی گزارش داد که در سال ۲۰۰۲ هفده جوان بهائی که در یک کمپ شرکت کرده بودند بازداشت و بازجویی شدند. «گزارش‌ها در باره‌ی این واقعه در مطبوعات ایران بنحوی منفی تحریف گردید و نسبت به جوانان بهائی لحنی موهن و

اهانت آمیز بکار رفت» (BIC 2005a, Chapter III: 5). توضیحی داده نشد که چه کسانی این کمپ‌ها را برای چه فعالیت‌هایی تشکیل می‌دادند. آیا این کمپ مربوط به «مؤسسه‌ی روحی» بود؟ روحی یک طرح آموزشی بهائی که در سطح بین‌المللی اداره می‌گردد.^{۳۱} آیا اشاره فوق به مطبوعات ایران مربوط به خبری است که در تاریخ ۱۴ نوامبر ۲۰۰۲ در روزنامه‌ی همشهری به چاپ رسید؟ این خبر به شیوه‌ای توطئه‌آمیز به یک جلسه‌ی آموزشی که در امارات متحده‌ی عربی (دوبی؟) تشکیل گردیده بود اشاره می‌نماید. این روزنامه نوشت که محفل ملی ایران پیروان بهائی را به دوبی فرستاده تا در دوره‌یی که از طرف مؤسسه‌ی روحی ارائه می‌شد شرکت نمایند.^{۳۲} بر طبق تعهدات بین‌المللی که دولت ایران در قبال رعایت حقوق بشر دارد، این گونه فعالیت‌های ضروری می‌بایستی از تعرض محفوظ باشد وگرنه حق آزادی ادیان مفهومی نخواهد داشت. در اوت ۲۰۰۵، جامعه‌ی بین‌المللی بهائی گزارش داد که در شهر کرج چهار بهائی دستگیر شدند. «همه‌ی این افراد برای پیشبرد تعلیم و تربیت اخلاقی جوانان بهائی ایران آموزش دیده بودند».^{۳۳} جزییات بیشتری در این مورد ارائه نشده است.

منطقی است که تصور کنیم باید ارتباطی بین دستگیری‌ها و بازداشت‌های اخیر و افزایش فعالیت‌های عمومی بهائیان در ایران وجود داشته باشد. در سال ۲۰۰۳ بیست و سه بهائی در بسیاری از نقاط به مدت کوتاهی بازداشت شدند. یک سال بعد، دشمنی‌ها و خصومت‌ها در یزد از سر گرفته شد، «تعدادی از بهائیان دستگیر، بازداشت و مورد بازجویی قرار گرفتند، چند بهائی در منازل خود مورد ضرب و شتم واقع شدند و حداقل مغازه‌ی یک بهائی به آتش کشیده شد و قبرستان بهائی مورد بی‌حرمتی قرار گرفت».^{۳۴} جامعه‌ی بین‌المللی بهائی باختصار شرح می‌دهد که چه چیز موجب تجدید حملات گردید:

این حادثه هنگامی آغاز شد که بهائیان برای ارائه‌ی نسخه‌ای از نامه‌ی جامعه‌ی بهائی ایران خطاب به آقای خاتمی، رییس جمهور، به مأمورین اداره اطلاعات یزد مراجعه نمودند. مأمورین از دریافت این نامه خودداری

بهایان ایران

نمودند و به بهائیان دستور دادند که توزیع آن را متوقف سازند. بهائیان پاسخ دادند که آنها به توزیع نامه ادامه خواهند داد چون این تنها راهی بود که می‌توانست توجه اولیای امور را به تاریخچه‌ی سرکوبی‌ها و پایمال شدن بدیهی‌ترین حقوق بشر آنها جلب نمایند. بعد به آنها گفته شد که اگر توزیع نامه را متوقف نکنند باید منتظر نتایج شوم آنکه قیام عمومی مردم علیه آن‌ها است باشند... (BIC 2005b: 4).

این گونه گزافه‌گویی‌های مأمورین بی‌مسئولیت جمهوری اسلامی کوششی در تعمیم ذهنیت جنایتکارانه‌ی خود به تمامی جامعه در سطوح محلی بود. به نظر جامعه بین‌المللی بهائی «تجربه‌ی جامعه‌ی بهائی ایران نشان می‌دهد که بسیاری از هم‌وطنان آنها به بهائیان احترام می‌گذارند و خوشرفتاری و پایداری ایشان را می‌ستایند. اکثر نظریات منفی نسبت به بهائیان از سوی مأمورین دولت ابراز شده و حمایت گردیده است».^{۳۵} سوای آنکه این خصائص بهائیان نقشی در تغییر طرز فکر مردم داشته یا نه، قدر مسلم آن است که بسیاری از ایرانیان مسلمان دیگر به راحتی اتهامات سیاسی بی‌اساس اسلام‌گرایان را نمی‌پذیرند زیرا شاهدند که حکومت چه رفتار ظالمانه‌ی با ایرانیان شریفی که با متانت و ایمان زندگی می‌کنند دارد.

در سایر نقاط کشور، در ژوئیه و اوت ۲۰۰۵، شانزده بهائی زندانی شدند. بین ماه‌های مارس و مه ۲۰۰۵، سی و دو بهائی برای مدت نسبتاً کوتاهی - بعضی یک هفته، دیگران تا حدود سه ماه - در شهرهای مختلف، از جمله شیراز و سمنان بازداشت گردیدند. بعضی از آن‌ها افراد برجسته‌ای از تهران و سایرین مردم عادی شهرستان‌ها بودند. جامعه‌ی بین‌المللی بهائی گزارش داد، «اکثر آنها با سپردن وثیقه‌ی به صورت مبلغ زیادی پول، اسناد مالکیت یا جواز کسب آزاد شدند» (BIC 2005a, Chapter III: 5). یکی از آن‌ها بخاطر توزیع نامه‌ی سرگشاده به سید محمد خاتمی، رئیس جمهور، محکوم به یک سال زندان گردید.

در پیچ و خم‌های وحشتناک سرکوب و آزار بهائیان در این دوران، یک واقعه که در سال‌های ۲۰۰۴-۲۰۰۵ رخ داد درخور توجه خاص است، زیرا می‌توان آن را

پی‌آمد پرهزینه‌ی انکار حق آزادی دینی دانست. طرح آن از سوی جامعه‌ی بین‌المللی بهائی، جنبه‌ی مهمی از گفتمان جوامع بهائی در سطح بین‌المللی را نیز در مورد نقض حقوق بشر ایرانیان بهائی نشان می‌دهد. حادثه مربوط است به امتحانات ورودی دانشگاه‌ها.

در سال ۲۰۰۴، اداره مسئول امتحانات ورودی دانشگاه خبر از حذف ستون مذهب در تقاضانامه‌های ثبت نام داد. این ترتیب به داوطلبان بهائی امکان می‌داد که در امتحانات شرکت کنند و در صورت موفقیت در دانشگاه‌ها ثبت نام نمایند. یکی از مواد امتحان ورودی دین بود که اطلاعات دانشجوی در باره‌ی آن مورد آزمایش قرار می‌گرفت. شرکت کنندگان می‌توانستند اسلام را (طبعاً در مورد محصلین مسلمان) یا یکی از ادیان شناخته شده را (در مورد غیرمسلمانان) انتخاب نماید و سؤالات مربوط به دین انتخاب شده را جواب دهد. بیشتر محصلین بهائی به لحاظ آشنایی با اسلام، این دین را انتخاب نمودند. طبعاً بهائینی که امتحان را بخوبی گذارنده بودند، خوشحالی و امید ورود به دانشگاه را پنهان نمی‌داشتند. نقل بخشی از توضیحات جامعه‌ی بین‌المللی بهائی در باره‌ی این واقعه به لحاظ اطلاعات و تعبیراتی که ارائه می‌دهد حائز اهمیت است.

اما در ماه اوت، هنگامی که نتیجه‌ی امتحانات برای داوطلبان پست شد، ملاحظه گردید که مأمورین دولت در مورد دانشجویان بهائی در فرم کامپیوتری که دین دانشجوی را نشان می‌داد کلمه‌ی «اسلام» را چاپ کرده بودند. مأمورین با تمسخر توضیح دادند که به تصور آن‌ها انتخاب اسلام به عنوان موضوع مورد امتحان نوعی ابراز ایمان به اسلام بوده است. گروهی از دانشجویان بهائی از انتخاب دینی تحمیلی، به مسئولین «سازمان سنجش آموزش کشور» شکایت بردند و درخواست نمودند که نتیجه‌ی امتحانات به همراه اطلاعات صحیح به آن‌ها ابلاغ گردد. تبصره‌ای در پایین نامه‌ی مربوط به نتیجه‌ی امتحانات تصریح می‌کرد که نام و آدرس اشتباه تصحیح و درست آن ارسال خواهد شد... اما سازمان سنجش به بهائیان گفت که «دین اشتباه

بهایان ایران

در نامه تصحیح شدنی نیست»، ... پس از آن ملاقات، دانشجویان بهائی نامه‌ای اعتراض آمیز به «سازمان سنجش آموزش کشور» نوشتند و از اینکه علیرغم عدم لزوم ذکر دین در برگه‌ی مربوطه، آنان مسلمان معرفی شده‌اند اعتراض خود را ابراز داشتند. ابتدا بنظر می‌رسید که مأمورین سازمان سنجش نسبت به آنها هم‌دردی نشان می‌دادند، حتی به دانشجویان بهائی اجازه دادند که فرم‌های تجدید نظر ثبت نام را که فاقد وابستگی دینی بود پر نمایند. اما با آنکه ۸۰۰ نفر از دانشجویان که امتحانات را با موفقیت گذرانده بودند در فرصت مقرر فرم‌های تجدید نظر را پر کردند، در ابلاغیه‌ی رسمی سازمان آموزش که در تاریخ ۱۲ سپتامبر ۲۰۰۴، اسامی پذیرفته شدگان به دانشگاه‌ها را اعلام می‌کرد، فقط ده نام از بهائیان به چاپ رسیده بود...

سرانجام بخاطر هم‌بستگی با ۸۰۰ نفری که بنحوی ظالمانه مورد تبعیض قرار گرفته بودند، آن ده نفر بهائی نیز از ثبت نام در دانشگاه‌هایی که پذیرفته شده بودند صرف‌نظر نمودند. باین ترتیب برای سال تحصیلی ۲۰۰۴-۲۰۰۵ جوانان بهائی بار دیگر بگلی از دسترسی به آموزش عالی محروم شدند.

این توضیح صریح و بی‌پرده که به نحو افتخارآمیزی تعهد بهائیان را در مورد صداقت در هویت دینی خود تأیید می‌نمود با حدسیاتی همراه بود.

برای بهائیان، تمامی این واقعه بنظر حساب شده می‌رسید که بعضی از مقاصد دولت را تأمین می‌نمود. اول آنکه ظاهراً در صدد تضعیف روحیه‌ی جوانان بهائی ایران می‌باشند تا آنها را وادار به ترک کشور نمایند. دوم آنکه به مسئولین دولت امکان می‌داد که بهائیان را که استعدادهای علمی برجسته دارند و ممکن است بتوانند زمانی نقش مؤثری در بازگشایی جامعه‌ی بهائی داشته باشند با نام و خصوصیات، شناسایی نمایند. سوم اینکه به دولت ایران اجازه می‌داد که به ناظران بین‌المللی حقوق بشر بگویند که به

بهائیان فرصت ثبت نام داده شده ولی آنها خود امتناع ورزیدند... و بنابراین تمامی این امور روشن می‌سازد که سیاستگذاری سال ۱۹۹۱ که هدف آن مسدود نمودن راه پیشرفت و توسعه‌ی جامعه‌ی بهائی است بر قوت خود باقی است (BIC 2005a, Chapter III).

شاید بتوان تعبیر دوم را ناشی از تئوری توطئه دانست. بر طبق این تعبیر، سر نخ این واقعه‌ی نسبتاً عجیب - یا شاید سرهم بندی شده - به سیاستگذاری طرح پنهانی ۱۹۹۱ وصل می‌شود. اما نمی‌توان این واقعه را به خودی خود و بدون شواهد بیشتری بخشی از هدف نهایی «پاک سازی فرهنگی» دانست. اگر چنین نقشه‌ای در کار بود آیا مأمورین سازمان‌های فرهنگی - آموزشی رژیم در مقابله با دانشجویان بهائی از خود حس همدردی نشان می‌دادند؟ البته تعبیر جامعه‌ی بین المللی بهائی در این مورد بر این فرض مبتنی است که آنها به منظور انجام نقشه‌ی وزارت اطلاعات فقط تظاهر به هم‌دردی می‌کردند. آیا نمی‌توان گفت مأمورینی که مسئولیت این امور بی‌رویه و درهم ریخته برعهده‌شان بود نتوانسته بودند به مانند بسیاری دیگر در این بوروکراسی بی‌نظم، سیاست منسجمی در این مورد اتخاذ نمایند؟ آیا نمی‌توان فرض نمود که آنها خود در چنبر اختلافات داخلی و تصمیمات ضد و نقیض گرفتار بودند؟ آیا نمی‌توان گفت مانع شدن آن مأمورین از دستیابی جوانان ساعی بهائی به تحصیلات عالی، نموداری از تعصبات عمیق فرهنگی - دینی آنان بود؟ آیا نومیدی به حدی است که حتی تصور وجود چند نفر از چنین مأمورینی را در بخش آموزش و پرورش جمهوری اسلامی غیر ممکن می‌سازد؟ من ترجیح می‌دهم ابراز همدردی چند مسلمان را نسبت به وضع دردناک چند بهائی، گرچه از روی تردید باشد، گام کوچکی در جهت تحقق رؤیای تساوی بهائیان در کشور خودشان، حد اقل در بین هم‌وطنان تحصیل کرده بدانم، و در این مورد جانب احتیاط پیش می‌گیرم. این سؤالات و حدس و گمان‌های من ممکن است در قبال آنچه بهائیان می‌پندارند ناصحیح باشد، با این حال از آنجایی که فرضیات رسمی بهائی در این زمینه برای من قانع کننده نیست، حدسیات خود را مطرح می‌سازم. با این حال باید گفت در

بهایان ایران

این مورد نیز مانند بسیاری از موارد تعامل دولت با بهائیان ایران، اطلاعات کافی در اختیار ما نیست تا بتوانیم تجزیه و تحلیلی معتبرتر ارائه دهیم.

بهایان نسبت به این واقعه بی‌اعتنا نماندند. در ۱۵ نوامبر ۲۰۰۴، جامعه‌ی بهائی ایران نامه‌ای خطاب به محمد خاتمی، رئیس‌جمهور، منتشر ساخت. این نامه پس از شرح پایداری شدن حقوق آنان در جنبه‌های مختلف زندگی، به واقعه‌ی امتحانات ورودی سرتاسری می‌پرداخت و بر نتایج مایوس‌کننده‌ی این واقعه مانند رد کردن تقریباً همه‌ی دانشجویان بهائی که امتحانات ورودی را با موفقیت گذارنده بودند تأکید می‌نمود. این نامه نقض انکارناپذیر حقوق بشر شهروندان بهائی را، بدون پیش کشیدن اندیشه‌ی «پاکسازی فرهنگی» به صراحت بیان می‌نمود. بعضی از بهائینی که برای مدت کوتاهی در زندان نگهداشته شده بودند در توزیع این نامه بین تعداد زیادی از مأمورینی که دستشان به آن‌ها می‌رسید کوشا بودند.

در هر حال، تبعیضات عمدتاً نه تنها تقلیل نمی‌یافت بلکه نهادینه می‌شد و سیاستگذاری‌ها و برخوردهای متناقض به نحو فزاینده‌ای واضح‌تر و نگران‌کننده‌تر می‌گردید. ارزیابی منابع رسمی بهائی از وضع ایران در سال ۲۰۰۵ به نحو قابل درکی حاکی از به صدا در آمدن زنگ خطر بود. «اکنون دولت سعی دارد که همه‌ی بهائیان ایران را از شرکت در جلسات دینی ماهیانه و نیز همه‌ی فعالیت‌های جامعه و گروهی بازدارد... به ایرانیان بهائی دستور داده شده که همه‌ی فعالیت‌های خود را که از سطح رعایت فردی دین فراتر می‌رود متوقف سازند» (BIC 2005b: 15). این ارزیابی مدعی است که به بهائیان اطلاع داده‌اند که اگر به فعالیت‌های عمومی و جمعی خود ادامه دهند، دولت تعهدی در قبال حفاظت آنها نخواهد داشت. این اولین باری نبود که آنان با این تهدیدها که به روشنی نقض مقررات بین‌المللی حقوق بشر بشمار می‌رود روبرو می‌شدند. آینده مبهم باقی می‌ماند، قدر مسلم آنکه بهائیان این دستور را که مشخص نیست چه کسی در رژیم آن را صادر کرده تا جایی که قابل اجرا باشد اطاعت خواهند نمود.

نتیجه‌گیری

بسیاری از ملاحظات آنکه در این مقاله ارائه نموده‌ام کم و بیش محتاطانه و قابل تأمل است. اطلاعاتی که با جزئیات کامل به وضع بهائیان ایران اشاره داشته باشد کمیاب است. کمبود مطالعاتی در زمینه‌ی یک مورد خاص مثلاً در یزد و شیراز احساس می‌شود. بااستثنای خاطرات روحی‌زادگان از سال‌های اولیه‌ی انقلاب اسلامی (Roohizadegan 1993)، بندرت شرحی توسط کسانی که از زندان و اذیت و آزار جان سالم بدر برده‌اند موجود است. حال آنکه ده‌ها مقاله و کتاب توسط روزنامه‌نگاران و مسلمانان شریف اصلاح طلب از نیمه دهه‌ی ۱۹۹۰ به بعد در این زمینه منتشر گردیده است. اکثر روایت‌های موجود تقریباً همه درباره‌ی کسانی است که جان خود را از دست داده‌اند. فقدان داستان‌های فردی که زندگی بهائیان را ترسیم نماید خلأیی در این تحقیقات بوجود می‌آورد. از تار و پود واقعیاتی که حیات روزمره‌ی آن‌ها را شکل می‌دهد هیچ نمی‌دانیم. بدرستی نمی‌دانیم که آنها از سال ۱۹۷۹ به بعد چگونه زیسته و چگونه بعضی از آنها در رشته‌ی خود به مدارج عالی نائل گردیده‌اند.

اما با اطمینان کامل می‌توان گفت که در این مقاله چارچوب بحث‌های نسبی‌گرای فرهنگی، قیود و شرایط سازمان ملل متحد در مورد حق آزادی دینی و حفظ افراد در مقابل بدرفتاری و ظلم مورد بحث قرار گرفته است. شهروندان بهائی که به اعتقادات دروغین متهم گردیده و از حمایت دولت محروم شده‌اند توسط اکثریتی که دینشان با آنها متفاوت است بشدت تحت فشار و ظلم و ستم قرار دارند. مسلمانان آزادند که اسلام را برتر از همه‌ی ادیان بدانند، ولی نهادینه شدن این احساس برتری توسط دولت، حاصلش نقض حقوق بشر به میزانی بسیار بالاتر از نقض حق آزادی مذهبی است. یک چنین حکومتی در بین مردمی که آنان را به مقامی پایین‌تر تنزل داده فاقد مشروعیت می‌باشد. قوانین بین‌المللی حقوق بشر حکومت‌ها را از رفتار متفاوت با پیروان ادیان مختلف باز می‌دارد. همین قوانین غیرقانونی دانستن یک دین و سلب حمایت از پیروان آن را منع و محکوم می‌کند.

قابل قبول نیست که دولتی در زمان حاضر بر اساس نظریه قدیمی و منسوخ ارتداد در مورد افراد تصمیم بگیرد.

از نیمه‌ی دهه‌ی ۱۹۹۰، نقض حقوق بشر بهائیان وارد مرحله‌ای مزمن شده است و دیگر با آدم ربایی، کشتار و غارت و تاراج همراه نیست. البته برای کسانی که عزیزان خود را از دست داده، از شغل خود اخراج شده و اموالشان مصادره گردیده به پایان رسیدن دوران شدید قتل و غارت بی مفهوم است مگر آنکه به حساب دردها و آزارهایی که از سوی جمهوری اسلامی بر آنها رفته رسیده شود، عاملین آنها بطور جدی شناخته گردد، اعتبار و اموالشان به آنان بازگردانده شود، از ایشان رسماً عذرخواهی نمایند و برای جبران خسارات مصالحه و آشتی صورت گیرد.

بعد از دهه‌ی اول، بعضی عملیات تبعیض‌آمیز که به نقض جدی حقوق بشر منتهی می‌شد بر رویه‌های رسمی- قانونی اثر گذاشته یا صرفاً جزئی از راه و رسم اداری دیوان سالاری دست و پا گیر شده است. عدم تساوی در برابر قانون و فقدان کارآیی در رعایت آن از جمله‌ی مهم‌ترین پی‌آمدهای انکار حق آزادی مذهبی بوده است. در چنین محیط بی قانونی، غلبه‌ی حس طمع و سوء استفاده نیز می‌تواند موجب گردد که افراد کلاش و طماع بهائیان بی دفاع را هدف مناسبی برای اتخاذ بداند. کشمکش‌های حزبی و تعصبات مذهبی در هر آن می‌تواند موجب قتل و غارت بهائیان گردد. زندگی آنها بر اثر فشارهای اداری و اجتماعی که بطور رسمی و غیر رسمی بر آنها تحمیل گردیده مختل شده است. هنوز فرم‌ها و پرسشنامه‌های رسمی متعددی وجود دارد که در باره‌ی هویت دینی پرس‌وجو می‌کند و بر همه‌ی جنبه‌های زندگی از استخدام و تحصیل گرفته تا ازدواج و مرگ اثر می‌گذارد. راه‌حلهایی که برای بعضی از موانع ارائه شده گه‌گاه چشم‌پوشی از روش و مقررات تبعیض‌آمیز می‌باشد که در هر لحظه می‌تواند در موارد بخصوص و یا در باره‌ی افراد بخصوص، مجدداً تثبیت گردد. به این ترتیب زندگی برای فرد بهائی نامعلوم باقی می‌ماند. این در حالی است که آنها همانند دیگر شهروندان این سرزمین با شرایط مشکل زندگی روزانه در کشوری که از نظر اقتصادی و اداری فاقد کارآیی و سراسر در فساد رقت انگیز غوطه ور است، روبرو هستند.

روشن گردیده است که بعد از سال ۲۰۰۵ بهائیان توانستند در چارچوب این محدودیت‌ها، بدون آنکه زیاد در انظار ظاهر گردند و یا در جهت خواست‌های خود مصرّ باشند زندگی کنند. حضورشان در یک مملکت شیعه بطور کلی از طرف رژیم با بی میلی پذیرفته شده است، اما هنگامی که این حضور بطور آشکار و با اشتیاق خود را نشان می‌دهد ممکن است باعث بیم و نگرانی بعضی مأمورین رژیم و یا متعصبین بانفوذ محلی گردد. تلاش آن‌ها برای تأسیس مؤسسه‌ی آزاد علمی با چنین احساس خشم و بیمی روبرو گردید. آن‌ها در برزخی که برای ایشان و همه‌ی ایرانیان غیر قابل تحمل است، بسر می‌برند. نه با نابودی روبرو هستند و نه آزادند با اطمینانی منطقی برای آینده‌ی خود برنامه ریزی نمایند.

در طی انقلاب، جامعه‌ی بزرگ ایران نه در سطح وسیعی در حملات به بهائیان شرکت کرد و نه آشکارا از آن استقبال نمود. مسؤلیت تاریخی مردم ایران - و آنچه می‌توان برای آنان شرم‌آور دانست - متوجه بی تفاوتی کامل آن‌ها است که در واقع نوعی موافقت ضمنی تلقی می‌گردد. علت این قصور تاریخی را می‌توان در تعصبات متداول مذهبی و فرهنگی جستجو کرد.

منابع بهائی به هر منظوری که طرح پنهانی نابودی بهائیان را مطرح ساخته‌اند، به نحو صحیحی - شاید با اغراقی قابل درک - جوهر رنج و ستم و نقض حقوق بشر آن را ترسیم نموده‌اند. این مصائب خود به حدّ کافی غیرقابل تحمل است و بندرت نیازی به اضافه نمودن مقوله‌ی دیگری مانند قتل عام، نابودسازی و یا اصطلاح جدید «پاک‌سازی فرهنگی» می‌باشد. زیستن پرمشقت بهائیان در ایران از انکار حقّ آزادی مذهبی آنها ناشی می‌گردد، و این حقیقت که آن‌ها اجازه پیروی از تعالیم دینی خود و نشر آن و اداره و تقویت تشکیلات بهائی را بطور آشکار و بدون ترس ندارند. این وضع که ممانعت از پیشرفت آنها نامیده شده خود نقض آشکار قوانین بین‌المللی است و از انکار اولیه‌ی آزادی مذهبی و زیر پا گذاشتن سایر موارد حقوق بشر ناشی می‌گردد.

کسانی که از طرف بهائیان با جهان خارج سخن می‌گویند باید از چشم انداز تغییر دیدگاه و طرز فکر در بین بسیاری از ایرانیان غافل نباشند، تغییری که احتمالاً آن‌ها را

بهائیان ایران

برای پذیرش تعریف بهائیان از دین خود آماده می‌سازد. شاید برای اولین بار بتوان تصور نمود که روند شرارت بار تاریخی که بهائیان را سپر بلای وقایع سیاسی ایران قرار می‌داد به پایان رسیده است. در سال‌های اخیر بسیاری از افراد معمولی در انتخابات شرکت نمودند و متوجه شدند این امکان وجود دارد که سیاستمداران اصلاح طلب بتوانند جایگزین تندروهای اسلامی گردند. سیاست ایران دیگر کاملاً از قبل مشخص شده نیست. شهروندان عادیِ جسور خواهان مشارکت بیشتر در امور مملکت شدند و هنگامی که در انتخابات ریاست جمهوری سال ۲۰۰۵ شکست خوردند، دیگر بطور غریزی و به روال سابق، نتایج ناخواسته را به نیروهای خارجی و نوکران داخلی آنها نسبت ندادند. شاید نسل جدید در محدود نمودن حوزه‌ی اجتماعی تئوری‌های نابسامان توطئه کمک نموده و این امر می‌تواند دید سالم‌تری نسبت به هموطنان بهائی آنها ایجاد نماید. شاید بتوان گفت انقلاب اسلامی عاملی شد تا اذهان عمومی آماده پذیرفتن بهائیان - آنطور که هستند - بشود.

علاوه بر این، برای بسیاری از ایرانیان بخصوص در تهران، تهمت‌های سنتی مسموم‌کننده فرهنگی دیگر قدرت و توان خود را از دست داده است. در واقع شاید بتوان گفت جمهوری اسلامی زمینه را چنان برای حل کردن «معمای بهائیت» آماده نموده که ممکن است بخش مهمی از مردم تحصیل کرده بهائیان را برای آنچه که هستند و آنچه که ایمان دارند بپذیرند. چهل و پنج میلیون جوان ایرانی وجود دارد که درباره‌ی آینده‌ی ایران تصمیم خواهند گرفت. اجتماعی که آنها پس از بیش از دو دهه آشوب و تشنج به ارث می‌برند ممکن است کاملاً «جامعه‌ی پسا اسلامی» - آنطور که بعضی ناظران تصور کرده‌اند - نباشد، اما جامعه‌ایست که مفهوم «دگر اندیش» در آن بسیار کمتر مطرح می‌گردد و مردم با تهمت‌های مذهبی، به صورت اهریمن در نمی‌آیند. هم‌چنین در شکل‌گیری دیدگاه‌ها درباره‌ی اجتماع و چگونگی نهادهای سیاسی و روابط اجتماعی آن، گرایش فزاینده‌ای به کنار گذاشتن مفاهیم تقدس و کفر وجود دارد. اگر در یک محیط اجتماعی-سیاسی، هیچ‌کس نتواند مقدس و قدرتمند باشد، شاید هیچ‌کس را نیز نتوان کافر و اهریمن شمرد. برای بسیاری از ایرانیان اسطوره‌های دینی دیگر توان خود را در ایجاد مرز بین انسان‌ها و

جدا کردن آنها به عنوان «خودی» و «بیگانه» از دست داده است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱ جامعه‌ی بین‌المللی بهائی در شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل ECOSOC سمت مشاور دارد.
- ۲ نازیلا قانع توانمندی و کارآیی جامعه‌ی بین‌المللی بهائی (BIC) را در اهمیتی که این مسأله در سازمان ملل یافت بسیار ارزشمند می‌داند (Ghanea 2002: 201).
- ۳ مثلاً به یک آگهی در کیهان مورخ ۲ جولای ۱۹۹۴ از شخصی بنام محراب قاسم نژاد توجه نمایید که به مذهب شیعه گرویده که ضمن آن درخواست می‌نماید «پدر و مادرش نیز به دین مبین اسلام» بپیوندند.
- ۴ بیان‌نامه‌ی جمیزف. نلسون James F. Nelson در برابر کمیسیون فرعی حقوق بشر و سازمان‌های بین‌المللی، ۲ مه ۱۹۸۴.
- ۵ احتمال هرگونه خطری در مورد قتل عام بهائیان ایران می‌بایستی در بین سال‌های ۱۹۸۱ و ۱۹۸۴ باشد که فشارهای بین‌المللی هیچ‌گونه اثری بر رژیم نداشت. از وقتی که ایران مجدداً با جهان خارج روابط برقرار نمود، این تهدید به نحو قابل ملاحظه‌ای کاهش یافت. از آغاز دهه‌ی ۱۹۸۰، هنگامی که جامعه‌ی بین‌المللی به مسأله‌ی حقوق بشر در ایران توجه نمود، سازمان عفو بین‌الملل و سازمان دیده‌بان حقوق بشر، در گزارش‌های دقیق خود در توصیف مشکلات بهائیان، اصطلاح نسل‌کشی را به هیچ صورتی بکار نبردند. هم‌چنین بود درباره‌ی نماینده‌ی ویژه‌ی سازمان ملل متحد.
- ۶ در یزد هسته‌ی محلی جنبشی که بعداً نام حجّتیّه بر خود گذارد در زمان رژیم شاه وجود داشت (Fischer 1980: 227).
- ۷ برای اسامی اعدام‌شدگان و تاریخ اعدام‌ها نگاه کنید به: Universal House of Justice 1994: 229-235
- ۸ بیان‌نامه‌ی جمیزف. نلسون James F. Nelson در برابر کمیسیون فرعی حقوق بشر و سازمان‌های بین‌المللی، ۲ مه ۱۹۸۴، ص ۹

۱۰ موژان مؤمن می نویسد که «دولت ایران عمداً و بطور فعال در مسیر نسل‌کشی بهائیان پیش می‌رفت ولی با مبارزات شدید بین‌المللی که به همت جامعه‌ی بین‌المللی بهائی شکل گرفته بود در این مسیر متوقف گردید» (Momen 2005: 238). به گمان او «با آغاز دهه‌ی ۱۹۹۰، فشارهای بین‌المللی به شدت ازدیاد یافت و موقعیت ایران نیز از نظر اقتصادی و سیاسی آنچنان ضعیف بود که دولت ایران مجبور شد در موضع خود تجدید نظر نماید» (همانجا ص ۲۲۶). همانطور که در بالا اشاره شده بین سال‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۸۵ بود که بزرگترین لطمه‌ها بر جامعه‌ی بهائی از نظر اعدام و زندان وارد آمد. از آن پس سرکوب‌ها نهادینه گردید و به جای خود باقی ماند. بعداً در دوران ریاست جمهوری خاتمی تا حدی سرکوب‌ها کم شد. با انتخاب محمود احمدی‌نژاد به ریاست جمهوری سرکوب‌ها شدت گرفت از جمله هفت تن مدیران جامعه‌ی بهائی موسوم به «یاران ایران» دستگیر و به بیست سال زندان محکوم گشته‌اند. اوضاع کمابیش تا به امروز ادامه دارد.

۱۱ بیان‌نامه‌ی جمیزف. نلسون James F. Nelson در برابر کمیسیون فرعی حقوق بشر و سازمان‌های بین‌المللی، ۲ مه ۱۹۸۴، ص ۱۵.

۱۲ همانجا ص. ۱۰.

۱۳ موژان مؤمن سعی دارد نوعی همگونی بین «نسل‌کشی به تعویق افتاده» و نسل‌کشی‌هایی که در سایر نقاط در حقیقت اتفاق افتاده است ترسیم نماید و اشاره به «هزاران نفر بهائی که از ابتدای انقلاب اسلامی زندانی شده‌اند» می‌نمایند (Momen 2005: 228). اما مقامات رسمی بهائی همچنان به ارائه‌ی اطلاعات صحیح ادامه می‌دهند: «از سال ۱۹۷۹، تقریباً ۱۰۰۰ بهائی بازداشت و زندانی شده‌اند» (BIC 2005a: 53).

۱۴ برای توضیح در باره‌ی گرایش جدید نگاه کنید به Afshari 2001: 104-7.

۱۵ UN Doc. E/CN.4/1993/41, para. 222; UN Doc. A/51/479, para. 24;

UN Doc. E/CN.4/1997/63, para. 52; UN Doc. A/51/479, para. 24 and

UN Doc. A/52/472, para 27

۱۶ بیانیه‌ی جامعه‌ی بهائی آمریکا، ژوئیه ۱۹۹۸، سایت اینترنتی :

<http://www.prnewswire.com/images/todayhed.gif>

- ۱۷ به مقاله‌ی فصل پنجم همین کتاب به قلم فاضل - فوادى رجوع نماييد.
- ۱۸ درج شده در روزنامه‌ی *اطلاعات مؤرخ* ۵ سپتامبر ۱۹۸۳، نقل شده در Universal House of Justice 1994
- ۱۹ خبرنامه‌ی فرهنگی و اجتماعی، شماره‌ی ۷۳، ۱۵ دی ۱۳۶۸ ص ۶۳.
- ۲۰ ایجاد شورا «موجب شد که قدرت در دست چهره‌های قدیمی نزدیک به خمینی بیشتر متمرکز گردد...» (Rahnama and Nomani 1990: 230).
- ۲۱ BIC 2005a: 17.
- ۲۲ ترجمه‌ی صحیح انگلیسی این بخشنامه در بیانیه‌ی جامعه‌ی بین المللی بهائی 19- BIC 2005a: 17 آمده است.
- ۲۳ ظاهراً مؤمن بستن مؤسسه‌ی آزاد علمی را در سال ۱۹۹۸ به سندی که از طرف شورای عالی انقلاب فرهنگی در سال ۱۹۹۱ صادر شد نسبت می‌دهد. ولی توضیح نمی‌دهد که چرا هفت سال طول کشید تا مأمورین امنیتی دولت دستورات آن را به مورد اجرا گذارده مؤسسه‌ی آزاد علمی را تعطیل نمایند (Momen 2005: 227).
- ۲۴ Ethan Bronner، «ایران 'دانشگاهی' را که پنهانی توسط بهائیان اداره می‌شود می‌بندد»، *New York Times*, 29 October 1998.
- (دانشگاه زیرزمینی بهائی که چند سالی بود به صورت مکاتبه‌ای از طریق کامپیوتر به کار خود ادامه می‌داد بار دیگر با یورش ماموران امنیتی در شهرهای مختلف به منازل بهائیان و دستگیری ۱۱ تن اساتید دانشگاه تعطیل شد (۲۲ مه ۲۰۱۱ [۱] خرداد ۱۳۹۰] ویراستار).
- ۲۵ BIC 2005a, Chapter IV: 1-3.
- ۲۶ BIC 2005b: 18.
- ۲۷ گزارش محمد خاکپور از ایران، BBCpersian.co، اول سپتامبر ۲۰۰۵.
- ۲۸ برای ملاحظه‌ی نمونه‌ای از یک شرکت مهندسی موفق در اصفهان و میزان آزار و اذیت‌ها نگاه کنید به: BIC 2005a, Chapter III: 6
- ۲۹ BIC 2005a: 20-21

بهایان ایران

BIC 2005a, Chapter III: 7 ۳۰

۳۱ مؤسسه‌ی روحی عهده دار دوره‌هایی از آموزش رسمی است که شرکت کنندگان را که اطلاعات اندکی راجع به دیانت بهائی دارند تبدیل به معلّمینی می‌نماید که قادرند این دوره‌ها را برای دیگران در محل خود تکرار کنند. به سایت اینترنتی ذیل مراجعه نمایید: <http://www.ruhiresources.org>.

۳۲ ترجمه‌ای از مطلب روزنامه‌ی همشهری، نقل شده در پژوهش‌هایی در مطالعات شیخی، بابی و بهائی مجلد ۶، شماره‌ی ۲، دسامبر ۲۰۰۲ که در سایت اینترنتی ذیل منتشر شده است:

<http://www.h.net.org/~bahai/notes/vol6/ruhi/ruhi.htm>

(مراجعه به سایت ۹ اکتبر ۲۰۰۵)

BIC 2005b 11. ۳۳

BIC 2005a, Chapter III: 5. ۳۴

BIC 2005b: 7. ۳۵

کتاب‌نامه

فارسی

خمینی، آیت‌الله (۱۹۸۵) صحیفه‌ نور: مجموعه‌ راهنمودهای امام خمینی (جلد ۱۷)، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

انگلیسی

Abrahamian, E. (1989) *The Iranian Mojahedin*, New Haven: Yale University Press.

_____ (1999) *Tortured Confessions: Prisons and Public Recantations in Modern Iran*, Los Angeles: University of California Press.

Affolter, F.W. (2005) 'The Specter of Ideological Genocide: The Bahá'ís

- of Iran', *War Crimes, Genocide, and Crimes Against Humanity*, 1.1: 75-114.
- Afshari, R. (2001) *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Amir Arjomand, S. (1988) *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. Oxford: Oxford University Press.
- Bahá'í International Community (=BIC). (1999) *Iran's Secret Blueprint for the Destruction of a Religious Community*, New York: BIC.
- ____ (2005a) *The Bahá'í Question: Cultural Cleansing in Iran*, New York: BIC; online at <http://question.bahai.org/003.php>. Accessed 9 October 2005.
- ____ (2005b), 'Update: Situation of the Bahá'í in Iran', New York: BIC.
- Bakhash, S. (1986) *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*, New York: Basic Books.
- Cooper, R. (1982) *The Baha'is of Iran*, London: Minority Rights Group.
- Ghanea-Hercock, N. (1997) 'A Review of Secondary Literature in English on Recent Persecutions of Bahá'ís in Iran,' in *Bahá'í Studies Review*, 7. Online at <http://www.breacais.demon.co.uk>.
- Ghanea, N. (2002) *Human Rights, the UN and the Bahá'ís in Iran*, Oxford: George Ronald.
- Fischer, M.J. (1980) *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge: Harvard University Press.
- Fischer, M.J. and Abedi, M. (1990) *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Human Rights Watch. (1997) *Iran: Religious and Ethnic Minorities, Discrimination in Law and Practice*, New York.

- Martin, D. (1984) *The Persecution of the Bahá'ís of Iran, 1844-1984*.
Ottawa: Association for Bahá'í Studies.
- Momen, M. (1985) *An Introduction to Shi'í Islam*, New Haven: Yale University Press.
- ____ (2005) 'The Babi and Baha'i Community of Iran: a Case of "Suspended Genocide"?' *Journal of Genocide Research*, 7.2: 221-41.
- Mottahadeh, R. (1985) *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, New York: Pantheon Books.
- Nash, G. (1982) *Iran's Secret Pogrom*, Suffolk: Neville Spearman Limited.
- ____ (1986) 'The Persecution of the Bahá'í Community of Iran, Ridván 1979 - Ridván 1983,' *The Bahá'í World*, Volume XVIII, Haifa: Baha'í World Centre.
- Rahnema, A. and Nomani, F. (1990) *The Secular Miracle: Religion, Politics and Economic Policy in Iran*, London: Zed Books.
- Roohizadegan, O. (1993) *Olya's Story: A Survivor's Dramatic Account of the Persecution of Baha'is in Revolutionary Iran*, Oxford: Oneworld.
- Sadri, M. (2004) 'Hojjatiya' in *Encyclopaedia Iranica*, (volume 12, fascicle 4) available at www.iranica.com
- Sanasarian, E. (2000) *Religious Minorities in Iran*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schirazi, A. (1997) *The Constitution of Iran: Politics and State in the Islamic Republic*, trans. John O'Kane. London: I.B. Tauris.
- Sears, W. (1982) *A Cry from the Heart: The Bahá'ís in Iran*, Oxford: George Ronald.
- Simpson, J. (1988) *Inside Iran: Life under Khomeini's Regime*, New York: St. Martin's Press.
- Taheri, A. (1987) *Holy Terror: The Inside Story of Islamic Terrorism*,

علل وروال نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی ایران

London: Sphere Books.

Universal House of Justice, The. (1994) 'The Persecution of the Baha'i Community of Iran,' *The Bahá'í World*, vol. XIX. Haifa: Baha'i World Centre.

U.S. Department of State. (1999) 'Annual Report on International Religious Freedom for 1999: Iran,' online at <http://www.state.gov>.

فهرست اسامی و اعلام (نماینه)

- آباده ۱۷۶، ۱۸۴، ۲۰۰، ۲۰۵-۶، ۲۱۵،
 ۳۵۲
 آباده‌ای، بهیه ۱۸۱
 آخرالزمان ۲۹۲
 آخوندزاده، ملا احمد ۳۴۶
 آدمیت، فریدون: ~ جعلیات ضد بهائی
 ۱۴-۳۱۳، ۷-۳۴۵، در مورد
 نویسنده‌ی یادداشت‌های دالقرکی
 ۳۸۱
 آذرکیوان ۷۰، ۹۵
 آذر، دکتر مهدی ۳۵۵
 آذربایجان ۲۱، ۲۱۸، ۲۷۶، ۳۶۴
 آذری، آذری‌ها ۲۷۷-۸
 آسیای مرکزی ۱۰۶
 آسیای میانه ۳۷
 آسیه خانم (همسر بهاء‌الله) ۱۰۴
 آشوری، آشوری‌ها ۲۲۹، ۲۷۶، ۲۸۱
 آصف‌الحکماء ۱۷۷
 آفاری، ژانت ۱۱، ۲۶۱
 آقا حکیم لاله زار ۴۱
 آقا شیخ احمد ۱۲۶
 آقا گودرز ۱۴۰، ۱۶۳
 آقا میرزا بابا ۱۷۶
 آقاشاهزاده ۱۰۷، ۱۱۰-۱۱۶، ۱۵۰، ۱۵۴
 آل احمد، جلال ۳۲۳، ۳۵۱
- آل رضا (هویدا)، میرزا حبیب‌الله ۳۷۵
 آلیانس بین‌المللی یهود ۴۸
 آمستردام ۲۲۴
 آموزشگاه عالی پرستاری و آموزشگاه
 بهیاری بیمارستان میثاقیه ۲۳۰
 آنارشیست‌های اروپایی ۲۹۷
 آناهیتا ۷۰
 آیت‌الله بروجردی: اقدامات گسترده‌ی ضد
 بهائی ۳۳۷، ۳۵۴، ۳۶۴، ۳۶۷-۷۱،
 ۳۷۳-۴، ~ بهیانی: تبریک به شاه در
 اشغال مرکز بهائی ۱-۳۷۰، ~ بهشتی:
 مبارزه با بهائیان ۳۵۸، ~ جنتی:
 درباره‌ی اقلیت‌های مذهبی ۲۶۶-۸،
 ~ خمینی: درباره‌ی یهودیان و
 زردشتیان ۷-۲۶۶، ۳۷۷، ۳۹۷،
 ۳۹۹، آمیزه‌ای از امام شیعی و لنین
 ایرانی ۴۰۲، میراث ماندگار
 بهائی‌ستیزی ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۰۹،
 ۴۴۰، ~ خوانساری ۳۷۳، ~ ربانی
 شیرازی مبارزات ضد بهائی ۳۵۸،
 ۳۸۷، ~ روحانی، ۳۷۸، ~ زنجانی
 ۲۳۰، ~ شریعتمداری: بهائی‌ستیزی
 ۳۷۷، ۳۹۲، ~ صدوقی: دستور
 سرکوب بهائیان ۴۱۴، ۴۱۱، ~
 کاشانی: و دین بهائی ۳۴۷، ۳۶۵، ~

فهرست اسامی و اعلام (نمایه)

ادیب (جناب، میرزا محمد حسن ادیب العلماء) ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۶۲	گلسخی: شرکت در قتل دکتر برجیس ۳۶۶، ~ مطهری ۲۶۷، ~ مکارم شیرازی: و توری توطئه ۳۴۹، ~ منتظری: ۳۲۸، ۳۳۱، مبارزه با بهائیان ۳۵۸، ۴۲۴، ~ موسوی تبریزی: اعلام انحلال تشکیلات بهائی ۴۲۸ آیتی، عبدالحسین ۳۵۹، ۳۷۶، ۳۸۸
اراک ۳۳، ۳۷، ۲۰۶	۱
ارتداد ۲۵۸، ۲۸۳، ۴-۲۹۳، ۲۰۶	ابراهیم، پرفسور سعدالدین ۲۸۰ ابرهارت ۵-۲۷۴
۲۹۹، ۳۰۰، ۳۱۶، ۳۹۷، ۴۰۰	ابن ابهر ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۷۶ ابن اصدق ۱۰، ۴۱، ۵۶، ۱۰۵-۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵-۱۶، ۱۳۹، ۱۵۵
۴۱۶	۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۴
ارجمند، امیر ۳۹۷	ابوالفضل، پروفسور خالد ۲۸۰ اتابکی، تورج ۳۲۹ اتحاد جماهیر شوروی ۴۱۰ اتحادیه مسلمین ۳۵۰، ۳۶۳، ۳۸۴ اتحادیه، طاهره ۱۶۰ اثنی عشری ۳۱، ۳۵۲ احتیاطی ۱۶۰
ارجمند، خلیل ۵۱، ۵۹	احمدی نژاد، محمود ۲۶۸، ۴۵۹ اخباری (فرقه) ۲۹۲ اخترالملوک ۱۳۰، ۱۶۰ اخترخاوری، ملا بهرام ۷۶ اخترخاوری، نورالله ۴۱۴ اخلاق گششی ۳۵۴ ادرنه ۱۶
اردستانی، ملا علی اکبر ۱۰۶	
ارمنی ها ۳-۱۷۲، ۲۲۹، ۶-۲۷۵، ۲۸۱	
اروپا ۳۱، ۴۷، ۱۲۸، ۱۷۳، ۱۹۵	
۲۱۸، ۳۱۰، ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۷	
۳۷۳، ۳۷۶، ۴۴۵	
اروشلیم ۲۵	
ازلی ها ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۵	
اسپراگ، سیدنی ۱۷۷، ۱۸۵	
استاد بی بی جان ۱۳۲	
استانبول ۱۶، ۱۱۸	
استبداد صغیر ۲۵۳	
استرالیا ۱۶۵، ۲۰۶، ۲۸۸، ۴۴۵	
استرن، هنری ۳۴	
استیوارت، الیزابت ۱۳۹، ۲۲۲، ۵-۲۲۴	
۲۲۶، ۲۳۸	
اسحق ۴۴-۵	
اسراییل ۵۰، ۲۳۴، ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۷۰	
۲۷۸، ۲۸۱، ۳۲۴، ۳۳۶، ۳۴۵	
۳۷۵، ۸-۳۷۷، ۳۸۸، ۳۹۲، ۳۹۹	
۴۱۷، ۴۲۶	
اسفندیار، فیروزه ۱۳۴	
اسلام گرایان میانه‌رو ۲۶۹	

الفت، جلال ۱۹۳	اسلامی واعظ، عباسعلی ۳۵۳
الکل ۵۵، ۲۱۲	اسلاوها ۲۸۸
الواح (جمع لوح) ← ۱۵۳ یادداشت ۶	اسماعیلی ها ۳۱۳
الياهو ۴۱، ۴۳-۴، ۵۷	اسم الله الاصدق ۱۰۶
امارات متحدهی عربی ۴۴۸	اسمیت ۱۶، ۲۳۷، ۲۶۰-۱
امام جمعه ۲۹۶	اسمیت، جوزف ۳۱۰
امام زمان ۳-۲۹۲، ۳۴۲	اشراق خاوری، عبدالحمید ۴۷-۹، ۵۵،
امامی، سید حسین ۳۶۷	۵۷-۸، ۶۰، ۸۱، ۹۹، ۱۲۷، ۱۳۰،
امانت، عباس ۹، ۲۰، ۲۸۷، ۳۲۸-۹	۶۰-۱۵۹، ۱۶۵، ۱۷۶-۷، ۲۰۵،
امانت، موسی ۵۲، ۵۹-۶۱	۲۱۵، ۲۳۹
امانت، مهرداد ۸، ۱۸، ۲۷، ۹۴، ۳۳۰	اشرف، قدسیه ۲۳۲، ۲۳۹
امپراطور روم ۲۳	اشنایدر ۲۱۹
امپراطوری عثمانی ۲۴۴	اشیدری، جهانگیر ۹۵
امپریالیزم ۲۳۴	اصفهان ۳۷، ۶۹، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۶۰،
امراض و آگیردار ۱۷-۲۱۲	۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۴، ۲۰۱، ۲۱۳،
امریکا ۱۱، ۱۳، ۵۹، ۱۲۸، ۱۷۸	۲۱۶، ۲۳۲، ۲۷۷، ۲۹۶، ۳۰۰-۱،
۱۸۷، ۱۹۰، ۲۰۷، ۲۲۳-۴، ۲۳۶،	۳۵۰-۴، ۳۵۳، ۳۶۴، ۳۷۱، ۳۸۶،
۲۳۸-۹، ۲۶۱، ۲۷۰، ۲۸۸، ۳۱۱،	۴۱۷، ۴۴۴، ۴۶۰
۳۱۹، ۳۲۱، ۳۷۳، ۳۷۵، ۴۰۶،	اصولی (فرقه) ۲۹۲
۴۰۹-۱۰، ۴۱۹، ۴۴۵، ۴۵۹	اعلامیه جهانی حقوق بشر ۳۱۹، ۴۰۱
امناء: شرکت مصادره شده بهائی ۴۳۱	اعلم، پرفسور جمشید ۲۳۰
امیرانتظام، عباس ۵۵	افخمی، مهناز ۳۱۷
امیرکبیر، میرزا تقی خان ۱۷۲، ۲۱۸،	افروخته، دکتر یونس خان ۲۲۰، ۱۹۶،
۲۳۹، ۲۶۳، ۲۸۴، ۲۹۳،	۲۲۲
۲۹۶، ۳۳۰، ۳۴۵، ۳۸۱، ۳۸۳	افریقا ۲۸۸
امینی، تورج ۲۱۶	افشاری، رضا ۹، ۲۰، ۳۹۵
انتظام السلطنه، سید عبدالله ۱۰۷	افغانستان ۳۴۵
انجمن های اسلامی: انصار فاطمی ۳۵۷،	افندی، عباس ۲۵۰
پیروان قرآن ۳۵۷، تبلیغات اسلامی	اقبال، دکتر منوچهر ۳۶۶
۲۹۰، ۳۵۰-۲، ۳۵۷، ۳۸۴-۵،	الپورت، گوردون ۲۷۳

فهرست اسامی و اعلام (نمایه)

- انور، قمر ۱۶۰
 انوشیروان ۸۴
 اورشلیم ۴۲
 اورمزد ۶۹
 اوستا ۶۷، ۷۰
 اوقاف ۱۹۷، ۲۹۲
 اوگاندا ۳۲۶
 اهریمن ۶۹-۷۱، ۸۱، ۲۶۸، ۴۵۷
 اهل حق ۲۹۵، ۳۱۲
 اهل ذمه ۲۸۱، ۲۹۱، ۲۹۵، ۳۹۷، ۴۰۱
 ایادی امرالله ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۵۸، ۱۶۶،
 ۲۶۲
 ایادی، سرلشکر عبدالکریم ۳۱۷
 ایران ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۳-۴، ۱۶۳، ۱۹۷،
 ۲۸۱، ۲۹۹، ۳۳۷، ۳۴۳، ۳۵۶،
 ۳۷۵، ۴۰۶، ۴۳۶، ۴۴۱، ۴۴۸،
 ۴۵۱، ۴۵۸
 ایران نامه ۱۱-۲، ۱۵، ۶۰، ۳۳۰
 ایرانیّت ۱۸
 ایقانی، نصرت الله ۲۳۴
 ایلام ۲۵
 ایلخانیان ۵۳
- ب
- بابل ۱۷۷، ۱۸۸، ۳۵۰، ۳۵۶
 باب: تیرباران در تبریز ۲۹۳، ویرانی خانه‌ی
 ~ ۴۳۲
 بابی (جنبش)، رشد سریع بابیان ۷-۱۶،
 ۲۱، ۳۵، ۴۰، ۱۰۴، ۱۰۶، ۲۸۸،
- حجتیه ۳۵۳، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۱۹،
 ۴۲۸، ۴۵۸، خیریه‌ی حجتیه‌ی
 مهدویه ۳۵۲، دانشجویان ۳۵۰، ضد
 بهائیت ۲۹۰، هم‌چنین ← جامعه‌ی
 تعلیمات اسلامی، جمعیت‌های
 اسلامی، هیأت‌های اسلامی
 انجمن معارف ۵۴
 انجمن میسیونری کلیسا در کرمان ۲۱۴
 انجمن ناصری یزد ۱۰، ۸۸-۹۱ هم‌چنین
 ← زردشتی، زردشتیان
 انجیل ۳۴، ۶۷
 انزلی ۲۱۹
 انسانیت زدایی ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۳
 انصاری گرمودی، میرزا مسعود ۱۰۷
 انصاری منتخب الدوله، میرزا معصوم خان
 ۱۰۹
 انصاری، شیخ مرتضی ۳۰۰
 انقلاب اسلامی ۲۴، ۵۲، ۹۳، ۱۶۳، ۴-
 ۲۳ تا ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۷۱، ۳۳۸،
 ۳۵۲، ۳۵۸، ۳۸۸، ۳۹۱-۳، ۳۹۶،
 ۳۹۸-۹، ۴۰۵، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۲۱،
 ۴۳۳-۴، ۴۴۶، ۴۵۴، ۴۵۷، ۴۵۹
 انقلاب بلشویکی ۲۴۴
 انقلاب فرهنگی ۴۰۲، ۴۳۹، ۴۴۱،
 ۴۶۰
 انقلاب مشروطه ← مشروطیت
 انگلستان، انگلیس ۱۴، ۹۶، ۱۶۰،
 ۱۹۰، ۲۵۰، ۳۰۶، ۳۲۴، ۳۳۶،
 ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۷-۸، ۴۱۰
 انور، اسحق ۵۹، ۱۹۳

بهایان ایران

- بشیرالهی ۱۳۹
 بغداد ۱۶، ۴۰، ۴۵، ۵۵، ۷۲، ۱۰۶،
 ۱۵۵، ۳۳۶، ۳۴۲-۳
 بمبئی ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۳-۵، ۱۴۷-۴۹،
 ۱۶۱-۴، ۲۴۶، ۲۵۶، ۲۶۰، ۳۸۰
 بندرعباس ۲۱۷
 بنی صدر ۴۱۳، ۲۰-۴۱۸
 بودا ۳۲۸
 بوسنی ۲۸۸
 پوشهر ۱۳۵، ۱۷۳، ۲۱۷
 بویراحمدی ۲۳۲
 بویس، مری ۷۳-۴
 بهاءالله: اهمیت قانون و اصول برای ایران
 ۲۴۸، ~ در خاطرات دالقرکی ۳۴۱
 به بعد، ~ مسیحای موعود یهودیان
 ۳۲۴، ~ و اهمیت تربیت ۱۷۰، ~ و
 تساوی حقوق زن و مرد ۱۹۲، ~ و
 جمهوریت و سلطنت ۲۴۸، ~ و
 حکومت مشروطه ۲۴۷، ~ و علم طب
 ۲۱۲، ~ و وظائف مجلس قانونگذاری
 ۲۴۵، تاکید در تربیت اطفال ۱۷۰،
 تاکید در تعلیم و تربیت دختران ۱۵۲،
 ستودن حکومت مشروطه ۲۴۵،
 ملاقات با مانکجی ۷۲، منع حمام
 خزینه ۲۱۵، منع خشونت ۲۹۷،
 نامه‌های ~ خطاب به بهائیان
 زردشتی تبار ۸۲، ۱۴۳، خطاب به
 زنان بهائی در هند و ایران ۱۰۳ به
 بعد، نیاکان و سلسله نسب ~ ۷۸، ۸۱
 بهائی، بهائیان: بیشتر صفحات
- ~ مساوی با ملحدین ۲-۲۹۱، چالش
 با علما ۲۹۳، چالش روشنفکرانه
 ۲۹۸، محبوبیت ~ ۲۹۳، ۲۹۷،
 ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۴۰، ۳۴۵، ۳۸۰
 بابی‌گشی ۲۸۸، ۲۹۴، ۲۹۷
 بایگیری ۱۷، ۳۳، ۵۸، ۱۷۳، ۲۹۸،
 ۳۱۴، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۸۲
 بازرگان، مهدی ۴۱۳
 باشو (فیلم) ۳۲۲
 باک، کریستوفر ۷۹
 بخاش، شائول ۲۰-۴۱۹
 بختیار، سرتیپ تیمور ۳۶۹، ۳۷۴
 بخشایش، عطاءالله ۲۰۳، ۲۰-۱،
 براون ۹۶، ۵۰-۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۴،
 ۷-۲۵۶، ۲۶۱، ۳۸۳
 براون، ادوارد ۱۷، ۱۹، ۳۸، ۹۵، ۲۵۱،
 ۳۴۶، ۳۸۳
 برجیس، دکتر سلیمان ۳۶۶، ۳۸۹
 برزو ۱۴۵
 برمه ۱۰۶، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۶۲، ۱۶۴
 برنان، ویلیام ۲۷۰
 بروکشا، دومینیک پرویز ۸، ۱۸، ۲۰، ۲۵،
 ۱۰۳
 بروتر، آبراهام ۲۹
 بریتانیا ۹۵، ۱۱۴، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۱۹،
 ۲۵۹، ۳۰۵، ۳۲۳
 بریتینگهام، ایزابلا ۲۲۴
 بسطامی، ملاً علی ۲۹۳
 بشروه ای، ملاًحسین ۳۴۵
 بشیرالسلطان ۱۷۸

بیان (کتاب) ۲۹۴
 بیت العدل اعظم ۵۶، ۴۰۶
 بیروت ۱۹۰، ۲۲۲، ۲۳۹، ۲۴۰، ۳۰۶،
 ۳۸۱
 بیضایی، بهرام ۳۲۲
 بیگم سلطان ۱۱۶
 بیمارستان، بیمارستان‌ها: ~ های بهائیان:
 صحت ۲۲۰، میثاقیه ۲۳۶-۲۲۸،
 ~ های دولتی، زنان، وزیری، ۲۱۹، ~
 سینا ۲۱۹، مصادره ~ ها و
 درمانگاه‌های بهائیان ۳۶-۲۳۳،
 نجس شمردن ~ های بهائیان ۲۲۳،
 ۲۲۹، نظامنامه‌ی ~ صحت ۲۲۱، ~
 نظامی ۲۱۸، ~ های میسیونرهای
 خارجی ۲۱۹

پ

پاتنا ۷۰
 پارت ۲۵
 پارتیان ۲۵
 پارسا، فخر و ۳۱۷
 پارسا، وجدانیه ۲۰۰
 پارسسی، پارسیان ← زردشتی، زردشتیان
 پاک سازی فرهنگی ۴۵۲
 پاک نژاد، رضا ۴۱۴
 پیسی کولا: تحریم ~ ۳۷۶
 پرتوی، احسان الله ۳۵۷، ۳۸۷
 پشوتن، ۶۹، ۷۸
 پورکاوس، سهراب ۸۶، ۹۶

بهائی آزاری ← بهائی ستیزی
 بهائی ستیزان سکولار ۳۱۳
 بهائی ستیزی ۲۰، ~ ایرانیان سکولار
 ۳۰۹ به بعد، استدلال‌های ~ سکولار
 ۲۱-۳۱۲، اولین دهه سرکوب ۴۰۶،
 ~ در دوران پهلوی ۹۱-۲۸۹،
 ریشه‌های تاریخی ~ ۲۸۷ به بعد،
 زمینه‌های فرهنگی و سیاسی ۳۹۸،
 ساختار ~ ۶-۲۹۵، قتل رهبران
 جامعه‌ی بهائی ۴۰۶، گستردگی و
 کثرت ~ ۲۸۹، ۴۱۱-۱۵ ماهیت ~
 ۲۸۹، مصادره اماکن و شرکت‌های
 بهائی ۳۰-۴۲۹، ~ و نقش کمیته‌های
 انقلاب ۴۱۲-۱۳، ~ و نقش حجتیه
 ۴۰۰، و حوزه‌ی همگان اسلامی
 ۵۹-۳۵۰، هم‌چنین ← ۳۰۱، ۳۰۳،
 ۳۶۸، ۳۷۱، ۲۸۲، ۳۰۹، ۳۱۳،
 ۳۲۰، ۳۲۴، ۳۳۵، ۳۶۸، ۳۷۱-۲،
 ۳۷۵-۶ تا ۳۹۷، ۴۰۰، ۴۱۱، ۳۳-
 ۴۲۷
 بهائیگری ۳۱۴-۵، ۳۳۱، ۳۴۳، ۳۶۵،
 ۳۸۱، ۳۹۸
 بهبهانی: آقا محمد باقر ۲۹۲
 بهبهانی (کرمانشاهی)، آقا محمد علی
 ۲۹۲، ۳۰۴
 بهبهانی، محمد موسوی ۳۶۴
 بهرام ورجاوند ۶۹
 بهنمیر ۱۸۷
 بهیه خانم (دختر ارشد بهاء‌الله و خواهر
 عبدالبهاء) ← ورقه‌ی علیا

۲-۷۱، ۸۹، ۲-۹۱، ۹۶، ۱۰۶، ۱۰-۱۰،
 ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۳۶، ۱۳۹،
 ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۵۲، ۵-۱۵۴، ۱۵۷،
 ۱۵۹، ۱۶۲، ۶-۱۶۵، ۸-۱۷۲،
 ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۷، ۹۰-۱۸۹، ۴-
 ۱۹۲، ۹-۱۹۷، ۷-۲۰۵، ۲۱۳،
 ۲۱۵، ۲۱۷-۲۵، ۳۲-۲۲۷، ۲۳۴،
 ۴۱-۲۳۶، ۲۴۷، ۳-۲۶۲، ۲۸۴،
 ۳۰۰-۲۹۰، ۳۰۶، ۱-۳۳۰، ۳۳۷،
 ۳۴۱، ۳۵۳، ۹-۳۶۷، ۳۷۲، ۳۷۴،
 ۶-۳۸۰، ۹۳-۳۸۸، ۳۹۶، ۱۳-
 ۴۱۲، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۲۴-۵، ۹-
 ۴۲۷، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۴۳، ۴۴۵،
 ۴۴۹، ۴۵۷
 تومانسکی، کاپیتان ۳۴۶
 تئوسف ۷۵
 ثابت، حبیب ۵۱، ۵۹-۶۰، ۳۲۰، ۳۲۹،
 ۳۳۱
 ثابتی، پرویز ۳۱۸
 ثابتی، عرفان ۴، ۲۵

ج

جامعه تعلیمات اسلامی ۳۵۰، ۴-۳۵۳،
 ۳۸۵ هم‌چنین ← انجمن‌های
 اسلامی، جمعیت‌های اسلامی،
 هیأت‌های اسلامی
 جامعه‌ی بهائی ایران ۲۰-۱۶، ۲۴، ۵۰،
 ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۷۱،
 ۲۰۲، ۲۱۳، ۲۴۸، ۲۶۰-۲۵۸

پهلوی ۲۰، ۹۵، ۲۰۵، ۲۳۴، ۲۸۹،
 ۳۱۹، ۳۷۹، ۳۸۵، ۴۰۲، ۴۱۷،
 ۴۳۳، ۴۳۶، دوران ~ ۲۹۰، ۲۹۲،
 ۲۸۹-۹۰

ت ت

تاریخ شهدای یزد ۳۰۶
 تاریخ جدید ۷۲
 تاکر ۳-۲۳۲
 تامپسون، رونالد ۹۶
 تبریز ۱۶، ۱۵۴، ۳-۱۷۲، ۲۱۵، ۲۱۹،
 ۲۵۲، ۲۹۳، ۲۹۷، ۳۰۵، ۴۱۱
 تجدّدگرایی ۲۶۹
 تربیتی (واعظ) ۳۶۷
 ترکستان ۱۷۸، ۱۹۵، ۳۴۵
 ترکمنستان ۱۲۴
 ترکیه ۱۹۹، ۲۴۴
 تریاک: منع در دین بهائی ۲۳۷
 تزار ۲۴۴، ۲۵۵
 تقوی، سید محمدتقی ۳۶۲
 تقوی، سید محمدعلی ۳۵۹
 توبه و بازگشت به اسلام ۳۵۶، ۳۸۹،
 ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۲۱، ۴۲۳
 تورات ۳۶، ۴۲، ۸-۴۷، ۵۸، ۱۱۲
 توکلی طرفی، محمد ۹، ۱۲، ۲۰، ۳۳۵
 تولایی ذاکر زاده، شیخ محمود ۳۵۷
 تولستوی، لئو ۳۸
 تهران ۱۰، ۳۰-۲۸، ۳۴، ۳۷، ۳۹، ۴۱،
 ۴۳-۵، ۴۸، ۵۱، ۵۴، ۵۷، ۵۹-۶۱

- جهانگرا، جهانگرایی ۴۶، ۳۲۱
 جهانگرایی ستیزی ۳۲۱
 جی صاحب، کیخسرو ۸۸-۹
- ح**
- حاج امین ۱۳۹
 حاج میرزا حیدرعلی ۱۳۹
 حاجی شیخ محمد علی ۱۱۷
 حاجی میرزا آقاسی ۲۹۶
 حاجی یاری ۴۶، ۵۷
 حاجیه بی بی صغری ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۰۴
 حافظ الصّحه، میرزا عبدالرحیم خان ۴۱،
 ۴۷، ۴۳، ۱۲۸
 حائری زاده، ابوالحسن ۳۶۷
 حجازی، فخرالدین ۳۵۷
 حجّتیّه ← انجمن های اسلامی
 حزب توده ۳۲۰، ۳۵۹، ۳۶۹، ۴-۳۷۲
 حسین آباد ۸۷، ۱۳۵، ۱۳۷
 حسین آبادی، ملا نوشیروان ۱۳۶
 حشیش: منع در دین بهائی ۲۱۲
 حظیره القدس ۹۲، ۱۸۸، ۳۱۲، ۳۲۳،
 اشغال توسط فرمانداری نظامی ۳۳۷،
 ۳۶۶، ۷۲-۳۶۸، ۷۶-۳۷۴، ۳۹۲
 حقیقی، رحمت الله ۲۳۲
 حقیقی، عطیه ۲۰۱
 حقیقی، مستوره ۱۵۹
 حکمت، علی اصغر ۷-۱۹۶، ۲۰۶
 حکیم، آقا جان ۴۱، ۵۶، ۴۳، ۴۸،
 ۱۵۹
- ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۲۱، ۴۳۱، ۴۴۸-۹،
 ۴۵۳
 جامعه‌ی بین المللی بهائی ۳۹۶، ۴۰۶،
 ۴۱۴، ۴۲۹، ۴۴۳، ۴۴۶-۸، ۴۵۰،
 ۴۵۲، ۴۵۸، ۴۶۰
 جامعه‌ی مسلمین ۳۵۰
 جایزه صلح نوبل ۳۱۱
 جدیدی‌های مشهد ۳۷
 جذّاب، عزیزالله مکاتبه با ادوارد براون و لثو
 تولستوی ۳۷
 جزایری، شمس الدین ۳۶۷
 جزیه ۶۶، ۶۸، ۷۱، ۹۶
 جلال الدوله ۶۹
 جلالی، جلال ۵۵
 جمعیت های اسلامی: ~ فداییان اسلام
 ۳۵۰، ۳۶۷، ~ مبارزه با بیدینی
 ۳۵۰، ~ مروّجین مذهب جعفری
 ۳۵۰، ۳۵۶، هم‌چنین ←
 انجمن های اسلامی، جامعه تعلیمات
 اسلامی، هیأت های اسلامی
 جمهوری اسلامی ۹، ۲۰، ۲۵، ۵۲، ۵۵،
 ۹۴، ۸-۲۶۷، ۹۰-۲۸۹، ۳۱۲،
 ۳۳۰، ۳۵۲، ۳۸۵، ۳۹۵، ۹-۳۹۸،
 ۲-۴۰۱، ۴۰۵، ۹-۴۰۷، ۴۱۱،
 ۴۱۳، ۱۹-۴۱۷، ۲-۴۲۱، ۱-۴۳۰،
 ۴۳۴-۵، ۴۳۸-۴۰، ۴۴۲، ۴۴۴،
 ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۵۵، ۴۵۷
 جنبش تنباکو ۲۴۹ هم‌چنین ← رژی
 جنبش مهدوی ۲۹۷
 جهانبانویی، نعمت ۳۵۱

بهایان ایران

خداداد (پیمان)، کیخسرو ۸۶
 خداداد مهربان ۱۴۴
 خدادوست، دکتر موسی ۱۱۰
 خراسان ۱۴، ۳۷، ۶۱، ۱۷۸، ۲۰۶،
 ۲۱۶، ۲۵۲، ۳۴۱، ۳۴۵
 خراسانی، ملا صادق ۴۰، ۱۰۵
 خمینی، مصطفی ۲۳۵
 خوانسار ۴۰
 خویروپاک، منوچهر ۵۵
 خورشید ۷۰، ۷۸، ۸۱، ۱۱۲، ۱۳۸،
 ۱۴۵
 خوزستان ۲۷۶، ۳۲۳
 خوسف ۲۱۶

د د

دابسن، ادوارد ۲۱۴
 دادستان ۴۱۴، ۴۲۳، ۴۲۸، ۴۳۳
 دادگاه انقلاب ۲۳۴، ۴۲۵-۶
 دارالفنون ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۸۵، ۲۰۳،
 ۲۱۸، ۲۲۰-۱، ۲۹۷، ۳۱۹
 دالا، شمس‌العلماء دستور زردشتی ۷۳،
 ۹۶
 دالقرکی، کینیا (دالگاروکف، پرنس
 دیمتری ایوانویچ) ۱-۳۴۰، ۳۴۴،
 ۳۸۲، ۳۴۷
 دامغانی، میرزا محمود ۱۸۱
 دانشجویان بهائی: جلوگیری از تحصیل
 ۴۴۱، یورش به دانشگاه زیرزمینی
 بهائیان ۴۴۴-۵۱

حکیم، ارسطوخان ۲۲۰
 حکیم، دکتر لطف‌الله ۵۶،
 حکیم لاله زار ۴۰، ۴۱،
 حکیم، مسیح ۴۰، ۵۵، ۵۹، ۱۰۶، ۱۵۴
 حکیم، نور محمود ۲۸، ۴۳، ۵۴، ۵۹
 حکیم، دکتر منوچهر: ۵۱، ۵۹، ۲۳۴،
 ترور و خاکسپاری ۴۱۸، ~ هارون ۳۴،
 ۵۴
 حکیمان، رحمت‌الله ۴۱۷
 حلبی، شیخ محمود ۳۹۹ هم‌چنین ←
 حجتیه، بهائی‌ستیزی
 حمام: ~های سنتی ۱۵-۲۱۳، ~های
 بهائیان ۱۷-۲۱۵
 حیف ۱۱۰، ۱-۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۸-۱۲۶،
 ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۷، ۱۵۹،
 ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۹۷، ۲۳۸-۹، ۲۶۲،
 ۳۷۷

خ

خاتمی، محمد (رئیس جمهور سابق)
 ۲۶۸، ۲۸۱، ۲۸۴، ۴۲۵، ۴۴۷-۹،
 ۴۵۳، ۴۵۹
 خاخام، خاخامی ۲۸، ۳۰، ۳۴، ۳۶،
 ۳۹، ۴۲، ۴۷، ۴۹
 خادم، دکتر عارف ۲۳۴
 خادم، ملوک ۱۶۰
 خالقی، روح‌الله ۵۳
 خانه‌ی سالمندان ۲۳۱
 خدابخش، ماستر ۱-۹۰، ۹۸

فهرست اسامی و اعلام (نمایه)

- دانشگاه آمریکایی بیروت ۱۹۰
 درخشانیان، علی محمد ۱۸۷
 درغوک ۱۷۶
 درمانگاه‌های بهائی: بویراحمد ۲۳۳، تاکر
 ۲۳۲، درمانگاه عطار ۲۳۱، درمانگاه
 عطار ۲۳۲
 دستوران: انتظار ظهور موعود ۶۸-۹، ~ و
 بهائیان زردشتی تبار ۹۱-۸۸، ۹۳،
 ۹۸، ۱۴۴
 دنیای اسلام (روزنامه) ۳۵۹، ۳۶۶
 دویی ۴۴۸
 دورکهایم ۳۱۰
 دیده بان حقوق بشر ۲۷۹، ۴۲۵، ۴۵۸
 ذبیح، اشراقیه ۱۵۹
 دکای بیضایی ۱۸۱، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۶
 ذوالفقاری، علی ۴۲۵
- ر
- راسخ، دکتر علی ۲۲۹، ۲۳۶
 رجایی، محمد علی ۴۰۰
 رحامیم ۴۱
 رحمانی، حوری ۴، ۲۵
 ردّیه، ردّیه‌ها ۴۰-۳۳۸
 رزم آرا ۳۶۷
 رژی، اعتراض مردمی ۳۰۱ هم‌چنین ←
 جنبش تنباکو
 رساله مدنیّه ۲۶۱
 رساله سیاسیّه ۲۵۱
 رستگار، باهره ۵۵
- رستم، فریدون ۹۱
 رسول زاده ۳۶۶
 رشت ۱۱۰، ۱۷۳، ۳۰۰، ۳۵۰، ۳۷۱
 رشتی، سید کاظم ۱۰۶، ۳۴۱
 رشدیه، حاجی میرزا حسن ۵۴
 رشید، شهردان ۹۵
 رضا شاه ۹۳، ۹۴، ۹۹، ۱۸۷، ۱۹۱
 ۱۹۶، ۲۰۲، ۳۱۲، ۳۳۶، ۳۵۰
 ۳۶۲، ۳۶۹، ۳۷۴
 رضاییه ۲۱۹
 رفسنجانی، میرزا جعفر ۲۱۶
 رفعت، شهلا ۱۵۹
 روحانی، روح الله ۴۲۵
 روحانی، فؤاد ۱۸-۳۱۷
 روحی زادگان ۴۵۴
 روزنامه‌های اسلامی: آیین اسلام ۳۵۱
 ۳۵۹، ۳۶۲، *ایران باستان* ۸۳، ۳۵۱
 ۳۶۶، ۳۸۹-۹۰، *پرچم اسلام* ۳۵۱
 ۶۳-۳۵۵، ۳۶۶، ۳۷۶، ۳۸۴-۸
 ۳۹۲، *دنیای اسلام* ۳۵۱، ۳۵۴
 ۳۵۹، ۳۶۲-۶، ۳۸۴-۶، ۳۸۸-۹
 روزنبرگ، مارشال ۲۷۲
 روسیه ۱۷۸، ۱۹۵، ۲۱۸، ۲۳۵، ۲۴۴
 ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۸-۹، ۳۱۵
 ۳۲۳، ۳۳۶، ۳۴۲-۳، ۳۴۷، ۳۸۲
 ۴۳۵
 ریاحی، فرهاد ۳۲۹
 ریحانی، ریحان ۲۸، ۵۲
 ریگان ۴۰۹-۱۰، ۴۳۴

ز ژ

زردشتی، زردشتیان: انگیزه ایمان به دین بهائی ۷۴-۸۴، ایمان ~ به آیین بهائی ۶۵، برآمدن پیشگویی‌های ظهور سوشیالیسم ۷۶، به دست آوردن هویت بهائی ۹۱، تشنج در جامعه و اختلاف با دستوران ۸۸، خدمات بهائیان ~ تبار ۹۱، رکود گروه به دین بهائی ۹۴، ~ در قرن‌های اخیر ۶۸، ~ و یهودیان ۶۷، گورستان بهائی در یزد ۹۰، مانکچی صاحب و جامعه‌ی ~ ۷۱-۲، مراسم عقد و ازدواج بهائی ۸۹-۹۰، محدودیت‌های ~ ۲۷۸، نامه‌های عبدالبهاء خطاب به بهائیان ~ تبار ۱۳۳-۱۴۹، نخستین بهائیان ~ تبار ۸۶، وعده ظهور در آثار ~ ۶۹-۷۱، زرقانی، محمود ۱۳۹، ۱۶۲، ۲۶۲
 زند و هومن یسن ۶۹
 زونیس، ماروین ۳۲۴
 ژاپن ۳۲۸
 ژنو ۴۲۲

س

سازمان سنجش آموزش کشور ۴۵۰
 سازمان مرکزی صلح پایدار ۱۰۶
 سازمان ملل متحد ۲۷۹، ۳۳۷، ۳۷۳، ۳۹۶، ۴۰۱، ۴۱۳، ۴۲۶، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۵-۶، ۴۳۸، ۴۴۱، ۴۵۴

۴۵۸

ساسانی، ساسانیان ۲۵، ۵۳، ۷۴، ۷۸، ۸۱، ۸۴، ۳۰۰
 سالنامه خراسان ۳۴۱
 ساموآ ۳۲۶
 ساناساریان، الیز ۹، ۲۰، ۲۶۵
 ساواک ۳۱۸، ۳۲۱، ۳۷۹، ۳۸۵، ۳۹۳، ۴۳۶
 سبحانی، ورقاییه ۲۰۱
 سبزوار ۳۵۷
 سپاه پاسداران انقلاب ۴۱۲
 سپهسالار، میرزا حسین خان ۹۶
 سراج، دکتر بهرام ۲۳۴
 سروستان ۳۱۸، ۳۵۸، ۳۸۷-۸
 سلطان آباد ۱۹۷، ۲۰۰
 سلطان عبدالحمید ۲۴۴
 سمنان ۱-۲۰۰، ۴۳۹، ۴۴۹
 سمندر، شیخ کاظم ۱۰۵، ۱۱۷، ۱۳۹، ۱۵۶
 سمندری، بهمن ۴۲۴
 سمندری، ذکریه ۱۲۶
 سمندری، طرازالله ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۲
 سنگسر ۱۸۴، ۲۰۰-۱، ۲۰۶، ۳۵۸
 سنی ۲-۳۱، ۲۲۹، ۲۹۳، ۳۲۳
 سوشیالیسم ۶۷، ۶۹-۷۱، ۷۴-۸، ۸۳، ۸۵، ۹۵
 سیا ۷۶، ۳۲۳، ۴۳۴
 سیرز، ویلیام ۴۱۶
 سیستان ۷۰
 سیمپسون، جان ۴۰۷

شهرضا ۲۱۶
 شهنشاہ بیگم ۱۰۷، ۱۰۳-۱۱۰، ۱۵۰،
 ۱۵۵
 شهیدزادہ، مهندس: قتل اودریابلسر ۳۶۶
 شیخی ۱۱۸، ۱۷۲، ۲۶۲، ۲۹۱، ۲۹۳،
 ۳۱۷، ۳۲۹، ۳۴۵، ۴۶۱
 شیخیگری ۳۱۴، ۳۴۰، ۳۸۲
 شیخیہ ۱۰۶، ۳۵۸
 شیخی ہا ۳۱۳، ۳۲۹
 شیراز ۱۰، ۳۷، ۷۳، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۲۲،
 ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۶۲، ۱۷۸،
 ۱۸۴، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۳۲، ۲۵۶،
 ۲۷۲، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۸، ۳۷۱،
 ۳۷۹، ۳۸۷، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۵،
 ۴۱۷، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۴۹، ۴۵۴
 شیرازی، فاضل ۱۶۰، میرزا حسن ۳۰۰
 شیخہ ۱۴، ۳۱، ۳۶، ۴۰، ۴۹، ۵۸،
 ۶۶، ۱۱۳، ۱۳۷، ۱۵۰، ۱۷۴،
 ۲۷۵، ۲۸۹، ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۰۱،
 ۳۰۳، ۳۱۵، ۳۲۲-۳، ۳۲۷، ۳۳۶،
 ۳۳۸-۹، ۳۴۳-۵، ۳۴۷، ۳۵۹،
 ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۹۷-۸، ۴۰۱-۴، ۶-
 ۴۰۵، ۴۰۸، ۴۱۲، ۴۲۲، ۴۲۶، ۹-
 ۴۲۸، ۴۵۵، ۴۵۸
 شیکاگو ۴۰، ۱۳۲، ۱۶۰، ۲۲۴

ص ص

صادقزادہ میلانی، کاویان ۹، ۱۹، ۲۴۳
 صالح، پروفیسور جہانگیر ۲۳۰

سینا، بیمارستان ۲۱۹
 سینا، سید اسماعیل ۱۷۸

ش

شارپ، آدلید ۲۲۵
 شاردن ۶۹
 شاہ بہرام ۶۹، ۷۸-۹
 شاہ عباس کبیر ۶۹
 شاہ آباد ۲۰۰، ۲۰۶
 شاہزند ۲۰۰
 شایق، میرزا محمد علی ۱۵۹
 شرکت نفت ایران و انگلیس ۲۱۹
 شریعتمدار، شیخ مہدی ۳۵۶
 شریعتی صدر، محمد تقی ۳۵۷
 شریفہ بیگم ۱۱۸، ۱۲۳-۴، ۱۵۸، ۱۵۹
 شفتی، آقا محمد علی ۲۹۲
 شمالی، فریدون ۴۳۷
 شورای انقلاب ۲۶۷، ۴۳۹
 شورای عالی انقلاب فرهنگی: بخشنامہ در
 مورد شیوہ مبارزہ با بھائیان ۴۰-۴۳۹
 شوقی افندی ربانی ۵۰، ۵۸، ۹۲، ۱۰۴،
 ۱۰۶، ۱۱۸، ۱۴۰، ۱۹۶-۷، ۲۲۴،
 ۳۶۱، ۳۶۷، ۳۸۸
 شوکت ۱۱۷، ۱۶۰، ۲۴۸
 شہاب پور، عطاء اللہ ۳۵۱، ۳۸۴-۵
 شہابی، علی اکبر ۳۵۱
 شہابی، ہوشنگ اسفندیار ۹، ۱۳، ۲۰،
 ۳۰۹
 شہرستانی، ہبۃ الاسلام ۳۵۱

طباطبایی، آقا میرزا سید محمد ۱۷۳
طبرسی، قلعه ۱۰۶
ظل السلطان ۲۹۶

ع غ

عبادی، شیرین ۳۱۱
عبّاس میرزا ۲۱۸
عبدالبهاء: آرمان بزرگ ~ برای ملت ایران
۲۵۱، احترام به میراث دینی- فرهنگی
نودینان ۱۳۷، اعزام معلمین و اطباء
بهایان امریکایی به ایران ۱۳۹، اهمیت
تعلیم و تربیت ۵۴، تاکید بر نظافت و
بهداشت ۱۲-۲۱۱، تاکید به تعلیم
هنرهای مدرن در مدارس ۱۷۵، تاکید
به رعایت موازین اخلاقی در مدارس
۱۷۱، تاکید در آموختن زبان انگلیسی
۱۹۰، تاکید در ایجاد مدارس دخترانه
۱۷۵، تشویق به ایجاد حمام دوش
۲۱۵۴، تشویق به ایجاد مدارس ۵۴،
تشویق معلمین مدارس بهائی ۱۲۹،
۱۳۱، ۱۴۳، تعلیم به بهائیان
یهودی تبار ۳۹، تعداد الواح ~ ۱۰۵،
تفسیر متون دینی ۷۷-۸، تمجید از
تشکیل مجلس ۲۵۳، دستخط
~ ۱۰۹، دستور عدم مداخله در
سیاست ۲۵۲، دعوت بهائیان
زردشتی تبار به فلسطین ۹۲، دفاع از
جدایی دین و سیاست ۲۵۱،
رهنمودها در دوران انقلاب مشروطه

صبح ازل، میرزا یحیی ۲۹۸، ۳۳۰
صدرالصدور ۴۹، ۶۰
صدرالعلماء، حاجی سید احمد ۴۹
صدرایی اشکوری، حاج سید محمد علی
۳۵۶

صدری، محمود ۳۹۹
صدوقی ۴۱۴
صربها ۲۸۸
صفایی، بهیه ۲۰۰
صفایی، سید احمد ۳۷۱، ۳۷۳
صفوی، صفویه ۳۲، ۶۶، ۹۵، ۳۱، ۶۸،
۲۸۳، ۲۸۸، ۲۹۱، ۳۰۴
صنّعی، اسدالله ۳۱۷
صوفیه ۱۸، ۲۸، ۳۲، ۴۵، ۳۵۸
صهیون ۳۱۵
صهیونیسیم ۵۰، ۹۵، ۵-۲۳۴، ۲۶۸،
۳۲۴، ۳۷۵، ۳۷۸، ۴۰۹، ۴۳۴
صیغه ۱۳۸، ۱۵۶، ۲۱۲
ضیاء الحکماء، حسین خان ۲۱۵
ضیاءالحاجیه ۱۰، ۱۰۷، ۱۰۶-۱۰۹، ۱-
۱۵۰، ۱۵۵
ضیاءالسلطنه ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۵۵

ط ظ

طالب زاده (طالبوف)، عبدالرحیم ۱۷۳
طالبی، موسی ۴۲۵
طالقانی، محمود ۳۵۱، ۳۵۹، ۳۸۴،
۳۸۸
طبّ جالینوسی ۲۱۷

- عهد عتیق ۶۷
عیسی، حضرت ۱۸۰، ۳۷۳
غرب زدگی ۴-۳۲۳
غرب گرایی ۲۶۹
- ف**
- فاضل، سینا ۸-۹، ۸-۲۰، ۱۹-۲۰، ۲۵، ۲۰۲، ۲۱۱
فتح اعظم، رئیس محفل ملی ۳۶۸
فتح اعظم، روح انگیز ۱۸۸
فتح علیشاه ۱۰۷، ۲۱۸
فتوا: علیه مدارس دخترانه ۱۷۴، علیه باب ۲۹۳، علیه بهائیان ۲۹۴، ۲۹۶
فتوای اصل مصلحت رژیم ۴۰۴
فراماسونری ۳۱۴، ۴-۳۲۳
فرجام شناسی ۶۷، ۶۹
فرزار، عنایت الله ۱۱۰
فرقه ضالّه ۲۶، ۲۹۴، ۲۹۹، ۴۰۱، ۴۳۲، ۴۳۷
فروتن، علی اکبر ۱۹۶، ۲۰۶
فرهادی، طرازیه ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۵۱
فرهادی، معصومه ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۵۷
فرهنگی، دکتر مسیح ۴۲۰
فرید، امین الله ۲۲۴
فریدانی، گلچهر ۹۸
فقیهی شیرازی، سید عبدالکریم ۳۵۹
فلسطین ۲۳، ۴۴، ۵۹، ۹۲، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۲۸، ۹-۱۳۸، ۵-۱۴۳، ۱۵۹، ۳۳۰، ۳۳۷، ۳۷۵، ۳۹۲
- ۲۴۴-۵، سبک نامه‌های ~ ۸۳، ۸۵،
~ و رساله سیاسی ۷-۲۴۶، لقب سِر
۳۶۱، مکاتبه با بهائیان ۱۶، مکاتبه
با زنان ۱۸، ۱۹، میهن پرستی و
ملی گرایی ~ ۳۲۵، نام گذاری مدارس
بهائی ۱۲۹، ۱۷۷، نامه‌های ~: به
بهائیان زردشتی تبار ۸۲، ۱۴۹-۱۳۳،
به خانواده‌ی ابن صدق ۱۱۷-۱۰۵، به
خانواده‌ی سمندر و نبیل ابن نبیل
۱۱۷-۱۲۷، به زنان بهائی ایران و هند
۱۰۳ به بعد، به زنان بهائی نجف آباد
۱۳۰-۳۶، به زنان بهائی همدان
۱۲۷-۳۰
عثمانی ۹۶، ۲۴۴، ۲۵۶، ۲۸۸، ۲۹۳،
۳۳۶، ۳۴۵، ۸-۳۴۷
عراق ۴۵، ۹۶، ۱۰۶، ۲۱۷، ۲۶۶،
۳۰۰، ۳۱۵، ۳۲۲، ۴۱۰، ۴۳۴
عشق آباد ۱۵۹
عطار، دکتر منصور ۲۳۲
عطار، دکتر هوشنگ ۲۳۱، ۲۳۲
عکا ۱۶، ۸۲، ۱۰۶، ۱۱۱-۱۲، ۱۱۴،
۲۳-۱۱۸، ۱۲۶، ۱۳۶، ۱۵۷،
۱۷۰، ۱۸۶، ۳۴۳، ۳۷۷
علاقبند، حاج آقا محمد ۸۷
علم، امیر اسدالله ۳۱۵، ۳۲۳
علمی: محمد علی ۳۵۱، عبدالرحیم
۳۵۱، علی اکبر ۳۵۱، محمدحسن
۳۵۱
عنایتی، ماشاء الله ۴۲۵
عهد جدید ۳۸، ۶۷

- ۴۳۳
فلسفی، حجة الاسلام محمد تقی: تخریب
حظيرة القدس تهران ۳۱۲، ۳۷۰،
۳۸۶، تشکر آیت الله بروجردی از ~
۳۷۱، خاطرات و مبارزات ۳۸۸،
۳۹۱، سخنرانی های رادیویی ضد
بهای ۳۳۷، ملاقات های ~ با آیت الله
بروجردی، ملاقات با شاه ۳۶۹-۷۰
- فؤادی بشرویی، حسن ۵۴
فؤادی، مینو، ۹، ۱۹، ۲۱۱، ۲۴۰
فیروزمند، فیروز ۱-۹۰
فیضی، ابوالقاسم ۲۰۱
فیضی، محمد علی ۱۷۶
- ق
قاره‌ی هند ۱۶۲
قاجار ۱۶، ۲۴، ۳۲، ۵۷، ۶۸، ۷۶،
۸۶، ۹۵، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۳۷-۸،
۹۱-۲۹۰، ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۹۳، ۳۰۴
قاضی طباطبایی، محمد هاشم ۱۰۷
قانع، نازیلا ۴۰۶-۷، ۴۵۸
قائم مقامی، منوهر ۲۳۴
قدوس ۱۰۶
قرّة العین، طاهره ۴۰، ۱۰۴، ۱۳۸، ۲۳۶
قرون وسطا ۵۳
قروین ۷۳، ۲۰-۱۱۸، ۳-۱۲۲، ۷-۱۲۵،
۱۳۶، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۷-۸، ۱۶۴،
۱۷۵، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۰۵-۶، ۲۱۳،
۲۲۳، ۲۴۰، ۳۰۰، ۳۷۱
- قضایی، حجت الاسلام ۴۱۰
قفقاز ۱۰۶
قم ۷۳، ۱۳۶، ۲۳۷، ۲۵۲، ۳۰۶،
۳۵۸، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۸، ۳۹۰،
۳۹۳
- ک
کاپیتورن، موريس ۴۴۱
کاشان ۱۸، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۴، ۳۷-۹،
۴۱، ۴۳، ۴۶، ۴۸، ۶۰-۱-۵۳-۵،
۷۶، ۸۶، ۱۳۶، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۹۷،
۲۰۰، ۲۲۰، ۳۶۶، ۳۷۱، ۳۹۲
کاشانی، حاجی محمد رضا ۹۶
کاظم زاده، فیروز ۳۲۱
کالج آمریکایی ۱۹۹
کالج سلطنتی لندن ۱۴
کانون انتشارات اسلامی رشت ۳۵۶
کانون نشر حقایق اسلامی ۳۵۰، ۳۵۷
کاوس، مهربان ۸۶
کیس، لیلیان ۱۷۹، ۲۰۳، ۲۲۷
گردها ۸-۲۷۷
کرمان ۱۵، ۷۳، ۸۶، ۸۸، ۹۰، ۹۸،
۱۳۵، ۱۴۷، ۱۷۳، ۱۹۲، ۱۹۴،
۲۰۷، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۵۲،
۳۲۹، ۳۷۱، ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۹۲
۴۱۸
کرمانشاه ۳۷، ۱۲۸، ۱۵۶، ۲۱۳، ۳۷۱،
۳۵۰
کرمانی، حاج محمد کریم، ۱۷۲، ۳۳۸،

- کوی، دکتر ژنویو ۱۷۹
کیانیان ۷۸، ۷۰
کیومرث ۸۴
- گ ل**
- گاتها ۶۷، ۸۱
گالیندویل، رینالدو ۴۲۹، ۴۳۸، ۴۴۱
گزارشگران سازمان ملل متحد ۴۲۶-۲۹
گلپایگانی، ابوالفضل ۴۲، ۵۶، ۷۲، ۷۸
۳۸۳، ۱۰۰، ۹۶
گلستان جاوید ۵۸، ۹۰، ویرانی و شکستن
سنگ قبرها ۴۲۹
گوپینو ۹۵، ۹۶
گیلمور، جان ۲۲۳
لاسه ۱۰۶، ۱۵۴
لاهیجان ۴۸، ۳۶۴
لجنه‌ی ملی ترقی نسوان ۱۳۱
لرد کرزن ۱۷، ۲۹
- م**
- ماد ۲۵
مادی‌گرایان ۳۳۶، ۳۵۰، ۳۵۷-۸
مارتین، داکلاس ۴۰۸
مارکسیست ۳۹۹، ۴۰۲، ۴۱۰
مازندران ۱۰، ۱۵۲، ۱۷۵، ۱۸۰
۱۸۷-۸، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۰۴-۶
۲۹۶، ۲۵۲، ۲۳۲
ماستر خدابخش و توطئه‌ی قتل او ۹۱
- ۳۸۰
کرمانی، ناظم الاسلام ۱۷۳
کریمی حکاک، احمد ۳۷۹
کسروی، احمد ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۶۱
۲۶۳، ۳۱۴، ۳۲۹، ۳۳۱، ~ و
یادداشت‌های کیناز دالخورکی ۴۴-
۳۴۱، ۳۵۰، ۳۵۷-۹، ۳۶۱، ۳۶۴
۳۹۰، ۳۸۴، ۳۸۱-۲
کشف حجاب ۱۲۰
کلاک، سارا ۲۲۲-۴، ۲۲۶-۷، ۲۳۶
۲۳۸
کلان‌کشی (genocide) ۲۸۸ هم‌چنین ←
نسل‌کشی
کلدانی‌ها ۲۷۶، ۲۸۱
کلیسای یکتا باوران ۳۱۹
کمیته صهیونیستی ایران ۵۰
کمیته ملی بهائی برای پیشرفت زنان ۱۳۱
کمیته‌های انقلاب ۴۱۲
کمیسیون حفظ الصّحه ۲۲۷
کمیسیون حقوق بشر ۳۷۳، ۴۲۶
کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل ۳۹۶،
۴۲۲
کنفدراسیون دانشجویان ایرانی ۳۲۰، ۳۴۹
کنفرانس صلح ورسای ۱۱۴
کنگره جوانان اسلام ۲۴، ۳۵۰
کویر، روجر ۴۰۹
کودکستان بهائی: ~ میثاقیه ۱۹۴، ~ همّتی
۱۹۴
کوروش کبیر ۵۳
کونولی، آرتور ۳۴۵

۱۸۵، ۱۹۰، ۱۷، ~ تربیت دختران
 ۱۷۹، ۱۹۰-۲، ۱۹۴، ۲۲۴، ۳۱۲،
 ~ تربیت دوشیزگان در یزد ۱۹۱، ~
 توکل در قزوین ۱۷۷، ~ دخترانه مریم
 آباد یزد ۹۸، ~ دوشیزگان وطن ۱۹۲،
 ۱۹۴، ~ سعادت بارفروش بابل ۸۲،
 ۱۳۰، ۱۴۹، ۱۷۷-۸، ۲۰۷، ۲۶۲،
 ۳۵۱، ۳۸۰، ~ پسرانه تأیید (۱۹۰۷)
 ۴۹، ~ پسرانه و دخترانه سعادت
 ۱۳۰، ~ تأییدیه دوشیزگان وطن ۱۷۴،
 ~ دخترانه آبا ده ۱۸۱، ~ دخترانه
 موهبت (۱۹۱۰) ۴۹، ۱۲۸، دخترانه
 توکل ۱۵۸، ~ نوباوگان تهران ۱۷۸، ~
 هوشنگی یزد ۱۶۱، ۱۹۱، ~ وحدت
 بشر در کاشان ۱۷۷، ایجاد ~ دخترانه
 ۱۷۳، بانوان معلم امریکایی در ~
 بهائی تهران ۱۷۹، برنامه‌ی مدرسه‌ی
 تربیت پسران ۸-۱۸۵، تأکید عبدالبهاء
 بر ایجاد ~ ۱۷۷، تأکید عبدالبهاء بر
 ایجاد ~ دختران ۱۷۸، تدریس
 بهداشت در ~ تربیت دختران ۲۲۶،
 دستور دولت بر تعطیلی ~ بهائی -۱۹۶
 ۲۰۲، فهرست کامل ~ بهائی ایران
 ۳-۱۸۱، کودکستان‌های بهائی
 ۵-۱۹۴، مخالفت با ایجاد ~ ۱۷۳،
 مدرسه‌ی بهائی ایول و حاکم کیاسر
 ۱۸۰، مشکلات ایجاد مدارس
 ۵-۱۸۱، نظریات درباره‌ی ~
 دخترانه‌ی بهائی یزد ۲-۱۹۱،
 مدارس دیگر: مدرسه آلیانس اسرائیلیت در

هم‌چنین ← زردشتی، زردشتیان
 ماسونیگری ۳۱۵
 ماشیه ۲۸، ۳۴، ۴۰-۲، ۵۳، ۵۵، ۶۷
 مالگیری ۳۰۵
 مانک، سوزان ۵۳، ۷۶، ۸۵
 مانکجی، لیمجی هاتریا ۱۰، ۲-۷۱، ۷۴،
 ۸۸، ۹۳، ۹۵-۶، ۹۸، ۱۷۲
 مانی، مانوی ۲۵، ۳۱۰
 ماهروزک ۲۱، ۱۷۵
 مجاهدین خلق ۳۷۹، ۴۱۹، ۴۲۱
 مجتهد اردبیلی، میرزا علی اکبر ۳۳۹
 مجتهد کمره‌ای ۳۵۱
 مجتهدین ۶-۲۹۳، ۳۰۱-۲۹۸، ۳۰۴،
 ۳۲۲، ۳۶۴
 مجلس دوما ۲۵۵
 مجلس شورای ملی ۱۷۴، ۳۵۵، ۳۶۶،
 ۳۷۳، ۳۷۸، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۸۹،
 ۳۹۲
 مجمع حقوقی و حق‌شناس یزد ۹۰
 هم‌چنین ← زردشتی، زردشتیان
 محبوبی، حسن ۴۲۵
 محرمی، ذبیح الله ۴۲۵
 محمد، حضرت ۹۷، ۱۸۰
 محمد رضا شاه ۲۷۸، ۳۱۲، ۳۲۰،
 ۳۶۹، ۳۲۴
 محمد شاه ۲۹۶، ۳۷۴
 محمد علی شاه ۲۴۴، ۳-۲۵۲، ۲۶۱
 محمود نژاد، مونا ۱۰، ۲۷۲، ۴۱۵
 مدرسه، مدارس بهائی: ~ تأیید در همدان
 ۱۷۷، ~ تربیت پسران ۹۲، ۱۷۶،

- تهران ۱۷۳، ~ آلیانس در همدان ۴۹،
 ۱۷۶، ۱۹۳، ~ آلیانس کاشان ۲۰۰ ~
 پامنار ۳۴۱، ~ پسران و دختران
 مسیحی نسطوری در ارومیه ۱۷۲، ~
 پسرانه‌ی سن لویی ۱۷۲، ~ دخترانه
 پرسبیتترین آمریکایی ۱۷۳، ~ دخترانه
 سن ژوزف ۱۷۲، ~ کیخسروی ۹۰ ~
 دخترانه ناموس ۱۷۴، ~ رُشدیه تبریز
 ۱۷۳،
 مدبر (مدیر خاقان)، هدایت الله ۱۱۰
 مدبر الممالک، غلام علی خان ۱۱۰
 مدحت، عشرت ۱۷۹
 مدرّس، فتح الله ۱۳۰، ۱۳۲
 مرتد ← ارتداد
 مزدک، مزدکیان ۲۵، ۲۸۸
 مستشارالدوله، میرزا یوسف خان ۲۶۰
 مشاور الممالک، ۱۱۴، ۱۵۶
 مشرف زاده، دکتر ماشاءالله ۲۳۴
 مشرق الاذکار ۹۲، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۶۰
 مشروطه، مشروطیت: آثار بهائی و
 مشروطه‌خواهی ۴۹-۲۴۵، بایان و
 بهائیان پیش از انقلاب ~ ۲۹۸، تاثیر
 انقلاب ~ بر وضع بهائیان ۲-۳۰۰،
 جنبش ~ ۲۴۴، ۲۴۹-۵۲، ۲۵۴،
 ۲۵۶، ۲۵۹، رویکرد بهائیان به ~
 ۲۴۹-۵۹، شیخ فضل الله نوری و ~
 ۲۴۸، محمد علیشاه و ~ ۲۵۳، نقش
 بهائیان در تحولات ~ ۲۴۴-۵،
 نهضت ~ ایران ۱۹، ۵۸، ۷۴، ۱۳۳،
 ۲۰۲، ۲۴۳، ۲۶۱، وام فکری آیین
- بهائی به ~ ۲۴۴
 مشهد ۳۲، ۳۴، ۳۷، ۵۳-۵، ۶۰، ۱۰۵،
 ۱۰۹، ۱۷۳، ۱۷۸، ۲۰۵، ۲۱۹،
 ۲۲۳، ۲۳۷، ۳۰۰، ۳۴۵، ۳۵۰،
 ۳۵۷، ۳۸۵، ۳۸۷، ۴۲۵، ۴۴۷
 مشیرالدوله ۲۴۷
 مصباح، عزیزالله ۱۷۷
 مصدق، دکتر محمد ۳۵۵
 مصر ۴۴، ۲۵۹، ۸۰-۲۷۹، ۴۵۵
 مظفرالدین شاه ۲۴۴، ۲۵۳
 معبد بهائی ← مشرق الاذکار
 معتضدی، عبدالحسین ۳۵۵، ۳۸۶
 معتمد، موریس ۲۶۸
 معلّمه خانم سبحانی ۱-۲۰۰
 مقاله شخصی سیاح ۷۶
 مقیمی، زرین: گفتگو با بازپرس ۴۲۷
 مکیون، دنیس ۳۱۲
 ملایر ۳۷، ۱۳۰، ۲۱۹، ۳۷۲
 ملکم خان ۱۷۳، ۲۶۰
 ملکه ویکتوریا ۱۱۴، ۲۴۵
 ملی‌گرایی ۳۴، ۲۷۸، ~ ایرانی و دیگری
 درونی ۳۲۲، ~ و جهانگرایی ستیزی
 ۲۷-۳۲۱، ۳۹۷
 ممتازی، نورالدین ۱۵۹
 منجم باشی، محمد حسین ۱۰۷
 منجم، دکتر محمد خان ۱۷۷، ۲۲۱
 منجم، لطف الله ۱۱۰
 مؤبدان ۶۷-۹، ۷۱، ۷۳، ۸۶، ۹۳، ۲۱۳
 مودی، دکتر سوزان ۱۷۸، خدمت در
 بیمارستان صحت ۷-۲۲۲، ۵-۲۲۴،

۳۲۷، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۸،
 ۳۷۴
 ناظم الحکماء، سید محمد ۲۲۰
 نامجو، محمود ۲۳۰
 نبیل ابن نبیل ۱۰۵، ۱۸-۱۱۷، ۱۲۳، ۶-
 ۱۲۵، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۵۹،
 ۱۶۴
 نبیلی ۱۵۰
 نجس ~ شماردن بهائیان ۲۱۵، ۲۹۴، ~
 شماردن بیمارستان میثاقیه ۲۲۳،
 ۲۲۹، ~ شماردن زردشتیان ۷۵، ۷۹،
 ۸۰، ۹۳، ~ شماردن غیر مسلمانان
 ۲۱۴، ~ شماردن یهودیان ۳۷، ۴۵.
 نجف آباد: ترقی نسوان ۱۶۰، حمام بهائی
 در ~ ۱۶- ۲۱۵، شهدای بهائی ~
 ۱۳۳، ۴۱۷، کلاس‌های تعلیم و
 تربیت در ~ ۱۳۰-۳، کودکستان بهائی
 ~ ۱۳۱، مدارس بهائی ~ ۱۳۰،
 ۱۸۳، ~ خطه مبارکه ۱۳۲
 نجفی، آقا محمد باقر ۲۹۶
 نجم آبادی، افسانه ۳۲۷، ۳۲۹
 نجم آبادی، حجة الاسلام ۳۵۹
 نجم آبادی، شیخ هادی ۱۷۴
 نراق ۴۱
 نرون ۲۳
 نستوری ۲۱
 نسل‌کشی ۴۰۲، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۵۸
 هم‌چنین ← کلان‌کشی
 نعیمی، میرزا عبدالحسین خان ۱۹۷
 نفرین زمین ۳۲۳

۲۳۸
 مورمون ۳۱۰
 موسی، حضرت ۱۸۰، ۳۷۳
 مؤسسه‌ی آزاد علمی ۴۴۷، ۴۵۶، ۴۶۰
 مؤسسه‌ی روحی ۴۴۸، ۴۶۰
 موعود باوری ۳۱۴
 مؤمن، موژان ۹، ۱۴، ۱۹، ۳-۱۵۲،
 ۱۵۸، ۱۶۹، ۲۷۱، ۴۰۶، ۴۵۸-۹
 مؤمنی، سرهنگ ۳۲۰
 مؤید، حشمت ۳۷۹، ۳۸۳
 مؤیدالدوله، محمد حسین میرزا ۱۷۷
 مهدی موعود ۲۹۲، ۳۸۸
 مهدیگری ۳۴۰
 مهر، فرهنگ ۳۱۷
 میثاقی، بخش الله ۴۲۵
 میثاقی، بهنام ۴۲۵
 میثاقیه، بیمارستان ۵۹، ۲۲۸-۳۰،
 ۲۳۲-۲۴۰، ۶-۲۳۲
 میثاقیه، عبدالمیثاق ۵۹، ۲۲۸، ۲۳۲-۴،
 ۲۴۰
 میسیونرهای مسیحی ۴۲، ۶۶، ۱۷۲،
 ۲۱۹، ۲۲۰
 میلانی، عباس ۳۱۷

ن

ناسیونالیسم ایرانی ۹۴
 ناصرالدین شاه ۷۱، ۷۴، ۹۶، ۱۱۴،
 ۱۵۴، ۱۷۲، ۲۰-۲۱۸، ۲۴۶، سوء
 ظن به بابیان ۸-۲۹۶، ۳۰۵، ۳۱۲،

فهرست اسامی و اعلام (نمایه)

هدایت، حاجی مخبرالسلطنه ۱۸۴
 هرمنیوتیک ۷۹
 هژیر، عبدالحسین ۳۶۵، ۳۹۰
 همدان ۱۸، ۳۰-۲۸، ۳۳، ۳۷-۸، ۴۳-
 ۴۰، ۴۵-۵۰، ۵۳، ۵۵، ۵۷، ۶۰،
 ۶-۱۰۵، ۳۰-۱۲۷، ۶۰-۱۶۵، ۱۵۹،
 ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۹۳-۴، ۱۹۷،
 ۲۰۵، ۲۱۹، ۲۲۳، ۴۱۱
 همدانی، میرزا حسین ۷۲
 هند ۸، ۱۰، ۶۹، ۷۰-۱، ۷۳، ۷۵،
 ۸-۸۷، ۹۲، ۹۴، ۹۶، ۹۹، ۱۰۳،
 ۶-۱۰۵، ۴-۱۱۴، ۷-۱۳۳، ۱۳۶،
 ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۰-۲،
 ۴-۱۶۲، ۱۷۲، ۳۶۳
 هندوستان ۶۸، ۷۱-۳، ۱۴۳
 هندویسم ۳۲۸
 هزجت ۹۵
 هوشنگی، هوشنگ ۹۸
 هوشیدر ۶۹-۷۰، ۷۸
 هویت ایرانی ۷-۳۶، ۸۱، ۲۹۱، ۳۷۵
 هویدا، امیرعباس ۳۱۷
 هیأت، هیأت‌های اسلامی: ~ انصار
 دینی، ~ پیرعطاء، ~ متوسلین، ~
 محمدی، ~ مرتضویون ۳۵۶

ی

یادداشت‌های کینیازدالتورکی ۳۴۱
 یزد: بهائی کشی سال ۱۹۰۳، ۳۰۰،
 ۳۰۱، ۳۰۵، بهائی کشی در جمهوری

نوروز ۵۸، ۸۲، ۹۵، ۳۲۶
 نوری، شیخ فضل‌الله ۱۷۳، ۲۴۷-۸،
 ۳-۲۵۲، ۳۰۱
 نوری، میرزا آقاخان ۲۹۷
 نوری، میرزا حسین علی ← بهاء‌الله
 نوری، میرزا عباس ۱۶، ۲۳۲
 نونهالان: شرکت صادره شده‌ی بهائی
 ۴۳۱
 نیک‌آیین، سلطان ۲۱۶
 نیکنام، کورش ۲۶۶
 نیکو، حسن ۳۵۹، ۳۸۸
 نیکولای دوم ۲۴۴، ۲۵۵
 نیویورک ۲۲۴، ۲۸۰، ۲۸۴، ۴۲۲

و

وبر، ماکس ۳۲۸
 ودود، انور ۳۴۷، ۳۸۳
 ورقه‌ی علیا ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۲۵، ۱۲۸،
 ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۵۹
 ولایت فقیه ۳۴۰، ۳۹۸، ۴۰۳-۵
 وهمن، فریدون ۴، ۸، ۱۸، ۲۶، ۵۵،
 ۶۵، ۱۵۳، ۱۶۱، ۲۰۶
 وهومن ۶۹، ۸۱
 ویتنام ۳۲۸

ه

هاجسن، اچ. ام ناچبول ۱۹۷
 هاوکس، مریت ۱۹۱، ۱۹۴

بهائیان ایران

جامعه‌ی یهودی ۴۷، ایمان ~ به دین
بهائی ۲۱، آمار گروه ~ به بهائیت
۲۹-۳۰، جاذبه‌های بهائیت برای ~
۳۶، رکود در گرایش به بهائیت ۵۰،
۵۱، ریشه‌ها و علل گروه به بهائیت
۳۱، ۳۵، شخصیت‌های برجسته‌ی
بهائیان ~ تبار ۵۱، فشار به ~ برای
مسلمان شدن ۳۱، گرمابه و گورستان
نودینان ~ ۴۹، نخستین نودینان ~
۶-۴۰، نقش اقتصادی همدان ۳۳
یهود ستیزی: با یهود باید قتال کرد ۲۶۸،
۲۷۷، ۳۲۴، ۳۶۶

اسلامی ۴۱۱، ۱۶-۴۱۴، مدارس
بهائی ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۹، حمام
بهائیان ۲۱۵، سوای آن ← ۱۵، ۱۰،
۳۷، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۸۰، ۸۶-۹۰،
۶-۹۵، ۹۸، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۱-۴-
۱۴۳، ۱۴۶-۹، ۱۵۲، ۱۶۱-۲،
۱۶۴، ۱۷۳، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۰۷،
۲۱۵، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۳۶، ۳۷۱،
۴۲۹، ۴۴۸، ۴۵۴، ۴۵۸
یزدانی، هژیر ۳۲۰
یوم کیبور ۳۹
یهودی، یهودیان: انتظارات هزاره گرایانه و
ظهور ماشیه ۵-۳۴، ایجاد تنش در

نشر باران منتشر کرده است

■ داستان، رمان، نمایشنامه و طنز

- آزاده خانم و نویسنده‌اش، رمان، رضا براهنی
- آن زن، آن اتاق کوچک و عشق، عزت‌السادات گوشه‌گیر
- آن زن و مرد خوشبخت، مجموعه داستان، مرتضا میرآفتابی
- آنسوی چهره‌ها، داستان، رضا اغنمی
- آویزه‌های بلور، مجموعه داستان، شهرنوش پارس‌پور
- اجاره‌نشین بیگانه، داستان، حسین نوش‌آذر
- باغ‌های تنهایی، دو داستان، محمود مسعودی
- بانو در شهر آینه، نیلوفر بیضایی
- بر بال باد نشست، داستان، شهرنوش پارس‌پور
- برادرم جادوگر بود، داستان، اکبر سردوزامی
- بوف کور و زنده بگور و نقدی بر بوف کور صادق هدایت، نقد از م. ف. فرزانه
- بی‌بی شهرزاد، شیوا ارسطویی
- پاره‌آه کوچک، داستان، ثریا رحیمی
- پروانه‌ای در مشت، ایرج جنتی عطائی
- پرومته در اوین، ایرج جنتی عطائی
- تابستان تلخ، رمان، رضا علامه‌زاده
- تاک‌های عاشق، نوشین شاهرخی
- تأملی بر تنهایی، داستان، حسین نوش‌آذر
- تسلیم، داستان، امین زئونی، (برگردان: محمدرضا عمرانی)
- تثلیث جادو، داستان، منصور کوشان
- تجربه‌های آزاد، داستان، شهرنوش پارس‌پور
- طویلا و معنای شب، شهرنوش پارس‌پور
- تمثال، نمایشنامه، رضا قاسمی
- جن‌نامه، رمان، هوشنگ گلشیری
- چاه بابل، رمان، رضا قاسمی
- خانه‌ی آخر، بیژن بیجاری
- خردشناسی تطبیقی، طنز، فرزاد ابراهیمی
- خواب پلنگ آبی، داستان، کوشیار پارس‌پور
- خیابان طولانی، داستان، محمود فلکی
- داستان‌های کوتاه از نویسندگان بزرگ سوئد، (برگردان: سعید مقدم)
- داستان‌های کوتاه، مهشید امیرشاهی
- داستان‌های کودکان، پتر یکسل، برگردان: بهزاد کشمیری‌پور
- دختر ترسا، شکوفه تقی
- دهان خاموش، منصور کوشان
- راست و دروغ، مجموعه داستان، م. ف. فرزانه
- راسته‌ی آریزونا، مجموعه داستان، نسیم خاکسار
- زمانی عاشق بودم، داستان، کوشیار پارس‌پور
- زن رها شده، داستان، سیمون دوبور، (برگردان: منیژه آهنی)
- زنان بدون مردان، داستان، شهرنوش پارس‌پور
- زنانه، چند داستان (۹)، ال‌ا‌هه بقراط
- سر سفره‌ خویشان، داستان، حسین نوش‌آذر
- سفری در سرخ، مجموعه داستان، محمد عقیلی
- سنگی بر گوری، جلال آل‌احمد، ب
- سوره‌ الغراب، رمان، محمود مسعودی
- شالی به درازای جاده‌ی ایریشم، مهستی شاهرخی
- شاه سیاه‌پوشان، داستان، هوشنگ گلشیری
- شب قدر، رمان، طاهر بن‌جلون، (برگردان: نجمه موسوی)
- شبان نیکو، مجموعه داستان، مهستی شاهرخی
- شمایل مانا، رمان، مختار پاکی
- شیوا، یک داستان - دانش، شهرنوش پارس‌پور
- عقل آبی، رمان، شهرنوش پارس‌پور
- غوک، رمان، رضا علامه‌زاده
- فراموشی، جواد پویان
- فرزند پوشالی، رمان، طاهر بن‌جلون، (برگردان: نجمه موسوی)
- فرشته‌ای که نمی‌خواست حرف بزند، داستان، فهیمه فرسای
- کسی می‌آید، رمان، مهری یلفانی
- کوچه شامپیونه، محسن حسام
- گذشته‌ای هست که نمی‌گذرد، داستان، ثریا رحیمی
- گنجینه‌ی زنان، مجموعه داستان، م. روانی‌پور، س.
- بهیمانی، ف. ساری، ش. پارس‌پور، گ. ترقی، غ.
- علیزاده، پ. روشن‌زاده، ف. لاشانی
- گریه، رمان، هوشنگ اسدی
- ماجراهای ساده و کوچک روح درخت، داستان، شهرنوش پارس‌پور
- مادام X، مهرانوش مزارعی
- مادران و دختران، کتاب دوم، مهشید امیرشاهی
- مادران و دختران، کتاب سوم، مهشید امیرشاهی
- ماهان کوشیار، نمایشنامه، رضا قاسمی
- ماهگیری در بار زرافه، مجموعه داستان، سردار صالحی
- مردی در حاشیه، مجموعه داستان، شهرام رحیمیان
- مرگ یک شاعر، مجموعه داستان، بهمن سقایی
- معنای تمشیت، هوشیار دربندی
- مونیولوگ پاره‌آه شاعر شما، اکبر سردوزامی
- نلمه‌های سوئدی، مجموعه داستان، (برگردان: شاهرخ کامیاب)
- نامه‌های یک تمساح به همزادش، حسین نوش‌آذر
- نوبت رقص من، اکبر سردوزامی
- نه داستان، عزت‌السادات گوشه‌گیر، شهلا شفیق، شکوه میرزادگی، مهشید امیرشاهی، زهرا کدخدائی، سیمین دانشور، مهری یلفانی، فهیمه فرسای، میهن بهرامی

- وزارت نظارت، کامران جمالی
- هارون و دریای قصه‌ها، رمان سلمان رشدی،
(برگردان: سینا سلیمی)
- یاد و رؤیای تهران، مهدی استعدادی شاد

- یادداشت‌های خانم هله‌مان، شریفه بنی‌هاشمی
- یک بغل رُز برای اسب کَهر، بهرام مرادی
- یک معشوق مرده، یلدا معیری
- یک سرگذشت و دو نامه، رباب محب

■ شعر

- آب‌های آینه‌دار، اکبر ایل‌بیگی
- آینه‌ده، دنا رباطی
- از پشت پنجره، طاهر جام‌برسنگ
- از سنگ‌لاخ و صاعقه و کاروان، نعمت آرم
- اسطوره‌ها، شعر بیان استرگرگن (برگردان: سهراب مازندرانی)
- اعتراف‌نامه‌ی دختران بد، لیلا فرجامی
- اما اگر بهار نیاید، محمدعلی محسنی‌پور
- آواز دل رها، حسن ساحل‌نشین
- آوازهای ماو گمشده، روشنگر بیگناه
- این سگته‌ی سگ‌مَصَّصَب، اکبر ذوالقرنین
- این شعرها چون آینه دان، اکبر ایل‌بیگی
- باجه نفرین، مریم هوله
- با ستاره‌های شکسته بر دلم، زیبا کرباسی
- با مرغان دریایی، امیرحسین افراسیابی
- بدون مصرع اول، بهنام باوندپور
- به آب، به آتش، به باد، به خاک، هما سیار
- بهترین‌های نیما، به انتخاب و مقدمه: مجید نفیسی
- پایتی بر مخمل شب، بهزاد کشمیری‌پور
- پاورقی، رباب محب
- پدر و پسر، مجید نفیسی

- پری‌زدگان، ژیلا مساعد
- خروش خاموشی، ژاله اصفهانی
- رفتم گلت بچینم، مجید نفیسی
- رقص یادها، لعبت والا
- رود تلخ؛ پزندهام نگهدار، ژیلا مساعد
- سفرهای ملاح رؤیا، جواد مجابی
- شمع‌دانی‌های سرخ شفق، شاداب وجدی
- شب تاریک و بیم و موج و...، غلامرضا ایزدی
- شوق، راه‌های در پیش روست، روشنگر بیگناه
- طبله‌های قبیله مرده، مرتضی تقفیان
- طلسم، خطابۀ سقوط به سایه، ا. ماهان
- غبار روبی، سعید یوسف
- فصل خاکستر، طاهر جام‌برسنگ
- کارنامه‌ی اسماعیل خونی، کتاب نخست
- کارنامه‌ی اسماعیل خونی، دفتر دوم
- کسارین، فروغ، یک روح دو زبان، (سوئدی، فارسی) (برگردان: سعید مقدم، یانه کارسون)
- کتاب ترس، جمشید مشکانی
- کندوی رفته با باد، مهدی فلاحتی
- نوروز بر شبانه‌ی تبعید، علی‌رضا نوری‌زاده
- وارپتیا، رباب محب

■ تحقیق، تاریخ، گفتگو ...

- ادبیات، فرهنگ و جامعه از منظر روانشناسی،
رضا کاظم‌زاده
- ارسطوی بغداد، محمدرضا فشاھی
- از تلخی فراق تا تقدس تکلیف، بهروز شیدا
- از حاشیه تا متن، در بناره لبریکته‌های رؤیایی،
گردآوری و تمظیم: هما سیار
- از دیدار خویشتن، احسان طبری
- از شهریارِ آریایی به حکومت الهی سامی،
محمدرضا فشاھی
- از لایلای دفتر ایام، علی‌رضا نوری‌زاده
- اسلامی‌نویسی، اسد سیف
- اعترافات شکنجه‌شدگان، زندان‌ها و ابراز نامت‌های علنی
در ایران نوین، پروانه ابراهامیان، (برگردان: رضا شریفها)
- اندیشیدن فلسفی و اندیشیدن الهی - عرفانی،
محمدرضا فشاھی
- انهدوانا، به‌کوشش و ویرایش بهنام باوندپور
- ای کوه‌آستینان، سعیدی سیرجانی
- پامداد در آینه، ده سال گفتگو با احمد شاملو، نورالدین سالمی
- بخشی از تاریخ جنبش روشنفکری ایران، بررسی

- تاریخی - تحلیلی کانون نویسندگان ایران، مسعود نقره‌کار
- پرسه در اقلیم حیرت‌آور زنیق‌ها، شعر پریش ناندی،
(برگردان: مهدی فلاحتی)
- پشت دریچه‌ها، شهین حنانه
- پنج اقلیت و نوشته‌های دیگر، مهدی فلاحتی
- پنجره‌ای به پیشه‌ی اشاره، بهروز شیدا
- تجدید حیات سوسیال دموکراسی در ایران، سعید رهنما
- تراژدی‌های ناتمام در قاب قدرت، بهروز شیدا
- تنها جرعه‌ای قهوه تلخ (شاعران زن در روسیه‌ی قرن
بیستم)، بهنام باوندپور
- تیغ بر جان، درآمدی بر جامعه‌شناسی تاریخی فقه
شیعه و ولایت فقیه، آرش شادان
- جمهوریخواهی در ایران، پیشینه‌ی تاریخی، ناصر رحیم‌خانی
- چالشگری زنان علیه نقش مردان، مهرداد درویش‌پور
- چهار شاعر آزادی، محمدعلی سپانلو
- حدیث تشنه و آب، منصور کوشان
- حدیث خلوت انس، عباس معروفی
- حکایت دختران قوچان، افسانه نجم‌آبادی
- حماسه‌ی ایران، جلیل دوستخواه

- خاطرات بزرگ علوی، به کوشش حمید احمدی
- خاطرات زندان، شهرنوش پارسی پور
- خانواده و اعتیاد، مهرانگیز کار
- خانه دایی یوسف، اتابک فتح‌اله‌زاده
- داوری در داوری زنان، احمد علوی
- در جست‌وجوی جوی رهایی، مریم نوری
- در جست‌وجوی شادی، نقد مرگ‌پرستی و مردسالاری در ایران، مجید نفیسی
- در ستایش تبعید، مهدی استعدادی شاد
- در سوک آبی آب‌ها، جستار ادبی، بهروز شیدا
- در قلمرو موسیقی، محمود خوشنام
- دمکراسی رادیکال، محمدرفع محمودیان
- دیارده گه رای تارواکه، ربیوا سیوه یلی
- دین و دولت در عصر مشروطیت، باقر مؤمنی
- ذهن در بند، اسد سیف
- روانشناسی توده‌ای فاشیسم، ویلهلم رایش، (برگردان: علی لاله‌چینی)
- روانشناسی شکنجه، منیره برادران
- روانکاوی بوف‌کور، رضا کاظم‌زاده
- زبان سرخ، نوشته‌های پراکنده، م.ف. فرزانه
- زنان ایران، چراغی در دست، چراغی در راه، عفت ماهباز
- زن‌آزاری در قصبه‌ها و تاریخ، شکوفه تقی
- ستاره‌ی سرخ (ارگان مرکزی فرقه‌ی کمونیست)، به کوشش حمید احمدی
- ستیز و مدارا، ضد حکومت اسلامی، رامین کامران
- سرگذشت کانون نویسندگان ایران، محمد علی سپانلو
- سوئد در گذرگاه تاریخ، فریدون شایان
- شاعران و پاسخی زمانه، مهدی استعدادی شاد
- شب بخیر رفیق!، احمد موسوی
- شب دردمند آرزومندی، فرج سرکوهی
- شعر و سیاست و بیست و چهار مقاله دیگر، مجید نفیسی
- شعر و فلسفه‌ی هولدرلین، (برگردان: مهدی استعدادی شاد)
- شورش، روایتی زنانه از انقلاب ایران، مهرانگیز کار
- شناخت‌شناسی نواندیشی دینی در ایران، احمد علوی
- عادل‌آباد، رنج ماندگار، جهانگیر اسماعیل‌پور
- علیه فراموشی، بررسی کمیسیون‌های حقیقت و دادخواهی، منیره برادران
- فراخوان، برگردان هفت فرگرد، محمود مسعودی
- فراموشم مکن، خاطرات زندان، عفت ماهباز
- فرهنگ اصطلاحات زندانیان سیاسی، اعظم کیاکجوری
- فلسفه آگریستان چیست؟، هانا آرنست، (مهدی استعدادی شاد)
- قانون اساسی سوئد، برگردان: طاهر صدیق
- قانون‌گذاری در باره‌ی حقوق زن، مهر انگیز کار
- قدرت و روشنفکران، مهدی استعدادی شاد
- فناری در متافیزیک کلمه، مسعود کریم‌خانی (روزبهان)
- کاپوس بلند تیزدندان، ویراستار: بهروز شیدا
- گزارش به مردم، خاطرات دیپلمات سابق جمهوری اسلامی، علی‌اکبر امیدمهر
- گردنبد مقدس، مهرانگیز کار
- گزارش قتل‌ها و اعترافات سعید امامی، علی‌رضا نوری‌زاده
- گفتگوی واژه‌ها و هنرهای کوچک، آگوست استریندبری، (برگردان: ثریا ناطقیان)
- کم‌شده در فاصله‌ی دو اندوه، بهروز شیدا
- ما و جهان تبعید، مجموعه مقالات، نسیم خاکسار
- ما و فقه‌را، نقد، مهدی استعدادی شاد
- مارکس پس از مارکسیسم، نقد و بررسی، بیژن رضایی
- مصطفی شاعیان و رمانیسم انقلابی، انوش صالحی
- مخمل سرخ رویا، بهروز شیدا
- معنای یخست در فرهنگ شفاهی و کتبی ایرانیان، شکوفه تقی
- معایب الرجال، تحقیق بی‌بی خانم استرآبادی، ویرایش افسانه نجم‌آبادی
- معرفی کتاب (مجموعه سوم)، به‌کوشش معین‌الدین محرابی
- معرفی کتاب و نشریات، به‌کوشش مسعود مافان
- مهستی گنج‌های، معین‌الدین محرابی
- می‌نویسم: توقف به فرمان نشانه‌ها، بهروز شیدا
- نظرات و مناظرات (مجموعه مقالات)، رامین کامران
- نیهیلیسم ویرانگر و ایدئولوژی نیاکسانی، محمدرضا فشاهی
- هفت دات کام، یک وبلاگ فرضی، بهروز شیدا
- هزار بیشه، مقالات، سخنرانی‌ها، نقدها و ...، سه زیانه (فارسی، فرانسه، انگلیسی)، مهشید امیرشاهی
- یادها و بودها، در باره تئاتر ایران، ایرج زهری
- یاس و داس، فرج سرکوهی
- یکصد و شصت سال مبارزه با دیانت بهائی، فریدون وهمن



FOREWORD

- Burgel, J.C. and Schayani, I. (eds). (1998) *Iran im 19. Jahrhundert und die Entstehung der Baha'i-Religion*, Hildesheim: George Olms Verlag.
- Cole, J.R.I. (1998) *Modernity and the Millennium: The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East*, New York: Columbia University Press.
- Curzon, G.N. (1892) *Persia and the Persian Question*, vol. 1, London: Cass.
- Kazemzadeh, F. (1982) 'The terror facing the Baha'is', *New York Review of Books* (13 May 1982): 43–44.
- Maneck, S.S. (1990) 'The conversion of minorities to the Baha'i Faith in Iran: some preliminary observations,' *Journal of Baha'i Studies* 3:3: 35–48.
- Momen, M. (1981) *The Babi and Bahai Religions, 1844–1944: Some Contemporary Western Accounts*, Oxford: George Ronald.
- (1991) 'The Baha'i community of Iran: patterns of exile and problems of communication,' in A. Fathi (ed.) *Iranian Refugees and exiles since Khomeini*, Costa Mesa, California: Mazda.
- (1998) 'A preliminary survey of the Baha'i community of Iran during the nineteenth century', in J.C. Burgel and I. Schayani (eds) *Iran im 19. Jahrhundert und die Entstehung der Baha'i-Religion*, Hildesheim: George Olms Verlag.
- Smith, P. (1984) 'A note on Babi and Baha'i numbers,' *Iranian Studies* 17: 295–301.
- (ed.) (1986) *In Iran: Studies in Babi and Baha'i History*, volume 3, Los Angeles: Kalimat Press.
- (1987) *The Babi and Baha'i Religions: From Messianic Shi'ism to a World Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.





THE BAHÁ'IS OF IRAN

persecution. In this section of the book there are chapters by five leading figures in Iranian Studies. Eliz Sanasarian compares the precarious case of the Baha'i community in Iran with that of the country's other 'recognized' and 'unrecognized' religious minorities; Abbas Amanat discusses the historical roots of the persecution of the Babis and then the Baha'is in Iran, and examines the complex intersection of the competing interests of the clergy, the state and the mob in these attacks; Mohamad Tavakoli-Targhi highlights the inseparability of the Islamist movement and anti-Baha'ism in Iran, and shows how Islamist groups were particularly active in smaller towns and villages where a sizeable number of the local population had converted to the Baha'i Faith; H.E. Chehabi looks at the phenomenon of secular anti-Baha'ism, particularly in the late Pahlavi period, and tries to uncover why many Iranian intellectuals attacked the Baha'is in their works; and, finally, Reza Afshari presents a detailed account of the persecution of the Baha'is in Iran from shortly before the Revolution of 1978–79 until the present day. Afshari shows how the persecution of the Baha'is in the Islamic Republic has morphed over the past quarter of a century, and seems to have moved on from a more violent period of detention, torture and summary execution to one of more systematic denial of basic human rights, including access to higher education.

Dominic Parviz Brookshaw and
Seena B. Fazel

Notes

- 1 This emigration was sizeable from the mid-1950s. In addition to persecution, other factors that contributed included moving abroad to study, and to assist new Baha'i communities (Momen 1991: 28).
- 2 Academic literature on the history of the Babi movement is more extensive (see works by Amanat 1989, Momen 1981, Smith 1987).
- 3 The volume *Iran im 19. Jahrhundert und die Entstehung der Baha'i-Religion* (Bürgel and Schayani 1998) only two essays on the history of the Baha'i Faith.
- 4 A notable exception is Smith 1987.
- 5 For example, Ibrahim, an Assyrian (Nestorian) priest, in Adharbayjan converted (Momen 1998: 46).
- 6 One example is the reforms instituted in Mähfurūzak, which included the setting up of a co-operative to sell cotton (Momen 1998: 41).
- 7 The first Western newspaper account of the Babi religion was an 1845 report in *The Times* of London of Babi persecutions (cited in Momen 1981: 69).

Bibliography

- Amanat, A. (1989) *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850*, Ithaca: Cornell University Press.
- Browne, E.G. (comp.) (1918) *Materials for the study of the Babi religion*, Cambridge: Cambridge University Press.





FOREWORD

were also a small number of conversions from among other groups, such as the 'Aliyullāhīs and Sufis.

The second theme is the contribution of the Baha'i community to the wider life of the Iranian nation. Women played a prominent part in this and Dominic Parviz Brookshaw explores the role that correspondence from Baha'ullah and 'Abdu'l-Baha to individual Baha'i women are likely to have played in mobilizing Iranian Baha'i women to action both within their religious community and broader Iranian society as a whole. The Baha'i women of Iran have been the subject of research interest before (e.g. Momen 2005; Cole 1998) but this is the first close textual analysis of letters that were addressed to individual women. Under this second theme, there are also essays on the educational initiatives and health reforms pioneered by Baha'is. The importance of education is a significant theme in Baha'i texts, and Baha'is founded a large number of schools throughout Iran in both major urban centres as well as remote villages from around 1890 to 1930. In this volume, Moojan Momen, for the first time, provides a comprehensive list of these schools and discusses their innovative practices, which he argues influenced state schools. The overwhelming majority of these Baha'i-run schools (which were attended by boys and girls of all religious and ethnic backgrounds) were closed by the Iranian government in 1934. Seena B. Fazel and Minou Foadi write on Baha'i health reforms, and demonstrate how Baha'is appear to have introduced an interesting range of novel initiatives from introducing showers into public bathhouses, to building hospitals that hired women doctors to work in the specially built women-only wards. There is considerable inter-relation between health and education reforms, and many of the key health care professionals worked in the Baha'i-run schools as well. In this section of the volume, Kavian S. Milani examines the influence of Baha'i thought and the actions of individual Baha'is on the Constitutional Revolution of 1906–1911. Ever since E.G. Browne wrote on this at the time, there has been considerable speculation on the Baha'i involvement. Milani discusses some Baha'i texts, which have not been fully exploited by previous researchers. Milani highlights the changing attitude of the Iranian Baha'i community to the Revolution, thereby questioning attempts by other scholars to argue that the Baha'is adopted a monochrome approach to the constitutional movement in early twentieth century Iran. Other notable contributions of the Baha'is to Iranian society, that we have not had the opportunity to discuss in this volume, include artistic and literary ones, agricultural reforms,⁶ and innovative business practices.

The third broad theme of this book is the persecution of the Baha'is. As an article in the *New York Review of Books* put it in 1982, 'the threat of genocide hangs over the Baha'is of Iran' – it has done so since its inception and continues to do so (Kazemzadeh 1982: 43). Although this persecution has drawn the attention of the Western media,⁷ few scholars working in the field of Iranian Studies have chosen to write on the history or details of this





THE BAHÁ'IS OF IRAN

time may conceivably come when it will oust Mohammedanism from the field in Persia' (Browne 1918: 203; Curzon 1892: 503).

The Baha'i community of Iran grew steadily until the 1920s, and by the late nineteenth/early twentieth century the Baha'is had embarked upon a number of education and health initiatives, reflecting their confidence and optimism for future expansion. In numerical terms, it is estimated that there were at least 100,000 Baha'is in the 1880s, which represented 1–2 per cent of Iran's population of between 5 and 8 million at the time (Smith 1984). As the twentieth century unfolded, the proportion of Baha'is in the population grew gradually smaller, especially after 1979 as the birth rate among Baha'is was below the average and many Baha'is emigrated to the West to escape persecution.¹ Nevertheless, it is estimated that there remain at least 300,000 Baha'is in Iran today, equating to around 0.5 per cent of the population.

In this volume of essays, our intention is to present a series of studies on aspects of the social and historical development of Iran's Baha'i community. This volume addresses both a gap in academic literature on the Baha'i Faith, and in the study of modern Iran in general. In contrast to a number of important studies of history on the Babi movement,² English-language scholarship on the history of the Baha'is of Iran is surprisingly limited. There are very few books that contain chapters discussing the Baha'i community of Iran in any detail. One such volume is *In Iran: Studies in Babi and Baha'i History* (Smith 1986).³ A number of chapters in Cole's *Modernity and the Millennium*, and scattered articles in other volumes and journals are noteworthy contributions, but even these have rarely dealt with the development of the Iranian Baha'i community in the twentieth century.⁴

There are three broad themes to this volume. The first is conversion to the Baha'i Faith. Although most Iranian Baha'is came from a Shi'i background, large numbers of Iranian Jews and Zoroastrians also converted – much to the dismay of their clergy and the surprise of foreign commentators. That Iranians from these ancient, persecuted, non-Muslim minority communities would voluntarily convert to a new religion that emerged from a messianic Shi'i milieu and which was subject to even worse persecution is a phenomenon requiring serious study. Mehrdad Amanat explores the conversion of Iranian Jews to the Baha'i religion, and presents new historical evidence to suggest that social factors, rather than merely religiously-motivated ones, were prominent in this process. In addition, Amanat provides for the first time an overview of the geographic spread of these conversions, with particular reference to Kashan and Hamadan. Fereydun Vahman examines the reasons Zoroastrians were attracted to the Baha'i teachings, and presents a novel approach to this issue arguing for importance of the 'Iranianness' of these teachings. Much fewer conversions among the Christians of Iran have been noted,⁵ in part because they were less demoralised and more socio-culturally separate than the Jews and Zoroastrians (Maneck 1993). There





FOREWORD

The Iranian Baha'i community emerged in the 1860s and 1870s out of the remnants of the Babi movement. From the late nineteenth century to the 1920s, it expanded significantly in size and influence. A number of factors are likely to have contributed to its growth. Written correspondence and personal contact with the prophet-founder of the Baha'i Faith, Mīrzā Ḥusayn-ʿAlī Nūrī, Baha'ullah (1817–1892), and his eldest son and successor as leader of the community, Mīrzā ʿAbbās Nūrī, ʿAbdu'l-Baha (1844–1921) provided encouragement to Iran's Baha'is and co-ordination of the community's activities.

Both in the thousands of letters Baha'ullah wrote to individual Baha'is in Iran, and in his conversations with the many Iranian Baha'i pilgrims that visited him in his successive exiles to Baghdad, Istanbul, Edirne and later ʿAkka, Baha'ullah urged his followers to unite, live moral lives, and propagate their religion both inside and outside of Iran. As Smith points out, most of the Babis who survived the massacres and upheavals that ensued after the public execution of their prophet, Sayyid ʿAlī-Muḥammad Shīrāzī, the Bab in Tabriz in 1850, became Baha'is: 'Faced with a combination of competent leadership, efficient communication, a reassertion of claims to charismatic leadership, and an appropriate ideology, the Babis rallied to Baha'u'llah' (Smith 1987: 88).

The Iranian Baha'i community of the late nineteenth century was not only drawn from the remaining Babi faithful, though. Baha'ullah encouraged his followers to travel to parts of the country where there were no Baha'is in order to establish new local communities. With its mix of messianic and modernizing beliefs, combined with the personalities of many enthusiastic and charismatic teachers, the Baha'i Faith experienced a steady expansion in its numbers during the lifetime of Baha'ullah. Foreign visitors attested to this growth. In 1889, a British diplomat in Iran wrote to E.G. Browne of the 'increasing multitudes' who were attracted to the Baha'i teachings, and Lord Curzon, who was visiting Iran around that time, speculated that 'If Babism [Baha'ism] continues to grow at its present rate of progression, a



The Baha'is of Iran

Socio-historical Studies

Edited by

Dominic Parviz Brookshaw and

Seena B. Fazel

First published 2008 by Routledge

2 Park Square Milton Park Abingdon Oxon OX14 4RN

Great Britain

*

Persian edition

Translated by

Erfan Sabeti and Houri Rahmani

Edited by

Fereydun Vahman



Baran publishers

Box 4048, 163 04 SPÅNGA, SWEDEN

info@baran.se

Tel: +46-(0)8-88 54 74

www.baran.st

ISBN: 978-91-85463-46-6

© **Baran 2011**

THE BAHAI'S OF
IRAN

Socio-historical studies

Edited by

Dominic Parviz Brookshaw

And Seena B. Fazel

Persian edition

Edited by

Fereydun Vahman

Baran Publishers

Sweden

2011

THE BAHÁ'IS OF IRAN