

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

جوامع غیرمسلمان ایران

با همکاری:

ژانت آفاری و رضا افشاری

مقاله ها:

- | | |
|---|---|
| مروری بر وضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان
یهودیان جدیدالاسلام مشهد
سرنوشت زرتشتیان ایران: مروری تاریخی
بهائی ستیزی و اسلام گرائی
یهودیان در عرصه های ورزشی ایران
نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی
تبعیض جنسی و حقوق بشر در ایران | عبدالکریم لاهیجی
ژاله پیرنظر
جمشید چاکسی
محمد توکلی طوقی
هوشنگ ا. شهابی
رضا افشاری
آن الیزابت مایر
گلپوری و نظری:
آرتاواز ملیکیان
بیژن نامور |
| سرنوشت آرامنه ایران
به تاراج رفته ها | گزیده ها:
م. کوهیار |
| غیرمسلمانان در جامعه شیعیان
عریضه پاریسیان هند به ناصرالدین شاه قاجار
جوامع غیرمسلمان در دوران قاجار | چارلز عبوسی
یاد وفتگان |
| موریئو اونو، ایران شناس ژاپنی | علی فردوسی |
| «ارج نامه ایرج افشار» (کامبیز اسلامی) | نقد و بررسی کتاب:
جان امرسون |

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

گروه مشاوران:

گیتی آذربی	راجر م. سیوری
احمد اشرف	بازار صابر
غلامرضا افخمی	احمد کریمی حکاک
علی بنوعزیزی	فرهاد کاظمی
سیمین بوبهانی	ژیلبر لازار
هاشم پسران	سیدحسین نصر
بیتر چلکوسکی	ویلیام ل. هنوی
ریچارد ن. فرای	

دبیران دوره نوزدهم

شاهرخ مسکوب
ژانت آفاری
رضا افشاری

نقد و بررسی کتاب:

کامبیز اسلامی

مدیر:

هرمز حکمت

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی برای پژوهش درباره میراث فرهنگی و شناساندن جلوه‌های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران. این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحده آمریکا است.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران نامه» با ذکر مأخذ مجازست. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هر یک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

نامه ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

تلفن: ۶۵۷-۱۹۹۰ (۳۰۱)

فکس: ۶۵۷-۱۹۸۳ (۳۰۱)

بهای اشتراك

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۴۰ دلار، دانشجویی ۲۵ دلار، مؤسسات ۷۰ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آفریقا ۲۹/۵ دلار

تک شماره ۱۲ دلار

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

Non-Muslim Communities in Iran

Guest Editors: Janet Afari & Reza Afshari

Legal Status of Non-Muslims in Iran

Abdol-karim Lahidji

The "*Jadid al-Islams*" of Mashhad

Jaleh Pirnazar

The Zoroastrian Community in Historical Perspective

Jamsheed Choksy

Anti-Baha'ism and Islamism in Iran, 1941-1955

Mohammad Tavakoli-Targhi

Jews in the Iranian Sports Arena

Houshang E. Chehabi

The Fate of the Iranian Baha'is

Reza Afshari

Gender Discrimination and Human Rights in Iran

Ann Elizabeth Mayer

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by the Foundation for Iranian Studies

Editorial Board (Vol. XIX):

Shahrokh Meskoob
Janet Afary
Reza Afshari
Book Review Editor:
Kambiz Eslami
Managing Editor:
Hormoz Hekmat

Advisory Board:

Gholam Reza Afkhami	Ahmad Karimi-Hakkak
Ahmad Ashraf	Farhad Kazemi
Guity Azarpay	Gilbert Lazard
Ali Banuazizi	S. H. Nasr
Simin Behbehani	Hashim Pesaran
Perter J. Chelkowski	Bazar Saber
Richard N. Frye	Roger M. Savory
William L. Hanaway Jr.	

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran.

The Foundation is classified as a Section (501) (C) (3) organization under the Internal Revenue Service Code.

The views expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal.

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

Telephone: (301)657-1990

Iran Nameh is copyrighted 1998

by the Foundation for Iranian Studies

Requests for permission to reprint
more than short quotations
should be addressed to the Editor

**Annual subscription rates (4 issues) are: \$40 for individuals, \$25 for students
and \$70 for institutions**

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing add \$6.80 for surface mail. For airmail add \$12.00 for Canada, \$22.00 for Europe, and \$29.50 for Asia and Africa.

single issue: \$12

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۱-۲
زمستان ۱۳۷۹-بهار ۱۳۸۰

ویژه

جوامع غیر مسلمان ایران

پیشگفتار

مقاله ها:

- | | | |
|-----|------------------|---------------------------------------|
| ۳ | | |
| ۷ | عبدالکریم لاهیجی | مروری بر وضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان |
| ۴۱ | ژاله پیرنظر | یهودیان جدیدالاسلام مشهد |
| ۶۱ | جمشید چاکسی | سرنوشت زرتشتیان ایران: مروری تاریخی |
| ۷۹ | محمد توکلی طرقی | بهائی ستیزی و اسلام گرایی در ایران |
| ۱۲۵ | هوشنگ ا. شهابی | یهودیان در عرصه های ورزشی ایران |
| ۱۵۱ | رضا افشاری | نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی |
| ۱۶۵ | آن الیزابت مایر | تبعیض جنسی و حقوق بشر در ایران |

گذری و نظری

- | | | |
|-----|-----------------|---------------------|
| ۱۸۹ | آرتاواز ملیکیان | سرنوشت آرامنه ایران |
| ۱۹۷ | بیژن نامور | به تاراج رفته ها |

گزیده ها:

- | | | |
|-----|-------------|---------------------------------------|
| ۲۰۷ | م. کوهیار | غیرمسلمانان در جامعه شیعیان |
| ۲۱۳ | | عریضة پارسیان هند به ناصرالدین شاه |
| ۲۱۹ | چارلز عیسوی | ارامنه و یهودیان ایران در دوران قاجار |
| | | نقد و بررسی کتاب: |
| ۲۲۳ | جان امرسون | «ارج نامه ایرج افشار» (کامبیز اسلامی) |

یاد رفتگان

- | | | |
|-----|------------|---------------------------------|
| ۲۲۹ | علی فردوسی | موریثو اونو، ایران شناس ژاپنی |
| ۲۳۷ | | بنیاد مطالعات ایران در سال ۲۰۰۰ |
| ۲۴۱ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

زمستان ۱۳۷۹، بهار ۱۳۸۰

سال نوزدهم، شماره ۲-۱

پیشگفتار

ستیز میان مردمان بر سر باورهای مذهبی گذشته ای چند هزار ساله دارد. چه به عنوان انگیزه اصلی و چه به عنوان عاملی فرعی این باورها در بسیاری از کشمکش های خونین داخلی و بین المللی نقشی کتمان ناپذیر داشته اند. بیم از گسترش کشش مذهب «دیگر» و اعتقاد به برتری و حقانیت مذهب «خود» و تلاش برای حفظ فرادستی آن را باید از جمله ویژگی های فرهنگی جوامعی شمرد که در آنان تحدید حقوق و آزادی شهروندانی که پیرو کیش غالب نیستند هدفی متعارف و پذیرفتنی دانسته شده است. اما از رهگذر جنبش اصلاح مذهبی و به یمن انقلاب ها و تحولات سیاسی و اجتماعی قرون اخیر که مبشر حقوق و آزادی های فردی شدند، در غرب این نقش دیرینه مذهب به عنوان محملی موجه برای تحمیل نابرابری های مدنی و سیاسی به تدریج از میان رفت و سلب قدرت

سیاسی از کلیسا و جدائی دین از حکومت از مبانی عمده قوانین اساسی جوامع غربی شد. با تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر پس از جنگ جهانی دوم و دیگر پیمان ها و میثاق های بین المللی معطوف به جنبه های گوناگون آزادی ها و حقوق انسان، تبعیض مذهبی نیز همانند تبعیض نژادی و قومی در جامعه بین المللی محکوم و مطرود شناخته شد. با این همه، بسیاری از جوامع جهان از شمال تا جنوب همچنان یادستخوش ستیزها و کشمکش های دینی اند و یا مُصر به اعمال انواع تبعیض ها و محرومیت ها نسبت به پیروان مذاهب «دیگر».

این شماره ویژه *ایران نامه* به بررسی ابعاد و کیفیت تعصب و تبعیض مذهبی و وضع جوامع غیرمسلمان در ایران می پردازد. دو عامل اساسی چنین بررسی را ضرورتی خاص بخشیده است. نخست این که با استقرار نظام جمهوری اسلامی روندی که از انقلاب مشروطیت به بعد در جهت تأمین و تضمین حقوق مدنی و سیاسی این جوامع در ایران آغاز شده بود نه تنها متوقف گردید بلکه به مسیری معکوس افتاد و در نهایت امر، و برای نخستین بار در هزاره اخیر، بخشی بزرگ از این جوامع را ناگزیر به ترک وطن کرد و ایران را در جامعه بین المللی بر کرسی متهمان به نقض حقوق بشر نشاند. دودیدار این که به سبب وجود محدودیت های قانونی و سیاسی در ایران پرداختن به این مقوله مهم اجتماعی برای محققان و هواداران حقوق بشر آن چنان که باید میسر و بی خطر نیست. مروری فشرده و تطبیقی بر وضع جوامع غیر مسلمان ایران در تاریخ معاصر ضرورت این بررسی را روشن تر می سازد.

سورخان و جهانگردان قرن نوزدهم اروپا هم رأی اند که زندگی اجتماعی ایرانیان غیرمسلمان به مراتب دشوارتر از زندگی همکیشان آنان در جوامع تحت سلطه امپراتوری عثمانی بوده است. در واقع با پافشاری دولت های غربی، حکومت سلطان عبدالمجید عثمانی با دوفرمان، یکی در سال ۱۸۳۶ و دیگری در سال ۱۸۵۶، کلیه اتباع مُذکر امپراتوری اعم از مسلمان و غیر مسلمان از حقوق مساوی در برابر قانون برخوردار شدند. علیرغم مخالفت شدید علمای اهل سنت که این قوانین را غیراسلامی می خواندند و نیز مخالفت برخی رهبران مذهبی غیر مسلمان این قوانین در وضع حقوقی اتباع عثمانی تأثیری بسزا داشت. به این ترتیب، ارامنه و یهودیان از حقوق مدنی و سیاسی برخوردار شدند، به مقام قضاوت، استادی دانشگاه و کارمندی دولت، آن هم در سطوح بالا رسیدند. در سال ۱۸۶۴، دولت عثمانی حتی برای برگزاری اعیاد یهودیان از مساعدت مالی به آنها مضایقه نکرد.

در ایران دوران قاجار وضع چنین نبود. در واقع، از آغاز دوران تشیع صفوی که دامنهٔ ستیز نه تنها با اهل سنت بلکه با پیروان دیگر ادیان بالا گرفت و مقولهٔ طهارت و نجاست آدمیان به اعتبار کیش آنان به فرهنگ دینی ایرانیان راه یافت، وضع جوامع غیرمسلمان به وخامت گرائید. در آثاری که در بارهٔ این دوران در دست است به بیش از ۵۰ نوع محدودیت و محرومیت و تبعیض نسبت به پیروان برخی از ادیان به ویژه یهودیان و بابیان اشاره شده.

انقلاب مشروطیت، علی رغم واکنش منفی متشرّعان، به تدوین متمم قانون اساسی انجامید که برای نخستین بار برابری «اهالی مملکت» را به رسمیت می‌شناخت. اما بسیاری از اصل‌های دیگر این سند تاریخی در عمل هویت ملی و ایرانی و حقوق و آزادی‌های فردی ایرانیان را تحت الشعاع اصول و احکام تشیع قرار داد.

با آغاز دوران پهلوی فصل تازه‌ای در زندگی ایرانیان غیرمسلمان گشوده شد. تأکید دولت بر آغاز و ادامهٔ روند مدرنیته و تحولات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ناشی از آن منجر به رفع بسیاری از محدودیت‌ها و تبعیض‌ها نسبت به ایرانیان غیرمسلمان شد. زرتشتیان، یهودیان، ارمنه، آسوری‌ها همراه با بهائیان به تدریج در عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و اداری ایران حضوری محسوس یافتند. آثار همگونگی و همزیستی میان پیروان مذاهب گوناگون در بسیاری از زمینه‌های زندگی اجتماعی نمایان شد. تفاوت‌های ظاهری و نمادین که در دوران قاجار برای مشخص ساختن اعضای جوامع غیرمسلمان معمول شده بود از میان رفت و سخنان و تبلیغات تحریک‌آمیز علیه ایرانیان غیرمسلمان به شدت کاهش یافت. گرچه با تشکیل دولت اسرائیل، عامل سیاسی بر عامل مذهبی افزوده شد و یهودیان، همانند بهائیان، از سوی رهبران قشری مسلمان آماج اتهامات تازه از جمله ارتباط با خارجیان شدند، کیفیت زندگی جوامع غیرمسلمان در ایران تغییری نیافت و روند همگونگی میان جوامع گوناگون مذهبی همچنان ادامه یافت.

با پیروزی انقلاب اسلامی و تدوین قانون اساسی و استقرار نظام ولایت فقیه احکام و فتاوی گوناگون شیعی که از نظر رهبران مذهبی نظام نوین ناظر به زندگی و حقوق و آزادی‌های جوامع غیرمسلمان بود احیا شد و برای نخستین بار در تاریخ معاصر ایران وجههٔ قانونی و تضمین دولتی و اجرائی یافت. در قالب قوانین و مقررات تازه، برای غیرمسلمانانی که اهل کتاب شمرده می‌شدند آزادی‌ها و حقوقی بسیار محدود مشروط و محدود شناخته شد. اما بهائیان به

عنوان پیروان کیشی که مطلقاً از سوی رهبران شیعی به رسمیت شناخته نمی‌شد به عنوان "کافر" یا "ملحد" عملاً از حقوق مدنی و اجتماعی و سیاسی محروم شدند. با اعدام شماری قابل توجه از رهبران و نخبگان یهودیان و بهائیان، کوچ بسیاری از پیشوایان مذهبی جوامع غیرمسلمان و با گسترش روزافزون دامنه محرومیت‌ها و تبعیض‌های آشکار و نهان، موج مهاجرت بخشی بزرگ از جوامع غیرمسلمان ایران آغاز شد. جامعه ۱۵۰،۰۰۰ هزار نفری یهودیان ایران تا کنون به ۳۰،۰۰۰ رسیده و همچنان در حال تقلیل است. شمار ارامنه ایران نیز که در سال‌های پیش از انقلاب در حدود ۲۵۰،۰۰۰ نفر تخمین زده می‌شد امروز به حدود ۱۵۰،۰۰۰ تا ۲۰۰،۰۰۰ نفر کاهش یافته است. جامعه آسوریان و کلدانیان نیز از حدود ۳۰،۰۰۰ نفر در دوران شاه به نیمی از آن رسیده. شمار زرتشتیان ایران نیز به کمتر از ۵۰،۰۰۰ هزار کاهش یافته است. در باره بهائیان که ترک وطن کرده‌اند رقم کمابیش دقیقی به دست نمی‌توان داد، اما به نظر می‌رسد که بخش بزرگی از این جامعه نیز، که پیش از انقلاب اسلامی تا حدود ۴۰۰،۰۰۰ نیز تخمین زده می‌شد، به خیل مهاجران مذهبی پیوسته‌اند.

مقاله‌ها، آراء و گزیده‌های این شماره ویژه تنها به بررسی و ارزیابی چگونگی نقض حقوق بشر جوامع غیراسلامی در دوران نظام جمهوری اسلامی اختصاص ندارند. هدف آن بوده است که تجزیه و تحلیل روابط میان پیروان مذاهب گوناگون در ایران همانند هر مقوله اجتماعی دیگر در قالبی تطبیقی و تاریخی ریخته شود و روندها و نوسانات کمیّت ناپذیر نیز همانقدر مورد توجه قرار گیرند که رویدادها و واقعیات مشخص و قابل احصاء. از سوی دیگر، گرچه قوانین مدوّن و رفتار نظام حاکم در تحدید و تعرّض به آزادی‌ها و حقوق و هویت جوامع غیراسلامی بخشی عمده از بررسی‌های این شماره ویژه را تشکیل می‌دهند، عوامل و پدیده‌های اجتماعی و ویژگی‌های فرهنگی، و گرایش‌ها و باورهای سیاسی جامعه ایران نیز در پاره‌ای از بررسی‌ها و نظرهای ارائه شده جای‌خاص خود را یافته‌اند. افزون بر این، هیچ یک از نوشته‌ها و بررسی‌های این شماره دعاوی برآمده از نظریه «سببیت فرهنگی» را مورد اعتنا قرار نداده‌اند. این نظریه، اما، در سال‌های اخیر هم از سوی نظام جمهوری اسلامی و نظام‌های مشابه آن، و هم از سوی برخی از محققان و مفسران غربی، به عنوان دستاویز و محملی برای نقض اصول و موازین پذیرفته شده بین‌المللی که ناظر بر برابری نامشروط بشراند، مورد بهره‌جویی قرار گرفته است.

عبدالکریم لاهیجی در «مروری بر وضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان» نخست به بررسی فشرده ای از دو قانون اساسی مشروطیت و جمهوری اسلامی می‌پردازد و اصولی را که در این دو سند ناظر بر حقوق جوامع غیراسلامی است مقایسه می‌کند. به عقیده وی قانون اساسی و قوانین عادی جمهوری اسلامی ایرانیان غیرمسلمان را برای نخستین بار پس از انقلاب مشروطیت از آزادی‌ها و حقوق مسلم شهروندی محروم ساخته‌اند. در بررسی وضع یهودیان ایران در دوران قاجار، ژاله پیرنظر در «یهودیان جدید الاسلام مشهد» به شرح نمونه ای از رفتار ناهنجار مسلمانان متعصب نسبت به جامعه یهودیان ایران در مشهد پرداخته و چگونگی اجبار یهودیان این شهر به پذیرفتن اسلام و تلاش مخفیانه آنان را برای حفظ هویت و اعتقادات مذهبی خویش به قلم آورده است. جمشید چاکسی در نوشته خود، با مقایسه وضع زندگی زرتشتیان ایران در سه دوره قاجاریه، پهلوی و جمهوری اسلامی به این نتیجه می‌رسد که تنها در دوران پهلوی بود که آنان از آزادی‌ها و حقوق کمابیش برابر با دیگر شهروندان ایران بهره مند بودند. به عقیده وی زرتشتیان ایران نسبت به محدودیت‌ها و تضيیقات دوران کنونی بسیار بیشتر از دیگر جوامع مسلمان راه بردباری و تحمل پیموده‌اند.

محمد توکلی طرقي با استناد به منابع گوناگون و دست اول در «بهائی سیزی و اسلام گرایی در ایران» به شرح مفصل و مستندی از ریشه های دشمنی روحانیان شیعه مذهب ایرانی با جنبش باب و کیش بهائی می‌پردازد. وی ضمن تشریح اتهاماتی که در طول سال‌ها از سوی روحانیان مسلمان ایران متوجه بهائیان شده است، جنبش ضد بهائی را بخش جدانشدنی نهضت اسلام‌گرا برای پی انداختن یک نظام تک مذهبی و دین سالار در ایران می‌شمرد. هوشنگ اسفندیار شهبابی شرکت یهودیان ایران در عرصه های ورزشی را از مظاهر روند همگونگی آنان در جامعه می‌داند و معتقد است که این روند، علی‌رغم آثاری که پیدایش دولت اسرائیل در اذهان ایرانیان مسلمان داشت، در دو دهه پیش از انقلاب اسلامی به شتابی قابل توجه رسید. نقض گسترده حقوق بهائیان ایران، که به ویژه در دوران اخیر بیش از دیگر غیرمسلمانان ایران آماج تعرض و خشونت بوده‌اند، موضوع نوشته رضا افشاری است. وی، با استناد به گزارش‌های نمایندگان ویژه سازمان ملل متحد و دعاوی و اتهامات نمایندگان جمهوری اسلامی، عناد و کینه توزی مذهبی و نه ملاحظات سیاسی را عامل اصلی رفتار غیرانسانی نظام حاکم نسبت به پیروان کیش بهائی می‌داند. نوشته آن

الیزابت مایر گرچه در باره مقولهٔ تحدید آزادی های مذهبی در ایران نیست اما با پرداختن به تبعیض گسترده علیه زنان ایران و مقایسهٔ آن با تبعیض نژادی، گستردهٔ نابرابری ها و محدودیت های گوناگون در نظام کنونی ایران را روشن تر و نمایان تر می کند.

در بخش گذری و نظری، ضمن مقایسهٔ وضع ارامنه در جمهوری اسلامی با وضع و منزلت آنان در تاریخ ایران، آرتاواز ملیکیان در خلال شرحی از مشاهدات خویش به شواهد و نمونه های رویکرد تعصب آلودهٔ برخی از رهبران نظام حاکم و اعمال محدودیت های بی سابقه نسبت به جامعهٔ ارامنه می پردازد. بیژن نامور در نوشته ای که از خاطرات دوران کودکی و نوجوانی او مایه می گیرد بر واقعیتی تأکید می کند که چندان مورد عنایت پژوهندگان نقض حقوق بشر اقلیت های مذهبی قرار نگرفته است و آن خسروانی است که از رهگذر کوچ ناخواستهٔ بخشی بزرگ از ایرانیان غیرمسلمان به غنا و تنوع فرهنگ و بافت کهن اجتماعی ایران رسیده.

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۱-۲

زمستان ۱۳۷۹-بهار ۱۳۸۰

ویژه

جوامع غیر مسلمان ایران

پیشگفتار

مقاله ها:

- | | | |
|-----|------------------|---------------------------------------|
| ۳ | | |
| ۷ | عبدالکریم لاهیجی | مروری بر وضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان |
| ۴۱ | ژاله پیرنظر | یهودیان جدیدالاسلام مشهد |
| ۶۱ | جمشید چاکسی | سرنوشت زرتشتیان ایران: مروری تاریخی |
| ۷۹ | محمد توکلی طوقی | بهائی ستیزی و اسلام گرایی در ایران |
| ۱۲۵ | هوشنگ ا. شهابی | یهودیان در عرصه های ورزشی ایران |
| ۱۵۱ | رضا افشاری | نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی |
| ۱۶۵ | آن الیزابت مایر | تبعیض جنسی و حقوق بشر در ایران |

گذری و نظری

- | | | |
|-----|-----------------|---------------------|
| ۱۸۹ | آرناواز ملیکیان | سرنوشت ارامنه ایران |
| ۱۹۷ | بیزن نامور | به تاراج رفته ها |

گزیده ها:

- | | | |
|-----|-------------|---------------------------------------|
| ۲۰۷ | م. کوهیار | غیرمسلمانان در جامعه شیعیان |
| ۲۱۳ | | عریضة پارسیمان هند به ناصرالدین شاه |
| ۲۱۹ | چارلز عیسوی | ارامنه و یهودیان ایران در دوران قاجار |
| | | نقد و بررسی کتاب: |
| ۲۲۳ | جان امرسون | «ارج نامه ایرج افشار» (کامبیز اسلامی) |

یاد رفتگان

- | | | |
|-----|------------|---------------------------------|
| ۲۲۹ | علی فردوسی | موریتو اونو، ایران شناس ژاپنی |
| ۲۳۷ | | بنیاد مطالعات ایران در سال ۲۰۰۰ |
| ۲۴۱ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

مروری بر وضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان

سراغاز

درفرهنگ سیاسی-حقوقی ملت به معنای جامعهٔ شهروندان آمده است (Communauté des citoyens) و شهروند به معنای فردی که در قلمرو حکومت متبوع خویش، از حقوق مدنی و سیاسی بهره مند باشد. بنابراین، عنوان شهروندی ملازمه با تمتع از حقوق مدنی و سیاسی دارد. برخی حقوق شهروندی را به حقوق اجتماعی و اقتصادی هم تعمیم داده اند. اما حقوق اجتماعی و اقتصادی منحصر به شهروندان یک جامعه نیست و شامل حال خارجیان مقیم آن کشور هم می شود، نظیر حق کار، حق تأمین اجتماعی، حق عضویت در اتحادیه ها و سندیکاها. بدیمی است که خارجیان از برخی از حقوق مدنی و سیاسی هم بهره مندند ولی نه از همه آن حقوق، نظیر حق رأی و حق انتخاب شدن در مجالس قانونگذاری، و یا حق اشتغال در سازمان های دولتی. با توجه به تعریفی که از شهروند داده شد، چنانچه در کشوری گروه هایی از مردم از حقوق مدنی و سیاسی بهره مند نباشند، اطلاق عنوان شهروند به آنان خالی از اشکال نیست. به عبارت دیگر داشتن تابعیت یک کشور (Etat/State) شرط لازم برای احراز عنوان شهروندی است

*حقوقدان، رئیس جامعه دفاع از حقوق بشر درایران، نایب رئیس فدراسیون بین المللی جامعه های حقوق بشر (FIDH).

ولی شرط کافی نیست. شهروندان آن گروهی از مردم (اتباع) یک کشورند که از حقوق مدنی و سیاسی متمتع باشند. در غیر این صورت آنان اتباع آن کشور یا، به اصطلاح گذشته، رعایای آن حکومت خوانده می شوند. در واقع، عنوان شهروند درجه دوم (Seconde Zone) که این اواخر رواج یافته، در رابطه تنگاتنگ با حقوق شهروندی است و شامل حال مردمانی می شود که از برخی از حقوق مدنی و سیاسی بهره مند نیستند. همچنان که به نظام سیاسی حاکم بر چنین مناسباتی هم نظام تبعیض حقوقی (Ségrégation) یا آپارتاید (Apartheid) اطلاق می شود، اتم از این که ریشه این تبعیض، نژاد باشد یا مذهب یا جنس.

نظام حقوقی نوین ایران با انقلاب مشروطیت و تصویب قانون اساسی، به ویژه متمم قانون اساسی، نهاده شد. سلطنت مشروطه جایگزین سلطنت مطلقه شد؛ مجلس قانونگذاری پا گرفت؛ حقوق ملت در صدر اصول متمم قانون اساسی، شناخته شد، بدون اینکه تعریفی از «ملت ایران» ارائه شود. در اصل دوم قانون اساسی گفته شد که «مجلس شورای ملی نماینده قاطبه اهالی مملکت ایران است که در امور معاشی و سیاسی وطن خود مشارکت دارند». در اصل هشتم متمم قانون اساسی هم «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق» هستند. هر چند که در اصل ۲۶ متمم قانون اساسی «قوای مملکت ناشی از ملت است» و در اصل ۳۰ «وکلاهی مجلس شورای ملی و سنا از طرف تمام ملت وکالت دارند» و بر طبق اصل ۳۵ «سلطنت ودیعه ای است که به موهبت الهی از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده»، ولی این پرسش بی درنگ به ذهن خطور می کند که چرا در برخی از اصول قانون اساسی از «اهالی مملکت ایران» یاد کرده اند و در چند اصل دیگر از «ملت ایران»؟ آیا این امر از مقوله مسامحه در تعبیر است و یا اینکه در ورای این واژگان متفاوت علت و حکمتی نهفته است؟

پرسش ما ریشه در این واقعیت اجتماعی-تاریخی دارد که به لحاظ جایگاه ویژه مذهب در حکومت، همواره مرز بین ملت و امت مخدوش شده است. درست است که امت مجموعه ای از مؤمنان و پیروان یک مذهب است که در یک جامعه، یک کشور و یا در جامعه ها و کشورهای گوناگون زندگی می کنند و بر این اساس «امت ایران» معنا و مفهوم ندارد. اما اگر مسلمانان ایران که اکثریت بزرگی از ملت ایران را تشکیل می دهند، بخش بزرگی از حقوق مدنی و سیاسی را به خویش اختصاص دهند، گوئی در عمل ایرانیان غیر مسلمان را در زمره ملت ایران به شمار نیاورده اند. از لحاظ تاریخی چنین تبعیضی اختصاص به ایران نداشته است و در امپراطوری عثمانی هم مسیحیان "رعایا" نامیده می شدند.

سلطان عبدالعزیز در سال ۱۸۳۹، به موجب فرمان «همایون گلخانه»، یک رشته اصلاحات اداری و قضایی را اعلام کرد، از جمله تشکیل عدلیه برای تأمین جانی و مالی اتباع امپراتوری، که هرگز به منزله شناسایی حقوق برابر برای همه اتباع امپراتوری، فارغ از مذهب آنان، نبود. به سخن دیگر، تابعیت رابطه حقوقی فرد است با حکومت. اما چنانچه مذهب ملاک شناسایی و استیفای حقوق باشد و جایگزین تابعیت شود، حکمت وضع آن رابطه حقوقی زایل می شود.

در این نوشته در پی آن هستیم که وضعیت حقوقی (Statut Juridique) ایرانیان غیرمسلمان را در نظام حقوقی نوین ایران، از انقلاب مشروطیت تاکنون، بررسی کنیم. در کاربرد اصطلاح «ایرانیان غیرمسلمان» به جای «اقلیت‌های مذهبی» اصرار می ورزیم، زیرا واژه اقلیت خود بار منفی دارد و در جامعه شهروندان، مردمان به لحاظ مذهب و اعتقاداتشان به اکثریت و اقلیت تقسیم نمی شوند و در نتیجه «اقلیت یهودیان» یا «اقلیت بهائیان» جای خود را به «جامعه (communauté) یهودیان» یا «جامعه بهائیان» می دهند.

قانون اساسی مشروطیت

فرمان مشروطیت در ۱۴ جمادی الاخر ۱۳۲۴ قمری (۱۴ مرداد ۱۲۸۵ شمسی - ۵ اوت ۱۹۰۶ میلادی) از سوی مظفرالدین شاه، صادر شد. در آن فرمان آمده بود که خداوند «سررشته ترقی و سعادت ممالک محروسه ایران را به کف کفایت ما سپرده و شخص همایون ما را حافظ حقوق قاطبه اهالی ایران و رعایای صدیق خودمان قرار داده، لذا . . . مصمم شدیم که مجلس شورای ملی از منتخبین شاهزادگان و علما و قاجاریه و اعیان و اشراف و ملاکین و تجار و اصناف، به انتخاب طبقات مرقومه، در دارالخلافه تهران تشکیل و تنظیم شود. . .» در همان فرمان از صدر اعظم خواسته بود که «نظامنامه و ترتیبات» آن مجلس را تهیه کند و پس از تصویب و امضای منتخبین» به صحنه ملوکانه برساند تا مجلس شورای ملی تشکیل شود و به «اصلاحات لازمه امور مملکت و اجرای قوانین شرع مقدس» بپردازد.

در این فرمان نه تنها به اصل حاکمیت ملت اشاره ای نمی شود و مجلس در انحصار شاهزادگان و اشراف و ملاگان و علما و تجار و اصناف قرار می گیرد بلکه حدود صلاحیت و اختیارات مجلس شورای ملی هم از مشاورت در امور کشوری و معاضدت به هیأت وزیران و ارائه عقاید مجلس توسط رئیس دولت به

شاه فراتر نمی رود. در فرمان دیگری هم که سه روز بعد برای ارضای خاطر ناراضیان صادر می شود، تنها به «تأسیس مجلس منتخبین ملت» به شرح فرمان سابق، اشاره می شود و طرفه این که نام مجلس هم در این فرمان تازه به «مجلس شورای اسلامی» تغییر می یابد.^۱

این تشتت رأی و نظر و اجمال گویی و ابهام پراکنی ریشه در عقاید و نظرات گوناگون نیروهای رهبری کننده نهضت مشروطیت داشت. در حالی که روشنفکران و ترقیخواهان خواستار تفسیر نظام سیاسی و در صدر آن تأسیس مجلس ملی و تصویب قانون اساسی به منظور تعیین حقوق ملت و حکومت بودند، ملایان نه تنها هیچ گونه شناختی از نظام مشروطه نداشتند بلکه هرگز نه با تحدید اختیارات و امتیازات تاریخی خویش موافقت می کردند و نه با تشکیل مجلس ملی قانونگذاری به عنوان مظهر حاکمیت ملی و اراده عمومی. بازرگانان و اصناف هم که رکن دیگر نهضت بودند و تظاهرات و بست نشینی ها را سازمان می دادند، از تحصیل کردگان و روشنفکران پیروی می کردند. این گفته سید محمد طباطبایی نیازی به شرح و بسط ندارد: «ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم. ولی آنچه شنیده بودیم و آنهایی که ممالک مشروطه را دیده به ما گفتند، مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است. ما هم شوق و عشقی حاصل نموده، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم»^۲

اما همین فرمان مجمل و مبهم از آغاز «فرمان مشروطیت» نامیده شد و دولت در بخشنامه ای به سفارتخانه های ایران اعلام کرد که «به موجب دستخط همایونی دولت ایران در عداد ممالک کنستیتوسیونل درآمد»^۳ بی آن که از مفهوم (constitution) شناخت کافی به دست آمده باشد. در واقع، در «فرمان مشروطیت» تنها به تهیه و تصویب «نظامنامه و ترتیبات» مجلس شورای ملی اشاره شده بود و نه قانون اساسی. با این همه، به سبب بیماری شاه، انجام انتخابات و تشکیل مجلس شورای ملی، پیش از فوت شاه، از اهمیت خاصی برخوردار بود. با تشکیل جلسه مقدماتی مجلس نوشتن نظامنامه انتخابات در دستور کار آن قرار گرفت.

مورخان در باره ترکیب هیأت تهیه کننده این نظامنامه اختلاف نظر دارند.^۴ ولی قدر مسلم این است که نظامنامه انتخاباتی محصول کار تحصیل کردگان و روشنفکران بوده، زیرا که ملایان، و از جمله بهبهانی، با آن به مخالفت برآمدند. اما چون «عنصر مترقی آزادیخواه و بازرگانان جنبه واحدی را ساختند و از طرح نظامنامه که به اصطلاح پرداخته فرنگی مآبان بود، پشتیبانی کردند»^۵ گروه رقیب ناگزیر از عقب نشینی شد.

در هرحال، این نظامنامه در ۱۹ رجب ۱۳۲۴ به امضای شاه رسید و همو یکماه بعد، مجلس ملی را با نطق خود افتتاح کرد. این مجلس تنها با حضور نمایندگان تهران گشایش یافت. زیرا که در نظامنامه انتخاباتی، هرچند که شمار نمایندگان مجلس را ۱۵۶ تن تعیین کرده بودند، ۶۰ نماینده به تهران اختصاص یافته بود. در ماده ۶ نظامنامه پیش بینی شده بود که وکلای تهران می توانند به افتتاح مجلس دست یازند و «رأی ایشان در مدت غیبت منتخبین ولایات به اکثریت مناظ اعتبار و اجراست». نظامنامه انتخاباتی بر انتخابات صنفی نهاده شده بود و رأی دهندگان شامل همان شش گروه اجتماعی بودند که در فرمان مشروطیت آمده بود، هرچند که در عمل تنها نمایندگان شاهزادگان و علما از افراد گروه خود انتخاب شدند. زیرا که در نظامنامه پیش بینی شده بود که رأی دهندگان مجبور نیستند که «از صنف و طبقه خودشان انتخاب کنند».

هرچند که «علما و طلاب» حق چهار نماینده داشتند، سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی نمایندگی مجلس را نپذیرفتند، اما در مجلس حضور داشتند و در مذاکرات شرکت می کردند، زیرا جایگاه خود را برابر دیگر نمایندگان نمی دانستند و به لحاظ کسوت خود برای خویش حقوق ویژه قائل بودند.^۱ برای ایرانیان زرتشتی و ارمنی (مسیحی) و یهودی هم وضعیت ویژه ای را پیش بینی کرده بودند و هریک از آن سه «اقلیت» حق یک نماینده داشتند. اما اینان هم به انتخاب نماینده از هم کیشان خود دست نیازیدند و از آن دو سید بزرگوار خواستند که «حافظ منافع آنان باشند».^۲ بنابراین، با آن که انتخابات مجلس شورای ملی، چه در فرمان مشروطیت و چه در نظامنامه انتخاباتی، برنظام صنفی-طبقاتی نهاده شده بود، برای ایرانیان غیرمسلمان، فارغ از پایگاه طبقاتی آنان، وضعیت ویژه ای در نظر گرفته شد.

اگر این استثنا و عدول از اصل انتخابات صنفی بر پایه «تبعیض مثبت» (Discrimination positive) قرار داشت نه تنها مخالف اصل برابری حقوق شهروندان نمی بود بلکه امکان برخوردارگی از حقوق برابر را، در عمل، برای گروه های محروم از حقوق مدنی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی، به لحاظ نژاد، مذهب، عقیده سیاسی، جنس، پایگاه طبقاتی، ویژگی های قومی بیشتر فراهم می آورد. اما واقعیت جز این بود. ایرانیان غیرمسلمان در زمره «ملت مسلمان» به شمار نمی آمدند و تابع نظام ویژه ای بودند که در گفتار و نوشتار شریعتمداران و ملایان از آن به «اهل ذمه» تعبیر می شود. در بینش آنان «ملت» همان «امت» بود، زیرا که اکثریت داشتند و «وطن اسلامی» را هم از آن خود می دانستند.

گمان نرود که تنها "مشروع" خواهان چنین برداشتی از مکت و وطن داشتند. فقیهان و مراجع تقلید طرفدار مشروطه هم چنان می پنداشتند. نظریه پرداز بزرگ شیعه که نه تنها مشروطه را خلاف شرع و بدعت نمی داند بلکه می گوید که اصول مشروطه از «کتاب خدا و سنت رسول الله» اقتباس شده، میرزا محمد حسین غروی نائینی مؤلف کتاب *تنبيه الأمة و تنزيه الملة* است. عنوان کامل کتاب خود دلالت بر آن دارد که مؤلف مکت و امت را مترادف می داند.^۱ این کتاب که در سال ۱۳۲۷ قمری انتشار یافت، به تأیید دو مرجع بزرگ تقلید شیعه، آخوند ملا محمد کاظم خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی، رسید. در همان اوان نگرانی‌هایی نسبت به بدرفتاری فتنه انگیزان و دشمنان مشروطیت با ایرانیان زرتشتی وجود داشت، که به استفتای زیر از همان دو مرجع تقلید انجامید: «چه می فرمایند در مسأله ای اذیت و تحقیر کردن به طایفه زردشتیه که در حمایت اسلام و مطیع اسلامند؟» پاسخ آن دو مرجع به این استفتاء چنین بود: «ایذاء و تحقیر طایفه‌ی زردشتیه و سایر اهل ذمه که در حمایت اسلامند حرام و بر تمام مسلمین واجب است که وصایای حضرت خاتم النبیین را در حسن سلوک و تألیف قلوب و حفظ نفوس و امراض ایشان کمابتنی رعایت نمایند.» مطابق این فتوا ایرانیان غیر مسلمان «اهل ذمه» به شمار می روند که در حمایت اسلام و حکومت اسلامی اند و مسلمانان بایستی حقوق آنان را رعایت کنند. به سخن دیگر، این حقوق نظیر حقوقی است که در نظام های سیاسی مدرن و دموکرات برای خارجیان در نظر گرفته اند، مانند حق زندگی، امنیت، و مالکیت.

نائینی درباره حکومت می گوید که: «حکومت متکفل دو وظیفه اصلی است: اول حفظ نظامات داخلیه مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذی حقی به حق خود و منع از تعدی و تناول آحاد مکت. . . وی وظیفه دوم حکومت را «تحفظ از مداخله اجانب» می داند که «در لسان متشرعین حفظ بیضه اسلام، و سایر ملل حفظ وطنش خوانند.» وی درباره متصدیان حکومت می گوید که: «ثبوت نیابت فقیهان و نایبان عام امام عصر در اقامه نظم و حفظ ممالک اسلامی از اهم امور حسبیه و از قطعیات مذهب امامیه است. در این امور تصدی شخص مجتهد بالمباشره لازم نیست و اذن او نیز به منتخبین مکت در صحت و مشروعیت آن کافی است.» وی در بحث مجلس شورای ملی نیز تأکید می کند که «در امور غیرمنصوص» به شیوه «مشارکت عمومی با مشورت با عقلای امت» به وضع قوانین عرفی بپردازد. درباره شرایط نمایندگان علاوه بر «اجتهاد در سیاست و اطلاع از مقتضیات زمان» و همچنین به دور بودن «از غرض و طمع» از شرط سوم به عنوان

«غیرت کامل و خیرخواهی نسبت به دین و دولت و وطن اسلامی» یاد می کند. سپس درباره «غیر مسلمانان ساکن وطن اسلامی» می گوید که چون آنان مالیات می پردازند و نیز «به واسطه توقف تمامیت و رسمیت شورای عمومی بر دخیل بودن آنان، لامحاله باید در انتخابات داخل شوند. خیرخواهی ایشان نسبت به وطن و نوع انسانی در شرط سوم کافی است»^{۱۱}.

اما نائینی در اصل تساوی حقوق قائل به تفکیک می شود. وی برابری را «اساس عدالت و روح تمام قوانین سیاسی» می داند و از جمله این حقوق اند «امنیت برنفس و عرض و مال و مسکن و عدم تعرض بدون سبب و تجسس نکردن از خفایا و حبس و نفی نکردن بی موجب و ممانعت نداشتن از اجتماعات مشروعه» (و نه مطلق اجتماعات) که شمول آن حقوق سیاسی «بین العموم مشترک» است و در باره «مسلمین و یا اهل ذمه بدون تفاوت رعایت می شوند». اما به اعتقاد او «قانون مساوات در تساوی اهل مملکت فقط نسبت به قوانین موضوعه برای ضبط اعمال متصدیان است، نه رفع امتیاز کلی فیمابین آنان». بدین ترتیب در بینش نائینی «اصل طاهر مساوات یعنی مساوات تمام افراد ملت با شخص والی در جمیع حقوق و احکام عامه»^{۱۲} و نه برابری حقوقی همه شهروندان فارغ از دین و مذهب آنان. دیدیم که در توجیه اعطای حق شرکت در انتخابات مجلس شورای ملی و برگزیدن یک نماینده برای ایرانیان زرتشتی و مسیحی و یهودی (و نه همهی ایرانیان غیرمسلمان) هم گفته بود که چون آنان در وطن اسلامی و تحت لوای حکومت اسلامی زیست می کنند و به آن حکومت مالیات هم می پردازند، از برخی حقوق سیاسی و از جمله حق شرکت در انتخابات مجلس شورای ملی، بهره مند می شوند، تا این مجلس نماینده «قاطبه اهالی ایران» باشد و به گفته نائینی «تمامیت و رسمیت شورای عمومی» تحقق یابد. از این رو شرکت اینان در انتخابات هم ملاک دیگری غیر از ایرانیان مسلمان دارد. مسلمانان برملاک صنفی- طبقاتی انتخاب می شوند و غیر مسلمانان برملاک مذهبی.

از نخستین کارهای مجلس مطالبه قانون اساسی بود. پیش نویس قانون اساسی را هم همان هیاتی تدارک دید که نظامنامه انتخاباتی مجلس را تهیه کرده بود. اما این پیش نویس هم در مجلس و به ویژه در خارج از مجلس مخالفانی داشت. پس از جَرّ و بحث بسیار در ده اصل آن طرح تغییراتی دادند و قانون اساسی در ۱۴ ذیقعد ۱۳۲۴ به امضای شاه بیمار و ولیعهد رسید.

گفتیم که مطابق اصل دوم قانون اساسی مجلس شورای ملی «نماینده قاطبه اهالی مملکت ایران است» و نه ملت یا امت مسلمان. در این قانون اساسی مذهب

جایی ندارد جز اینکه در اصل یازدهم صورت قسم نامه آمده و نمایندگان بایستی «به قرآن قسم یاد» کنند که در صورت رعایت حقوق مجلس و مجلسیان «به اساس سلطنت و حقوق ملت خیانت» نورزند و منظوری «جز فوائد و مصالح دولت و ملت ایران» نداشته باشند.

ولی قانون اساسی درباره حقوق ملت ساکت است. از تفکیک قوا در آن اثری نیست. قوه قضائیه در آن جایی ندارد. منظور اصلی نویسندگان آن، تعیین حدود و ثغور اختیارات مجلس و شاه است. در اصل پانزدهم می خوانیم که «مجلس شورای ملی حق دارد در عموم مسائل آنچه را صلاح ملک و ملت می داند، پس از مذاکره و مذاقه از روی راستی و درستی عنوان کرده، با رعایت اکثریت آراء در کمال امنیت و اطمینان با تصویب مجلس سنا، به توسط شخص اول دولت، به عرض برساند که به صخه همایونی مؤشخ و به موقع اجراء گذارده شود.» در اصل شانزدهم هم آمده که «کلیه قوانینی که برای تشیید مبانی دولت و سلطنت و انتظام امور مملکتی و اساس وزارتخانه ها لازم است، باید به تصویب مجلس شورای ملی برسد.» شاید در آن اوضاع و احوال تاریخی، به کار بردن کلمات کلی و مبهم تنها شیوه ممکن و اجتناب ناپذیر قانون نویسی بوده است.

متمم قانون اساسی

تمپه متمم قانون اساسی را مجلس خود به عهده گرفت و یک هیأت هفت نفری را مأمور به این کار کرد. این هیأت که نماینده جناح ترقیخواه بود، قانون اساسی بلژیک را سرمشق خود قرار داد، هرچند که از قانون اساسی فرانسه و کشورهای بالکان هم بهره گرفت. اما دعوی "مشروطه" و "مشروع" هم در مجلس، به ویژه در بیرون مجلس و با تحریک های محمدعلی شاه و شیخ فضل الله نوری، بالا گرفت. نتیجه آنکه در متمم قانون اساسی که در ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ به تصویب مجلس رسید، نظرات دو جناح را تلفیق کردند:

- در اصل اول «مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفریه اثنی عشریه است. باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد.» مفهوم مخالف این اصل این است که دیگر مذاهب نه رسمی اند و نه حقه، حتی مذاهب مسلمانان سنی، زیدی، یا اسماعیلی. دیگر اینکه غیر مسلمانان، همچون مسلمانان غیر شیعی دوازده امامی، نمی توانند به سلطنت برسند. شاه هم موظف است که مروج این «طریقه حقه» باشد.

- در اصل دوم و همچنین در اصل بیست و هفتم، موضوع عدم مخالفت

قوانین مصوّب مجلس با «قواعد مقدسه اسلام» و «موازين شرعيه» پيش بينی شده و تشخيص آن را به پنج تن «يا بيشر به مقتضای عصر» از مجتهدان گذارده اند. تصويب اين اصل هم به منزله نقض صريح اصل حاکميت ملی که در مجلس قانونگذاری تبلور می يابد، بود و هم پذيرش رسمی روايت شرعی مشروطيت. موافقان اين اصل در مجلس به صراحت گفتند که «ما را حکم عرفی که مقابل و ضد حکم شرعی باشد، در مملکت نخواهد بود» و «هیچ حکم قانونی مجلس محترم مخالف شرع نخواهد بود؛ اگر بعضی اقسام اين احکام را احکام عرفيه می گوییم، مراد احکام عرفيه مخالف شرع نخواهد بود».^{۱۳}

- در اصل هشتم «اهالی مملکت ايران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود».

بايد توجه کرد که در اين اصل هم به جای «ملت» اصطلاح «اهالی مملکت ايران» به کار رفته که غير مسلمانان را هم در برگیرد. اين اصل هم بحث و کشمکش بسياری را بين دو جناح برانگیخت. نائینی خود در پاسخ به مخالفان مشروطيت گفته بود که برابری به معنای «مساوات مسلمين با اهل ذمه در امر ارث و ازدواج و ديه و قصاص» نیست و بدین ترتیب حقوق مدنی را از حقوق سياسی، که مقوله‌ای است نوين و خارج از قلمرو احکام شريعت، جدا کرده و به صراحت گفته بود که منظور وی «رفع امتياز کلی فيما بين» مسلمانان و اهل ذمه نیست.^{۱۴} در مجلس هم سيد محمد طباطبائی طرفدار اين نظريه بود و اصل هشتم بدان گونه به تصويب رسيد.

- در اصل بيستم آزادی مطبوعات شناخته شده مگر «کتب ضلال و مواد مضره به دين مبين».

- در اصل بيست و يکم انجمن‌ها و اجتماع های «مولد فتنه دينی» ممنوع شده‌اند. توجه داريم که در متمم قانون اساسی نه تنها مذهب شيعه دوازده امامی به عنوان مذهب رسمی و «طريقه حقّه» شناخته شده، بلکه در آن هيچگونه اشارتی به آزادی دين و مذهب نرفته است. آيا ايرانيان غير مسلمان، اعم از مسيحيان و زرتشتيان و يهوديان و جز آنان و به ويژه بابيان و بهائيان، حق دارند که به ترويج مذاهب خود پردازند و کتاب های آنان مشمول عنوان «کتب ضلال و مواد مضره به دين مبين» و انجمن ها و گروه هم آئی های آنان «مولد فتنه دينی» نمی شوند؟ پاسخ اين پرسش و ده ها پرسش مشابه به ويژه درباره تغيير مذهب، روشن است. نائینی در زمره حقوق سياسی که شامل حال اهل ذمه هم می شوند، از حق «اجتماعات مشروعه» ياد کرده بود و در بينش شريعتمداران چنان حقوقی

برای غیر مسلمانان متصور نبود و همچنان نیست.

- در اصل پنجاه و هشتم «هیچ کس نمی تواند به مقام وزارت برسد مگر آنکه مسلمان» باشد.

- در بند دوم اصل بیست و هفتم، قوه قضائیه تجزیه شده به «محاکم شرعیه در شرعیات و به محاکم عدلیه در عرفیات» و در اصل هفتاد و یکم «قضاوت در امور شرعیه با عدول مجتهدین است» و در اصل هشتاد و سیم «تعیین شخص مدعی عموم با تصویب حاکم شرع، در عهده پادشاه است»، بدون اینکه چگونگی انتصاب حاکم شرع مشخص شده باشد.

در بحث و جدال راجع به قوه قضائیه روحانیان جملگی و از جمله «سیدین» به دفاع از حقوق صنفی خود پرداختند و راضی به تحدید حوزه اختیارات خویش نبودند. بهبهانی حجت می آورد که «تمام ترتیبات عدلیه راجع به اجرای حکم شرع می شود و عدلیه کاری ندارد مگر اجرای قوانین و احکام شرعیه». طباطبایی هم چنین گله می کرد که «با تأسیس محاکم عدلیه دیگر چه کاری برای علما باقی می ماند». در پاسخ آنان گفته شد که «ما یک حقوق پویلیتکی و سیاسی داریم که ابداً راجع به شرع نیست و آنچه مربوط به احکام حقوقی و جزایی می گردد، باید در کمیسیون علمی با حضور علما تنقیح و تصحیح شود.»^{۱۰} جناح ترقیخواه در پی اطفای آتش خشم و مخالفت جناح رقیب بود، غافل از آنکه آتش در زیر خاکستر همچنان روشن ماند.

به این ترتیب، نظامی که در پی انقلاب مشروطیت و تصویب قانون اساسی، به ویژه متمم قانون اساسی، در ایران نهاده شد ملغمه ای بود از نظام شرعی و عرفی. وجه شرعی آن نظام تنها در پذیرش یک مذهب به عنوان مذهب رسمی نبود در این نیز بود که آزادی مذهب مورد شناسایی قرار نگرفت و سایر آزادی ها به آزادی های مشروع و غیر مشروع تقسیم شد. افزون بر این، در آن نظام برخورداری از برخی از حقوق مدنی و سیاسی نیز تابع مذهب بود و همه شهروندان در حقوق مدنی و سیاسی برابری نداشتند؛ از یک سو مذهب و جنس دو مانع اصلی تمتع از حقوق مدنی و سیاسی بودند و از سوی دیگر ملایان و شریعتمداران حقوق ویژه داشتند. در مقایسه، در ماده یک اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه که پس از انقلاب ۱۷۸۹ به تصویب رسید به صراحت اعلام شده است که «انسان ها آزاد به دنیا می آیند، آزاد زیست می کنند و در حقوق برابرند» در همان اوانی هم که قانون اساسی مشروطیت را در ایران تدارک می دیدند، در فرانسه قانون جدایی حکومت از کلیسا به تصویب رسید. در ماده یک این قانون

اصل آزادی مذهب و انجام مراسم مذهبی شناخته شد و در ماده دوم آن هم به صراحت آمد که «حکومت نه مذهبی را به رسمیت می شناسد و نه به هیچ مذهب کمک مالی می کند».

اما مراد از این مقایسه هرگز القای این فکر نیست که دموکراسی و شناسایی حقوق برابر برای همه شهروندان، ملازمه با لائیک بودن حکومت دارد. به روزگار ما بسیارند نظام های دموکراتیک که نسبت به مذهب بی تفاوت نیستند. اما در این نظام ها حکومت مقوله ای است ناسوتی و عرفی که مشروعیت خویش را از رأی آزادانه مردم به دست می آورد. آزادی مذهب و تغییر مذهب در این نظام ها پذیرفته شده است؛ حقوق شهروندی تابع متغیر مذهب نیست و مذهب عامل مثبت یا منفی تمتع از حقوق شهروندی به شمار نمی آید. پادشاه انگلستان از چهار قرن پیش (پس از درگیری هائری هشتم با کلیسای رم) تاکنون، ریاست کلیسای انجیلی انگلستان را هم به عهده دارد و در اجرای قانونی که «الیزابت اول» در ۱۷۰۱ برقرار کرد، بایستی سوگند یاد کند که «حامی مذهب» باشد. این بحث هم مدتی است که فکر محافل سیاسی انگلیس را به خود مشغول داشته که حمایت از مذهب نبایستی به مذهب حکومتی محدود شود و پادشاه باید حامی مطلق مذهب باشد و نه مذهب خاص.

اما این مسئولیت مضاعف پادشاه تأثیری در طبیعت نظام حقوقی سیاسی انگلستان ندارد. دولت انگلیس منتخب مردم انگلستان است، فارغ از مذهب آنان؛ مردمی که از حق آزادی مذهب بهره مندند و حقوق شهروندی آنان تابع عقاید دینی، فرقه ای، و سیاسی ایشان نیست. پس حکومت انگلیس را به معنای خاص کلمه لائیک نمی توان شمرد ولی دموکراتیک هست و مردم انگلستان فارغ از مذهبشان حقوق برابر دارند.

نقش مذهب در قانون اساسی مشروطیت تنها به اصل اول متمم قانون اساسی محدود نمی شد. در اصل سی و پنجم سلطنت را «ودیعہ ای» خواندند که به «موهبت الهی از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده». همین رجعت به نظریه الهی حکومت بود که نقیض اصل حاکمیت ملی به شمار می آید. این مشکل هم غیرقابل جبران نبود زیرا که در نظام مشروطه پادشاه نقش تشریفاتی دارد، هرچند که در آن قانون اساسی اصول مجملی وجود داشتند که مورد تعبیرها و تفسیرهای متناقض قرار گرفتند و درنهایت زمینه ساز استبداد شدند. اما برخی دیگر از اصول این متمم قابل اغماض نبودند و در مجموعه نظام حکومتی، به ویژه در حوزه قانونگذاری، تأثیر بسیار گذاردند. از آن جمله، اصول ناظر به عدم

مخالفت قوانین مصوّب مجلس شورای ملی با «قواعد مقدسه اسلام» و شناسایی حق و تو برای مجتهدان نسبت به مصوّبات نمایندگان ملت، مسکوت گذاردن آزادی مذهب، تحدید سایر آزادی ها به عدم مخالفت با «دین مبین»، تجزیه قوه قضائیه به محاکم شرعی و عرفی و تنفیذ برخی اختیارات و اقتدارات قضایی ملّیان در قانون اساسی. از همین رو، بینش شرعی برای سالیان دراز بر قانونگذاری ایران سایه افکند، هرچند که به ظاهر اصل دوم متمم قانون اساسی به دقت رعایت نمی شد. حضور ملّیان چه در مجالس قانونگذاری، چه در تدوین قوانین و چه در ساختار قدرت از عناصر کلیدی این بینش بود.

اگر در نظامنامه انتخاباتی تنها به یهودیان و زرتشتیان و مسیحیان حق شرکت در انتخابات داده شد، به خاطر این بود که در کتاب های فقهی از اینان به عنوان «اهل کتاب» یا «اهل ذمه» یاد شده است. همچنین تصادفی نبود که قانون مدنی، به استثنای بخشی از جلد دوم آن، از فقه شیعه اقتباس شد. در ماده ۶ این قانون، به تقلید از قانون فرانسه، قوانین راجع به احوال شخصی «از قبیل نکاح و طلاق و اهلیت اشخاص وارث» درباره «کلیه اتباع ایران ولو اینکه مقیم در خارجه باشند» قابل اجرا شمرده شده است. بدین ترتیب، ملاک حقوقی در احوال شخصی، تابعیت بود. اما در ماده ۱۰۵۹، به اقتباس از کتاب های فقهی، آوردند که «نکاح مسلمه با غیر مسلم جایز نیست» و در نتیجه در امر ازدواج، که جزو احوال شخصی است، مذهب را هم ملاک قرار دادند. افزون براین، مطابق این قانون (ماده ۱۰۶۰) «ازدواج زن ایرانی با تبعه خارجه در مواردی هم که مانع قانونی ندارد، موکول به اجازه مخصوص از طرف دولت است.» بدین ترتیب، تبعه خارجی مسلمان در وضعیت مناسب تری از ایرانی غیر مسلمان قرار گرفت زیرا ایرانی غیر مسلمان حق ندارد با زن ایرانی مسلمان ازدواج کند ولی ازدواج تبعه خارجی مسلمان با زن ایرانی مسلمان ممنوع نیست و تنها موکول به اجازه دولت است.

اگر «غیرت ملی» جامعه‌ی مرد سالار و زن ستیز، راضی نمی شود که زن ایرانی بدون اجازه ویژه دولت، متعاقب اجازه پدر یا جد پدری، با یک تبعه خارجی مسلمان ازدواج کند، «غیرت اسلامی» فراتر از این مرز می رود و ازدواج زن مسلمان را با ایرانی غیر مسلمان ممنوع اعلام می کند. اما نه آن تحصیل اجازه از دولت در باره مرد مسلمان ایرانی مصداق دارد و نه این منع و حرمت زیرا مرد ایرانی حق دارد با زن خارجی ازدواج کند، بدون آنکه نیازی به اجازه مقامات دولتی باشد، همچنان که می تواند با زن ایرانی غیرمسلمان پیوند زناشویی ببندد. اینجاست که باز مصلحت «امت» بر حقوق «ملت» غلبه می یابد. چگونه «غیرت

اسلامی» اجازه دهد که یک زن مسلمان از یک «اهل کتاب» (چه رسد به کافر غیرذمی) «تمکین» کند؟ اما چه باک که با یک مسلمان پاکستانی یا عراقی ازدواج کند، چرا که آنان جزو «امت اسلام» اند. ولی درمورد ازدواج مرد مسلمان با زن غیر مسلمان، هیچگونه تالی فاسدی وجود ندارد. زیرا که این زن است که بایستی از شوهر تمکین کند و چنانچه از پیوند زناشویی آنان فرزندی حاصل شود، با توجه به اینکه ولایت قهری از آن پدر یا جد پدری است (که هر دو مسلمانند) فرزند آنان هم لاجرم مسلمان خواهد بود. درمورد سرپرستی طفل صغیر نیز اختیارات ولی قهری را در زمینه مذهب، محدود کردند و در ماده ۱۱۹۲ آوردند که «ولی مسلم نمی تواند برای امور مولی علیه خود، وصی غیر مسلم معین کند». بدین ترتیب، چون قانون حاکم بر احوال شخصی صبغه شرعی گرفت و برخلاف صریح ماده ۶ قانون مدنی در باره همه‌ی ایرانیان قابلیت اجرا نداشت ناگزیر شدند که قانون ویژه ای وضع کنند و به موجب ماده واحده مصوب ۱۰ مرداد ۱۳۱۲ مقرر نمایند که «نسبت به احوال شخصیه و حقوق ارثیه و وصیت ایرانیان غیر شیعه، که مذهب آنان به رسمیت شناخته شده، محاکم باید قواعد و عادات مسلمة متداوله در مذهب آنان را» رعایت نمایند. آشکارا این حکم خاص تنها ناظر به مذاهب «شناخته» شده بود و در نتیجه پیروان سایر مذاهب محکوم بودند که مقررات شیعی را که حکم قانون عام یافته بودند، بپذیرند، به خصوص برخی از آنان که از افشای دین و مذهب خود در برابر مراجع رسمی ابا داشتند و ناچار به مسلمانی تظاهر می کردند.

قانون اساسی جمهوری اسلامی

حکومت جمهوری اسلامی ایران یک الیگارشسی مذهبی-فرقه ای است. در قانون اساسی این «جمهوری»، حقوق روحانیان با غیر روحانیان برابر نیست؛ حقوق شیعیان دوازده امامی با شیعیان غیر دوازده امامی برابر نیست؛ حقوق شیعیان با سنیان برابر نیست؛ حقوق مسلمانان با غیرمسلمانان برابر نیست؛ حقوق «اقلیت‌های دینی شناخته شده» با حقوق دیگر «اقلیت» ها برابر نیست؛ حقوق مردان با زنان برابر نیست. بنابراین اساس این حکومت و این قانون اساسی نه بر برابری حقوقی که بر تبعیض حقوقی نهاده شده است و گروه‌هایی از مردم و درصدر آنان روحانیان، حقوق ویژه دارند. اما این امتیازها شامل حال همه روحانیان نمی شود، زیرا ستون فقرات و استوانه برپا دارنده این نظام، نظریه «ولایت فقیه» است که مورد اجماع فقهای متقدم و متأخر نیست. در واقع، تنها معدودی از فقهای

متأخر به طرح این نظریه پرداختند و در آن میان آقای خمینی به آن شرح و بسط بیشتری داد. وی، پس از به چنگ آوردن قدرت سیاسی، همراه قدرت مذهبی، در واپسین سال‌های عمر ولایت خود را مطلق خواند، حتی به آن معنا که ولی فقیه می‌تواند به خاطر مصالح حکومت اسلامی توحید را هم تعطیل کند. اما، بسیاری از مراجع تقلید و فقهای موافق با ولایت فقیه نیز به مخالفت با چنین تعبیر گسترده و بی سابقه از آن برآمدند و لاجرم آماج بدرفتاری‌ها، آزارها و محدودیت‌های گوناگون از سوی حکومت جمهوری اسلامی و عوامل و ایادی آن شدند که خود بار دیگر دلالت بر این واقعیت می‌کرد که نظام جمهوری اسلامی یک الیگارش‌ی مذهبی-فرقه‌ای است و نه مذهبی-صنفي.

از آن جا که مشخصات، نحوه انتخاب و دامنه گسترده اختیارات و اقتدارات ولی فقیه در حد خود نافه حق مشارکت جوامع غیر شیعی ایران در امر حکومت است، اشاره به برخی از اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی در این مورد ضروری به نظر می‌رسد. در اصل پنجم قانون اساسی جمهوری اسلامی «ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی. . .» گذارده شده که توسط «خبرگان منتخب مردم» انتخاب می‌شود (اصل ۱۰۷). در تغییراتی که در سال ۱۳۶۸، پس از فوت خمینی، در قانون اساسی دادند، مرجعیت را از ولایت جدا کردند و «صلاحیت علمی و تقوایی لازم برای افتاء و مرجعیت» که در اصل ۱۰۹ به عنوان نخستین شرط تصدی مقام رهبری بود، به «صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه» تغییر یافت (اصل ۱۰۹ اصلاحی).

درباره حدود اختیارات ولی فقیه هم علاوه بر آنکه در اصل ۵۷ آورده اند که قوای مقننه و مجریه و قضائیه «زیر نظر ولایت مطلقه‌ی امر و امامت امت» اعمال می‌گردند، در اصل ۱۱۰ نیز اختیارات گسترده‌ای را برای وی در نظر گرفته‌اند به گونه‌ای که اصل «جمهوریت» نظام حکم سالبه به انتفاء موضوع را یافته است. از جمله این اختیارات منصوب کردن فقهای شورای نگهبان است که وظیفه دار اجرای اصل چهارم قانون اساسی هستند که به موجب آن کلیه قوانین مصوب مجلس بایستی با «موازین اسلامی» مطابقت داشته باشند. افزون بر این، ولی فقیه «عالی‌ترین مقام قوه قضائیه» را هم تعیین می‌کند که از زمره مجتهدان است (اصل ۱۵۷). همچنان که «رئیس دیوان عالی کشور و دادستان کل (هم) باید مجتهد عادل و آگاه به امور قضائی باشند» (اصل ۱۶۲). درباره قوه مجریه هم اصل ۶۰ می‌گوید که «اعمال قوه مجریه جز در اموری که در این قانون مستقیماً بر عهده رهبری گذارده شده، از طریق رئیس جمهور و وزراء است.»

در اصل دوّم این قانون، بی آن که تعریفی از «ملت» به دست داده شده باشد، در تعریف جمهوری اسلامی چنین آمده است: نظامی است بر پایه ایمان به خدای یکتا و «اختصاص حاکمیت و تشریح به او» و ایمان به «وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین» و ایمان به «معاد» و «عدل خدا در خلقت و تشریح» و «امامت و رهبری مستمر» و در نهایت ایمان به «کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا که از راه اجتهاد مستقر فقهای جامع‌الشرایط براساس کتاب و سنت» و با بهره گرفتن از علوم و تجارب بشری، عدالت و استقلال سیاسی و اقتصادی و «هم بستگی ملی را تأمین می کند».

آشکارا، در این تعریف، پنج اصلی را که در فقه از آنها به عنوان اصول دین و مذهب شیعه (توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت) یاد شده، به عنوان مبانی اعتقادی آن نظام آورده اند. حاکمیت و قانونگذاری (تشریح) به خداوند «اختصاص» دارد و این هم از مظاهر عدل اوست. قوانین هم از منبع «وحی» الهام می گیرند و از این رو «رهبری مستمر» امام ضرورت دارد و در زمان غیبت امام این رهبری با فقها است که «براساس کتاب و سنت» به اجتهاد دست یازند. در این اصل، به حقوق انسان نیز اشاره ای نمی شود، بلکه از «آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا» یاد شده است. حدود این مسئولیت را هم «رهبری مستمر» امام و در صورت غیبت وی «اجتهاد مستمر فقها» تشخیص می دهند.

گرچه یکی از هدف های قانون اساسی نظام تأمین «همبستگی ملی» عنوان شده، اما مشارکت آن گروه هایی از مردم ایران (مسلمانان غیر شیعه‌ای دوازده امامی و ایرانیان غیر مسلمان) که به این اصول اعتقادی باور ندارند، در این همبستگی ملی عملاً ناممکن شده است. در یک نظام آپارتاید مذهبی فرقه‌ای وحدت ملی هم قابل تحقق نیست چه رسد به همبستگی ملی.^{۱۱} از سوی دیگر، در اصل پنجم از «ولایت امر و امامت امت» یاد کرده اند، و در اصل یازدهم هم گفته شده است، که چون «همه‌ی مسلمانان یک امت اند»، دولت جمهوری اسلامی بایستی «سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد». اما چگونه است که «امامت امت» محدود به مرزهای ایران می شود و دیگر مسلمانان که جزو امت اسلامی هستند، مشمول ولایت رهبر جمهوری اسلامی نمی شوند، ولی ایرانیان غیر شیعه‌ای دوازده امامی و ایرانیان غیر مسلمان که در زمره امت اسلامی به شمار نمی آیند، مقهور و مجبور به پذیرش «ولایت» وی هستند؟

اما به نظر می رسد که در پس همه این جمله پردازی ها واقعیت دیگری نهفته است. و آن اینکه «در فقه شیعه تا یک قرن و نیم پیش، فصل مستقلی در

ولایت و سیاست و امارت پیش بینی نشده بود». بحث در بارهٔ حکومت و دولت نیز «غالباً در قالب احکام و وظایف شخص حاکم و سؤال از اینکه چه کسی حاکم باشد مطرح شده، نه اینکه چگونه حکومت باید کرد و دولت به عنوان نهاد و شخصیت حقوقی چه احکام و وظایفی دارد.»^{۱۷} از این رو، تدوین کنندگان قانون اساسی جمهوری اسلامی، در هر دو مجلس سال‌های ۱۳۵۸ و ۱۳۶۸، نه با مفهوم مقوله‌ی نوین حکومت‌ملت چندان آشنا بودند و نه به پیچیدگی‌ها و دقایق و ظرایف یک حکومت برخاسته از رأی آزاد مردم در روزگار ما، عنایتی داشتند. آنان همه هم و غم خود را مصروف آن کردند که از نظریهٔ مهجور «ولایت فقیه» یک ایدئولوژی حکومتی بیافرینند و به یاری آن زعامت و حکومت فقها را برکشور مستقر سازند.

هنگام بحث دربارهٔ ضرورت قید دین رسمی در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی (معروف به مجلس خبرگان)، یکی از اعضاء در بارهٔ نقش اسلام در جمهوری اسلامی چنین گفت:

اسلام جزو نظام ما و بلکه اساس نظام ما است. این یک واقعیت است و شوخی هم نیست. بنابراین احکامی را که این حکومت می‌خواهد تنظیم کند، باید براساس اسلام باشد و اگر فقط اسلام را ذکر بکنیم و احکام و قوانین جنبه اسلامی نداشته باشد، در واقع اسلام یک دکور می‌شود و این درست نیست. پس مقررات آینده براساس نظام اسلام با حفظ حقوق اقلیت‌ها باید باشد.^{۱۸}

با اعتراض نماینده سنتی‌مذهب کردستان به قید مذهب شیعه دوازده امامی در قانون اساسی، بحثی دربارهٔ ضرورت یا عدم ضرورت این تأکید درگرفت. اما اصل دوازدهم به صورت زیر با ۵۲ رأی موافق و دو رأی مخالف و سه رأی ممتنع به تصویب رسید:

دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است و این اصل الی‌الابد غیر قابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی، دارای احترام کامل می‌باشند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند. . .

به این ترتیب، برپایهٔ قانون اساسی جمهوری اسلامی مذاهب اسلامی غیر شیعه دوازده امامی هم رسمیت ندارند و قانون به جای آن که تصریح کند که پیروان این

مذاهب با شیعیان دوازده امامی حقوق برابر دارند تنها به این اشاره بسنده کرده که در انجام مراسم مذهبی و تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصی می‌توانند مطابق فقه خود عمل کنند.

اصل ۱۳ در باره «اقلیت های دینی» است. هنگام طرح این اصل در مجلس، نماینده آشوریان، دکتر بیت اوشانا، چنین گفت:

اقلیت هایی که اینجا نماینده دارند یا بعضی که نماینده ندارند، بیش از سه هزار سال است که در ایران ساکنند و زندگی می کنند. آشوری ها بیش از سه هزار سال و ارمنه به عقیده من در حدود دوهزار و هفتصد سال است که در این مملکت ساکنند و قبل از آن هم که سرحدات مملکت به اینجا نرسیده بود، باز ساکن بوده‌اند. کلیمی ها در حدود دوهزار و هفتصد سال، کمی بیشتر یا کمتر، و اگر از صابئین هم اسم ببرم، در حدود یکهزار و چهارصد تا یکهزار و پانصد سال است که در این مملکت ساکنند و این سکونت همراه با زندگی مشترک با ملت ایران خود به خود انس و الفت و حقوق هم ملّتی ایجاد کرده است و ما هیچوقت خود را از ملّت ایران جدا ندانسته ایم و نمی توانیم جدا از ملّت بدانیم.

وی سپس به مصاحبه ای از آقای خمینی در پاریس اشاره کرد که ظاهراً طی آن گفته بود «اقلیت ها در تعیین سرنوشت خود آزاد خواهند بود، با رعایت تمامیت ارضی ایران و همه آنها از حقوق مساوی با برادران مسلمان برخوردار بوده و حقوق ضایع شده آنها به آنها مسترد خواهد شد.» انا نماینده آشوریان همچنان خواستار ادامه وضعیت موجود (اقلیت رسمی) شد و به جای اصل مطرح شده در مجلس، طرح زیر را، با موافقت نمایندگان مسیحی و زرتشتی، مطرح ساخت: «ایرانیان زرتشتی، کلیمی، مسیحی و صائبین اقلیت های رسمی دینی کشور شناخته می شوند و در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصی و تعلیمات دینی برطبق آئین خود عمل می کنند و در تعلیم و تعلّم فرهنگ و زبان خود و تشکیل شوراهای قومی و دینی از حمایت قانون برخوردارند.»^{۱۱}

دانش راد، نماینده یهودیان به موضوع از دید دیگر نگریست و گفت: «آقایانی که دارند قانون اساسی را بررسی می کنند، در نظر بگیرند که من به نام نماینده اقلیت کلیمی باید بیایم و از حقوق اقلیت ها دفاع کنم. بلکه همه‌ی ما چه اقلیت و چه اکثریت در موقع خودش باید از حقوق مردم دفاع کنیم.» وی پس از بحثی تاریخی، نتیجه گرفت که «من عقیده دارم به نفع وحدت و هم بستگی ما است که در اصول مربوط به اقلیت های دینی دراین قانون اساسی، به یهودیان و مسیحیان و

زرتشتیان با دید آن مردم هزار و چهارصد سال پیش نگاه نکنیم. عالم فقیه کسی است که مسأله را به حالت و شکل روز نگاه کند. . . . قانون اساسی باید پلی باشد برای ایجاد ارتباط دوستانه، صمیمانه و محبت آمیز بین اقشار مختلف ملت و ایجاد وحدت در مبارزه و کوتاه کردن دست گروهی که می خواهند همه‌ی ملت را اعم از مسلمان و یهودی و مسیحی و زرتشتی غارت کنند. من با این دید نگاه می‌کنم و از آقایان علما و دوستان عزیز هم توقع دارم که با همین دید نگاه کنند، نه دیدی که به یک یهودی اهل ذمه نگاه می‌کنند.^{۲۱} «اما گوش "علما" شنوای این تذکارها و زنه‌ها نبود.^{۲۱} آنان از محدوده فقه خارج نشدند، و قید "رسمی" را حذف کردند و حتی در باره آزادی اجرای مراسم مذهبی هم اصرار ورزیدند که «آزادی اینها در حدود شرایط ذمه است.»^{۲۲}

درباره "ذمه" در کتاب های فقهی به آیه ۲۹ سوره "توبه" استناد شده است. صدر آیه ناظر به جنگ با کسانی است که «به خدا و روز جزا ایمان نمی‌آورند و محرمات خدا و پیامبرش را حرام نمی‌دانند.» اما ذیل آیه در باره «دارندگان کتاب» است که «با سرافکنندگی جزیه می‌پردازند.» مفسران قرآن و علمای لغت عرب هم در ترجمه لغت "جزیه" گفته اند که «آنچه که از ذمی دریافت می‌شود.»^{۲۳} این واقعیت تاریخی هم مورد توجه اعضای مجلس خبرگان قرار نگرفت که این آیه ناظر به اعراب یهودی و نصرانی چهارده قرن پیش است که با اعراب مسلمان و پیامبر اسلام در کشمکش و مبارزه سیاسی- مذهبی بوده اند و با هیچ دلالتی شامل حال ایرانیان آن دوران و به مراتب اولاد و احفاد آنان در قرون پسین نمی‌شود. از همین رو، اصل ۱۳ را هم با ۵۱ رأی موافق، ۶ رأی مخالف (چهار نماینده غیر مسلمان و دو نماینده دیگر) و ۲ رأی ممتنع تصویب کردند.

مطابق اصل سیزدهم «ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی تنها اقلیت های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصی و تعلیمات دینی برطبق آئین خود عمل می‌کنند.» در این اصل قید "تنها" از این رو آمده است که حکم خاص را به دیگر اقلیت های دینی تسری ندهند. پس سایر «اقلیت های دینی شناخته» نشده، نه در انجام مراسم دینی خود آزادند نه حق تعلیمات دینی دارند و احوال شخصی آنان هم تابع قوانین حاکم بر احوال شخصی ایرانیان شیعه دوازده امامی است.

نتیجه دیگری که از این اصل و اصل دوازدهم استنباط می‌شود این است که در جمهوری اسلامی نه تنها مذهب رسمی شیعه دوازده امامی است بلکه اصل آزادی مذهب شناخته نشده است. برای ایرانیان سنی و زیدی و زرتشتی و کلیمی

و مسیحی تنها حق انجام مراسم مذهبی و تعلیمات دینی و رعایت قواعد مذهبی آنان در مسایل مربوط به احوال شخصی، شناخته شده و نه بیش از آن. این حق هم «در حدود قانون» اعتبار دارد. قانون هم بایستی با «موازین اسلامی» مطابقت داشته باشد، که تشخیص آن با «اکثریت فقهای شورای نگهبان» است (اصول چهارم و نود و ششم). بنابراین همین حق محدود هم در اختیار چهار فقیه (فقهای شورای نگهبان شش نفرند) منصوب رهبر جمهوری اسلامی است. اینان هم به گفته یکی از اعضای مجلس خبرگان، ربانی شیرازی، «برطبق فقه شیعه» تشخیص می دهند که قانون مصوب مجلس قانونگذاری با «موازین اسلامی» سازگاری دارد یا نه. بدین ترتیب، حد و حصر آزادی انجام مراسم مذهبی و تعلیمات دینی زرتشتیان و یهودیان، منوط و مشروط به نظر فقها و کتاب های فقهی اهل تشیع است. دیدیم که در فقه هم آزادی آنان «در حدود شرایط ذمه است» و از جمله شرایط «ذمه» پرداخت «جزیه» است. میرزای نائینی هم در توجیه حق رأی «غیر مسلمانان ساکن وطن اسلامی» به پرداخت مالیات (جزیه) از سوی آنان اشاره کرده بود.^{۲۴}

قائلان به بینش فقهی-مذهبی حکومت، اعم از متقدمان و متأخران، نه تنها اعتقادی به برابری حقوقی بین مسلمانان و غیر مسلمانان ندارند بلکه با جعل اصطلاح هایی چون «اهالی ایران» «غیرمسلمانان ساکن وطن اسلامی»، «مردم ایران» به القای این اندیشه کمک کرده اند که منظور از «ملت ایران»، تنها مسلمانان آن هم براساس قانون اساسی جمهوری اسلامی، شیعیان دوازده امامی- هستند و غیرمسلمانان ساکن وطن اسلامی، تنها «اهالی» ایران به شمار می آیند و از برخی حقوق، در ازای تکالیفی که «اهل ذمه» دارند و از جمله پرداخت مالیات (جزیه) به حکومت اسلامی، برخوردار می شوند.

چنین بینشی بر این فرض استوار است که «دینداری با پلورالیسم دینی نمی سازد» و چندگانگی دینی با «اعتقاد به حقایقیت یک دین خاص» سازگاری ندارد. نتیجه منطقی انحصار «حقانیت» در یک دین، و آن هم دینی که پلورالیسم دینی را برنتابد، تبعیض حقوقی بین پیروان «مذهب حقه» و پیروان ادیانی است که «حقانیت» ندارند. افزون براین، چنین بینشی در مورد سایر ادیان هم قائل به تفکیک است و «ادیان الهی» یا «ادیان وحیانی» را از ادیان و مذاهب غیر وحیانی جدا می کند و برای هر یک حکم جداگانه ای می آورد. در توجیه این جداسازی ادعا می شود که: «فرقه هایی در جامعه ما وجود دارد که عرف رایج دینداران بر استعماری بودن آن فرقه ها اتفاق دارد. آیا می توان باور کرد که دلیل چنین فرقه های واضح البطلانی با االه ادیان الهی متکافوء و هم عرض باشد».^{۲۵} پس این

ذهنیت نه تنها با پلورالیسم دینی سازگاری ندارد که ادیان الهی را هم طراز با ادیان و مذاهب غیر وحیانی نمی داند و ترجیح می دهد که برخی از آنها را «فرقه هایی» بخواند که در عرف دین داران «بطلان» آنان به مرحله ثبوت و «وضوح» رسیده است.

اذا در مقوله سیاست و حکومت قضیه بدین سادگی نیست. تابعیت رابطه حقوقی- سیاسی حکومت است با شهروند. گفتیم که در نظام شهروندی، حکومت تجلی اراده ملی است و منبعث از رأی آزاد شهروندانی که از حقوق مدنی و سیاسی بهره مندند. ولی چنانچه رابطه دو طرف بدین گونه نباشد و نه حکومت مشروعیت خویش را از رأی آزادانه مردم کسب کند و نه مردم از حقوق مدنی و سیاسی برخوردار باشند، رابطه شهروندی (citoyennete) جای خود را به رابطه تابعیت (Nationalite) می دهد. چنین جامعه ای مجموعه ای تبعهها (اتباع) است و نه شهروندان. ولی تابعیت هم یک رابطه حقوقی-سیاسی است و حکم خیابان یک طرفه را ندارد. در یک رابطه حقوقی معقول نیست که یک طرف ملزم به تبعیت و اطاعت از اوامر و نواهی طرف دیگر باشد، ولی این طرف از هرگونه تعهد و الزامی در قبال طرف نخست معاف و مبرا باشد.

شناسایی یک حکومت در عرصه بین المللی ملازمه با تثبیت اقتدار و سلطه آن به ویژه از نظر تأمین نظم عمومی و صلح اجتماعی و امنیت جان و زندگی مردمان، دارد. تبعیض حقوقی در یک نظام آپارتاید هم به معنای محرومیت از همه حقوق نبوده است. بنا براین از نظر قواعد حقوق بین الملل و مناسبات و عرف بین المللی، هیچ حکومتی حق ندارد که برای گروه هایی از اتباع خود به لحاظ ویژگی های نژادی، دینی، عقیدتی، طبقاتی و امثال آن هیچ گونه حقی قائل نباشد. پس در عرصه سیاست و حکومت، به معنای روزگار ما، نمی توان مؤمنان به «ادیان غیر وحیانی» و پیروان «فرقه های واضح البطلان» را هم از حقوق مدنی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی محروم داشت.

گفتیم که در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی، اصل سیزدهم را به رغم مخالفت نمایندگان غیر مسلمان، از تصویب گذراندند. سپس برای اسکات یکی از آنان که نگران وضعیت حقوقی «اقلیت هایی که شناخته نیستند» بود، و همچنین پیروان مذهب صابئان که حقوق خویش را مطالبه می کردند، به خدعه ای تازه دست یازیدند و اصل چهاردهم را، آن هم در آخرین روزهای عمر مجلس خبرگان، تصویب کردند. این اصل با آیه ۹ سوره ممتحنه آغاز می شود که در مدینه نازل شده و ناظر بر روابط مسلمانان با غیر مسلمانان است.

ترجمه آن آیه این است: "خداوند شما را نهی نمی کند که با کسانی که با شما جنگ مذهبی نمی کنند و شما را از دیارتان بیرون نمی رانند، به نیکویی و عدالت رفتار کنید که خدا دادگران را دوست دارد." در دنبال آیه آورده اند که «دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظفند نسبت به افراد غیر مسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند».

هنگام بحث در باره این اصل، نماینده کلیمیان ضمن اشاره به اعلامیه حقوق بشر تأکید کرد که «این اصل . . . مسائل آن اقلیت هایی را که شناخته شده نیستند حل نمی کند» به ویژه در زمینه اشتغال در مؤسسات دولتی. در پاسخ او رئیس مجلس، حسینعلی منتظری، ضمن این ادعا که «حقوق انسانی شامل آنها هم می شود، اصرار ورزید که «ما کار نداریم به اینکه حقوق بشر چه گفته است، هزار و چهارصد سال پیش نسبت به اقلیت ها اسلام توصیه کرده است».

این گفته خود قرینه ای است بر اینکه منظور از اصطلاح «حقوق انسانی» حقوق بشر نیست. در فرهنگ حقوقی-سیاسی حقوق بشر معادل Droits de l' Homme در زبان فرانسه و Human Rights در زبان انگلیسی است. اعلامیه جهانی حقوق بشر و دو میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی که در ۱۳۵۴ به تصویب قوه قانونگذاری ایران رسیده اند، چارچوب حقوقی روابط حکومت و شهروندان ایرانی را معین کرده اند. بنابراین هنگامی که در اصل چهاردهم اصطلاح «حقوق انسانی» جایگزین «حقوق بشر» می شود، بدیهی است که مراد واضعان آن اصل شناسایی حقوق بشر برای ایرانیان غیر مسلمان نیست، به ویژه غیر مسلمانانی که در زمره «اقلیت های دینی شناخته» شده هم نیستند. شاید منظور آنان از «حقوق انسانی»، حق زندگی و برخورداری از امنیت فردی باشد. تازه همین حق هم منوط و متوقف بر این است که «برضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند». باید توجه داشت که «اقدام» را مرادف «توطئه» آورده اند. بنابراین کافی است که کسی مطلبی بر ضد اسلام یا جمهوری اسلامی بگوید یا بنویسد یا به کاری دیگر «اقدام» نماید، تا دولت جمهوری اسلامی و مسلمانان مجاز باشند که «حقوق انسانی» او را رعایت نکنند.

افزون براین، هرچند در صدر اصل چهاردهم آیه ای از قرآن آورده اند، ولی در متن اصل از مضمون و مفاد آن آیه تجاوز کرده اند. در آن آیه به مسلمانان توصیه شده که با غیر مسلمانانی که با آنان به جنگ مذهبی برنخاسته اند و آنها

را از دیارشان نرانده اند، حسن سلوک داشته باشند. ولی در متن اصل چهاردهم، «توطئه و اقدام بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی» جایگزین جنگ مذهبی و نفی بلد شده اند. گزینه دیگر بر درستی تعبیر ما از اصطلاح «حقوق انسانی»، قانون رسیدگی به تخلفات اداری است که چند سال پس از تصویب قانون اساسی، در مجلس شورای اسلامی به تصویب رسید. در این قانون «عضویت در یکی از فرقه‌های ضالّه که از نظر اسلام مردود شناخته شده اند» مستوجب اخراج و انفصال دائم از خدمات دولتی است.^{۲۱} بدین ترتیب گفته نماینده کلیمیان در مجلس خبرگان مبنی براینکه «صابئین و افراد دیگر مراجعه می کنند و می گویند ما را در مراجعه به مؤسسات دولتی برای گرفتن شغل نمی پذیرند» مصداق خارجی و مجوّز قانونی یافت. به این ترتیب، راه بهره جوئی از فقدان و خلاء قانونی بر ایرانیان غیرمسلمانی که مذهب آنان مورد شناسایی قرار نگرفته بسته شد و آنان از امکان مطالبه برخی حقوق خود، از جمله حق اشتغال در سازمان‌های دولتی، رسماً محروم شدند.

ضروری است که در پایان این بخش مقاله به فصل حقوق ملت در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز اشاره شود، چه، در این قانون، همچون متمم قانون اساسی مشروطیت، یک فصل (فصل سوم) به «حقوق ملت» اختصاص یافته است. برطبق اصل نوزدهم «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند، از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود.» در این اصل با عنایت به تنوع قومی مردم ایران، اصل تساوی حقوقی را پذیرفته‌اند و چندگانگی قومی مانع شناسایی و برخورداری از حقوق برابر به شمار نیامده است. مظاهر تنوع قومی هم در رنگ، نژاد و زبان تعریف شده اند. اما در این اصل هیچگونه اشاره‌ای به دین و مذهب، به عنوان یکی دیگر از ویژگی‌ها و وجوه تمایز بین مردم ایران، نشده است. قید «و مانند اینها» هم القای شبهه‌ای بیش نیست. زیرا که دین و مذهب هیچگونه همانندی با رنگ و نژاد و زبان که ویژگی‌های قومی به شمار می‌آیند، ندارند. بنابراین، اصل نوزدهم هیچگونه دلالتی بر برابری حقوقی بین مسلمانان و غیر مسلمانان ندارد.

اصل بیستم قانون اساسی جمهوری اسلامی را نیز باید شاهد دیگری بر نابرابری‌های حقوقی میان شهروندان شمرد. در این اصل آمده است که «همه‌ی افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه‌ی حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، با رعایت موازین اسلام برخوردارند.» در این بیان، حقوق مدنی که مضمون و مفهوم روشن و شناخته شده

ای دارد، جای خود را به مقوله کلی و مبهم «حقوق انسانی» داده است زیرا واقعیت این است که در قلمرو حقوق مدنی در شریعت اسلام، نه حقوق مسلمان با حقوق غیر مسلمان برابر است و نه حقوق زن با حقوق مرد. از اینرو واضعان قانون اساسی جمهوری اسلامی، چه بسا باز هم برای القای شبهه، اصطلاح «حقوق انسانی» را جایگزین حقوق مدنی ساخته اند. اما، با آوردن قید «با رعایت موازین اسلامی» در ذیل اصل، معنای واقعی این اصل را آشکار ساخته و به همان نتیجه‌ی محتومی رسیده اند که با آوردن اصطلاح «حقوق مدنی» می‌رسیدند. بدین ترتیب، اصل تساوی حقوقی ملت ایران مقتد و مشروط است به رعایت موازین اسلام و تشخیص این امر هم، همانگونه که اشاره شد، در نهایت امر با فقهای شورای نگهبان است.

در مقوله آزادی‌های فردی، سیاسی و اجتماعی هم که دیگر اصول این فصل را به خود اختصاص داده اند، شمشیر داموکلس «موازین اسلامی» همواره بر فرق حقوق و آزادی‌های مردم آویخته است.^{۲۷}

قوانین عادی

بررسی وضعیت حقوقی ایرانیان غیر مسلمان در همه‌ی قوانینی که طی دو دهه گذشته در ایران به تصویب رسیده اند، از حوصله این نوشته خارج است. از اینرو به تشریح و تبیین مهم ترین قوانینی که مظاهر بارز نظام تبعیض حقوقی در باره ایرانیان غیرمسلمان به شمار می‌آیند، بسنده می‌کنیم.

قانون مجازات اسلامی - بخش بزرگی از این قانون نه تنها اقتباس که ترجمه‌ای از کتاب‌های فقهی شیعه است. اصول و مبانی حقوق جزای نوین طی دو قرن گذشته تدوین شده اند. اصل قانونی بودن جرم و مجازات به عنوان یکی از تضمین‌های حقوق فردی، در اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه مصوب ۲۶ اوت ۱۷۸۹، پیش بینی شد. اما در کتاب‌های فقهی نه حقوق فردی جایی دارد و نه اصول حقوق جزای نوین محل و اعتباری. در حقوق جزا، عنصر مادی جرم اضرار است یعنی بر اثر ارتکاب عمل مجرمانه به جان، مال، حیثیت، و حقوق دیگری ضرر و زیان وارد آید. از همین رو، قصد ارتکاب جرم، جرم نیست زیرا هنوز به مرحله فعلیت در نیامده است. ولی در بینش فقهی، مرز بین مفهوم جرم با مقوله گناه مخدوش است. گناه دست یازیدن به اعمالی است که از نظر شرعی عقوبت دارد، اعم از اینکه به دیگری ضرر وارد آورد یا نه. از اینرو دو مفهوم

«حق الناس» و «حق الله» به موازات یکدیگر، وضع شده اند. از گناهی که موجب اضرار غیر شود، هردو حق ناشی می شوند. ولی گناهی که به دیگری ضرر نرزد باز هم مستوجب عقوبت است (حق الله). این عقوبت هم دنیوی است و هم اخروی و گناهکار هم در این دنیا مجازات می شود و هم در انتظار عذاب جهنم روزگار می گذراند. از نظر حقوق جزای نوین، خودکشی، شرابخواری، رابطه جنسی بین دو فرد بالغ و مجرّد جرم به شمار نمی آیند. اما در شریعت اسلام این اعمال نه تنها گناه محسوب می شوند که مستوجب مجازاتند، هرچند که موجب ضرر و زیان کسی هم نشده باشند، زیرا در این بینش، اصل بر آزادی و اختیار انسان نیست و حقوق الهی بر حقوق فردی تفوق و برتری دارد.

نتیجه این که در قانون مجازات اسلامی با جرایمی روبرو می شویم که در غالب موارد فاقد عنصر مادی اند، از جمله "زنا" که رابطه جنسی مرد است با زنی که «بر او ذاتاً حرام است» (ماده ۶۳). مجازات این جرم (گناه) متغیر است و چنانچه طرفین متأهل نباشند، مجازات هریک از آنان «صد تازیانه است» (ماده ۸۸). اما، به موجب ماده ۸۲، مجازات (حد) زنا در مواردی، از جمله زنا با زن مسلمان با زن مسلمان، قتل زانی است، مجازات زنا با زن مسلمان ایرانی، در حکم عتف و اکراه است. زیرا تنها مرد غیرمسلمان است که به مرگ محکوم می شود و زن مسلمان هرچند که مرید و مختار بوده باشد، به قتل نمی رسد. عکس قضیه مصداق ندارد و زنا با زن غیر مسلمان مستوجب مرگ نیست. طرفه این که این حکم را به همجنس بازی (لواط) هم سرایت داده اند. به موجب ماده ۱۱۱ «لواط در صورتی موجب قتل می شود که فاعل و مفعول بالغ و عاقل و مختار باشند». چنانچه «فاعل غیر مسلمان و مفعول مسلمان باشد، حد فاعل قتل است» (تبصره ماده ۱۲۱). گویی که زن و مرد مسلمان «ناموس» جامعه اسلامی به شمار می آیند و هرگونه تعرضی، هرچند که با تمایل ایشان انجام گیرد، مستوجب مرگ است. ولی با تصویب قانون عهد عتیق قصاص به عنوان قانون مجازات فاجعه قانونگذاری در زمینه حق زندگی صورت گرفت و قتل فاقد جنبه عمومی شد. افزون براین، همچون مناسبات دوران قبیله ای، سرنوشت قاتل را به میل و اراده بستگان مقتول (صاحبان خون- اولیای دم) سپردند تا یا قاتل را «قصاص» کنند و یا خون بها (دیه) بستانند و قاتل از مجازات معاف شود. در ماده ۲۰۷ قانون مجازات آمده است که «هرگاه مسلمانی کشته شود، قاتل قصاص می شود». مفهوم مخالف حکم این است که چنانچه غیرمسلمانی کشته

شود، قاتل قصاص نمی شود. شاهد مثال ماده ۲۱۰ است که به موجب آن «هرگاه کافر ذمی عمداً کافر ذمی دیگر را بکشد قصاص می شود، اگرچه پیرو دو دین مختلف باشند و اگر مقتول زن ذمی باشد باید ولی او قبل از قصاص، نصف دیه مرد ذمی را به قاتل بپردازد.» باید توجه کرد که در این قانون «اهل ذمه» و «اهل کتاب» به «کافر ذمی» ارتقای مقام یافته اند و غیرمسلمانان جملگی «کافر» تلقی می شوند، هرچند که در اصل سیزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی به عنوان «اقلیت های دینی» شناخته شده باشند. دیگر اینکه، اگر کافر ذمی به کشتن کافر غیرذمی (پیروان مذاهب دیگری به جز زرتشتی، کلیمی و مسیحی) دست یازد، قصاص نمی شود. جالب تر اینکه چون در کتاب های فقهی شیعه و به تبع آن در این قانون، خون بهای زن نصف مرد است، این حکم را به غیر مسلمانان هم تسری داده اند و چنانچه بستگان مقتول بخواهند قاتل را که او هم کافر ذمی است، قصاص کنند، بایستی «نصف دیه مرد ذمی» را به قاتل بپردازند تا مجاز باشند خون وی را بریزند.^{۲۸}

آشکارا، وظیفه قانونگذار حمایت از حق زندگی است و از جمله عقوبت متجاوزان به حق زندگی. از همین رو، یک نظام سیاسی نمی تواند برای جان شهروندان خود به اعتبار نژاد، جنس، دین، عقیده سیاسی ارزشی قائل نباشد و یا اینکه جان یک شهروند را معادل نیمه جان شهروند دیگر، آن هم همچون کالا و در سنجش با پول و مال، تلقی کند. وضع چنین مقرراتی معنای دیگر جز بازگشت به دوران بردگی ندارد. درنظام بردگی، جان برده هم ارز جان مولایش نیست. اگر برده «انسان آزاد» را بکشد، کشته می شود. اما عکس قضیه مصداق ندارد. قانون مجازات اسلامی چنین نظامی را بر زندگی و مناسبات اجتماعی ایرانیان مستولی کرده است.

نتیجه اینکه اگر یک ایرانی مسلمان یک ایرانی غیر مسلمان را به عمد به قتل برساند، تعقیب قاتل مستلزم شکایت وارث مقتول (شاکی خصوصی) است. چنانچه شاکی خصوصی شکایت نکند و یا از مجازات قاتل بگذرد، قاتل از مجازات معاف است. ولی در صورتی که شاکی خصوصی خواستار مجازات وی باشد، از آنجا که مجازات قتل عمد اعدام است و اجرای این مجازات به لحاظ این که مقتول مسلمان نبوده ولی قاتل مسلمان است، امکان پذیر نیست، باز هم قاتل از مجازات معاف می شود. طرفه اینکه در باره خون بهای غیر مسلمانان هم قانون ساکت است. در ماده ۲۹۷ «دیه مرد مسلمان» معین شده و برطبق ماده ۳۰۰ «دیه قتل زن مسلمان خواه عمدی خواه غیر عمدی، نصف دیه مرد مسلمان است.» اما میزان دیه غیر

مسلمانان اتم از زن و مرد، تعیین نشده است.

یکی دیگر از ویژگی های قانون مجازات اسلامی تجویز آدم کشی است. در ماده ۲۲۶ آورده اند که «قتل نفس در صورتی موجب قصاص است که مقتول شرعاً مستحق کشتن نباشد و اگر مستحق قتل باشد، قاتل باید استحقاق قتل او را طبق موازین در دادگاه اثبات کند.» گمان نرود که این ماده ناظر برموردی است که فردی محکوم به اعدام شود و چون «مستحق قتل» است، توسط شخص دیگری به قتل برسد. حکم این مورد در ماده ۲۱۹ آمده است: «کسی که محکوم به قصاص است باید با اذن ولی دم او را بکشد. پس اگر کسی بدون اذن ولی دم او را بکشد مرتکب قتلی شده که موجب قصاص است.» مورد دفاع مشروع هم در ماده ۶۱ این قانون پیش بینی شده است. اما قید «شرعاً مستحق کشتن نباشد» در ماده ۲۲۶، مبین جایگاه فراقانونی «شریعت» و شریعتمداران در نظام جمهوری اسلامی است.

هرچند که در اصل چهارم قانون اساسی آمده است که کلیه قوانین مصوب مجلس قانونگذاری بایستی «براساس موازین اسلامی» باشند و تشخیص این موضوع هم با فقهای شورای نگهبان است. ولی بنیان گذاران جمهوری اسلامی در عمل به چنین اختیاراتی بسنده نکرده و برای خویش حقوق فراقانونی، آن هم در نظام مذهبی، قائل شده اند. بنابراین، اگر «بنا به مصلحتی» عملی از نظر قانون جرم نباشد ولی «شرعاً» جرم به شمار آید و مستوجب مرگ باشد و یکی از «مؤمنان» به قائم مقامی دادستان و دادگاه و دژخیم، «از باب واجب کفایی» حکم شرعی را به موقع اجرا گذارد، از قصاص و مجازات معاف خواهد بود.

قانون مجازات اسلامی در باره «ارتداد» ساکت است. اما در کتاب های فقهی و از جمله به فتوای آقای خمینی، ارتداد مستوجب مرگ است.^{۲۹} ماده ۲۲۶ قانون مجازات اسلامی، ناظر برموردی از این قبیل است. پس چنانچه قاتل در دادگاه اثبات کند (با شهادت دو مرد) که مقتول «مرتد» یا «ناصبی» بوده و به لحاظ شرعی «مهدور الدم» به شمار می آمده از قصاص و پرداخت دیه معاف است. در قضیه قتل های سیاسی سال ۱۳۷۷، مشهور به «قتل های زنجیره ای» نیز مرتکبان این کشتار، که از اعضای وزارت اطلاعات جمهوری اسلامی بوده اند، به گفته دادستان دادرسی نیروهای مسلح، به این ماده استناد کرده و کشته شدگان را، که مسلمان هم بوده اند، به لحاظ شرعی «مهدور الدم» می دانسته اند. حتی در صورتی که قاتل نتواند «مهدور الدم بودن مقتول را به اثبات برساند»، قتل در حکم «شبه عمد است» و قاتل به پرداخت دیه محکوم خواهد شد (تبصره ۲ ماده ۲۹۵).

بدین ترتیب، هر جنایتکاری به دستاویز این جواز "قانونی" می تواند جنایت خود را به لحاظ "شرعی" توجیه کند و اگر هم از اثبات مدعای خود برنیاید، همچنان از مجازات معاف باشد و تنها به پرداخت خون بها «ظرف دوسال» یا در «سهلت مناسب» محکوم شود (ماده ۳۰۲).

قانون مدنی- همان گونه که اشاره شد بخش بزرگی از قانون مدنی مقتبس از فقه شیعه است. اما در دوران جمهوری اسلامی در این قانون هم تغییرهایی صورت دادند و از جمله درباب دوم راجع به ارث، ماده جدیدی را به عنوان ماده ۸۸۱ مکرر، وارد کردند. به موجب این ماده «کافر از مسلم ارث نمی برد و اگر در بین ورثه متوفای کافری، مسلم باشد، وراثت کافر ارث نمی برند، اگرچه از لحاظ طبقه و درجه مقدم بر مسلم باشند».

قبلاً اشاره شد که قانونگذار عنوان «کافر» را شامل حال همه غیر مسلمانان، اعم از شناخته شده یا جز آن، می دانسته است. همچنین گفتیم که از نظر قانون مدنی، مرد مسلمان می تواند با زن غیر مسلمان ازدواج کند (مفهوم مخالف ماده ۱۰۵۹). اما به حکم این ماده الحاقی، چنین زنی از شوهر خود ارث نمی برد. ولی شوهرش چون مسلمان است، از او ارث می برد. این بی عدالتی تنها گریبان زن را می گیرد، زیرا که در دین اسلام، برخلاف دین یهود، وراثت دینی از طریق پدر است. بنابراین مسلمان زاده، مسلمان فرض می شود اعم از اینکه مادرش مسلمان باشد یا غیر مسلمان. ولی چنانچه زن مسلمان نباشد، از شوهر درگذشته اش ارث نمی برد و همه ماترک به فرزند یا فرزندان آنان تعلق می گیرد.

از سوی دیگر، در دین اسلام از تغییر مذهب به "ارتداد" تعبیر می شود و مجازات آن هم مرگ است (درمورد مرتد فطری). اما این حکم ناظر بر تغییر مذهب منفی است یعنی اینکه مسلمان زاده مذهبش را عوض کند. ولی تغییر مذهب مثبت نه تنها ممنوع و حرام نیست که مشروع و مستحب است، زیرا که بر «انت اسلامی» افزوده می شود. براین «تشریف به دین مبین» هم آثار و نتایج دنیوی و اخروی مترتب می شوند. پاداش و ثواب آخرت موضوع این مقال نیست ولی از جمله ثمرات و منافع مادی دنیایی، حکمی است که در بخش دوم ماده ۸۸۱ مکرر آورده اند. فرض کنیم که یک ایرانی زرتشتی یا یهودی در گذشته است. از او یک همسر و چند فرزند باقی مانده اند که ورثه قانونی وی به شمار می آیند. اما چند ماه پیش از مرگ او، خواهر یا برادر یا عمه یا دایی وی، دین آباء و اجدادی را ترک می گویند و به دین اسلام مشرف می شوند. از نقطه نظر قوانین ارث، در

همه‌ی نظام‌های حقوقی، فرزندان متوقی بر دیگر اقوام او مقدم‌اند و به تعبیر حقوقی در «طبقه نخست» قرار می‌گیرند. برادر و خواهر در طبقه دوم قرار دارند و دایی و عمه در طبقه سوم. به حکم این طبقه بندی در مثال یاد شده، وزات قانونی متوقی، فرزندان او و همسرش هستند. اما بر پایه حکم ماده ۸۸۱ مکرر قانون مدنی، برادر یا خواهر یا عمه یا دایی «جدیدالاسلام» نه تنها از متوقی ارث می‌برند که همه‌ی ارث را می‌برند و فرزندان و همسر متوقی، که در طبقه مقدم قرار دارند، از ارث محروم می‌شوند.

قانون ثبت احوال - این قانون هم پس از استقرار جمهوری اسلامی دچار تغییرهای مذهبی-ایدئولوژیک شد. به موجب ماده ۱۳ این قانون در اسناد سجلی، نام و نام خانوادگی صاحب سند، نام و نام خانوادگی و شماره شناسنامه و محل اقامت پدر و مادر وی، تاریخ و محل تولد صاحب سند قید می‌شوند. اما در سال ۱۳۶۳ چندین تبصره بر این قانون الحاق کردند. از آن جمله تبصره ۴ ماده ۱۹ است که برطبق آن «در اسناد سجلی اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی کشور، نوع دین آنان قید می‌شود». بدین ترتیب ایرانیان زرتشتی، مسیحی و یهودی در شناسنامه‌شان از دیگر ایرانیان، تشخیص و تمیز داده می‌شوند و این جداسازی «ستاره زرد» الصاقی بر لباس یهودیان در رژیم نازی را به خاطر می‌آورد. دیگر اینکه سایر غیرمسلمانان، چون مورد شناسایی قانون اساسی قرار نگرفته‌اند، مسلمان به حساب می‌آیند.

در تبصره ۶ همان ماده هم آورده‌اند که «مراتب تشریف ادیان دیگر به دین مبین اسلام، همراه با تغییرات مربوط به نام و نام خانوادگی آنان، در اسناد سجلی ثبت می‌شود.» توجه داریم که در این تبصره حق و افتخار تشریف به دین اسلام شامل حال پیروان همه‌ی «ادیان دیگر» می‌شود و نه فقط «اقلیت‌های دینی شناخته شده» و از نظر اینکه از «مزایای قانونی» گرویدن به دین مبین هم برخوردار باشند، مراتب در اسناد سجلی آنان قید می‌گردد.

قوانین قضائی - برطبق اصل ۱۶۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی «صفات و شرایط قاضی برطبق موازین فقهی به وسیله قانون معین می‌شود.» از این رو در ماده واحده قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری، مصوب ۱۳۶۱، علاوه بر «ایمان و عدالت و تعهد عملی نسبت به موازین اسلامی و وفاداری به نظام جمهوری اسلامی» دارا بودن درجه اجتهاد «به تشخیص شورای عالی قضایی یا اجازه قضا»

از سوی آن شورا هم به عنوان شرایط قضاوت، قید شده است. ماده ۳ آئین نامه اجرایی قانون استخدام قضات هم صراحت دارد که داوطلبان استخدام قضایی باید مسلمان باشند و «تعهد عملی به آن و وفاداری به نظام جمهوری اسلامی» داشته باشند. این حکم به پلیس قضایی هم تسری داده شد و آنان هم بایستی «متدین به دین اسلام و تعهد عملی به آن و وفاداری به نظام جمهوری اسلامی» داشته باشند (ماده یک آئین نامه اجرایی استخدام پلیس قضایی). حتی حرفه وکالت دادگستری هم که در زمره مشاغل آزاد است، از موج «اسلامی کردن عدلیه» در امان نماند. پس از یک دهه توقیف غیرقانونی انتخابات هیأت مدیره کانون های وکلای دادگستری، در مهرماه ۱۳۷۰ قانونی را زیر عنوان «نحوه اصلاح کانون های وکلای دادگستری» از تصویب مجلس شورای اسلامی گذراندند و در آن «هیأت های بازسازی» را مأمور تصفیه وکلای دادگستری کردند. در ماده ۵ این قانون، موارد انفصال دائم از حرفه وکالت دادگستری تعرفه شده اند از آن جمله «قیام برضد جمهوری اسلامی» و یا «فعالیت مؤثر به نفع گروه های غیر قانونی» به موجب بندج همین ماده، اشتها به فساد اخلاق و اعتیاد و «عضویت در فرقه ضاله یا عضویت در سازمان هایی که مرامنامه آن مبتنی بر نفی ادیان الهی» باشد، نیز مستوجب محرومیت دائمی از اشتغال به حرفه وکالت است. در این قانون هم، مانند قانون تخریقات اداری، زیر عنوان «فرقه ضاله» دین بهایی و سایر ادیان و مذاهب شناخته نشده را نشان گرفته اند. پیروان این ادیان، همچون بییدینان و مادی گرایان (ماتریالیست ها) هم در ردیف معتادان به الکل و افیون و اشتها یافتگان به فساد اخلاق، به شمار آمده اند. چنین افرادی نه حق اشتغال در ادارات و سازمان های دولتی را دارند و نه حق دارند به مشاغل و حرفه های آزاد چون وکالت دادگستری بپردازند.

پایان سخن

در این نوشته، هرچند به گونه ای اجمالی، به بررسی وضعیت حقوقی ایرانیان غیرمسلمان دست یازیدیم. ابعاد نظام تبعیض حقوقی رانشان دادیم. دیدیم که گستردگی آپارتاید مذهبی در جمهوری اسلامی ایران، از برخی حقوق سیاسی-اجتماعی به مراتب فراتر می رود. در این نظام، حقوق فطری و ذاتی غیرمسلمانان و در صدر آنها حق زندگی، به گونه ای مشروط و مقید، و به طور کلی به شیوه ای ناروا و تبعیض آمیز در مقایسه با مسلمانان، مورد حمایت قرار گرفته اند. بررسی ما در چارچوب قوانین حاکم بر وضعیت حقوقی ایرانیان غیر مسلمان

محدود شد. زیرا که عوامل و علل تبعیض حقوقی را نخست بایستی در قوانین یک جامعه سراغ کرد. تا شناسایی حقوق برابر برای همه انسان ها فارغ از نژاد، جنس، دین، ویژگی های سیاسی، اجتماعی، طبقاتی در قوانین یک کشور تحقق نیابد و نظام سیاسی آن جامعه تأمین و تضمین آن حقوق را برای همه شهروندان، وجهی همت خود قرار ندهد، مقدمات و موجبات تعیین نظام شهروندی فراهم نمی آید.

اما وضع قوانین عادلانه و مترقی هرچند که شرط لازم است، شرط کافی نیست. قوانین بایستی قابلیت اجرایی داشته باشند. از همین رو، موانع تاریخی، سنتی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، دینی، اقتصادی که بر سر راه اجرای قوانین قرار دارند باید برطرف شوند، نهادهای جامعه مدنی برای نظارت بر چگونگی اجرای آن قوانین و تأمین حقوق شهروندان، پا به عرصه وجود گذارند، رابطه بین حکومت و شهروند از حالت خیابان یک طرفه بیرون آید و تقابل و تعامل همگانی و همیشگی جایگزین آن شود. به سخن دیگر، ملت بنا به تعریفی که در آغاز این نوشته کردیم، باید جامعه شهروندان باشد.

در نیم قرن گذشته، در راستای تحقق هرچه بیشتر نظام های شهروندی در جهان و تأمین حقوق برابر و آزادی های فردی و اجتماعی برای همه انسان ها، در عرصه بین المللی گام های بسیار برداشته شده است، از آن جمله تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق های بین المللی حقوق مدنی و سیاسی و حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و ده ها کنوانسیون و قرارداد بین المللی دیگر. از جمله برای رفع و محو نابرابری های مذهبی، مجمع عمومی سازمان ملل متحد، در ۲۵ نوامبر ۱۹۸۱، «اعلامیه امحای هرگونه عدم مدارا و تبعیض مبتنی بر دین یا ایمان» را به تصویب رساند. در ماده یک این اعلامیه آمده است که هرکس حق دارد از آزادی اندیشه و وجدان و مذهب برخوردار باشد. این حق نه تنها مستلزم داشتن یک مذهب یا هر نوع ایمانی به انتخاب دارنده آن است بلکه شامل آزادی تظاهر به آن مذهب و ایمان، چه به طور انفرادی چه به صورت جمعی، چه در خلوت چه در جلوت، هم می باشد. در ماده دوم همین اعلامیه «عدم مدارا و تبعیض مبتنی بر دین یا ایمان» تعریف شده است. بنا به این تعریف دین و ایمان نبایستی مانعی در جهت شناسایی، برخورداری و اعمال حقوق بشر و آزادی های اساسی، به گونه ای برابر، به شمار روند.

در اجرای این اعلامیه جهانی، کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد، در سال ۱۹۹۵، عبدالفتاح آمو را به عنوان گزارشگر ویژه، انتخاب کرد. وی پس از

بازدید از ایران در دسامبر ۱۹۹۵ گزارش سفر و بررسی های خود را درباره وضعیت ایرانیان غیر مسلمان و غیر شیعه در فوریه ۱۹۹۶ به کمیسیون حقوق بشر تسلیم کرد. در بخش «نتیجه گیری و توصیه ها» این گزارش به صراحت آمده است که:

مذهب دولتی یا دین یک دولت تضاد ذاتی با حقوق بشر ندارد. بنابراین پذیرش یک دین رسمی در قانون اساسی ایران، نیاستی موجب اختلال حقوق اقلیت ها که ناشی از شهروند بودن آنانست بشود. حقوق شهروندی ایجاد می کند که عدم تبعیض حقوقی بین شهروندان بر ملاحظات اعتقادی یا ایمانی استوار نباشد. از این رو اصطلاح موازین اسلامی که در اصل چهارم قانون اساسی ذکر شده، گذشته از اینکه بایستی به موجب مقررات قانونی به گونه ای دقیق تعریف شود، نمی تواند منشاء تبعیض بین شهروندان باشد.^{۳۰}

گزارشگر ویژه سپس به موارد تبعیض حقوقی، به ویژه در باره بهائیان، می پردازد و با استناد به اعلامیه جهانی سال ۱۹۸۱، یادآوری می کند که کمیته حقوق بشر در نظریه مورخ ۲۰ ژوئیه ۱۹۹۳ خود آزادی دین و مذهب را شامل آزادی تغییر دین و جایگزینی آن با دین دیگر و یا بی دینی دانسته است. از این رو هیچ فردی نباید به لحاظ تغییر دین و مذهب، زیر فشار و یا مورد آزار و اذیت و مجازات قرار گیرد و یا اینکه به منظور ترک دین و مذهبش و گرویدن به دین و مذهب دیگر، مورد فشار، ستم و آزار واقع شود. افزون بر این، گزارشگر ویژه در باره رویارویی دادگستری ایران با ایرانیان غیر مسلمان، نگرانی شدید خود را ابراز می کند و رفتار تبعیض آمیز قضات با اقلیت های مذهبی را «بسیار ظالمانه» می خواند.

اما این گزارش همچون ده ها گزارش و قطعنامه کمیسیون حقوق بشر و مجمع عمومی سازمان ملل متحد در باره وضعیت حقوق بشر و از جمله اقلیت های مذهبی در ایران طی دو دهه گذشته، به هیچگونه بهبودی و پیشرفتی، چه در زمینه قانونگذاری و چه در زندگی روز مره ایرانیان غیر مسلمان، نینجامیده است. درباره رفتار غیر عادلانه دادگستری جمهوری اسلامی با ایرانیان غیر مسلمان که از جمله نگرانی های گزارشگر ویژه بود، به نقل یکی از ده ها حکمی که همراه یا هرسال در دعاوی بین ایرانیان مسلمان با ایرانیان غیر مسلمان از سوی دادگاه های دادگستری صادر می شوند، بسنده می کنیم.

شعبه هشتم دادگاه عمومی یزد، در تاریخ ۱۳۷۷/۸/۲۴، در دعوی مربوط به قتل غیرعمد ناشی از رانندگی، بین ورثه یک زن زرتشتی و یک ایرانی مسلمان (راننده موتورسیکلت)، چنین رأی داده است:

با توجه به شکایت اولیای دم متوفیه، گزارش مرجع انتظامی، گواهی پزشکی قانونی، نظریه ابرازی افسر کارشناس تصادفات و شورای کارشناسی، اقرار صریح متهم و سایر قرائن و امارات موجود در پرونده، اتهام وی به نظر دادگاه ثابت و محرز می باشد. لذا با توجه به مراتب فوق و به استناد مواد... قانون مجازات اسلامی و مساله ۳۰ از کتاب "الدیات" جلد چهارم تحریرالوسیله حضرت امام خمینی، وی را به پرداخت [۴۰٪] دیه کامل در حق اولیای دم... محکوم می نماید.

علت تقلیل فاحش خون بها را بایستی در دو گناه بزرگ مقتول سراغ کرد. گناه نخست این که زن به دنیا آمده و گناه دوم این که در یک خانواده غیر مسلمان (زرتشتی) چشم به جهان گشوده است. پرسش اساسی این است که چگونه می توان عنوان شهروندی جمهوری اسلامی را براین گناهکار و هزاران زن غیرمسلمان ایرانی دیگر، همچون ده ها هزار مرد غیر مسلمان و میلیون ها زن مسلمان ایرانی، زیبنده ساخت؟

پانوشت ها:

۱. مصطفی رحیمی، *قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی*. تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۵۷، صص ۶۲ تا ۶۴.
۲. فریدون آدمیت. *ایدهولوژی نهضت مشروطیت ایران*. تهران، انتشارات پیام، چاپ اول، ۱۳۵۵، صص ۲۲۶.
۳. همان، صص ۱۷۰.
۴. مصطفی رحیمی، همان، صص ۶۵، به نقل از *یادداشت های مخبرالسلطنه هدایت و تاریخ احزاب سیاسی ملک الشعراء بهار*. همچنین ن. ک. به: فریدون آدمیت، همان، صص ۱۷۴.
۵. همان، صص ۱۷۵-۱۷۴.
۶. این شیوهی برخورد، بازتاب هایی را در بیرون مجلس برانگیخت. گفتند که: «ای حجج اسلام، شما که سمت وکالت ندارید، در جزو کابینهی وزراء هم نیستید، به موجب قانون اساسی و طریقهی مشروطه حق مداخله در هیچ کاری ندارید. ولی کدام کار، کدام دعوی، کدام مرافعه، کدام حکومت، کدام وزارت است که بتواند کاری بکند که یا رقعہ یا پیغام آقا نرسد؟ که اگر اعتنا به رقعہی آقا نشود، فوراً او را تکفیر و رسوا می نمایند». ن. ک. به: محمد مهدی شریف کاشانی. *واقعات اتفاقیه روزگار*، تهران، جلد اول، چاپ اول، ۱۳۴۲، صص هجده و نوزده.

۷. همان، زیرنویس ص هجده..
۸. عنوان کتاب این است: *تنبيه الأمة و تنزیه الملة في لزوم مشروطية الدولة المنتخبة لتقبل الظلم على الافراد الأمة و ترقية المجتمع* [آگاه نمودن امت و منزّه کردن ملت درباره ضرورت مشروطه بودن دولت انتخابی، به منظور کاستن ستم بر افراد امت و ترقی جامعه].
۹. شریف کاشانی، همان، ص ۳۵۵.
۱۰. *تنبيه الأمة و تنزیه الملة*، به نقل از محسن کدیور، *نظریه های دولت در فقه شیعه*، تهران، نشرنی، چاپ چهارم، ۱۳۷۸، صص ۱۲۰ تا ۱۲۴.
۱۱. ن. ک. به: فریدون آدمیت، همان، صص ۲۴۰-۲۳۹.
۱۲. ن. ک. به: محسن کدیور، همان، ص ۱۲۴.
۱۳. ن. ک. به: فریدون آدمیت، همان، ص ۴۱۵.
۱۴. ن. ک. به: محسن کدیور، *نظریه های دولت در فقه شیعه و حکومت ولایی*، نشرنی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰ به بعد.
۱۵. ن. ک. به: فریدون آدمیت، همان، صص ۴۱۹-۴۱۸.
۱۶. عبدالکریم لاهیجی، *پلورالیسم سیاسی در جمهوری اسلامی ایران*، پاریس، انتشارات خاوران، ص ۷۸.
۱۷. محسن کدیور، *نظریه های دولت در فقه شیعه*. صص ۱۰-۹.
۱۸. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران* جلد اول، چاپ اول، ۱۳۶۴، ص ۴۶۰.
۱۹. همان، صص ۴۸۶-۴۸۵.
۲۰. همان، صص ۴۹۰-۴۸۹.
۲۱. یکی از نمایندگان مجلس خبرگان، حجتی کرمانی، گفت: «وقتی از کرمان می آمدم، یکی از همشهریان زرتشتی ما، مرا مکلف کرد که مصراً این مسأله را در مجلس عنوان کنم که از شرایط انتخاب رئیس جمهور و سایر مقامات (هنوز اصل راجع به ولایت فقیه در مجلس عنوان نشده و در طرحی که مورد بررسی است، رئیس جمهور عالی ترین مقام کشور است)، داشتن اسلام حذف شود تا همه ایرانیان بتوانند دارای مقامات و مناصب بشوند. من گفتم این مسأله را می گویم ولی ما برطبق فقه شیعه صحبت می کنیم.» ربانی شیرازی در پاسخ به خواست نمایندگان اقلیت های دینی چنین اظهار نظر کرد: «آقایان پافشاری می کنند که ادیان دیگر هم مانند دین اسلام، رسمی باشد. یعنی آنها هم حق داشته باشند یک روزی تمام مقررات و قوانین و نظام مملکت را مطابق دین خود کنند. این معنای رسمی است.» نماینده سیستان و بلوچستان هم این پیام را به «خبرگان» رساند که: «یک عده از بهایی های سیستان و بلوچستان به من مراجعه کرده اند و گفته اند به استناد لاکراه فی الدین و اعلامیه حقوق بشر تکلیف ما به عنوان یک اقلیت دینی چه می شود؟» همان، صص ۴۹۲.
۲۲. همان، ص ۴۹۹.
۲۳. ن. ک. به: شیخ فخرالدین طریحی، *مجمع البحرین*، جلد اول، تهران، چاپ دوم،

- ۱۳۹۵قمری، ص، ۸۵ و همچنین المعجم العربی الحديث، لاروس، ۱۹۷۳، ص ۳۹۳.
۲۴. ن. ک. به: پانوش ۱۰.
۲۵. محسن کدیور، مناظره درباره ی پلورالیزم فنی، تهران، روزنامه سلام، (تاریخ؟) چاپ چهارم، صص ۶۱-۵۱.
۲۶. عبدالکریم لاهیجی، همان، صص ۴۷ تا ۵۱.
۲۷. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول بیست و یکم، بیست و چهارم، بیست و ششم، بیست و هفتم و بیست و هشتم.
۲۸. تذکار این نکته ضرورت دارد که نگارنده مخالف بدون قید و شرط مجازات اعدام است. اعدام عملی است غیرانسانی، غیرعادلانه و تنها بازمانده مجازات‌های بدنی عهد عتیق. حق زندگی والترین و متعالی ترین حق بشری است. تجاوز به این حق ذاتی انسان مستوجب مجازات است. انا عمل زشت و قبیح را نمی توان با مثل آن و با همان درجه قباح، کیفر داد. اخلاق و عدالت به روایت حقوق بشر، چنین شناختی را بر نمی تابند.
۲۹. عبدالکریم لاهیجی، همان، صص ۴۴ تا ۴۶.
۳۰. ن. ک. به: گزارش عبدالفتاح آمور، گزارشگر ویژه کمیسیون حقوق بشر، اجلاس پنجاه و دوم، ۹ فوریه ۱۹۹۶: E/CN.4/1996/95 Add.2

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۱-۲
زمستان ۱۳۷۹-بهار ۱۳۸۰
ویژه
جوامع غیر مسلمان ایران

پیشگفتار

مقاله ها:

- | | | |
|-----|------------------|---------------------------------------|
| ۳ | | |
| ۷ | عبدالکریم لاهیجی | مروری بر وضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان |
| ۴۱ | ژاله پیرنظر | یهودیان جدیدالاسلام مشهد |
| ۶۱ | جمشید چاکسی | سرنوشت زرتشتیان ایران: مروری تاریخی |
| ۷۹ | محمد توکلی طرقی | بهائیتی ستیزی و اسلام گرائی در ایران |
| ۱۲۵ | هوشنگ ا. شهابی | یهودیان در عرصه های ورزشی ایران |
| ۱۵۱ | رضا افشاری | نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی |
| ۱۶۵ | آن الیزابت مایر | تبعیض جنسی و حقوق بشر در ایران |

گذری و نظری

- | | | |
|-----|-----------------|---------------------|
| ۱۸۹ | آرتاواز ملیکیان | سرنوشت ارامنه ایران |
| ۱۹۷ | بیژن نامور | به تاراج رفته ها |

گزیده ها:

- | | | |
|-----|-------------|---------------------------------------|
| ۲۰۷ | م. کوهیار | غیرمسلمانان در جامعه شیعیان |
| ۲۱۳ | | عریضه پارسیان هند به ناصرالدین شاه |
| ۲۱۹ | چارلز عیسوی | ارامنه و یهودیان ایران در دوران قاجار |
| | | نقد و بررسی کتاب: |
| ۲۲۳ | جان امرسون | «ارج نامه ایرج افشار» (کامبیز اسلامی) |

یاد رفتگان

- | | | |
|-----|------------|---------------------------------|
| ۲۲۹ | علی فردوسی | موریثو اونو، ایران شناس ژاپنی |
| ۲۳۷ | | بنیاد مطالعات ایران در سال ۲۰۰۰ |
| ۲۴۱ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

مجموعه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

یهودیان جدید الاسلام مشهد

در دوران قاجار تعصب مذهبی، همانند عهد صفویه، بار دیگر شدت گرفت و خوار شمردن و پایمال کردن حقوق اقلیت های دینی، چون یهودیان، به مظالم گوناگون از جمله تجاوز به یهودیان، غارت اموال آنان و کشتارهای فردی و جمعی اعضای این گروه از ایرانیان منجر شد.^۱ گاه کم‌ترین بهانه و یا نشر یک شایعه ضد یهودی کافی بود تا مردمان متعصب به محله های یهودی نشین یورش آورند و به ضرب و شتم و چپاول پردازند. در جامعه خرافات زده ایران در قرن نوزدهم، که انحطاط مادی و معنوی در آن ابعادی کم سابقه یافته بود، چنین فرصت ها برای تهاجم سریع به قربانیان اندک نبود. شماری از رهبران مذهبی جامعه نیز بجای آرام کردن احساسات برانگیخته و خواباندن بلوهای خودجوش توده های مردم، اغلب به رفتار تعصب آلوده و متجاوزانه عوام رنگ حق به جانب مذهبی می دادند و به آن دامن می زدند.

هدف این نوشته بررسی کم و کیف یکی از این گونه رویدادهای تاریخی در جامعه ایران قرن نوزدهم و عوامل و عناصر مرتبط با آن است. در این رویداد که به واقعه «الله داد» شهرت یافته است، جامعه یهودیان شهر مشهد در سال ۱۸۳۹ میلادی زیر فشار و تهدید مراجع شیعی به صورت دستجمعی اسلام آوردند.

* استاد زبان و ادبیات معاصر ایران در دانشگاه کالیفرنیا (برکلی).

پیش از پرداختن به شرح تاریخچهٔ این رویداد، اشاره به چند نکته پیرامون منابع و اسناد مورد استفاده و استناد این نوشته لازم است. این منابع و اسناد عبارت بوده اند از:

- گزارش‌هایی از جهانگردان اروپائی، مبلغان و کشیش‌های مسیحی که در آن سال‌ها گذارشان به مشهد افتاده بود؛

- نوشتارهای "سفرنامه" گونهٔ دیپلمات‌ها، پزشکان و مورخین اروپائی؛

- اسناد، روایات و خاطرات تنی چند از افراد جامعهٔ «جدید الاسلام» مشهد؛

- اسناد دولتی انگلیس (به نقل از یکی از پژوهش‌های مورد استفاده)؛ و

- پژوهش‌های شماری از مورخان یهودی (ایرانی و غیر ایرانی)، مطالعات

جامعه‌شناختی و فلکوریک دانشگاهیان غربی.

در این میان جای خالی مدارک و نوشته‌های فارسی تاریخ‌نگاران ایرانی و بی‌عنایتی پژوهشگران ایرانی غیر یهودی به این رویداد، شدیداً چشمگیر است. واقعیت این است که غالب تاریخ‌نگاران عهد قاجار که در بیان وقایع و شرح احوال کسان، گاه به جزئیات و حواشی بس طولانی هم کشیده می‌شوند، از پرداختن به رویدادهائی چون تهاجم به هویت و موجودیت اقلیت‌های دینی و ایذاء و آزار و کشتار آنان و عواقب فرهنگی و اجتماعی چنین خشونت‌ها یکسره می‌پرهیزند.^۱ هدف اساسی تاریخ‌نگار بررسی و تعلیل روندها و رویدادها، آراء و اندیشه‌های دورهٔ مورد پژوهش است. در عین حال، یک نوشتهٔ تاریخی خود بازتابی از آراء و اندیشه‌های تاریخ‌نگار در زمان نگارش است. با چنین فرضی باید بپذیریم که بی‌اعتنائی تاریخ‌نگار دورهٔ قاجار به وضع زندگی گروه‌های محروم و مورد تبعیض، از جمله زنان، گروه‌های قومی و دینی، چه بسا ناشی از نهادینه شدن فرهنگ تبعیض باشد.

در حکومت قاجاریه آثار خودسری، خودکامگی و استبداد به همه شئون و سطوح اجتماعی تسری یافته بود. به سبب پیامدهای ناشی از جنگ‌ها و شکست‌ها در برابر دشمنان خارجی، از یکسو، و رواج تعصب و خرافه و قحطی و فقر عمومی، از سوی دیگر، شأن و هویت انسان در جامعه به حد اقل رسیده بود. در چنین فضائی تجاوز به حریم و منزلت اعضای اجتماع نه چندان بازتاب می‌یافت و نه رویدادی قابل اعتنا شمرده می‌شد. از همین رو، بی‌خبری عمومی نسبت به واقعهٔ «الله داد» را شاید نتوان غیرعادی دانست. این بی‌خبری به حدی بود که تا ده‌های بعد از واقعه، حتی یهودیان سایر شهرهای ایران نیز از آنچه بر سر یهودیان مشهد آمد بی‌اطلاع بودند.

در هریک از منابع مورد بررسی، بخش‌ها و جوانبی از حادثه «اللداد» بازگو شده است اما شرح تمامی واقعه بصورت یک جریان واحد تاریخی کمتر آمده. در نوشته حاضر، با تکیه بر منابع و اسناد یاد شده، سعی بر این است که شرح حال جامعه یهودیان مشهد در این دوران و سرنوشت آن به اختصار اما منسجم بیان شود. اشاره به این نکته نیز ضروری است که پیامدهای واقعه ای که بیش از یک قرن و نیم پیش در مشهد روی داد زندگی جمعی از یهودیان ایرانی را در نسل‌های پایپی رقم زد و مسیر زندگی آنان را دگرگون ساخت.

گرچه در تاریخ یهودیان اروپا، به ویژه در اسپانیای قرن شانزدهم، نمونه‌های پذیرفتن اجباری مسیحیت بصورت رخدادی که بر گروهی از یهودیان همراه با تجاوز به جان و مال آنان تحمیل می شد بسیار است ولی این گونه رویدادها در ایران اسلامی به آن وسعت و شدت چندان سابقه نداشت. این که یهودیان جدیدالاسلام مشهد، به عنوان یک گروه، توانستند در نهایت امر هویت یهودی خویش را حفظ کنند نیز خود در تاریخ معاصر ایران امری بی سابقه بوده است.

* * *

مهاجرت به مشهد (۱۷۴۰-۱۷۶۰م)

برپایه روایات شفاهی و باورهای تاریخی رایج در میان یهودیان مشهد در قرن نوزدهم، اینان ورود اجداد خود و سکونتشان در مشهد را به دوران پادشاهی نادرشاه افشار (۱۷۳۶-۱۷۴۷م) و فرمان وی باز می‌گردانند. پیش از ورود اینان به مشهد در این دوره، ظاهراً جامعه یهودی در این شهر وجود نداشت.

نادرشاه به پیروی از سیاست جابجائی جمعیت‌ها و اقوام ساکن در قلمرو حکومت خود، گروه‌های چندهزار نفره را از نقاط مختلف ایران به منطقه خراسان کوچ می داد و در آنجا ساکن می کرد.^۲ به حکم او بود که شماری بزرگ از کردهای کردستان، از ایل نشینان آذربایجان و مردم فارس در خطه‌های شمال خراسان، در قوچان و مشهد اقامت گزیدند. نادرشاه اغلب جمعی از تازه واردین را به حفاظت از مهمات، غنائم و ثروت‌هایی که در پیشروی‌های نظامی به شرق ایران و در جنگ با هندوستان بدست آورده بود، می گماشت. شاه افشار سنگ‌های قیمتی و ذخائر عظیم از جواهرات گرانبها در کلات انباشته کرده بود و مشهور است که در پی بدگمانی شدید و جنون آمیز او نسبت به نگهبانان کلات، اغلب اینان سرنوشتی جز هلاکت به دست مأموران شاه نداشتند.^۴

به احتمال بسیار بی اعتمادی شدید شاه افشار نسبت به اطرافیان - و از جمله

پسر ارشد خود رضاقلی میرزا که بدستور پدر نابینا شد و عناد او نسبت به علمای شیعه که بویژه در جوار حرم امام رضا در مشهد، از اقتدار قابل توجهی برخوردار بودند - منشاء انگیزه او برای کوچ دادن اقوام دیگر به خراسان و گماردن آنان به نگهبانی از کلات بوده است.

به همین منوال بود که به دستور نادرشاه افشار حدود ۴۰ خانوار یهودی، علیرغم خواست خود، از شهر قزوین و از شهرهای شمال ایران به کوچ اجباری به خراسان کشانده شدند. این سفر که چندین سال به درازا کشید زیر نظارت سربازان و به زور اسلحه آنان صورت گرفت. تاریخ نگاران این دوران، سند و یا آگاهی هائی به دست نداده اند که نشان دهد فرمان شاه در این مورد و کوچ تحمیلی یهودیان به مشهد، که شهری مذهبی و سخت متعصب بود، به چه منظور صادر شد. اما در روایات شفاهی کوچانده شدگان، از عطوفت و اعتماد شاه نسبت به یهودیان و گماردنشان به امر نگهبانی از کلات یاد شده است.^۶ معلوم نیست چنانچه اینان در زمان حیات شاه افشار به مشهد می رسیدند و به دست محافظین کلات نادری می پیوستند، چه سرنوشتی در برابر داشتند. خشونت و شقاوت نادر شاه در امر تنبیه هرآنکه در نظر وی مظنون و یا متخلف می آمد چنان ابعاد جنون آمیز داشت که گاه حتی مجریان فرمان را در فرمانبرداری و ارتکاب جنایت وحشت زده و متردد می کرده است. پزشک خصوصی شاه، دکتر بازین فرانسوی، در مشاهدات خود موردی را در اصفهان به سال ۱۷۴۶ شرح می دهد. طبق گزارش وی شش تاجر هندی، ارمنی و یهودی تنها به اتهام ثابت نشده اقدام به خرید یک قطعه فرش از اموال شاه که توسط درباری به سرفرت رفته و برای فروش عرضه شده بود - دستگیر می شوند. طبق فرمان نادر افشار هر شش نفر جملگی در ابتدا کور و سپس زنده به میان آتش افکنده شدند. مرگ دردناکشان عمال شاه و مشاهده گران را به حیرت و انزجار نشانده^۷.

پس از آن که نادرشاه شهر مشهد را به مقر حکومت خود بدل کرد در گسترش و تقویت توان شهر گام هائی برداشت و بویژه برای آماده کردن این خطه برای مقابله باحملات احتمالی از سوی شرق کوشید. در میان مهاجرین به خراسان، مسافران یهودی از قزوین هنوز به مقصدشان نرسیده بودند که نادرشاه کشته شد (۱۷۴۷). در زمان مرگ نادرشاه، ۱۷ خانوار به کلات رسیده بودند، ۱۶ خانوار هنوز در مشهد و ۷ خانوار در سبزوار بودند. سربازان این گروه ها را در همان شهرها رها کردند.^۸ گروهی که به کلات رسیده بودند، با چنان بدرفتاری و آزاری از سوی اهالی آنجا روبرو شدند که به کوچ خود ادامه دادند و به سمرقند،

هرات و بخارا رفتند و در آن شهرها اقامت کردند. گفته اند که مردم سنی مذهب آن دیار نسبت به اینان رفتاری پذیراتر داشتند. اما خانوارهایی که در این تحقیق مورد مطالعه اند، در مشهد ماندگار شدند. شماری از این خانوارها در اصل از دیلمان و یا از گیلان به قزوین آمده بودند و هنوز به گیلکی سخن می گفتند. حتی تا یک قرن بعد هم در مشهد زبان تکلمشان در خانواده هنوز گیلکی بود.^{۱۰} این خانواده های یهودی در ورود به مشهد با رفتار سرد و گاه خصمانه

اهالی شهر روبرو شدند ولی در نهایت امر توانستند منطقه ای را در نزدیکی حصار و دروازه شهر، موسوم به محله عیدگاه، از زرتشتیانی که خود به علت آزار و فشار مردم مشهد این شهر را ترک می گفتند، خریداری کنند و در آنجا ساکن شوند. به مرور ایام، محله عیدگاه مسدود و در حصار دیوارها و خارج از مسیر زندگی اکثریت مردم، به پایگاه و محل سکونت یهودیان مشهد بدل شد. یهودیان در این محله محصور به زندگانی مجزا اما کمابیش موازی با زندگی اهالی شهر ادامه می دادند. رفته رفته منازل کوچکی ساختند. مدارس مذهبی، دکان ها، حمام و کنیسا(عبادگاه) برپا کردند و به زودی قبرستان ویژه خود را نیز در آن بنا نهادند.

ساکنان محله عیدگاه به تدریج در اقتصاد متمرکز و در حال رشد شهر مشهد، که به مرکزی تجاری و سیاسی تحول یافته بود، جایی برای خویش باز کردند. در مشهد، یهودیان به حرفه ای که اساساً در گیلان آموخته بودند یعنی تولید و تجارت ابریشم پرداختند. افزون بر این، آنان در تهیه نخ پنبه و پارچه بافی نیز مهارت داشتند و در این زمینه ها دست به داد و ستد زدند.

با افزایش حجم واردات کالا از انگلیس، به ویژه پارچه های پشمی، آمد و شد و تماس های بیشتر با هند، و با گسترش فعالیت های سیاسی و اقتصادی انگلیس ها برای تأمین منافع والای خویش در هندوستان و افغانستان، و به طور کلی با افزایش سطح تجارت در منطقه، امکانات اقتصادی نوینی در برابر محله نشینان یهودی در مشهد فراهم آمد. این گونه فرصت ها از جمله تعدادی از یهودیان مشهد را به قصد تجارت به مسافرت های دور، به هندوستان، هرات و بخارا کشاند. حتی از شهرهای دیگر چون یزد پس از قحطی سال ۱۷۷۰- لار و کاشان، جمعی تازه از خانواده های یهودی به مشهد جلب شدند و بدینسان بر تعداد آنان در مشهد افزوده شد.^{۱۱}

به این ترتیب، در ابتدای قرن نوزدهم، جمعیت یهودی این شهر، با حفظ فاصله از سایر اهالی مشهد، در محله های خاص خود می زیستند و با رفتار خصومت آمیز متعصبان شهر و رهبران دینی و اجتماعی آن نیک آشنا شده

بودند. آنان، همراه زرتشتیان و دیگر جوامع غیرمسلمان مجبور به پوشیدن جامه‌ها و وصله‌های مشخص و قابل شناسائی بودند.^{۱۱} در اواخر قرن ۱۸ و ابتدای قرن ۱۹، ملایانی که رهبری مسلمانان مشهد را به عهده داشتند اغلب به دلایل سیاسی و یا سودجویی‌های شخصی به تحریک مقلدان و پیروان خود می‌پرداختند و آنان را علیه یهودیان، زرتشتیان و صوفیان شهر می‌شورانند و در عین حال می‌کوشیدند تا با حربه فشار و تهدید اعضای جوامع را به اعراض از مذهب خویش و پذیرفتن اسلام اجبار کنند.^{۱۲}

با همه فشارها و تهدیدها، اهانت‌ها و تحقیرهای مستمر، جامعه یهودی مشهد به کیش دیرینه باقی ماند، دوام آورد و رشد کرد. حتی شماری از رهبران اهل ادب این جامعه به کار شاعری پرداختند و در زمینه تصوف و عرفان آثاری از خویش باقی گذاشتند. مهم‌ترین رهبر مذهبی جامعه ملاسیمان طوب ملامد بود (وفات ۱۸۲۸) که دستکم دو کتاب نوشت. یکی از این دو به زبان عبری، آرامی و فارسی‌سپود (زبان فارسی نوشته شده به خط عبری) نگاشته شده است. این اثر شامل ۳۷۰ بند شعر فارسی و عبری در باره مضامین مذهبی است و در سال ۱۸۹۶، سال‌ها پس از مرگ وی، در اورشلیم به چاپ رسید. کتاب دیگر که در بخارا به چاپ رسیده به زبان فارسی و به خط عبری است و *سفر حیات الروح* نام دارد. در این اثر، که شرح سیر و سلوک روحی است پرجوش و عدالت‌خواه، توضیحاتی پیرامون آموزش‌های اندیشمندان یهودی چون ابن میمون (موسی بن میمون دانشمند دربار خلیفه مصر ۱۱۳۵-۱۲۰۴م) و اندیشه‌های دینی فلسفی به نظم درآمده است. در هردوی این آثار آشنائی نویسنده با عقاید متفکران اسلام و یهود در قرون وسطی مشهود است.^{۱۳} آمده است که «او با امام جمعه مشهد هم دوستی و رفت و آمد داشته است.»^{۱۴} در همین دوران شماری از یهودیان مشهد به تصوف و عرفان گرایشی خاص یافتند، به اشعار حافظ و مولانا علاقه بسیار می‌داشتند و حتی به محافل و حلقه‌های صوفیان و شاعران مشهد راه یافتند.^{۱۵}

واقعه الله داد

در سال پنجم سلطنت محمد شاه قاجار و در دوره صدارت حاجی میرزا آقاسی، در روز یازدهم ذیحجه ۱۲۵۵هـ ق/ ۲۷ مارس ۱۸۳۹، که مصادف با عید قربان بود، شماری از ساکنان شهر ناگهان به محله عیدگاه یهودیان مشهد هجوم بردند و به قتل و غارت پرداختند.^{۱۶} این هجوم و تعرض که چند ساعت ادامه داشت به کشته شدن حدود ۳۸ تن و مجروح شدن صدها نفر دیگر انجامید. یک کشیش

انگلیسی به نام دکتر ژوزف وولف که دوبار، یک بار پیش و یک بار پس از این واقعه به مشهد سفر کرده و با جمعیت محلهٔ عیدگاه آشنا بود، شرح ماجرا را بدین گونه آورده است:

زن فقیری (از محله یهودیان در عیدگاه) از زخم دست رنج می برد. پزشک مسلمان شهر به رسم روز تجویز کرد که سگی را بکشد و دست خود را درخون گرم حیوان شست و شو دهد. زن نیز چنین کرد. ناگهان مردمان به این ادعا که کار زن به قصد تسخر و اهانت به پیغمبر ایشان بوده است دست به بلوا زدند. در دقایق ۳۵ یهودی کشته شد. بازماندگان وحشت زده جملگی اسلام آوردند.^{۱۷}

لرد کرزن، راوی داستان به نقل از کشیش انگلیسی، در کتاب خود واقعه را چنین تحلیل می کند که: «قضا را این حادثه در همان روزی رخ داد که مسلمانان در حال برگزاری مراسم عید قربان بودند. خرافات و تعصب در عامه مردم و سوء نیت برخی در میان آنان، به سادگی دست بدست هم داد و بدینسان رفتاری معمولی و پیش پا افتاده توهین، دانسته و عمدی به مقدسات ملی تعبیر گردید و منشأ این حمله و خشونت شد.»^{۱۸}

لاشۀ پرتاب شدهٔ سگ بر سر گذر، غضب مسلمانان مشهد و سایر شیعیان را که از نقاط دیگر برای مراسم آن روز به این شهر آمده بودند، برانگیخت و آنان را به هجوم به طرف ساکنان بی خبر و بی دفاع محلهٔ یهودیان واداشت. ظاهراً خشم حمله کنندگان به حدی بوده که پس از حمله به کنیسای یهودیان نسخه های *تورات* را نیز به آتش می کشند. در این میان، برخی از یهودیان توانستند خود را در چاه ها و یا قبرستان مخفی کنند و خردسالان را در زیرزمین ها پناه دهند. متجاوزان سپس به سوی خانه ها و محل های کسب و کار یهودیان سرازیر شدند و به شکستن و غارت اثاثیه، و مضروب و زخمی کردن اهالی محله و سرقت اشیاء و اموال و ربودن شماری از دختران جوان دست زدند. در اکثر منابع تعداد دختران ربوده شده را ۶ نفر آورده اند. به ظاهر، این دختران جملگی به خانهٔ امام جمعه برده می شوند. او از میان آنان دو نفر را انتخاب می کند و به عقد ازدواج خود در می آورد.^{۱۹}

بنا بر اکثر روایات، اگر امام جمعهٔ شهر، حاجی سید عسکری، شخصاً پادرمیان نگذاشته و آشوب را نخواهانده بود احتمال کشتار وسیع تر و قربانیان بیشتر، می رفت. در وساطت خویش امام جمعه به یهودیان اعلام می کند که تنها

راه فروکشی غضب مردم و راه نجات آنان پذیرفتن اسلام است. به این ترتیب به فاصله چند ساعت پس از شروع حمله، هفت نفر از بزرگان جامعه یهودیان «نظر به خیر و صلاح طایفه و برای جلوگیری از قتل و غارت، مصلحت دیدند که اسلام را قبول نمایند. از روی پشت‌بام رضایت خود را به اطلاع مردم رسانیده. نزد امام‌جمعه رفتند.»^{۲۰} وی کلمات شهادت را به دهان آنان جاری می‌کند و برای هریک نامی اسلامی برمی‌گزیند. آنگاه قرار براین می‌شود که دیگر اعضای جامعه یهودیان نیز نزد او روند و اسلام آورند. امام جمعه این موفقیت را به حاضران تبریک می‌گوید و آن روز را روز «الله داد» می‌نامد و اسلام آوردگان را «جدیدالاسلام» می‌خواند.^{۲۱} یهودیان جدیدالاسلام یا «جدیدی‌ها» نیز آن روز را به پیروی از امام جمعه روز «الله دادی» می‌خوانند و به روایتی، تعبیرشان از این نام چنین است که در این روز، عدالت (داد) پروردگار شامل حال آنان شده و به جزای گناهان خود رسیده‌اند. بدینسان بود که در ظرف چند روز جامعه یهودیان مشهد که به حدود ۲۴۰۰ نفر یا ۴۰۰ خانوار می‌رسید موجودیت رسمی خود را از دست داد.

غیبت مراجع دولتی شهر در این رویدادها شاید ناشی از ضعف دولت در برابر قدرت علمای شیعه در مشهد باشد. در اسناد دولتی انگلستان، به نقل از گزارشگران شاهد انگلیسی آمده است که دولت محمدشاه قاجار سرانجام در این کار به نوعی مداخله کرد. این مداخله و وساطت، که چند ماه پس از این رویداد صورت گرفت بسیار محدود بود و تنها به کوششی برای استرداد اموال دزدیده شده پایان گرفت. در اکتبر ۱۸۳۹ وزیرشاه، میرزا مسعود برای رسیدگی به این امر به مشهد رفت و خواستار برگرداندن اموال غارت شده یهودیان شد. اعتراض به کشتارها یا تغییر اجباری مذهب در دستور کار وی قرار نداشت.^{۲۲} این جاست که امام جمعه حکم می‌کند همه اشیاء غارت شده را بیاورند و درصحن بریزند تا صاحبان آنها پیدا شود، «چه غارت مال مسلمان حرام است.»^{۲۳}

دو سند و منبع تاریخی دیگر در باره این واقعه را نیز باید واجد اهمیتی خاص دانست. این دو شاید تنها مدارکی باشند که به زبان فارسی نگاشته شده و نویسندگان ایرانی آنها، با درک اهمیت تاریخی واقعه آنرا گزارش و ثبت کرده‌اند. سند اول دستخطی است در پشت جلد یک سیدور^{۲۴} (کتاب عبادت یهودیان) که به اختصار به شرح حادثه پرداخته. این نوشته برای سالیان دراز در خانه یکی از جدیدالاسلام‌ها نگهداری شده بود و امروز در کتابخانه بن‌صوی نگهداری می‌شود. سند به خط عبری و به زبان فارسی است و تاریخ «الله داد» را سال ۵۵۹۹

عبری (۱۸۳۹ میلادی) می‌داند. مؤلف سند می‌نویسد «... مسلمان‌ها بهانه گرفتند. روز دوازدهم نisan به محله هجوم آوردند. بقدر ۳۲ نفر را کشتند و بقیه را از دین برگردانیدند. اگر قبول نمی‌کردیم تمام... را می‌کشتند. از ناعلاجی تسلیم شدیم»^{۲۵}

سند دوم تنها شرحی است که یک تاریخ‌نگار ایرانی غیریهودی از خود بجا گذاشته است. در جلد دهم تاریخ *روضه الصفاى ناصرى*، تألیف رضاقلی خان هدایت، چند سطر به شرح این واقعه اختصاص دارد:

و از جمله غرایب اتفاقات اینکه در روز عاشورای سال یکهزار و دوست و پنجاه و پنج در شهر مقدس چند نفر از اطفال یهود کله سگی را بر سر چوبی کرده العیاذ بالله بعضی کلمات کفر آمیز بر زبان می‌راندند و این خبر در روضه مطهره به مجمع عام گوش زد خلایق شده بالا جماع به خانه یهودان ریخته دوست تن از آنان بکشتند و اثاث البیت آنها را غارت کردند طایفه یهود زبان به کلمه طیبه شهادت گشاده مأمون گشتند و حاجی میرزا موسی خان همه را مسلمان کرده و اطفال آنان را به مکتب نشانیدند و اموال آنها را بعد از اسلام رد کرد قریب یکهزار خانوار به شرف اسلام مشرف شدند»^{۲۶}

این متن را، با آن‌که شامل برخی جزئیات و اطلاعات و ارقام نادرست یا اغراق‌آمیز (مانند تعداد کشته شدگان) است، باید متنی قابل تأمل و از لحاظ تاریخی معتبر دانست، چه تا آنجا که می‌دانیم تنها منبع ایرانی و غیر یهودی است که به حادثه "الله داد" اشاره ای دارد.

به این ترتیب، گزارش همه شاهدان و روایان واقعه در باره علل مستقیم حمله مسلمانان به محله یهودیان مشهد و پیامدهای بلافاصله آن کمابیش مشابه یکدیگر است، از روایات شفاهی گرفته تا یادداشت‌های سیاحان و مبلغان مذهبی و شرح رضاقلی خان هدایت. اما نگاهی به اوضاع سیاسی منطقه خراسان، شاید اوضاع و احوال عمومی ای را که منجر به بهانه‌گیری متعصبان مذهبی و یورش آنان به محله عیدگاه و کشتار یهودیان و غارت اموال آنان شد روشن‌تر کند.

عزریا لوی که خود از بازماندگان جدید الاسلام‌های مشهد است، با بررسی اسناد دولتی انگلیس پیرامون تاریخ این دوران، به نقش احتمالی سیاست‌های دو قدرت بزرگ روس و انگلیس در منطقه اشاره می‌کند و واقعه "الله داد" و قربانیان آن را در پرتوی دیگر می‌نگرد.

در ابتدای قرن نوزدهم نفوذ و قدرت امپراطوری روسیه در شمال ایران و امپراطوری انگلیس در جنوب و در جوار هندوستان رو به افزایش می‌رفت. پس از درگذشت فتحعلیشاه قاجار در سال ۱۸۳۴، محمد شاه و نخست وزیر او، حاج میرزا آقاسی، معتقد به نزدیکی بیشتر به همسایه شمالی ایران بودند. انگلیس بیم داشت که گسترش طلبی روسیه در منطقه آسیای میانه، هندوستان را مورد تهدید قرار دهد و از همین رو از گرایش های سیاسی دولت ایران و دربار به سود روسیه نگران بود. در سال های آخر دهه ۱۸۳۰، ارتش ایران به قصد حمله به هرات سه بار وارد خاک افغانستان شد و هربار شکست خورد و عقب نشست. عقب نشینی بار سوم در زمستان سال ۱۸۳۸-۱۸۳۹ رخ داد. این بار محاصره سه ساله و طولانی هرات توسط نیروی نظامی ایران، با حمایت دولت تزاری، به واکنش دولت انگلستان انجامید. عملیات نظامی ارتش هند به فرماندهی افسران و درجه داران انگلیسی در منطقه بندر بوشهر و خلیج فارس دولت ایران را به تجدید نظر واداشت و سرانجام در دسامبر سال ۱۸۳۸، پس از تحمل تلفات سنگین، ارتش ایران ناگزیر به دست برداشتن از محاصره هرات و بازگشت به خاک ایران شد. سربازان این ارتش که ماه ها و بلکه سال ها محروم از مستمری بودند، تنگدست و درمانده، گرسنه و بیمار به سوی خراسان روان شدند. زمانی که به آبادی های خراسان رسیدند، به قصد دسترسی به آذوقه و پوشاک به آبادی های سر راه خویش شبیخون زدند و با غارت اموال ساکنان محل و ایجاد نا امنی، اوضاع اقتصادی منطقه را از آن چه بود وخیم تر کردند.

لشکر شکست خورده قاجار در فوریه ۱۸۳۹ در مشهد اردو زد. در ۲۱ مارس ۱۸۳۹، چند روز پیش از رویداد "الله داد"، محمدشاه قاجار عزاداری عمومی اعلام کرد و نوروز آن سال را به مناسبت شکست ارتش قاجار، روز عزا خواند. در ۲۵ مارس قوای انگلیس به پیشروی خود در بوشهر ادامه داد و فشار سیاسی بر ایران به منظور عقب نشینی کامل قوای ایران از افغانستان افزایش یافت. این رویدادها در مجموع بر نابسامانی اقتصادی در این نواحی افزود و به نگرانی های سیاسی توده مردم دامن زد. این نابسامانی ها و نگرانی ها زمینه مناسبی فراهم آوردند که در آن رهبران متعصب مذهبی در ایام عزاداری و حضور وسیع زائران در شهر به تحریک گروه های درمانده و مستمند شهر مشهد برخیزند. و آنان را به تعرض و تجاوز به سکونت گاه یهودیان کشانند.^{۲۷}

پیامدهای "الله داد"

پس از رویداد خونین "الله داد"، بسیاری از یهودیان مجبور به ترک وطن شدند و از مشهد گریختند. برخی به سوی شرق، به افغانستان رفتند و مقیم هرات شدند. اینان در آن شهر، فارغ از آزارها و دشمنی های مردم متعصب مشهد، در محیطی نسبتاً مساعدتر، قادر به اقامت، کسب و کار و حفظ مذهب اجدادی خویش و زبان و آداب و سنن ایرانی شان شدند. برخی دیگر رو به هندوستان، یا به مرو و بخارا آوردند. در آن شهرها اغلب در تجارت و کسب فعال بودند، مهارت یافتند و تعدادی هم موفق و سرشناس شدند.

و اما جدید الاسلام های مشهد، پس از پذیرش اجباری دین نوین، اولین گام ها را در جهت خو گرفتن با چگونگی زندگانی و هویت جدید برداشتند. شماری از آنان قلباً و عمیقاً، به دین تازه ایمان آوردند و آن را پذیرفتند. اینان با گزینش اسامی متداول در میان پیروان اهل تشیع، معاشرت با امام جمعه، برقراری تکیه و روضه خوانی و آمد و شد در محافل مذهبی شهر، کم کم جذب جامعه بزرگتر مشهد شدند. افزون بر این، به دستور امام جمعه که زیارت مکه و انجام مراسم حج را برای آنان که استطاعت مالی داشتند واجب می شمرد، یهودیان تازه اسلام آورده با زیارت مکه حاجی لقب یافتند یا با سفر به عتبات کربلائی نام گرفتند. اما اکثریت خانوارهای جدید الاسلام، تنها در ظاهر به مذهب نوین گرویدند و در خفا به دین اجدادی خود وفادار ماندند و بدینسان یک زندگی دوگانه پیچیده سراسر بیم و هراس را آغاز کردند. اینان در ظاهر و در انظار عام مسلمان بودند و فرامین اسلام را گردن می نهادند و مراسم آن را بجا می آوردند. اما در پنهان، در حریم بسته خانه های خود، آئین و فرایض یهود را با جدیت، تعصب و وسواسی به مراتب بیش از پیش اجرا می کردند. همه اعضای این گروه یک پارچه و یکدل به نگهبانان جمعی این زندگی سّری بدل شدند.

در زندگی جمعی و پیچیده اینان - که اکثریت جدید الاسلام ها را تشکیل می دادند - هویت فردی، جمعی و مذهبی ثابت نبود و در هر لحظه هم مسلمان و هم یهودی بودند. روزمره، با رفت و آمد به مساجد و تکیه ها، با برگزاری روضه و انجام مراسم اسلامی، خرید گوشت ذبح اسلامی در بازارها و پرداخت وجوه برای تکیه ها و مانند آن، به وظایف شرعی خود عمل می کردند. در عین حال، و به موازات این تعهد جمعی و رفتار گروهی، جمعیت جدید الاسلام مشهد در خاطره جمعی خود و فرزندان شان، در نهانخانه های خویش، به هویتی و مذهبی دیگر آگاهی و تعهد داشتند و به فرایض دین یهود نیز عمل می کردند.

تا یک دهه بعد از "الله داد"، "جدیدی ها" هنوز در همان محلهٔ عیدگاه مشهد ساکن بودند. هنوز راه برای پذیرش و آمیزش اینان با جامعهٔ بزرگ تر مشهد کاملاً هموار نبود. منازل اینان در عیدگاه چنان ساخته شده بود که از راه نقب‌های زیرزمینی به هم متصل می‌شد. اهالی عیدگاه، دور از انظار ظنین همسایه‌ها قادر بودند با رفت و آمدهای زیر زمینی به خانه‌های یکدیگر، تماس و ارتباط میان خود را حفظ کنند. از این راه بود که مبادلهٔ خبر، دسترسی به گوشت ذبیح یهودی و سرانجام تجمع در مواقع اضطراری میسر می‌شد. به مرور ایام در پناه امنیت این زیرزمین‌ها، "جدیدی ها" برای عبادت، حل و فصل دعاوی و مشکلات میان خویش، برگزاری اعیاد مذهبی و جشن و سرور و غیره گرد هم می‌آمدند.

به خاطر اینکه مجبور نشوند دخترهای خود را به مسلمانان شهر به زنی بدهند، آنان را اغلب از سنین خردسالی به عقد پسران جوان و نو بالغ جامعهٔ خود در می‌آوردند. مراسم عقد و ازدواج دوبار برگزار می‌شد. بار اول برطبق موازین اسلامی و شرعی، با سر و صدا و سرور و شادی. و یک بار دیگر با اجرای مراسم عقد یهودی در خفا.^{۲۸}

اسناد و قبالة‌های ازدواج "جدیدی ها" اغلب این گونه دوگانگی‌ها و سیال بودن هویت قومی و مذهبی را در این گروه به روشنی به نمایش می‌گذاشت. در تعدادی از این گونه اسناد - که در موزه‌ها و کتابخانه‌های دانشگاهی در اسرائیل نگهداری می‌شود و پتای هم تصاویری از آنان در کتاب خود آورده - در سرلوحهٔ سند، آیتی چند از *قرآن* به زبان عربی در بارهٔ اهمیت و تقدس پیوند زناشویی آمده است. آنگاه جزئیاتی چند دربارهٔ پیوند، تاریخ و میزان مهریه و غیره به زبان فارسی وارد شده و سرانجام در پای سند، امضاء شهود حاضر بر عقد ازدواج آمده که با حروف عبری است، چه سواد نوشتن اغلب جدیدی‌ها منحصر به این زبان بوده.^{۲۹}

روزهای جمعه در مساجد حاضر می‌شدند و به نماز جماعت می‌نشستند. حال آنکه شب هنگام، در عبادتگاه زیرزمینی خود نماز یهود می‌گزارند.^{۳۰}

مراسم ختم و نماز میت نیز دوبار و در دونوبت اجرا می‌شد. شماری از افراد جدیدالاسلام مشهد که توانائی مالی کافی داشتند، به پیروی از فرایض دینی به زیارت مکه و برگزاری مراسم حج رفتند. برخی از این حاجیان هنگام بازگشت با

قایق و از طریق اسکندریه و جافا، خود را به اورشلیم می‌رساندند و در آنجا در برابر دو مکان مقدس اسلامی و یهودی، مسجد الاقصی و دیوار ندبه، به عبادت می‌ایستادند.^{۳۱}

تا یکی دو دهه پس از اسلام آوردن دستجمعی یهودیان مشهد، تنها تعلیم مذهبی ایشان تعلیم اسلامی بود که توسط مجتهد مشهد و در مکاتب قرآن‌خوانی به آنان داده می‌شد. رفته رفته مدارس مذهبی مخفی جدیدی‌ها در زیرزمین خانه‌ها دایر گردید. پسرهای جوان، پس از آموزش قرآن و شرعیات و خط فارسی در مدارس اسلامی، بعد از ظهرها به این مکتب‌های زیرزمینی می‌آمدند و دین یهود و زبان عبری می‌آموختند. پسران کمتر از ۱۱ سال را به این مدارس راه نمی‌دادند چه از آن بیم داشتند که نوجوانان خردسال نتوانند اسرار جامعه را پنهان دارند و در نتیجه بار دیگر مجموعه آنان با خطر کشتار و نابودی روبرو گردند.^{۳۲} دختران از تحصیل محروم بودند.

در روزهای اعیاد یهودیان و در روزهای شنبه که بر طبق فرامین یهود کار و کسب می‌بایست تعطیل باشد، دکاندارهای "جدیدی" به اجبار مغازه‌های خود را باز می‌کردند و ظاهراً مشغول کار بودند، اما می‌کوشیدند تا در عمل وارد معامله و کسب نشوند. گاهی نیز فرزندان خود را در محل کار می‌گماردند تا در غیابشان جنسی به مشتری فروخته نشود و معامله‌ای صورت نگیرد. اگر هم فروشی انجام می‌شد و پولی رد و بدل می‌گشت، درآمد به صندوق عمومی واریز می‌شد.^{۳۳} به این ترتیب، در زندگی جدیدی‌ها خطر لو رفتن و کشتار مجدد همواره ملموس بود. چه، در فضای مذهبی سنگین شهر مشهد در آن دوران واهمه‌ای مزمن و نا امنی مدام بر شانه‌ها سنگینی می‌کرد.

در نبود ملجأ و نیروی پشتیبان، چه در داخل ایران و چه در خارج آن، رفتار محتاطانه و موجودیت دوگانه افراد این اجتماع در طی سالیان دراز، آنان را به طور کم نظیری به همدیگر نزدیک و وابسته کرد. زندگی در سایه نظارت دائم و شکاکانه همسایگان و کار و کسب در محیطی مملو از کنجکاوی‌ها و بازجوئی‌های تهدیدآمیز همکاران و رهبران دینی، سبب شد که نسل‌های جوان‌تر "جدیدی‌ها" به دیگران احساس بی‌اعتمادی کنند و در نهایت امر افرادی درون گرا شوند. برای اینان، به سبب اوضاع و احوال خاص شخصی و اجتماعی، فردیت و حقوق فردی اهمیت و ارزش چندانی نداشت و در مقابل، فداکاری برای جمع و حفاظت از منافع جمعی یک ضرورت بی‌منازع شناخته می‌شد. به عنوان مثال، در اکثر موارد، در ازدواج جوان‌ها، انتخاب همسر نه بر مبنای تمایلات و علائق فردی،

بلکه براساس نیازها و ضرورت بقا و منافع جمعی صورت می گرفت و کمابیش تصمیمی دستجمعی بود. حس وظیفه و ضرورت پاسداری از مصالح جمع به هر قیمت، باعث شد که در طی سالیان دراز، اعضای گروه با همه رنجش های فردی و اختلافات داخلی، همچنان یک پارچه و همبسته باقی مانند^{۳۴}.

زنان "جدیدی" که خود درسین ۶ یا ۷ سالگی به نامزدی پسران نو بالغ و جوان از دیگر خانواده های "جدیدی" درآمد بودند،^{۳۵} به هنگام بلوغ و در زناشویی، خود به پاسداران اصلی و مصمم دین اجدادی بدل می شدند. علی رغم آنچه در خارج از خانه ها می گذشت، سبک و شیوه زندگی در اندرون خانه ها، سنتی و یهودی باقی ماند و دستخوش تغییری نشد. زنان خانه دار و یا حتی شاغل کماکان کیش نیاکانشان را به همان نحو که خود آموخته بودند با جدیت به نسل های بعدی انتقال دادند.^{۳۶} در مواردی نیز، به هنگام خطر، این زنان بودند که طایفه را از خطر لو رفتن و مرگ رهانیدند.^{۳۷}

زندگی اقتصادی

تجار جدید الاسلام پس از واقعه "الله داد" حیطه فعالیت به مراتب وسیع تری یافتند زیرا از نظر اقتصادی امکانات نوینی به رویشان گشوده شد. پیش از این واقعه، گذر اغلب دست فروشان یهودی مشهد به بخش های بزرگ شهرنمی افتاد، و کسب و کاری محدود به کوچه های اطراف و دهات دور و بر داشتند آن چنان که در اثر کمبود ارتباط و مراوده با دیگر ساکنان مشهد زبان محاوره ای آنان هنوز گیلکی مانده بود. اما، پس از رویداد "الله داد" "جدیدی ها" بدون پرداخت جزیه، قادر به داد و ستد و انجام معامله در مشهد شدند. افزون بر این، به دنبال سفرهای متعدد و برخورداری از آزادی عمل بیشتر و نیز بواسطه زیارت مگه و عتبات و گذر از تهران در دهه های اول قرن بیستم آنان موفق شدند شبکه های تجارتي وسیع تری در شهرهای مختلف ایران دایر کنند. به طور مثال، از طریق آن دسته از یهودیان مشهدی که پس از واقعه "الله داد" به هرات رفته بودند و هنوز با اقوام خود در مشهد یا درسایر شهرها ارتباط داشتند، توانستند شبکه های تجاری در نقاط جدید نیز برقرار سازند. پس از یکی دو دهه و به دنبال مسافرت های بازرگانی به روسیه (عشق آباد)، هندوستان (بمبئی)، افغانستان (هرات)، مرو و بخارا و بغداد، "جدیدی ها" در امر خرید و فروش پوست، سنگ های قیمتی، فرش، ابریشم و پارچه مهارت یافتند. جمعی از اینان از این طریق به ثروت رسیدند^{۳۸} و شماری نیز در آسیای مرکزی به تجارت مشغول شدند.^{۳۹}

سایر افراد جامعه جدیدالاسلام که در کار تجارت دستی نداشتند و در همان شهر مشهد گذران زندگی می کردند، به کارهای تازه روی آوردند و گاه به مشاغل غربیی گمارده شدند. علاقمندان به تصوف و عرفان اسلامی با محافل صوفیان آزادانه به رفت و آمد مشغول شدند و از محضر آنان کسب فیض و دانش عرفانی کردند. برخی از "جدیدی" ها که به القاب "حاجی" یا کربلائی شناخته شدند به درجاتی از ایمان رسیده بودند که مورد اعتماد کامل امام جمعه وقت قرار گرفتند. امام جمعه با اطمینان به امانت و دینداری این گروه آنان را به آستانه قدس رضوی معرفی کرد. در آستانه، مشاغلی چون انبارداری، صندوقداری و حتی نظارت بر امور مالی خزانه که بیشتر شامل نذورت و هدایای زائران بود. به آنها محول شد.^{۴۰} یکی از جهانگردان اروپائی که چند دهه بعد از "الله داد" (در دهه ۱۸۸۰) از مشهد دیدن کرده بود، در گزارش خود با اشاره به حضور همه ساله هزاران هزار زائر در شهر مشهد و اهمیت آنان به عنوان یک منبع درآمد مالی مهمی برای این شهر به این نکته می پردازد که اداره بعضی از امور عمومی شهر به "جدیدی" های مؤمن محول شده است ولی آنها، گرچه با خلوص نیت و پشتکار انجام وظیفه می کنند هنوز با نیش زبان و تحقیرها و بی اعتمادی مردم شهر روبرویند. به گفته این جهانگرد اروپائی مشکل مسئولان شهر این بود که حتی اگر هم نسبت به وفاداری جدیدی ها و میزان تعهد آنان به اسلام ذره ای شک می داشتند قادر به افشای هویت سابق آنان نبودند زیرا اقرار آنان به اینکه "نامسلمانان" (نجس) در حرم شاغل اند و حتی بر امور مالی آن نظارت دارند می توانست به حیثیت شهر و امر زیارت لطعات سنگین وارد آورد.^{۴۱}

بدینسان، حدود چهار هزار نفر از یهودیان جدید الاسلام، شامل طیف وسیعی از تمایلها و گرایشها و اعتقادات گوناگون، از مؤمن اسلامی گرفته تا متعصب یهودی، تاجر درسفر تا دوره گرد، از صوفی و عارف و مدرس تا خانه دار فقیر و از عالم و عامی چند سالی فزون بر یک قرن پس از "الله داد" زندگی پیچیده، چندگانه و سختی را گذراندند. این جامعه در میان مردم مشهد هیچگاه مشروعیت و پذیرش صمیمانه نیافت و در برزخی اجتماعی و روحی روزگار به سر آورد. آماج طعنه ها و اهانت ها و شیبخون های گاه و بیگاه کنجکاوان و بازجویان بود. فتنه ها و توطئه ها را پشت سرگذارد و بارها به لب پرتگاه نابودی رسید.^{۴۲}

در این میان افرادی از این جامعه تاب نیاوردند و به تنهایی یا با خانواده خویش یا از مشهد رفتند و یا به دین جدید بهائی گرویدند.^{۴۳} اما، این جامعه در

مجموع، شاید بیشتر از هر گروه یهودی جدیدالاسلامی در ایران، به هویت دینی خود پای بند ماند و به پاسداری از آن کوشید. حتی جنبش مشروطه و پیامدهای آن نیز در وضع زندگی و سلوک این گروه تأثیری چندان نداشت و تحولات سیاسی دوران پس از این جنبش نیز بافت اجتماعی آن را کمابیش دست نخورده بجا گذارد.

بازگشت آشکار به یهودیت

در دوره سلطنت رضا شاه پهلوی، به دنبال تصویب قوانین و مقررات گوناگونی که معطوف به تحکیم ارکان حکومت مرکزی و کاهش نفوذ و قدرت تشییع بود شرایطی نیز فراهم شد که به نوبه خود "جدیدی" ها را در بازگشت علنی و آزادانه به دین اجدادی خویش مدد رساند. به عنوان نمونه، مقررات منع برگزاری مراسم روضه خوانی در تکایای عمومی، که خود از جمله فعالیت های مذهبی عامه پسند "جدیدی ها بود"، آنان را از ادامه این گونه تظاهرات معاف کرد و از بار هزینه و تدارکات مفصلی که برای تعزیه ها و روضه خوانی ها متحمل می شدند رها ساخت. نمونه دیگر، لزوم تهیه شناسنامه برای همه افراد کشور بود که به "جدیدی ها" فرصتی داد تا اسامی خانوادگی تازه برگزینند و زندگی نوینی را در جامعه پی نهند. فراگرد کشف حجاب و یک شکل ساختن البسه مردان نیز خود به جداسازی بیشتر "جدیدی ها" از جامعه مذهبی و کنار گذاشتن چادر و عبا و عمامه انجامید. افزون براین، در پرسشنامه ها و تقاضانامه های رسمی مراجعه کننده یا متقاضی می بایست مذهب خویش را قید کند و واژه "جدیدالاسلام" برای این منظور پذیرفته نبود. به کار بردن صفت "مسلمان" نیز برای اعضای این گروه هنوز جایز شمرده نمی شد. در اکثر موارد، مأموران دوایر دولتی خود در پرسشنامه آنان در مقابل "مذهب" واژه "کلیمی" را به کار می بردند و این رسم به تدریج به تثبیت هویت یهودی آنان جنبه رسمی داد. شرکت جوانان این جامعه در نظام وظیفه کشور و پذیرفتن تقاضای مرخصی آنان به مناسبت اعیاد یهودی، به نوبه خود کلیمی بودن آنان را آشکار می کرد.^{۴۴} در مجموع می توان گفت که تکیه بر روند جدائی مذهب از امور سیاسی در دوران رضاشاه، فضا را برای بازگشت آزادانه جدیدالاسلام ها به هویت دینی مطلوب آنان بازتر ساخت.

سرانجام، در سال های آخر سلطنت رضا شاه، افراد جامعه جدیدالاسلام مشهد رفته رفته، با احتیاط، تأمل و ناباوری توانست قدم به قدم از لاک دیرینه خود به در آید و به گونه ای باز و آشکار به یهودیت باز گردد. این بازگشت، خود

با ناهنجاری‌ها و ناهمواری‌هایی تازه توأم بود. به عنوان مثال، در پایان جنگ جهانی دوم در سال ۱۳۲۵ و پس از خروج ارتش شوروی از مشهد و افزایش مشکلات اقتصادی و سیاسی، بار دیگر برخی از مسلمانان مشهد به دنبال پهنانه‌ای به محله یهودیان حمله کردند و شماری را مضروب و مجروح ساختند.^{۴۰} این رویداد شکیبائی دیرینه این گروه را از میان برد آن گونه که بسیاری از اعضای آن مشهد را برای همیشه ترک کردند، یا در تهران ساکن شدند و یا از ایران خارج شدند.

پانویست‌ها:

۱. در متون فارسی برای شرحی از اهم این گونه حملات در دوران سلطنت قاجار در شهرهایی چون تبریز، اصفهان، بوشهر، شیراز، همدان، تهران، بابل (بارفروش)، مشهد و کرمانشاه، ن. ک. به: حبیب لوی، *تاریخ یهود ایران*، جلد سوم، تهران ۱۹۶۰، صص ۵۰۸ تا ۵۹۳؛ هوشنگ ابرامی، *تاریخ جامع یهودیان ایران*، لس آنجلس ۱۹۹۷، صص ۳۷۰ تا ۴۳۲، و امنون نتصر، *تاریخ یهود در عصر جدید*، چاپ دوم، اورشلیم، ۱۹۹۸، صص ۲۳۴ تا ۲۴۰. برای منابع انگلیسی، از جمله ن. ک. به:

Walter Fischell, "The Jews of Persia, 1795-1940," in *Jewish Social Studies*, Vol. XII, No 2, April 1950, pp. 119-160; George N. Curzon, *Persia and the Persian Question*, Vol. I, pp. 165-166, 380, 510-511; J. Malcolm, *The History of Persia*, London, 1815, Vol. II, P. 425.

۲. به استثناء یک اشاره کوتاه چند خطی به واقعه مشهد در تاریخ *روضه الصفی*، نگارنده قادر به یافتن هیچ سند تاریخی دیگری به زبان و خط فارسی در این باره نشده است.

۳. ن. ک. به: Laurence Lockhart, *Nadir Shah*, London, 1938, pp. 51-52, 54, 89, 91.

۴. به نقل از محمداکرم نادرنامه، ص ۳۴۱ و نیز ن. ک. به: Lockhart, *op.cit.*, P 254

۵. حبیب لوی دلیل «توجه و اعتماد و محبت خاص نادرشاه به یهودیان» را در سنی بودن شاه و تمایل او به مطالعه ترجمه‌های *تورات* و *انجیل* و *قرآن* می‌داند. حبیب لوی، همان، جلد سوم، ص ۴۷۰.

۶. ن. ک. به: Lockhart, *op.cit.* P 258;

۷. یعقوب دیلمانیان، *تاریخ یهودیان مشهد: از ورود به مشهد در زمان نادرشاه افشار الی مهاجرت از مشهد*، نیویورک، ۱۹۹۹، صص ۱۶-۱۷.

۸. همان، ص ۱۹.

۹. همان، ص ۱۸.

۱۰. همان، ص ۱۹.

۱۱. این مطلب را جهانگردان خارجی، بویژه در دهه پیش از حادثه مورد بررسی در این

نوشته، متذکر شده اند. در این مورد از جمله ن. ک. به:
 Arthur Conolly, *Journey to the North of India*, London, 1834, vol. 1, PP. 267, 352, James Baillie Fraser, *Narrative of a Journey into Khorasan in the Years 1821 and 1822*, London, 1825, p. 501; Joseph Wolff, *Research and Missionary Labours*, London, 1835, P.159; and G. Curzon, *op. cit.*, vol. II, P. 240.

۱۲. ن. ک. به: Azaria Levy, *The Jews of Mashhad*, Jerusalem, 1998, P.3

۱۳. ن. ک. به:

Raphael Patai, *Jadid al- Islam*, Detroit, 1997, P. 39; J. Wolff, *Narrative of a Mission to Bokhara in the Years 1843-1845*, PP. 394-395.

۱۴. دیلمانیان، همان، ص ۲۰.

۱۵. ن. ک. به: J. Wolff, *Researches...*, PP. 131-137

۱۶. در شماری از گزارش ها این تاریخ مصادف با روز عاشورا در ماه محرم آن سال قید شده است. به عنوان نمونه، ن. ک. به: امتون نتصر، همان، چاپ دوم، ۱۹۹۸، ص ۲۳۵.

۱۷. ن. ک. به: G. Curzon, *op. cit.*, vol 1, P. 166

۱۸. ن. ک. به: J. Wolff, *op. cit.*, vol 1, P. 239, and vol II, P. 72

۱۸. همانجا.

۱۹. دیلمانیان، همان، صص ۲۴، ۲۵، ۳۶ و ۳۷؛ و نیز به:

Azaria Levy, *op. cit.*, p. 40; R. Patai, *Jadid Al- Islam*, P. 61.

۲۰. دیلمانیان، همان، صص ۲۳-۲۴.

۲۱. پاره ای از متون کار مسلمان کردن یهودیان را به مجتهد محل نسبت می دهند.

۲۲. ن. ک. به:

British Foreign Office Documents, 249-33, no. 77, 1839 and 6067, Nov. 14, 1839 as quoted in: Azaria Levy, *op. cit.*, p. 7

۲۳. دیلمانیان، همان، صص ۲۴-۲۵.

۲۴. در کتاب نیایش یهودیان این واژه را "صیدور" هم نوشته اند.

۲۵. دیلمانیان، همان، ص ۲۱.

۲۶. رضا قلی خان هدایت، *تاریخ روضة الصفای ناصری*، قم، ۱۳۳۹، جلد دهم، ص ۲۴۸.

۲۷. ن. ک. به:

British Foreign Office Documents, 60-45, 1835 through 1842, as quoted in Azaria Levy, *op. cit.* PP. 5-6

۲۸. ن. ک. به:

R. Patai, "Folk Traditions About the History of the Meshhed Jews," in *On Jewish Folklore* Detroit, 1983, P. 200.

۲۹. ن. ک. به: R. Patai, *Jadid Al- Islam*, P. 249

۳۰. ن. ک. به: R. Patai, "Folk Traditions..." p. 200
۳۱. ن. ک. به: Dan Ross, *Acts of Faith*, New York, 1982, P. 76
۳۲. ن. ک. به: *Ibid*, P. 72
۳۳. ن. ک. به: *Ibid*, P. 71; and Patai, *Jadid al-Islam*, P. 230.
۳۴. دیلمانیان، همان، صص ۲۵-۳۲.
۳۵. همان، ص ۲۹.
۳۶. همان، صص ۲۵، ۴۱ و ۴۳.
۳۷. همان، ص ۴۹.
۳۸. همان، صص ۳۳-۳۴ و ۴۵.
۳۹. پُتای و ع. لوی به تماس های این گروه با مأموران دولت انگلیس در آسیای مرکزی و احياناً تقاضای کمک و پشتیبانی از آنان اشاره کرده اند:
- Patai, *op. cit.*, PP. 65-68 and A. Levy, *op. cit.*, PP. 4-10.
۴۰. دیلمانیان، همان، ص ۳۵.
۴۱. ن. ک. به:
- E. Newmark, *Travel in The Land of the East*, 1889, pp. 39-75 as quoted in R. Patai, *Ibid*, p. 70.
۴۲. دیلمانیان، همان، صص ۴۹-۵۱.
۴۳. همان، صص ۵۴-۵۵.
۴۴. همان، صص ۵۹-۶۱.
۴۵. همان، صص ۶۳-۶۷.

PERSIAN IMPRINTS

A Provider of Persian Lithographs and Rare & Current Periodicals
persian_imprints@excite.com

Rare Persian Medical Lithographs

مجموعه بی نظیر و نایاب کتابهای طبی دوره قاجار به فروش می رسد.

- | | |
|------------------------------------|--|
| احیاء الاطفال مظفری | الابنیه عن حقایق الادویه (۱۳۴۴) |
| اکسیر اعظم (۱۳۳۵/۱۹۱۷) | اسرار الحکمه (۱۳۲۴/۱۹۰۶) |
| امراض اطفال (۱۳۲۴/۱۹۰۶) | ام العلاج (۱۸۹۳) |
| انوار ناصریه (۱۲۷۲/۱۸۵۵) | امراض عصبانی (۱۲۹۷/۱۸۷۹) |
| بهج الحنات (۱۸۹۷) | بحر الجواهر [طب اللغه] (۱۲۸۸/۱۸۷۱) |
| پزشکی نامه (۱۳۱۷/۱۸۹۹) | مطلع الطب ناصری (۱۲۹۹/۱۸۸۱) |
| تحفة الصالحین (۱۲۸۴/۱۸۶۷) | تالیف شریفی (۱۳۰۱/۱۸۸۳) |
| تراپوتیک و دواسازی طبی (۱۳۰۵/۱۸۸۷) | تحفة المومن (۱۲۶۸/۱۸۵۰) |
| تسهیل العلاج (۱۲۸۵/۱۸۶۸) | تریاق کبیر (۱۳۰۹/۱۸۹۳) |
| تقویم الابدان (۱۲۸۵/۱۸۶۸) | تشریح بدن انسان (۱۲۷۰/۱۸۵۳) |
| جواهر التشریح (۱۳۰۶/۱۸۸۸) | جلاء العیون |
| حدود الامراض (۱۲۷۱/۱۸۵۴) | جواهر الحکم ناصری (۱۲۹۸/۱۸۸۰) |
| خلاصة الحکمت (۱۲۶۱/۱۸۴۵) | خزائن الملوک (۱۳۱۱/۱۸۹۳) |
| رسالة تدابیر معالجه هیضه (۱۹۱۷) | دستور العلاج (۱۹۱۴) |
| زیده الحکمه ناصریه (۱۲۷۲/۱۸۵۵) | زاد غریب فارسی (۱۹۱۵) |
| شرح الاسباب و العلامات (۱۳۴۵/۱۹۲۶) | زینة الابدان (۱۲۷۹/۱۸۶۲) |
| شرح رباعیات طب یوسفی (۱۹۳۰) | شرح تشریح الاعضاء المركبه (۱۳۲۷/۱۹۰۹) |
| ضیاء العیون (۱۳۰۹/۱۸۹۱) | شفائیه (۱۲۸۱/۱۸۶۴) |
| طب یوسفی (۱۲۶۷/۱۸۵۰) | طب اکبر (۱۳۵۸/۱۹۳۹) |
| غایة الشفا (۱۳۲۱/۱۹۰۳) | علاج الامراض فارسی (۱۲۹۶/۱۸۷۹) |
| فیزبولوژی (۱۳۱۵/۱۸۹۷) | فصول الاعراض (۱۲۷۲/۱۸۵۵) |
| قرابادین قادری (۱۲۸۶/۱۸۶۹) | قانون علاج تالیف سراج (۱۲۸۲/۱۸۶۵) |
| کحالی: ضیاء العیون (۱۳۰۹/۱۸۹۱) | قرابادین کبیر (۱۳۳۰/۱۹۱۲) |
| کوفت و امراض مقاریتی (۱۲۹۷/۱۸۷۹) | کفایه منصورى (۱۹۰۷) |
| مجریات حکیم علویخان (۱۹۰۹/۱۳۲۳) | مجریات اکبری فارسی (۱۸۷۳) |
| مخزن الادویه (۱۲۴۸/۱۸۳۲) | مجریات رضائی (۱۹۱۷) |
| مخزن الادویه (۱۲۷۶/۱۸۵۹) | مخزن الادویه (۱۲۷۳/۱۸۵۶) |
| مفرح القلوب (۱۳۳۳/۱۹۱۵) | مطلب السؤل (۱۲۹۸/۱۸۸۰) |
| ملخص فصول بقراطی (۱۸۹۷) | المعالجه الموریه بالنسخ المجریه (۱۹۳۰) |
| میزان الطب (۱۲۸۷/۱۸۷۰) | میزان الادویه (۱۲۹۲/۱۸۷۵) |

We can supply your desired rare books, lithographs, and periodicals.
For detailed lists of available titles, please contact:

PERSIAN IMPRINTS

529 1/2 North Main St., Bloomington, Illinois 61701 USA
309-829-5669 (phone & fax)

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۱-۲
زمستان ۱۳۷۹-بهار ۱۳۸۰
ویژه
جوامع غیر مسلمان ایران

پیشگفتار

مقاله ها:

- | | | |
|-----|------------------|---------------------------------------|
| ۳ | | |
| ۷ | عبدالکریم لاهیجی | مروری بر وضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان |
| ۴۱ | ژاله پیرونظر | یهودیان جدیدالاسلام مشهد |
| ۶۱ | جمشید چاکسی | سرنوشت زرتشتیان ایران: مروری تاریخی |
| ۷۹ | محمد توکلی طوقی | بهائیت ستیزی و اسلام گرایی در ایران |
| ۱۲۵ | هوشنگ ا. شهابی | یهودیان در عرصه های ورزشی ایران |
| ۱۵۱ | رضا افشاری | نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی |
| ۱۶۵ | آن الیزابت مایر | تبعیض جنسی و حقوق بشر در ایران |
| | | گذری و نظری |
| ۱۸۹ | آرتاواژ ملیکیان | سرنوشت ارامنه ایران |
| ۱۹۷ | بیزن نامور | به تاراج رفته ها |
| | | گزیده ها: |
| ۲۰۷ | م. کوهبار | غیرمسلمانان در جامعه شیعیان |
| ۲۱۳ | | عریضه پارسیان هند به ناصرالدین شاه |
| ۲۱۹ | چارلز عیسوی | ارامنه و یهودیان ایران در دوران قاجار |
| | | نقد و بررسی کتاب: |
| ۲۲۳ | جان امرسون | «ارج نامه ایرج افشار» (کامبیز اسلامی) |
| | | یاد رفتگان |
| ۲۲۹ | علی فردوسی | موریثو اونو، ایران شناس ژاپنی |
| ۲۳۷ | | بنیاد مطالعات ایران در سال ۲۰۰۰ |
| ۲۴۱ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

سرنوشت زرتشتیان ایران مروری تاریخی

دین زرتشت یا مزدایی که مبتنی برگفتارهای فردی به نام زرتشت است در ایران قدیم به مذهب اصلی ایرانیان تبدیل شد. زرتشت احتمالاً در هزاره اول و یا دوم پیش از میلاد زندگی می کرده است. پس از فتح ایران توسط اعراب در فاصله قرن ششم و هشتم میلادی، جمعیت زرتشتیان ایران به تدریج رو به کاهش گذاشت. امروز، پیروان کیش زرتشتی نه تنها در ایران و شبه قاره هند بلکه در بسیاری از کشورهای دیگر جهان ساکن اند. زرتشتی‌ها اغلب خود را مزدایی یا نیایشگران مزدا- عنوانی که بیانگر احترام به معبود و پروردگار خود اهورمزداست- می دانند تا زرتشتی یا زردشتی که بویژه از قرن ۱۸ به بعد در جوامع آنان مقبولیت بیشتری یافته است.

اعتقادات، وضعیت اقتصادی و روابط اجتماعی و سیاسی "پارسی‌ها" یعنی اعیان زرتشتیانی که در قرن دهم میلادی برای اجتناب از مسلمان شدن به ساحل غربی هند مهاجرت کردند و در دوران سلطه بریتانیا و دوران پس از استقلال به زندگی مرفهی دست یافتند و در ایالات مختلف این کشور ساکن شدند- هم توسط پژوهشگران بومی و هم غربی مورد بررسی قرار گرفته است. اما به زندگی جوامع**

* استاد زبان‌ها و فرهنگ‌های خاورمیانه و آسیای میانه در دانشگاه ایندیانا.

** فاطمه امان متن این نوشته را از اصل انگلیسی برگردانده است.

گذشته پرداخته اند. به عنوان مثال، فرهنگ مهر (نماینده سابق ایران در اوپک، وزیرداری، معاون نخست وزیر، رئیس دانشگاه پهلوی شیراز، رئیس سابق انجمن زرتشتیان تهران و استاد فعلی دانشگاه بوستون) در نوشته های خود عمدتاً به تفسیر سنتی نظریه های دینی و جامعه زرتشتی دوران قاجار و پهلوی پرداخته است. تنها در نوشته های اخیر مهر است که خواننده با تجربه شخصی وی و با دشواری هائی که پس از انقلاب و مهاجرت از ایران گریبانگیرش شد آشنا می شود.^{۱۱} فریبرز شهزادی، عضو شورای معابد ایرانی امریکای شمالی نیز به همین ترتیب، بررسی خود را از وضعیت زرتشتیان ایران، با سقوط سلسله پهلوی به پایان می برد: «در یک دوره ۶۰ ساله، زرتشتیان در همه عرصه های زندگی اجتماعی درخشیدند. . . سلسله پهلوی با یک انقلاب مردمی به رهبری امام خمینی، در سال ۱۹۷۹ برچیده شد.»^{۱۲} دگرگونی وضعیت سیاسی و اجتماعی ایران به دنبال استقرار نظام دین سالار روحانیان شیعه زرتشتیان را چه در ایران و چه در مهاجرت، به پرهیز از بحث و گفتگو در باره مسائل زرتشتیان در ایران واداشته است.

به همین دلائل است که وضعیت اقلیت زرتشتی در ایران معاصر یعنی در دوران جمهوری اسلامی آن گونه که باید بررسی و تشریح نشده است. برای آگاهی بیشتر در باره موضع و موقع کنونی زرتشتیان در ایران، لازم است پاسخی برای یک پرسش یافت و آن اینکه چرا اعضای جامعه زرتشتی، چه در ایران و چه در خارج از آن، به طور کلی از بیان و تشریح آشکار و گسترده مشکلاتی که در ایران گریبانگیر زرتشتیان است پرهیز می کنند.

دوران باستان و عصر میانه

جامعه زرتشتی یا مزدایی که احتمالاً در آسیای مرکزی پای گرفت، آراء و باورهای خود را طی هزاره اول یا دوم قبل از میلاد، در میان گروه ها و تیره های ایرانی ترویج کرد. اعضای این جامعه، از جمله پیشوایان روحان، آن مشهور به "موبدان"، در قرن نهم پیش از میلاد، در فلات ایران ساکن شدند.^{۱۳} دین زرتشتی، در دوران امپراطوری هخامنشی (۳۳۰-۵۵۰ ق م) و پادشاهی پارت ها (۲۴۷ ق م تا ۲۲۴ م)، به مذهب اصلی تبدیل شد. در دوران ساسانیان (۶۵۱-۲۲۴ م)، زرتشتیان اکثریت مردم ایران را تشکیل می دادند و مذهب رسمی کشور نیز زرتشتی بود.^{۱۴} در اواخر دوران باستان و اوائل دوران میانه، شماری قابل توجه از زرتشتیان در نواحی غربی آسیای مرکزی به حرفه هائی چون بازرگانی، کشاورزی، شبانی و نظامیگری

اشتغال داشتند. جوامع مذهبی دیگری مانند یهودیان و مسیحیان نیز در ایران آن زمان می زیستند. تماس میان زرتشتیان با یهودیان و مسیحیان، باعث نفوذ افکار و اندیشه های فرجام شناختی و رستاخیزی زرتشتیان در میان اعضاء این دو جامعه شد. از سوی دیگر، زرتشتیان نیز به نوبه خود تا حدودی از اندیشه های یهودیان و مسیحیان در باره وحدانیت و نبوت تأثیر پذیرفتند.

پس از فتح و اشغال ایران توسط اعراب، ایرانیان به تدریج، به میل یا به اکراه، اسلام آوردند. گسترش نفوذ اسلام در اواسط قرن نهم میلادی به اوج خود رسید. کوشش حاکمان مسلمان ابتدا معطوف به این بود که زرتشتیان به سرعت مسلمان نشوند تا از این طریق درآمد حاصل از "جزیه"، یا مالیاتی که از غیر مسلمانان گرفته می شد، چندان کاهش نیابد. اما آنان به تدریج از این کوشش دست برداشتند و عملاً کیش خود را بر زرتشتیان تحمیل کردند. با افزایش خطر جذب و استحاله در جامعه رو به رشد اسلامی و بخصوص با کاهش جمعیت زرتشتیان، اشتیاق به حفظ میراث فرهنگی در آنان قوت گرفت. با این همه، تلاش و شگرد زرتشتیان این بود که از ایستادگی و مقاومت در برابر قدرت حاکم بپرهیزند. شاید به همین دلیل بسیاری از آنان از هرگونه تماس با مسلمانان دوری جستند و به مناطق کم جمعیت مرکزی ایران مانند یزد و کرمان پناه بردند. به این ترتیب، موارد تبعیض و ستم مذهبی علیه آنان پراکنده و اندک بود. با غلبه بر دشواری های زمان، اعقاب زرتشتی ها، علی رغم پرداخت اجباری "جزیه" به بنی امیه (۷۵۰-۶۵۱م)، عباسیان (۱۲۵۸-۷۵۰م) و سلجوقیان (۱۱۹۴-۱۰۳۷م)، توانستند به مذهب خود پایبند بمانند. جامعه زرتشتی حتی در دوران کوتاهی، در دوران حکومت ایران دوست آل بویه (۱۰۵۵-۹۲۴م) به شکوفایی فرهنگی تازه ای رسید.^{۱۰} از سوی دیگر، با چیرگی ایرانیان مسلمان، چه از نظر شمار جمعیت و قدرت سیاسی و چه از نظر اقتصادی و اجتماعی، تساهل و تحمل نسبت به اقلیت مزدایی رو به کاهش گذاشت. در نتیجه، در دوران ایلخانیان (۱۳۳۵-۱۲۵۶م)، تیموریان (۱۵۰۷-۱۳۷۰م) و صفویان (۱۷۲۲-۱۵۰۱)، زرتشتیان با تبعیض و دشمنی پراکنده انا روزافزون روبرو شدند. اجبار آنان به اسلام آوردن بالا گرفت و آتشکده ها و آرامگاه ها یا دخمه های آنان آماج تعدی و بی حرمتی شد. در سده های ۱۷ و ۱۸ میلادی جهانگردان اروپایی در سفرهای خود به شهرهایی چون اصفهان خبر از تمسخر زرتشتیان با عناوینی چون "گبر" دادند و از فقر و بیچارگی، جابجایی اجباری، آوارگی و آزار آنان، از جمله اعدام موبدان بزرگشان، سخن گفتند.^{۱۱} رسمیت یافتن مذهب شیعه در دوران صفوی، بی شک تأثیر مثبتی

در بهبودی روابط میان زرتشتیان و مسلمانان نداشت، چه، زرتشتیان همچنان در این بیم به سر می بردند که از سوی روحانیان و پیشوایان متعصب شیعه مجبور به اعراض از کیش خود و پذیرفتن اسلام شوند. از همین رو، شماری از زرتشتیان در چند قرن گذشته، برای گریز از آزار و اجبار به مسلمان شدن ترک وطن کردند. برخی از خانواده هائی که تبارشان به دوران ساسانی می رسید، از راه آسیای میانه، به چین مهاجرت کردند. اعقاب آنها، علی رغم محرومیت هائی که تا قرن سیزدهم به درازا کشید، در چین زندگی کردند و حتی به احداث آتشکده پرداختند. گروه های دیگری از زرتشتیان نیز به دشواری به منطقه قفقاز و جلگه روسیه مهاجرت کردند. از سوی دیگر "پارسی ها"، خود را با فرهنگ هندی تطبیق دادند و در زمینه های فرهنگی پویا و بالنده شدند. آنان در همان حال که آراء و باورهای مذهبی خویش را نگه داشتند اما زبان گجراتی (و بعدها زبان انگلیسی)، و رسوم فرهنگی هندی را جانشین زبان فارسی و بسیاری از آداب و رسوم ایرانی کردند. به سبب طبیعت ابهام آمیز مذهب هندو،^{۱۷} زرتشتیان در هندوستان از تبعیض و آزار مصون ماندند و از همین رو توانستند آراء و آداب و رسوم مذهبی را که با خود از ایران آورده بودند حفظ کنند، گسترش دهند و به تعلیم موبدان و برپایی آتشکده ها بپردازند. تنها در قرن گذشته و همراه با روند دنیوی شدن جامعه هندی تحت تأثیر فرهنگ غربی است که ایمان و اعتقاد به شعائر و باورهای دینی و تعالیم مذهبی به تدریج در میان آنان رنگ باخت.^{۱۸} فروپاشی آرام جامعه سنتی پارسیان منجر به افزایش نقش زنان در زندگی اجتماعی در دهه اخیر شده است، پدیده ای که همزمان در میان زرتشتیان ایران که به غرب کوچیده اند نیز به چشم می خورد.^{۱۹}

دوره های قاجار و پهلوی

در دوران قاجار جامعه زرتشتی در بدترین وضعیت خود بود. برپایه گزارش هاتاریا زرتشتیان در نیمه قرن نوزدهم در فقر شدید به سر می بردند و در کلبه های محقر و با رژیم غذایی محدود به برنج، نان و سبزیجات، روزگار می گذراندند. کار اغلب آنها کشاورزی بود اما شمار اندکی از آنان به حرفه هائی چون نجاری، بافندگی و تجارت محلی مشغول بودند. جزیه زرتشتیان توسط حاکمان محلی جمع آوری و به مراجع اسلامی تسلیم می شد. با آن که زرتشتیان رسماً به عنوان اهل ذمه شناخته شده بودند و مورد حمایت بودند، اما مسلمانان عموماً آنها را نجس می شمردند و اغلب به شیوه های خرد و درشت به آزارشان

می‌پرداختند. در نتیجه، زرتشتیان در این دوران به مهاجرت به مناطق روستایی ادامه دادند. به عنوان مثال، جمعیت زرتشتیان در تهران به ۱۰۰ خانوار و در اصفهان به ۴۰۰ خانوار تقلیل یافت. بنا به تجربه ای که از سر گذرانده بودند، اغلب زرتشتیان پیوسته نگران مصادره و نابود شدن اموال خویش بودند و به همین دلیل برای پرهیز از رفتار یا واکنش‌های خصمانه، آئین‌های مذهبی خود را عموماً در حریم منازل و دور از انتظار مسلمانان برگزار می‌کردند. افزون بر این، زرتشتیان نسبت به این اعمال و رفتار خصمانه نیز به مراجع حکومتی قاجار شکایت نمی‌بردند.

نوع دوستی و اعمال خیریه "پارسی‌ها" از جمله هاتاریا، به طور عمده معطوف به نوسازی آتشکده‌های مخروبه، آرامگاه‌ها و سالن‌های گردهم‌آیی زرتشتیان در یزد، کرمان، خرمشهر و مناطق دیگر بود و علی‌رغم مخالفت و مقاومت مسلمانان انجام می‌شد. به عنوان نمونه، در تهران و یزد، مدارس برای آموزش پسران و دختران زرتشتی تأسیس شد. برنامه آموزشی این مدارس، ترکیبی از آموزه‌های مذهبی و آموزش‌های عرفی غربی بود. از سوی دیگر، زرتشتیانی که به مصائبی چون بیکاری، ربوده شدن زن و فرزند و تجاوز و فشار بر دختران زرتشتی برای مسلمان شدن و ازدواج با مردان مسلمان گرفتار می‌شدند، به این گروه از زرتشتیان خیر پناه می‌بردند و مخفیانه به هندوستان فرستاده می‌شدند. دولت انگلستان نیز گهگاه به حکومت قاجار برای رعایت حقوق زرتشتیان، فشار وارد می‌آورد. در سال ۱۸۸۲م، زرتشتیان "پارسی" هندوستان، پس از چندین تلاش ناموفق، بالاخره توانستند مقامات حکومت قاجار را نسبت به لغو جزیه قانع سازند.^{۲۰} اما موقعیت حقوقی زرتشتیان در مقایسه با مسلمانان همچنان نابرابر باقی ماند. این نابرابری، در بسیاری از اصول قانون اساسی ۱۹۰۷ و متمم آن نیز انعکاس یافته است. در سال ۱۹۰۶، یکی از رهبران جامعه زرتشتی به نام جمشید بهمن جمشیدیان و پس از او کیخسرو شاهرخ در سال ۱۹۰۹، به نمایندگی مجلس انتخاب شدند. هردو این نمایندگان نقش اساسی در بهبود اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی زرتشتیان ایفا کردند.^{۲۱}

در دهه‌های میانی قرن بیستم، یعنی در دوران پادشاهی پهلوی (۱۹۲۵-۷۹)، زرتشتیان ایران به زندگی تازه و بی‌دغدغه‌ای دست یافتند زیرا اوضاع اقتصادی آنان بهبود یافت و از بار فشار و تهدید برای گرویدن به اسلام رها شدند. در این دوران حرکت به سوی مدرنیته و تلاش برای عرفی ساختن جامعه ایرانی سبب شد که برابری همه شهروندان از نظر قانون به رسمیت شناخته

شود. دگرگونی‌های حقوقی و رسمیت یافتن قواعد عرفی، منجر به افزایش امنیت فردی و اجتماعی، دستیابی بیشتر به امکانات آموزشی و حرفه‌ای و آزادی عمل بیشتر در اجرای شعائر مذهبی و آداب فرهنگی زرتشتیان شد. تجلیل دولت از دوران پیش از اسلام ایران به دلایل سیاسی و اجتماعی و تلاش برای پیوند زدن میان همه گروه‌های مذهبی تحت لوای واحد ناسیونالیسم و تاریخ ایرانی، باعث ارتقاء حرمت زرتشتیان در چشم بسیاری از ایرانیان گردید.^{۲۲} در نتیجه بسیاری از زرتشتیان به مقام‌های بالای اجرائی در کشور دست یافتند و امثال رستم گیو و اسفندیار یگانه، پای در راه جمشیدیان و شاهرخ نهادند.

در همان حال، با افزایش جاذبه‌های آموزشی و شغلی شهرها، روند مهاجرت زرتشتیان از روستاها به شهرها آغاز شد.^{۲۳} مردان زرتشتی، ضمن تلاش برای ارتقاء رفاه جامعه زرتشتی، به پذیرش و جذب ایده‌ها و آرمان‌های مدرنیته پرداختند. نمونه بارز آن، مهربان زرتشتی است که پس از سپری کردن دوران کودکی و تحصیلات ابتدایی در یزد، در هندوستان و امریکا به تحصیل پرداخت و پس از بازگشت به ایران، به فعالیت‌های اقتصادی روی آورد. وی عضو شورای مؤیدان و از بنیانگزاران سازمان جهانی زرتشتیان بود.^{۲۴} شاهرخ سروشیان و ابراهیم پورداود (اندیشه پرداز و مسلمان زرتشتی شناس) و هم طرازان آنان، به دفاع از دین زرتشتی به عنوان یکی از اولین اشکال وحدانیت برخاستند. اینان همچنین دست به اصلاح تقویم زرتشتی زدند و برخی از آئین‌های کهنه مذهبی، مانند دفن نکردن مردگان را، تبدیل به آدابی کردند که متناسب با شأن و مقام تازه و اهداف اقتصادی مدرن زرتشتیان باشد. حتی گرویدن از اسلام به دین زرتشت عملاً مجاز شد. در عین حال، گسترش نفوذ لیبرالیسم اجتماعی و مذهبی، باعث گرویدن بعضی از زرتشتیان به دین بهائی گردید.^{۲۵} این گونه اصلاحات و دگرگونی‌ها به تدریج از جامعه زرتشتی تهران به سایر شهرها مانند کرمان نیز سرایت کرد. به عنوان مثال، دفن مردگان که از سال ۱۹۳۷ در تهران آغاز شده بود، در دهه ۱۹۶۰، در میان زرتشتیان کرمان نیز پذیرفته شد.^{۲۶} با این حال گرایش بنیادگرایانه زرتشتی همچنان در مقیاس محدودی در مناطق روستایی بخصوص در شریف‌آباد و دیگر روستاهای یزد نیز به چشم می‌خورد.^{۲۷} در سال ۱۹۶۶، شمار زرتشتیان ساکن ایران به حدود شصت هزار می‌رسید.

این بررسی مختصر نشان می‌دهد که زرتشتیان ایران، که به استثنای دوران آل بویه و پهلوی، آماج آزار و تبعیض روزافزون قرار داشتند، ناچار بودند برای تأمین بقای هویت خود اولویتی خاص قائل شوند. در واقع، حاشیه نشینی زرتشتیان

که آن‌ها را به فشارها و محرومیت‌های اقتصادی مزمن گرفتار ساخت در عین حال ضامن بقای آنان از قرن ۱۳ تا قرن بیستم نیز شد. تنها در دوران لیبرالیسم نسبی اجتماعی و مذهبی، بخصوص در فاصله بین دو دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۷۰ بود که اعضای جامعه زرتشتی توانستند به جستجوی مقام و منزلت اجتماعی برآیند و به آن نیز دست یابند.^{۲۸} در واقع، در میانه دهه ۱۹۷۰ سرانجام جامعه زرتشتی با دگرگونی‌های مثبتی که در سرنوشتش، از رهگذر روند عرفی شدن سیاست و حکومت در ایران، رخ داده بود به سطح تازه‌ای از اطمینان خاطر رسید. اما بازگشت ایران به دورانی تازه از اقتدار اسلامی برای جامعه زرتشتی به مثابه یک ضربه روانی بود که خاطره مشترک مصائب چندصدساله را زنده کرد و آنها را دوباره به سوی تلاش برای بقا سوق داد.

دوران حاضر: جمهوری اسلامی

در سال پایانی دهه ۷۰، زرتشتیان به وفاداری نسبت به ملت و دولت در ایران و همچنین به درستکاری و ایمان به خدا، شهرتی خاص داشتند. به سبب همین شهرت نیروهای انقلابی علیه زرتشتیان بسیج و تحریک نشدند و جامعه زرتشتی هدف حملات خشونت بار گروه‌های مبارز قرار نگرفت. با این همه، انقلابیون مسلمان وارد آتشکده زرتشتیان در تهران شده و تصویر آیت الله خمینی را به جای تصویر پیامبر زرتشت نشانده‌اند. این عمل به اعتقاد برخی از زرتشتیان خود مقدمه آغاز تبعیض و نابردباری مذهبی قریب الوقوع بود. اما، از سوی دیگر، برخی از روحانیان شیعه مانع از این شدند که آثار کهن زرتشتی، مانند بناهای تاریخی پاسارگاد و پرسپولیس که نمادهای هویت ملی ایرانیان به شمار می‌رفتند به عنوان آثار کفر نابود شوند.^{۲۹} این دو رویداد، یعنی جایگزین کردن شمایل زرتشت با تصویر آیت الله خمینی از سوئی و احترام به آثار باستانی از سوی دیگر، بیانگر دوگانگی حاکم بر سیاست حکومت تازه نسبت به جامعه زرتشتیان بود. اغلب شخصیت‌های شناخته شده زرتشتی، در مقایسه با همطرازان مسلمان، یهودی و بهائی خود، با رفتار نسبتاً ملایم تری از سوی پاسداران انقلاب روبرو شدند. درست است که در مواردی زرتشتی‌ها به خاطر همکاری با نظام پهلوی، مجبور به پرداخت جریمه نقدی شدند، اما مبالغ دریافت شده، پس از چندی به سازمان‌های خیریه زرتشتی برگردانده شد. در مواردی دیگر، برخی از زرتشتیان ممنوع‌الخروج شدند اما به زندان نیفتادند. برای زرتشتیان شاغل در دستگاه‌های دولتی دگرگونی‌ها محسوس‌تر بود، زیرا مسلمانان از همکاران

زرتشتی خود دوری می جستند و در نتیجه بسیاری از آنان ناگزیر به استعفا شدند.^{۲۰}

بسیاری از شخصیت های نامدار زرتشتی، چون فرهنگ مهر، ایران را به قصد امریکا و کانادا ترک کردند. در این کشورها این گروه همراه با دیگر زرتشتیان مهاجر ایرانی، به قصد فراهم آوردن امکانات همکاری و معاضدت میان خانواده های زرتشتی، به ایجاد سازمان های اجتماعی و مذهبی همت گماشتند. افزون بر این، زرتشتیان مهاجر امکانات مالی ساختن چندین آتشکده و آرامگاه را در مناطق مختلف امریکا، کانادا و انگلستان برای انجام رسوم و آئین های کیش خود فراهم کردند. اختلاط و امتزاج مهاجران زرتشتی ایرانی با دیگر مهاجران "پارسی"، به سبب اختلاف دید در زمینه های فرهنگی و مذهبی، آسان نبود. از همین رو، مهاجران زرتشتی و فرزندان آنان بیشتر مایل به برقراری پیوندهای اجتماعی با ایرانیان غیرزرتشتی بودند تا با هم مسلکان "پارسی" خود.^{۲۱}

با استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران و براساس قانون اساسی این نظام جامعه زرتشتی بار دیگر به مقام و موقع حقوقی یک اقلیت اجتماعی تنزل یافت. جامعه زرتشتی ایران دارای یک نماینده در مجلس شورای اسلامی است. اما دارا بودن عنوان اقلیت شناخته شده مذهبی و حق فرستادن یک نماینده به مجلس زرتشتیان را در زندگی روزمره مصون از تعرض و تحقیر و آزار نکرده است. به عنوان نمونه، مواردی از اجبار زنان زرتشتی به پذیرفتن اسلام و ازدواج با مردان مسلمان گزارش شده است. مهم ترین مسئله از منظر زندگی روزمره، تفاوت حقوقی میان زرتشتیان و مسلمانان است که یادآور وضع زرتشتیان در سده های گذشته است. به عنوان مثال، در یک خانواده زرتشتی، اگر عضوی مسلمان شود محق است همه ثروت خانواده را به ارث ببرد. نیز اگر یک زرتشتی مرتکب قتل یک مسلمان شود در شرایطی ممکن است به اعدام محکوم گردد اما عکس آن صادق نیست. "نجس" شمردن زرتشتیان نیز به دشواری زندگی اجتماعی آنان افزوده است. مقررات و احکام مربوط به حجاب زنان و روابط بین زن و مرد و اعمال خشونت آمیز این احکام و مقررات از سوی مأموران انتظامی نظام جمهوری اسلامی در نظر بسیاری از زرتشتیان پایمال کردن حقوق اولیه آنان و تحمیل آداب اسلامی شمرده می شود.^{۲۲} افزون بر این، مراجع و مراکز رسمی جمهوری اسلامی از راه های گوناگون به تحمیل معیارهای اسلامی، چه سیاسی و چه فرهنگی، بر سازمان ها و تشکیلات زرتشتیان پرداخته اند. از مصادیق بارز این گونه تحمیل ها و فشارها سازمان زنان زرتشتی است که در سال ۱۹۴۵ میلادی تأسیس شد. این

سازمان ناچار شده است که، به منظور هماهنگ ساختن اهداف خود با ارزش‌ها و احکام اسلامی در مورد زنان، «دوزندگی، کارهای دستی، پخت و پز، طراحی و خوشنویسی» را در فهرست الویت‌های سازمانی خود قرار دهد.

در سال‌های اخیر بیکاری مزمن در میان مردان و زنان زرتشتی، حتی در میان آن‌هایی که از آموزش مناسب برخوردار شده‌اند، بسیار بالاست. به نظر می‌رسد که یکی از دلایل این بیکاری، تبعیض دولتی در زمینه استخدام زرتشتیان باشد. کمبود اشتغال به نوبه خود و به درجات مختلف، باعث تشدید فقر، سوء تغذیه و پرهیز از تشکیل خانواده و تولید مثل شده است.^{۳۳} مدارک مربوط به مهاجرت و تقاضاهای پناهندگی سیاسی ارائه شده به اداره مهاجرت آمریکا، خود حاکی از تبعیض نسبت به زرتشتیان متقاضی کار در ایران است. در واقع، برای مردان زرتشتی تنها اشتغال به یک شغل مانعی نداشت و آن هم خدمت در ارتش و اعزام به جبهه‌های جنگ بود. در دوران جنگ ایران و عراق، شمار قابل توجهی از مردان زرتشتی به خدمت فراخوانده شدند.^{۳۴}

جمعیت زرتشتیان ایران از آغاز انقلاب اسلامی تا کنون رو به کاهش بوده و طبق تخمین‌هایی که زده می‌شود به حدود ۴۵۰۰۰ نفر تقلیل یافته است. این کاهش را که عمدتاً پیامد مهاجرت از ایران است می‌توان ناشی از عوامل گوناگون دانست از جمله کمبود امکانات اشتغال، فشار برای گرویدن به اسلام، تبعیض رسمی و دولتی و رفتار تحقیرآمیز و آزاردهنده فرقه‌گرایان متعصب مذهبی. گذشته از عوامل بالا که انگیزه‌های اصلی ترک وطن بوده کاهش جمعیت زرتشتیان با دو عامل دیگر نیز مرتبط است یکی مرگ و میر آنان در جبهه‌های جنگ ایران و عراق و دیگری گرویدن آنان به اسلام یا بهائیت.^{۳۵}

موج اول مهاجرت زرتشتیان شامل خانواده‌های نخبگان وابسته به حکومت پهلوی بود که از مجازات‌ها و انتقام‌جویی‌های احتمالی پس از پیروزی انقلاب اسلامی نگران بودند. مهاجرت‌های بعدی شامل مردان و زنان جوانی بوده است که امید به آینده روشن را از دست داده‌اند. برخی مهاجران پس از ورود به ترکیه، پاکستان و هندوستان، ماه‌ها و یا سال‌ها در اردوگاه‌های پناهندگی زیر حمایت جوامع "پارسی" زندگی می‌کنند و نهایتاً موفق به مهاجرت به آمریکا و یا کانادا می‌شوند. همین جوامع در گزارش‌های خود به توصیف آزمون‌های طاقت‌فرسائی پرداخته‌اند که در حین مهاجرت گریبانگیر زرتشتیان ایران شده است. این آزمون‌ها و دشواری‌ها پس از پایان سفر نیز پایان نمی‌یابد. از آنجا که برخی از ایرانیان مهاجر برای گرفتن روادید خود را زرتشتی معرفی کرده‌اند،

هرمتقاضی پناهندگی در شبه قاره هند باید کارت شناسایی صادره از طرف انجمن زرتشتیان در تهران، یک "گشتی" یاریسمان مقدس و "صودره"، یا زیر پیراهنی مقدس را همراه داشته باشد و همچنین بتواند برخی از نیایش های اصلی زرتشتی را از حفظ بخواند. با این حال همانطور که اشاره شد انتظار دریافت ویزای پناهندگی یا مهاجرت به کشورهای غربی می تواند به درازا کشد. بنابراین علی رغم تلاش "پارسی" ها جهت تأمین رفاه مادی و روانی ایرانیان، پناهندگان زرتشتی که از یک سو با آینده ای نه چندان روشن و از سوی دیگر با خطر بازپس گردانیدن به ایران روبرو هستند، با وجود دسترسی به غذا، مسکن، پوشاک و حتی آموزش و شغل، اغلب دچار روان پریشی و افسردگی می شوند. شرایط مشابهی نیز در پاکستان وجود دارد. در تلاش خود برای تسریع مهاجرت به کانادا، امریکا و استرالیا، برخی از پناهندگان زرتشتی از طریق هندوستان حتی راهی سریلانکا شده اند.

جامعه زرتشتیان ایران گرچه به شدت تحلیل رفته همچنان به تلاش دیرینه برای تأمین بقا و هویت خویش، نه تنها در یزد که طی قرون کانون اصلی تجمع زرتشتیان بوده بلکه در تهران، شیراز و اصفهان، ادامه داده است. در این تلاش سازمان های مذهبی و غیرمذهبی زرتشتی، که علی رغم محدودیت ها به فعالیت مشغولند، نیز نقشی مهم ایفا می کنند.^{۳۱} در واقع، به پیشنهاد انجمن زرتشتیان تهران و موافقت جمهوری اسلامی بود که ششمین کنگره جهانی زرتشتیان در ژوئن سال ۱۹۹۶ در تهران برگزار شد. هدف رژیم از موافقت با برگزاری کنگره نشان دادن تعهد جمهوری اسلامی به تأمین رفاه زرتشتیان ایران بود. با این حال شرکت کنندگان زرتشتی و ناظران شرکت کننده، می بایست برای ثبت نام در کنگره یا دریافت روادید ورود به ایران مبالغی را به ارز خارجی از قبل به دولت بپردازند. علی رغم کنترل پیشینه شرکت کنندگان از ماه ها قبل، گرفتن روادید با دشواری های زیاد همراه بود و گاه صدور روادید به چند روز قبل از شروع کنگره معوق می شد. گزارش نهائی این کنگره با آن که در تهران به چاپ رسید به سختی بدست می آمد و به هر حال آن چنان که باید روشنگر اوضاع و احوال زندگی زرتشتیان ساکن ایران نبود.^{۳۲}

از پیامدهای انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی و شعله ور شدن تعصبات مذهبی در جامعه تعمیق علقه زرتشتیان به مذهب و خودآگاهی آنان به ضرورت تدریس و آموزش دانش دینی بود. از همین رو زرتشتیان به ادامه کار مدارس مذهبی خود در تهران، کرمان و یزد همت گماشتند. اتا به موازات تشدید گرایش

جامعه زرتشتیان به سوی مذهب، میزان تحقل رژیم جمهوری اسلامی نسبت به آموزش ادیانی غیر از دین اسلام در مدارس زرتشتیان چون «فیروز بهرام» یا «پندار نیک» رو به کاهش رفته است. با این همه، شمار زرتشتیان علاقه مند به تعلیمات مذهبی و نیز تعداد شرکت کنندگان در جشن هایی چون «مهرگان» رو به رشد است. در چنین گردهمائی هاست که زرتشتیان می توانند فارغ از نظارت و دخالت دولتیان آزادانه بیامیزند و تجدید عهد کنند.^{۳۸}

افزون براین، همراه با افزایش اعتقادات مذهبی و بیم روز افزون از جذب شدن به مذهب اکثریت، زرتشتیان بیش از پیش به تعلیم احکام و آئین های مذهبی به فرزندان خویش روی آورده اند و به اجرا و برگزاری آئین های مذهبی خود، هرچند نه با تشریفات گسترده گذشته، علاقه ای خاص نشان می دهند. از همین رو، برگزاری این آئین ها عملاً به «صودره پوشی» یا مراسم پاکشائی مذهبی کودکان هفت تا چهارده ساله و گشودن و بستن ریسمان مقدس محدود شده است. مراسم عروسی زرتشتیان نیز همچنان براساس سنن دیرینه زرتشتی برگزار می شود و آداب تدفین و خاکسپاری به همان شیوه ای است که در دوران پهلوی آغاز شد. علاوه براین، زرتشتیان از برگزاری «جشن» یا مراسم سپاسگزاری در ایام نوروز، مهرگان و سده و مراسم ششگانه معروف به «گهانبار» غفلت نمی ورزند. زیارت نیایشگاه های اطراف یزد مانند «پیر سبز» و «پیر بانو پارس» همچنان رونق دارد و انداختن «سفره» بخصوص در مراسم «گهانبار» هنوز در میان زنان زرتشتی مرسوم است. آتشکده های عمده به ویژه آتشکده شریف آباد نیز همچنان جاذبه خود را در میان نیایشگران حفظ کرده اند.^{۳۹} از سوی دیگر، به سبب مهاجرت زرتشتیان شمار موبدان ساکن ایران نیز برای انجام مراسم مذهبی کاهشی محسوس یافته است.^{۴۰} در نتیجه، گرچه برگزاری آئین های عبادی در آتشکده ها و نیایشگاه ها ادامه یافته، کمبود پیشوایان روحانی از سوئی و ضرورت پرهیز از برانگیختن احساسات مسلمانان متعصب، از سوی دیگر، زرتشتیان را ناگزیر به انجام این مراسم به ساده ترین شکل کرده است. به عنوان نمونه، در بسیاری از مراسم اغلب چراغ نفتی جایگزین آتش مقدس شده است و یا پوشیدن «گشتی» و «صودره» به تشریفات مذهبی و تنها در جمع زرتشتیان منحصر شده. به سخن دیگر، در دوران جمهوری اسلامی کوشیده اند از هر نوع تظاهر و اشاره ای به هویت مذهبی خود پرهیزند تا آماج آزار و دشمنی مسلمانان متعصب نشوند.

سخن پایانی: رمز بقا

روی آوردن مسلمانان ایران به دوران عظمت باستانی کشور را نباید به خطا مترادف باعلاقه به شناختن و احترام به کیش مزدائی یا اشتیاق به بهبودی اوضاع و احوال زندگی فردی و اجتماعی پیروان این کیش دانست.^{۴۱} به سخن دیگر، زرتشتیان ساکن ایران، به عنوان اعضای یک جامعه غیرمسلمان، همچنان گرفتار مشکلات بی شمار و در معرض تحقیر و تبعیض‌های رسمی و غیررسمی‌اند. تعلق به جامعه‌ای که در طی قرون کمابیش پیوسته آماج عناد اکثریت و گرفتار خطر و محرومیت بوده طبعاً بر روانشناسی جمعی زرتشتیان ایران اثر گذاشته است. پیدایش و رشد نهضت بنیادگرایی اسلامی و در نهایت امر استقرار یک نظام دین سالار برپایه شریعت اسلام به واکنش‌های خودآگاهانه و ناخود آگاهانه‌ای در میان زرتشتیان انجامیده است و آن، تلاش برای تقلیل هرچه بیشتر برخورد و تنش با مسلمانان و به ویژه با نظام حاکم و قدرتمندان سیاسی و مذهبی است.^{۴۲} در مجموع اعضای جامعه زرتشتی در مواجهه با تحولات اجتماعی که می‌تواند بقا یا رفاه آنها را تهدید کند هنوز به شعار روحانیان زرتشتی سده دهم میلادی معتقدند: «چنان رفتار کن که با احتیاط هرچه بیشتر و مخاطره هرچه کمتر قرین باشی».^{۴۳}

با این همه، مواردی از اعتراض آشکار زرتشتیان نسبت به وضع موجود، نیز به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه، پرویز ملک پور، نماینده زرتشتیان ایران در مجلس شورای اسلامی، بارها به دفاع از حقوق زرتشتیان و دیگر اقلیت‌های مذهبی پرداخته است.^{۴۴} در دوران جنگ با عراق، یکی دیگر از رهبران زرتشتی در مراسمی که برای بزرگداشت شهدای زرتشتی برگزار شده بود ضمن اعتراض به تبعیض گسترده علیه اقلیت‌های مذهبی ایثار شهدا را در راه ایران دانست و نه به خاطر کیش.^{۴۵} اخیراً نیز یکی از بازرگانان معتبر زرتشتی از نظام جمهوری اسلامی به علت تبعیض شغلی در دستگاه‌های دولتی نسبت به زرتشتیان زبان به انتقاد گشود و به وجود احکام تبعیض آمیز علیه غیرمسلمانان در قوانین مدنی و کیفری به ویژه در زمینه هائی چون ازدواج، ارث، و ارتکاب جنایت اعتراض کرد.^{۴۶} این که آیا جامعه زرتشتی ایران در عصر انفجار اطلاعات، بخصوص هنگامی که مهاجران زرتشتی در جوامع غربی توجه عمومی را نسبت به وضع هم کیشان خود در ایران جلب می‌کنند، همچنان می‌تواند به رفتار محتاطانه خود ادامه دهد، پرسشی است که آینده به آن پاسخ خواهد داد.

پانویس ها:

۱. ن. ک. به:

Manockji R. Unvala, ed., *Persian Revayats, as Darab Hormazyar's Rivaya*, 2 vols. Bombay, 1922; and Dhabhar, trans., *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others: Their Version with Introduction and Notes*, Bombay, 1932

۲. ن. ک. به:

Manekji L. Hataria, *Rishale Ej Har Shiyate Iran*, Bombay, 1865 (in Gujarati). Abridged English translation in *Parsianz*, August 1990-January 1991.

۳. برای نمونه ن. ک. به:

Asfandyar S. Gotla, *A Guide to Zoroastrian Historical Places in Iran*, Bombay, 1997, pp. 51, 55-78, 81.

۴. ن. ک. به:

Khojeste P. Mistree, "The Breakdown of the Zoroastrian Tradition as Viewed from a Contemporary Perspective," in *Irano-Judaica*, vol. 2, ed. S. Shaked and A. Netzer, Jerusalem, 1990, p. 251.

۵. برای مثال، ن. ک. به:

Edward G. Brown, *A Year Amongst the Persians*, London, 1893, reprinted, New York, 1984, pp. 314-315, 394-500; and Andrew V. Williams Jackson, *Persia Past and Present: A Book of Travel and Research*, New York, 1906, pp. 273-275, 336-338, 354-400.

۶. ن. ک. به:

Mary Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford, 1977; Michael M. Fischer, "Zoroastrian Iran Between Myth and Praxis," Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1973; Janet K. Amighi, *The Zoroastrians of Iran: Conversion, Assimilation, or Persistence*, New York, 1990.

۷. جمشید س سروشیان، فرهنگ به دیان، تهران، ۱۳۳۵، ص ۷.

۸. _____، تاریخ زرتشتیان کرمان، تهران، ۱۳۷۱، ص ۸.

۹. _____، تاریخ فرزندان زرتشتی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۹.

۱۰. تیمسر اشیدری، تاریخ زرتشتیان، تهران، ۱۳۵۵، ص ۱۰.

۱۱. ن. ک. به:

Farhang Mehr, *The Zoroastrian Tradition: An Introduction to the Ancient Wisdom of Zarathustra*, Rockport, 1991; and "Men Who Made a Difference," *FEZANA Journal* Winter 2000, pp. 35-39; Lylah M. Alphonse, *Triumph Over Discrimination: The Life Story of Farhang Mehr*, London, 2000, pp. 185-208, especially p. 203.

نوشته فرهنگ مهر در کتابی که قرار است امسال منتشر شود آگاهی های تازه ای در باره جامعه زرتشتی در ایران به دست می دهد:

Farhang Mehr, "Zoroastrians in Twentieth Century Iran," in *A Zoroastrian Tapestry: Art, Religion, and*

Culture, ed. P. Godrej and F. P. Mistree, Bombay, forthcoming.

۱۲. ن. ک. به:

Fariborz S. Shahzadi, with Khojeste P. Mistree, *The Zarthushti Religion: A Basic Text* Hinsdale, 1998, p. 157.

۱۳. ن. ک. به:

Elizabeth Carter, "Bridging the Gap between the Elamites and the Persians in Southeastern Khuzistan," in *Achaemenid History VIII: Continuity and Change*, ed. H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt, and M. C. Root, Leiden, 1994, pp. 65-95; and Mathew W. Waters, "The Earliest Persians in Southwestern Iran: The Textual Evidence," *Iranian Stud.*, 32, 1, 1999, pp. 99-107.

۱۴. ن. ک. به:

Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religions, Beliefs and Practices*, London, 1979, pp. 48-144.

۱۵. دربارهٔ اوضاع و احوال حاکم برجاستی بین سده‌های هفتم و سیزدهم ن. ک. به:

Jamsheed K. Choksy, *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, New York, 1997, pp. 69-143.

Mary Byce, *Zoroastrians*, pp. 163-182, 191 ن. ک. به:

۱۷. ن. ک. به: 166-223 *Ibid.*,

۱۸. ن. ک. به:

Jamsheed Choksy, *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil*, Austin, 1989, pp. 53-110.

۱۹. ن. ک. به:

Jamsheed K. Choksy, *Evil, Good, and Gender: Facets of the Feminine in Zoroastrian Religious History*, New York, 2001.

۲۰. ن. ک. به:

Hataria, *Irar*; Mary Boyce, "Manekji Limji Hataria in Iran," in *K. R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume*, Bombay, 1969, pp. 19-31; Amavaz S. Mama, "Manekji Limji Hataria: Redeeming a Community," *Parsiana* 12, 11, May 1990, pp. 26-30; Rashna Writer, *Contemporary Zoroastrians: An Unstructured Nation*, Lanham, 1994, pp. 39-41, 42-49; Hinnells, *Zoroastrians*, pp. 111-114.

۲۱. ن. ک. به:

Tanya Luhrmann, *The Good Parsi: The Fate of a Colonial Elite in a Postcolonial Society*, Bombay, 2000, pp. 130-131; Sooni Taraporevala, *The Zoroastrians of India: Parsis, a Photographic Journey 1980-2000*, Bombay, 2000, pp. 114-110; and Writer, *Contemporary Zoroastrians*, pp. 49-52.

۲۲. ن. ک. به:

Gavin R. G. Hambly, "The Pahlavi Autocracy: Riz Shah, 1921-1941," in *The Cambridge History of Iran*, vol. 7, ed. P. Avery and others, Cambridge, 1991, p. 234; Writer, *Contemporary Zoroastrian*, pp. 41, 52-53.

۲۳. برای تحلیلی از روند شهرنشینی در ایران در دهه ۱۹۶۰ ک. به:

B. D. Clark, "Iran: Changing Population Patterns," in *The Population of Iran: A Selection of Readings*, ed. J. A. Momeni, Shiraz, 1977, pp. 83-111; and Julian Bharier, "The Growth of Towns and Villages in Iran, 1900-66," in *The Population of Iran: A Selection of Readings*, pp. 331-341.

۲۴. ن. ک. به:

Roshan Rivetna, "Two Men of Vision," *FEZANA Journal*, Spring 2001, p. 88; Farhang Mehr, "Opportunity for Iranian Zartushties to Enter Professions," *FEZANA Journal* Summer 1997, pp. 89-90.

۲۵. برای جزئیات بیشتر در این باره ن. ک. به:

Shahrokh Shahrokh and Rashna Writer, ed. and trans., *The Memoirs of Kerkhosrow Shahrokh*, Lewiston, 1994, pp. 9-46; Mary Boyce, *Zoroastrians*, pp. 218-223;

۲۶. دگرگونی هائی که در جامعه زرتشتیان کرمان روی داد به صورتی هوشمندانه و مستند در تاریخ سومان سروشیان آمده است. برخی تغییراتی که در آئین های زرتشتی رخ داد، از جمله دفن مرده با کفن سفید، به هزاره نخست تاریخ آنان باز می گردد.

۲۷. ن. ک. به:

Mary Boyce, *A Persian Stronghold*; Michael M. Fischer, "Zoroastrian Iran," pp. 155-263.

۲۸. در باره بیعت به قصد بقا ن. ک. به:

Echehard Kulke, *The Parsees in India: A Minority as Agent of Social Change*, Delhi, 1974, pp. 133-144; and Cyrus R. Pangborn, *Zoroastrianism: A Beleaguered Faith*, New York, 1983, p. 134.

۲۹. ن. ک. به:

Amighi, *The Zoroastrians of Iran*, pp. 228-229; and Michael M. Fischer, *Iran, From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Massachusetts, 1980, p. 229.

۳۰. مقایسه کنید با: Amighi, *The Zoroastrians of Iran*, pp. 361-362.

۳۱. ن. ک. به:

John R. Hinnells, *Zoroastrians in Britain*, Oxford, 1996, pp. 136, 143, 241-242; John R. Hinnells, "Migration and Its Impact on Zarathushtis in the Diaspora," *FEZANA Journal*, Winter 2000, pp. 67-69; Ron Kelley, Jonathan Friedlander, and Anita Colby, ed., *Iranegales: Iranians in Los Angeles*, Berkeley, 1993, pp. 141-148; and Homi B. Minocher-Homji, "Zoroastrians in North America: Their Demography, Identity, Unification, and Survival under the Contemporary Situation," in *The Seventh North American Zoroastrian Congress: Proceedings of the Unification Congress 1996*, Houston, 1992, pp. 63-69.

برای آگاهی های کلی در باره مهاجرت اخیر ایرانیان به ایالات متحده آمریکا ن. ک. به:

Mehdi Bozorgmehr, ed., *Iranians in America*, *Iranian Studies* vol. 31, 1, 1998.

۳۲. ن. ک. به:

Amighi, *The Zoroastrians of Iran*, pp. 362, 365; and Hinnells, *Zoroastrians*, pp. 3, 145-146.

۳۳. تنزل سطح درآمد و زندگی جامعه زرتشتیان در دو دهه اخیر به ویژه در مقایسه با وضع اقتصادی این جامعه در دو دهه پیش از انقلاب به روشنی آشکار می شود. در این باره ن. ک. به: Amighi, *The Zoroastrians of Iran*, pp. 233-234

۳۴. از روهینتون و روشن ریوتنا برای مدارکی که در این باره در اختیارم گذارند سپاسگزارم.

۳۵. ن. ک. به:

Juan R. I. Cole, "Conversion v. To Babism and the Bahai Faith," in *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. 6, Costa Mesa, 1993, pp. 236-238.

۳۶. برای شرحی مبسوط در زمینه انجمن ها، مدارس، سازمان های زنان، باشگاه جوانان، و انتشارات جامعه زرتشتی ایران ن. ک. به: Amighi, *The Zoroastrians of Iran*, pp. 233-263

۳۷. سرزمین جاویدان یادواره ششمین کنفرانس جهانی زرتشتیان، تهران، ۱۳۷۸.

۳۸. ن. ک. به:

Amighi, *The Zoroastrians of Iran*, pp. 363-367; and Writter, *Contemporary Zoroastrians*, pp. 192-193, 197.

۳۹. ن. ک. به:

Bhram Shahzadi, "A short Summary of Zarthoshti Rituals in Modern Iran," Paper presented at the Ninth North American Zoroastrian Congress, King of Prussia, Pennsylvania, 1994, pp. 1-5; Choksy, *Purity and Pollution in Zoroastrianism*, pp. 53-62, 107-110; Jamsheed K. Choksy, "Zoroastrianism," in *How Different Religions View Death and Afterlife*, 2nd ed. C. J. Johnson and M. G. McGee, Philadelphia, 1998, pp. 252-256; Marzban J. Giara, *Global Directory of Zoroastrian Fire Temples*, Bombay, 1998, pp 157-170; and Laal Jamzadeh and Margaret Mills, "Iranian Sofreh: From Collective to Female Ritual," in *Gender and Religion: On the Complexity of Symbol*, ed. C. W. Bynum, S. Harrell, and P. Richman, Boston, 1986, pp. 25-34, 53-56.

۴۰. ن. ک. به:

Shahzadi, "A Short Summary of Zarthoshti Rituals," p. 1; Amighi, *The Zoroastrian of Iran*, pp. 213-218, 291-307; and Hinnells, *Zoroastrians*, p. 242.

۴۱. ن. ک. به: Amighi, *The Zoroastrians of Iran*, pp. 231-232, 366.

۴۲. برای مقایسه ن. ک. به: *Ibid.*, p. 366

۴۳. ن. ک. به: Emed I Ashawahishtan, *Rivayat*, ed. B.T. Anklesaria, Bombay, 1962, p. 12.

۴۴. ن. ک. به:

Eliz Sanasarian, *Religious Minorities in Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 150-151.

۴۵. همانجا.

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۱-۲
زمستان ۱۳۷۹-بهار ۱۳۸۰
ویژه
جوامح غیر مسلمان ایران

پیشگفتار

مقاله ها:

- | | | |
|-----|------------------|---------------------------------------|
| ۳ | | |
| ۷ | عبدالکریم لاهیجی | مروری بر وضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان |
| ۴۱ | ژاله پیرنظر | یهودیان جدیدالاسلام مشهد |
| ۶۱ | جمشید چاکسی | سرنوشت زرتشتیان ایران: مروری تاریخی |
| ۷۹ | محمد توکلی طوقی | بهائی ستیزی و اسلام گرائی در ایران |
| ۱۲۵ | هوشنگ ا. شهابی | یهودیان در عرصه های ورزشی ایران |
| ۱۵۱ | رضا افشاری | نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی |
| ۱۶۵ | آن الیزابت مایر | تبعیض جنسی و حقوق بشر در ایران |

گذری و نظری

- | | | |
|-----|-----------------|--------------------|
| ۱۸۹ | آرتاواز ملیکیان | سرنوشت ارمنه ایران |
| ۱۹۷ | بیژن نامور | به تاراج رفته ها |

گزیده ها:

- | | | |
|-----|-------------|---------------------------------------|
| ۲۰۷ | م. کوهیار | غیرمسلمانان در جامعه شیعیان |
| ۲۱۳ | | عریضه پاریسیان هند به ناصرالدین شاه |
| ۲۱۹ | چارلز عیسوی | ارمنه و یهودیان ایران در دوران قاجار |
| | | نقد و بررسی کتاب: |
| ۲۲۳ | جان امرسون | «ارج نامه ایرج افشار» (کامبیز اسلامی) |

یاد رفتگان

- | | | |
|-----|------------|---------------------------------|
| ۲۲۹ | علی فردوسی | موریثو اونو، ایران شناس ژاپنی |
| ۲۳۷ | | بنیاد مطالعات ایران در سال ۲۰۰۰ |
| ۲۴۱ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

کتابخانه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

بهایی ستیزی و اسلام گرایی در ایران

مقدمه

گفتمان های سیاسی ایران در نیم سده گذشته کیش بهائی را آئینی بیگانه جلوه داده اند. این نگرش پیامد فراموشکاری هایی عامدانه برای غیرخودی بر نمایاندن آئینی است که از بطن حوزه های علمیه شیعه و فرهنگ دینی ایران در نیمه دوم سده سیزدهم هـ ق/ نوزدهم میلادی برآمده بود. زمینه غریبه سازی این جنبش شیعی-ایرانی با تبعید رهبران بابی و بهایی به بغداد پس از قصد جان ناصرالدین شاه در ۱۲۶۸هـ ق/ ۱۸۵۲م فراهم آمد.^۱ در روایت هایی شبه تاریخی که در دهه ۱۳۲۰ش/ ۱۹۴۰م اشاعه یافتند، رهبران این جنبش ایرانی به توالی کارگزاران دولت های روسیه، عثمانی، انگلیس، و اسرائیل قلمداد شدند و هدف غائی آنان فروشکستن «وحدت دینی و ملی» شمرده شد. ترویج این روایت ها، که ایرانیان بهائی را غریبه جلوه می داد، متقارن با اوج گیری دگرزدایی در سیاست های دولتی و کردارهای سیاسی بود. آزار بهائیان و یهودیان، مبارزه با «مادیگرایان»، و اقداماتی نظیر ترورهای سیاسی دهه ۱۳۲۰ش همه را می توان نشان روند نهادینه شدن دگرزدایی در فرهنگ سیاسی ایران دانست. دهه ای که اغلب دوره شکوفایی جنبش های مردمی شناخته می شود زمانه پذیرش همگانی «ثئوری های توطئه» نیز بود. این ثئوری ها که «دست های خارجی» را کارگردان

*استاد تاریخ در دانشگاه ایالتی ایلینوی. آخرین آثار دکتر توکلی عبارت اند از:

Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography (2001) و *تجدد بومی و بازاندهشی*

تاریخ (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۰).

امور ایران می پنداشتند در واقع شگردی برای دگرسازی و پاکسازی دگردینان و دگراندیشان از گستره زندگی دینی و سیاسی ایران می بودند.

دگرسیزی و دگرزدایی در ایران با خودستایی و خود آفرینی همزمان بود. اوجگیری بهائی ستیزی، که در دوره حکومت رضا شاه فروکش کرده بود، در دهه ۱۳۲۰ش، با پی افکندن جنبشی اسلام گرا متقارن بود. این جنبش، که در پی ساختن آینده ای اسلامی در ایران بود، درمقابل با آئین بهایی شکل گرفت. در این مقابله که به تبلیغ و ترویج اسلام در سراسر ایران انجامید، هیئت‌ها و نشریه های اسلامی نقش بارزی در پیدایش تدریجی «حوزه همگان شیعی» داشتند. این حوزه که از بهم پیوستن مساجد، تکایا، هیئت‌ها و منازلی که مراسم دینی در آنها برگزار می شد سامان یافته بود، «همگان بدیلی» (counter public) را در برابر «حوزه همگان ملی» (national public sphere) به وجود آورد که تا آن زمان گستره گفتگو و برخورد آرای عمومی و زایش فرهنگ و هویت جدید ایران و دربرگیرنده پیروان تمامی ادیان بود. در روند مبارزات تبلیغاتی برای پیشگیری از گسترش آئین بهائی، این حوزه شیعی به نیروی توانمندی تبدیل شد که توانست به رهبری آیت الله بروجرودی در سال ۱۳۲۷هـ.ش تعلیمات اسلامی را در برنامه درسی دبستان‌ها و دبیرستان‌ها بگنجانند. دولت و دربار که با حمایت از حوزه همگان شیعه در دهه ۱۳۲۰ و سال‌های نخستین دهه ۱۳۳۰ مشروعاتی دینی کسب کرده بودند، در آغاز ۱۳۳۴هـ.ش / ۱۹۵۵م با بحرانی رهبردی روبرو شدند. در آن سال حجة الاسلام محمدتقی فلسفی، در برنامه رادیویی ماه رمضان حمله پیگیری علیه بهائیان آغاز کرد. در پی این حملات، فرمانداری نظامی تهران حظیرة القدس (مرکز اداری و عبادی بهائیان در تهران) را اشغال و تخریب کرد. تهاجم هماهنگ شده به بهائیان و سازمان های بهائی در سراسر ایران، که دهه ای پس از کشتار یهودیان در اروپای فاشیست اتفاق افتاد، افکار بهائیان جهان را نگران این شهروندان ایرانی کرد. اعتراض محافل بین المللی بهائی به سازمان ملل و واکنش بین المللی در دفاع از حقوق شهروندی بهائیان دولت ایران را متوجه ساخت که پس از قتل عام یهودیان در اروپا، دگرزدائی دینی با عرف سیاسی و اخلاق مدنی جدید ناسازگار است.^۲ با رویگردانی دولت از سیاست های بهائی ستیزانه روحانیت، همگامی روحانیت و دولت از آن پس به تعارض و تخاصم گرائید. رویارویی مستقیم بین این دو در سال‌های ۱۳۴۱-۱۳۴۲ ش پیامد گسستی بود که پس از اشغال و تخریب حظیرة القدس آغاز شد. در این نوشته به بررسی برخی از جوانب بهم پیوسته بهایی ستیزی و اسلام گرایی در بین سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۴هـ.ش می پردازم.

دگرسازی بهائیان

شیوه برخورد با بابیان و بهائیان در یک قرن و نیم گذشته را می توان به دو گونه و دو دوره کلی تقسیم کرد. در گونه و دوره نخست که در دهه ۱۲۶۰هـ.ق/ ۱۸۴۰م آغاز شد، جدل با علی محمد باب و اهل باب و بهاء جدل هایی درونی در فرجام شناسی (eschatology) شیعه بودند. این جدل های آغازین زمینه دگرگونی مفهوم "امام زمان" و "انتظار" در فقه شیعه را فراهم آورد. در گونه و دوره دوم که کمابیش در دهه ۱۳۲۰هـ.ق/ ۱۹۴۰م انسجام یافت، جدل های درونی جای به گفتمان سیاسی بی داد که کیشی برآمده از بطن فرهنگ دینی ایران را به کل ساخته استعمارگران قلمداد کرد. در این دوره که با افزایش فعالیت های تبلیغاتی بهائیان مقارن بود، هیأت های اسلامی بسیاری در سراسر ایران برای مقابله با بهائیان تشکیل شدند و به چاپ و نشر آراء خود پرداختند. در این بسیج همگانی روحانیت شیعه هم تشکیلات گسترده ای را پی انداخت و هم گفتمان سیاسی را بر ساخت که زمینه کسب اقتدار سیاسی در آستانه «انقلاب اسلامی» را فراهم آوردند. غریبه سازی بهائیان در گفتمان سیاسی نقش تعیین کننده ای در شکل گیری مفهوم «ملت مسلمان ایران» داشت. این گفتمان هرگونه دگردینی را نقشه ای استعماری برای شکستن «وحدت ملت مسلمان» شناساند و ایرانیانی را که با «ملت مسلمان» هم دین و هم آرمان نبودند غیرخودی و دست نشاندۀ خارجیان برنمود.

رذیه های رئیس و مرجع شیخیان، حاج محمدکریم کرمانی (۱۲۲۵-۱۲۸۸هـ.ق)، نمونه ای از گونه نخستین تقابل با بابیان است. کرمانی گمان داشت که علی محمد باب «خلاف ضرورت اسلام و شیعه و سیرت ایشان بدعت هائی... مرتکب شده است». پس از برشمردن "بدعت" علی محمد باب در پایان رساله *تیر شهاب در رواندن باب* (۱۲۶۲هـ / ۱۸۴۵م)، کرمانی به شناسایی انگیزه های پیروانش پرداخت: «جمعی به طبع ریاست اجابت او کردند و جمعی به محض محبت تغییر دولتی و اوضاعی و بعضی به عداوت دولت های ظاهره و جمعی از راه شدت ظلم و جور در عالم و هکذا». در این انگیزه شناسی «هرکسی به خیالی» به اهل باب پیوست و «امر این مرد باطل از حق عاطل را شهرتی داد.»^۱ در رساله *سلطانیه* (۱۲۷۵هـ ق/ ۱۸۵۹م)، 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 بابیه را که خروج به شمشیر کردند و از مردم بیعت گرفتند جبت و طاغوت گفتیم و کتاب ها در رداو و در حرمت خروج قبل از ظهور امام علیه السلام نوشتیم و به اطراف عالم منتشر کردیم.»^۲ در این رذیه خروج بابیان و مقابله آنها با

دولت اساس «ضال و مضل و کافر» پنداشتن آنها بود. حاج محمدخان کرمانی (۱۲۶۳-۱۳۲۴ ه.ق)، فرزند حاج محمد کریم خان نیز براساس همین معیارهای شیعی به رد باب و بابیان پرداخت.^۵

همانند بسیاری از علمای دیگر، شیخ زین العابدین نوری شاه حسینی طهرانی نیز در *ارغام الشیطان فی رد اهل بیان* (۱۳۴۲ ه.ق/۱۹۲۳ م) به شرح اختلاف شیعه و بابی براساس موازین شیعی پرداخت. این کتاب که دررد *الایمان فی اظهار نقطه البیان* 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 بهاء الله (م. ۱۳۰۹ ه.ق/۱۸۹۲ م) و عباس عبدالبهاء (م. ۱۳۴۰ ه.ق/۱۹۲۱ م) پدید آمده بود نوشت:

آنچه عجالةً از طایفه بابیه دیده و شنیده می شود از حسن سلوک و مراعات نزاکت تمام برای این است که ملتفت شدند که مقاصد اولیه متبوع ایشان خطا و غلط بوده است. لهذا تغییر سیر و سلوک داده کار بجایی رسید که عبدالبهاء ایشان به خیال افتاد که دول متفرق دنیا را به صلح عمومی دعوت نماید؛ غافل از اینکه مقارن با جنگ بین الملل خواهد شد و عکس مقصود نتیجه خواهد یافت.

میرزا علی اکبر مجتهد اردبیلی حاجب الائمه نیز در *رسالة اصول دین و کشف الخطای مسلمین* پس از ابراز تأسف از آنکه «می بینیم بعضی عوامه های بی غیرت و بی ناموس از دین اسلام دست کشیده بابی می شوند» به اختصار به تکرار ادعاهای "قبیح" بابیان و بهائیان و رد آنها پرداخت. این ردیه ها اغلب به ذکر اشتباهات عربی در متون بابی و گزارش‌هایی چون «بی شرمی و بی حیائی طایفه بابی و بهائیه که زن و مرد در یک مجلس جمع شده چراغ از مجلس برداشته با زن های همدیگر هم آغوش شده زنا می کنند» می پرداخت.^۶ در این ردیه ها نقش فعال قرة العین در جنبش بابی نشانی از فساد اخلاقی بابیان پنداشته شد.^۸

نوشته های احمد کسروی (م. ۱۳۲۴ ه. ش/۱۹۴۶ م) دوره پایانی بررسی مبانی اشتراک و آغازه گونه جدیدی انتقاد دینی بود. برخلاف گرایش دیگری که در همان سال ها شکل گرفت و «یادداشت های کینیاز دالمورکی» (۱۳۲۰ ه. ش) نمونه بارز آن است،^۱ کسروی باور داشت که بهائی «به روی بایبگری، و آن به روی شیخیگری، و آن به روی شیعیگری و مهدیگری نهاده شده و همه اینها پایه ای جز پندار نمی دارد.» کسروی مهدیگری را «با آیین خدا (یا بهتر گویم: با آیین گردش جهان) ناسازگار می دانست.» در این باره او توضیح داد که مهدی گرایان

«می پندارند که مهدی با یک نیرویی بیرون از آیین جهان خواهد آمد و به کارهایی که بیرون از توانایی دیگرانست خواهد برخاست.» براساس این پیش فرض، مهدیگرایان می پندارند که مهدی «جهان را به یکبار دیگر خواهد گردانید و ریشهٔ بدی ها از جهان خواهد برانداخت.»^{۱۱} کسروی گمان داشت که «سران بهایی و پیشروان آنان، بیشترشان همان ملایانند و در گفتگو همان شیوهٔ ملایان را به کار می برند.»^{۱۲}

در مقابله با بایبان و بهائیان، انتظار ظهور مهدی که امری قریب الوقوع پنداشته می شد به تدریج به آینده ای دورتر ارجاع داده شد. تأخیر ظهور مهدی زمانمندی آینده را در پی داشت و زمینهٔ فکری طرح «ولایت فقیه» را فراهم آورد. بدین سان به جای انتظار برای آینده ای پیش بینی نشدنی، شیعیان به ساختن آینده ای اسلامی دعوت شدند.

فراموش کاری و یاد آفرینی

پس از این دورهٔ نخستین، جدال ها و مباحث علیه بایبان و بهائیان از مبانی درونی و دینی به عوامل برونی و سیاسی تبدیل شد. این گرایش نو که در دههٔ ۱۳۲۰ش رواج گرفت، آئین بهایی را ساختهٔ قدرت های استعماری برنمود. این نگرش با چاپ *یادداشت های کینیاژ دالگورکی: اسرار پیدایش منهب باب و بها در ایران* که گویا برای نخستین بار در سال ۱۳۲۰ در تهران به نشر رسیده بود آغاز شد. این «یادداشت ها» که به نام شاهزاده روسی کینیاژ دالگورکی [Kniaz Dolgorukov] جعل شده بود بار دیگر در سال ۱۳۲۲ هـ ش در بخش تاریخی *سالنامه خراسان* تحت عنوان «اعترافات سیاسی یا یادداشت های 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. «یادداشت های کینیاژ دالگورکی» که پیش و پس از اینها نیز به گونه های مختلف خطی، ژلاتینی، و چاپی پخش شده بود، تأثیر بسزایی در دامنه دار شدن تئوری های توطئه داشت.^{۱۳}

نویسنده «یادداشت ها» را ترجمه ای از گزارش های سفیر روس در ایران جلوه داده. اما این «یادداشت ها» شباهت چندانی به گزارش سفیر روس در ایران در سال های ۱۸۴۵-۱۸۵۴ م، دمیتری ایوانوویچ دالگورکی (Dimitri Ivanovich Dolgorukov) نداشت.^{۱۴} در «یادداشت ها» وقایع تاریخی آغاز و انجامی دگر دارند. براساس «یادداشت ها» پرنس دالگورکی در ژانویهٔ ۱۸۳۱ وارد تهران شد. بدین روایت

بازپرداخته شده، پس از ورود به تهران، دالقرکی در نزد «شیخ محمد از طلاب مدرسه پامنار و از تلامذه حکیم احمد گیلانی» عربی آموخت و با برکردن عبا و عمامه به جاسوسی پرداخت. در همان زمان او با میرزا حسین علی نوری (بها الله) و میرزا یحیی نوری (صبح ازل) آشنا شد و آنها را به خدمت گرفت. دالقرکی چندی نیز با نام شیخ عیسی لنگرانی در مجلس درس سید کاظم رشتی در عتبات حضور یافت و در آنجا با سیدعلی محمد شیرازی که همدرس و همسایه اش بود دوست شد. به روایت «یادداشت‌ها»، دالقرکی پس از چندی سیدعلی محمد شیرازی را روانه ایران کرد. در سال ۱۲۶۰ هـ ق/ ۱۸۴۴م سید خود را نائب 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 سردرس (کاظم رشتی) حاضر می شد و مردم او را نمی شناختند.»^{۱۰} 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 گشتند 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 روانه شان ساخته، من [به] میرزا حسینعلی گفتم تو میرزا یحیی را در پس پرده گذارده او را «من یظمراه» بخوان و مگذار با کسی طرف مکالمه شود، تو خود متولی بشو. مبلغ زیادی پول دادم که شاید بتواند کاری صورت بدهند. علم و اطلاعی نداشتم. چندین نفر مردم باسواد همراه او نمودم. ولی بازی را نمی توانستند خوب انجام دهند. من که به شخصه نمی توانستم علنا وارد این بازی بشوم و هیچ کدام لایق نبودند ولی چه باید کرد. کاری را که با این زحمت به جریان انداخته نمی توانستم دست بردارم. وانگهی، مخارج زیادی از برای این کار از دولت روسیه گرفته بودم و خوب هم پول می دادم.^{۱۱}

نویسنده «یادداشت‌ها» که سعی بر استعماری برنمودن کیش بهایی داشت، «اعتراف» کرد که «یک قسمت عمده سفارت خانه من منحصر به تهیه لواجیح و انتظامات دین تازه بهایی 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 بهایی 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 یادداشت‌های شبه تاریخی نوشت: «نزديک بود کار و زحمات چندین ساله 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 شدید اسم "بابی" را تبدیل به اسم "بهائی" کنیم»^{۱۱} 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 مبلغ ما همین آخوندها بودند که مردم را دسته دسته کافر و اگر دشمنی زیاد با آن ها داشتند بابی خطابشان می کردند. . . هرکس را طالب بودیم من به وسائیل محرمانه ای که داشتم آخوندی را با او طرف می کردم 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.^{۱۲}

در این یادداشته ها جنبشی بومی که ازبطن حوزه های علمیه و فرهنگ شیعه برخاسته بود، حرکتی ساخته و پرداخته یک دیپلمات روسی نا آشنا با دین اسلام و فرهنگ ایران برنموده شد. اگرچه این یادداشته معتقدان بسیار در میان علما و

روشنفکران ایرانی داشته است، پیش فرض «یادداشت های دالقرکی» زبون و ساده انگاشتن مردم و علمای دینی ایران بود. با اشاعه این نگرش تاریخی شبه مترقی، بسیار کسان دست های خارجی را بانی هر اتفاقی در ایران می پنداشتند. احمد کسروی از نخستین کسانی بود که به این ساده انگاری پی برده بود.

کسروی که «یادداشت های کینیز دالقرکی» را همراه با یادداشتی از جانب کسی که خود را مترجم اش خوانده بود دریافت کرده بود پی برد که «این یادداشت ها دروغ است و آن را ساخته اند.» او که خود از منتقدان بهایان بود، عقیده داشت که «این گونه دروغ سازی ها زیانش بیش از سودش تواند بود. کسانی اگر می خواهند به کیش باب و بهاء ایراد گیرند راه ایراد دروغ سازی نیست.» اشکالات عقلانی بی که کسروی بر «یادداشت ها» داشت بدین قرار بود:

یک کسی چگونه می توانسته هم کار کن 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 می توانسته به تنهایی در همه کارها دست داشته باشد. ظل السلطان 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 می شده؟! اینجا دلیل دیگری به پستی اندیشه سازنده نوشته می باشد. بدبخت شنیده بوده که برخی کارکنان سیاسی دولت های اروپایی در کشورهای شرقی به کارهایی پردازند و نیرنگ هایی 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 رد «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 بهایی «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 بهایی بود.

«یادداشت های دالقرکی» نقطه عطف احساس حقارت ایرانیان در قبال قدرت های خارجی بود. این یاد ساخته ها نه تنها نیروهای خارجی را محرک دگرگونی های درونی ایران فرض کرده بود، بلکه با نفی نفس خود آگاه و مشروطه خواه و انتخاب گر ایرانیان را اشخاصی ساده لوح، خود فروش، و وطن فروش می پنداشت. براین اساس، علی محمد باب، نیز که جوانی برخاسته از بطن

فرهنگ ایران و پروردهٔ پیشتازان فکری شیعه در سدهٔ سیزدهم بود، به آلت بی‌اختیار شاهزاده ای روسی که اندک زمانی در ایران زندگی کرده بود تبدیل شد. برهمن منوال بهاء‌الله و صبح ازل و جانشینان و پیروان ایشان نیز آلت دست دولت های 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 بشرویه ای مأمور برانگیختن سید علی محمد شده بود. وی در *امیرکبیر و ایوان*، که نخستین بار در ۱۳۲۳ش منتشر شد، گزارش داد که ملاحسین بشرویه ای «ملائی بود تیزهوش، زباندار، ودلیر و از سال ۱۲۴۵ [ه.ق/۱۸۲۹م] که در مشهد اقامت داشت به صحنه سیاست وارد گردید و به عقال انگلیس راه یافته نزدیک شد.» به قول آدمیت، آرتور کونولی (Arthur Conolly) انگلیسی که «به انجام مأموریت مهمی 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 ملائی 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 بهاء‌الله و صبح ازل، آدمیت نوشت: «چنان که ملاحظه می گردد، ازلیان (بابیان) 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 بطبع *نقطه الکاف* که جانشینی صبح ازل را ثابت کرده و مقام میرزا حسین علی را غصبی می نماید، دست یازیده. . . او در بارهٔ ادوارد برون که با برخی از ازلیان رفت و آمد داشت نوشت «انسان وقتی که کتاب یک سال در میان *ایوانیان* تالیف ادوارد برون را مطالعه می کند. . . آن وقت می فهمد این «افسر آزموده» انگلیسی چقدر بزرگی به دولت خود کرده است.» به پیروی از خبرنگاری انگلیسی که «کاپیتان تومانسکی» (Captain 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 اشاعهٔ این مذهب سیاسی داشته است.» در شرح این روایت، آدمیت نوشت: « اصولاً دین بابی و بهائی، اگر رنگ سیاسی نگرفته بود، و دست بیگانه

ریشه آن دو را تغذیه نمی کرد، مسلماً مثل هزاران فرقه دیگر، که در گوشه و کنار ایران، هرچند یکبار، می روید و می بالد و می خشکد، در زوایای تاریک و قُفر این پهن دشت مدفون می شد و این آتش‌ها، سرو صداها و جنجال‌ها از آن بر نمی خاست.» در پایان این نوشته آدمیت دیدگاهی که گزارش تاریخی او و نویسندۀ «یادداشت‌ها» را شکل داده بود، بدین سان بیان کرد: «تمام این فسادها از شاهکارهای پرآشوب سیاست‌بازان ماهری می‌باشد که از غفلت و سادگی ملت ایران سوء استفاده نموده، و رگ خواب و نبض جامعه را در دست گرفته و آهنگ خواب‌آوری درگوش او ساز کرده، تخم نفاق وجدائی را میان ایشان پراکنده، امنیت و آرامش ایران را بر باد داده اند.»^{۱۱} این پیش فرض زمینه ساز تئوری‌های توطئه آمیزی بود که کیش بهائی را «مذهب سیاسی» و ساخته و پرداخته دشمنان ایران و اسلام قلمداد می کرد. دراین نگرش اراده و انتخاب آگاهانه مردم نقش تعیین کننده ای نداشت.

چنین نگرشی شالوده ساخته های بهائیت در صحنه دین و سیاست (۱۳۲۶ش) تالیف انور ودود را فراهم ساخت. این کتاب که با مقدمه یی از آیت الله ابوالقاسم کاشانی به چاپ رسیده بود، مبارزه با بهائیت را به عمده ترین هدف جامعه روحانیت شیعه تبدیل کرد. با واقعی پنداشتن «یادداشت های کینیاز دالقرکی»، انور ودود نتیجه گرفت که «میرزا علی محمد باب زائیده سیاست روس ها بود.» بدین روایت، پس از کشته شدن باب و در «دنباله نقشه قبلی»، «روس ها به میرزا حسین علی (بهاءالله) کمک کردند.» دراین تاریخ پردازی رابطه های خیالی تینی رویدادهای برگزیده را به یکدیگر وصل می کرد و گزارشی شبه تاریخی اما باور کردنی را برمی ساخت که کارآیی بخصوصی در مبارزات سیاسی ایران داشت. این روایت همچون دیگر روایت های توطئه محور به سادگی دولت های روسیه، عثمانی، و انگلیس را در کار پی افکندن آئین باب و بهاء همدست ساخت. در این روایت، «عثمانی ها در اثر فشار و یا خواهش انگلیس ها 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 زمینه تاریخی و دینی یی که به برآمدن اهل باب و بها انجامید، ودود ادعا کرد که «بهائیت ساخته هائی است که سیاست آن را به صورت دین درآورد.» نتیجه اخلاقی این تاریخ پردازی آن بود که «بهائیت ویران کننده اجتماع» قلمداد شد و «رجال مجلس و دولت» برای مبارزه با «ترویج دهنده آن» فرا خوانده شدند. در پاسخ به این فراخوان، آیت الله کاشانی در مقدمه کتاب نوشت:

دینی به نام بهائیت که زنا، قمار، ربا، خیانت، دروغ، تزویر و انواع منہیات و مفسد اخلاقی را که نتیجه اش برهم 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 اغنام‌الله 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 آن که حتی عوام آن را تمسخر می کنند چیزی بگوید.

از آن پس نیز مخالفان بهائیان، برخلاف پیشینیان، کمتر به مبانی و قوانین آئین بهائی پرداختند و بیشتر به اشاعه این باور برخاستند که آئین باب و بهاء مرامی سیاسی است که «یگانه منظور آن شیاطین سوق مردم به اسم دین به بی دینی و لامذهبی می باشد».^{۲۰}

مرتضی احمد آ. نویسنده (مستعار) تاریخ و نقش سیاسی رهبران بهائی (۱۳۴۴ هـ ش/۱۹۶۵م) نیز گمان داشت که «آئین ساختگی» بهائیت فقط برای گمراهی و تفرقه بین افراد این مملکت پی ریزی شده است. به گمان وی، رهبران بابی و بهائی نخست «سرسپردۀ دولت بهیۀ روس» سپس به «تایید 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، بابیان و بهائیان 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 حقاً هم چنین است. علاوه برآنکه 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 فرمانروائی خود قرار داده اند. اگر استعمارگران دیگر برای چند صباحی از منابع درآمد کشورهای ضعیف استفاده کرده اند ایشان برای مدت ها بیخ استعمار را به گردن پیروان خود افکنده اند.

پس از اشاره به «تماس های سری آنان [بهائیان] با استعمار گران» نویسنده بدین نتیجه رسید که «استعمارگران بوسیله این ایادی همواره نقشه های خود را اجرا

داشته و می دارند و از طرفی حس دینی افراد را از بین می برند تا بهتر بتوانند به آمال خود نایل گردند.^{۲۱}

این گونه تاریخ پردازی و واقعیت سازی بجای آنکه پدیده های تاریخی را برآیند تأثیر متقابل عوامل درونی و برونی (محلّی و جهانی) داند، علت ها و انگیزه های خارجی را تعیین کننده می پنداشت. بدین ترتیب نقشی را که پروردگار در چرخش ایام در تاریخنگاری کهن ایران برعهده داشت، در تاریخنگاری نو «قدرت های استعماری» برعهده گرفتند. آیت الله ناصر مکارم شیرازی، در یکی از نخستین نوشته هایش که در ۱۳۳۳ هـ 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 انگلیس ها می دانیم، بعید نیست که خودش از سیاست انگلیس ها باشد؛ که به کمک عمال آنها انتشار یافته و به وسیله آن هر جنبش اصلاح طلبانه ای را نیز لکه دار می سازند؛ چه سیاستی از این بهتر که امروز در جامعه ما در هیچ طبقه ای کسی به کسی اعتماد ندارد، و همه به همه بدبینند. بدیهی است که این حس بدبینی و عدم اعتماد، روح یأس و نومیدی از اصلاحات را در افراد می دمد و بالنتیجه قدرت اراده و تفکر را از همه سلب می کند. *ملتی سه اراده و تفکر ندارد هرگز استقلال سیاسی و اقتصادی هم نخواهد داشت* [تأکید در اصل].^{۲۲}

این نگرش "عجیب" در تاریخ نگاری که با گفتمان های سیاسی معاصر ایران عجین است پیامد روندی دگرستیز و دگرزدا بود که تحولات داخلی در ایران را به کل زائیده نقشه و اراده ای خارجی قلمداد می کرد. بدین سان معماران ایرانی این شگرد در پی آن بودند که حریفان "وابسته" خویش را از گستره همگان بزدایند. این روش که نخستین بار علیه بایبان و بهائیان به کار گرفته شده بود، گفتمان و سامان سیاسی ایران را به سوی نفرت پروری، خشونت ستائی، و خودکامگی گسیل داد.

بهائی ستیزی و حوزه همگان اسلامی

کناره گیری رضا شاه از سلطنت در شهریور سال ۱۳۲۰ صحنه سیاسی را برای شکوفایی نیروهایی که در دوره حکومت او سرکوب شده بودند گشود. در دهه ۱۳۲۰ هیئت ها و سازمان های اسلامی بسیاری در سراسر ایران برای مقابله با

بهائیان، مادیگرایان، و هواداران کسروی تشکیل شد. در کنار احزاب سیاسی و هیئت‌های محلی، تشکلاتی همچون انجمن تبلیغات اسلامی، جمعیت مبارزه با بیدینی، اتحادیهٔ مسلمین^{۲۲} جمعیت فدائیان اسلام، جامعه مسلمین، جامعهٔ تعلیمات اسلامی، جمعیت مروجین مذهب جعفری، انجمن اسلامی دانشجویان، و کنگره جوانان اسلام^{۲۳} 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،^{۲۴} جمعیت دعوت اسلام گیلان، جمعیت برادران اسلامی کرمانشاهان، انجمن مبارزه با خرافات اصفهان، و کانون تبلیغات اسلامی شیراز تشکیلات گسترده‌ای را در حوزهٔ فعالیت‌های خود فراهم ساختند. این تشکلات، مسجدها، حسینیه‌ها و محله‌ها را به حوزهٔ به هم پیوسته‌ای برای تبلیغات و تعلیمات اسلامی تبدیل کردند. آنچه که این گردهمایی‌های تعلیماتی را از جلسات روضه خوانی و نمازگزاری مجزا می‌کرد اهداف آینده‌ساز آنها بود که برای مقابله با «لجنه‌های بهائی»، احزاب سیاسی و کانون‌های مدنی شکل گرفته بود. از طریق آموزش و نشر اسلامی این تشکیلات در پی آن بودند که مانع از پیشرفت بهائیان و اندیشه‌های غیردینی درآینده شوند. بدین‌سان، با ائتلاف و پیوستگی مساجد، منازل، و کانون‌های اسلامی مبارزهٔ پیگیری برای ساختن آینده‌ای اسلامی آغاز شد. در این چالش‌ها نشریاتی چون *آئین اسلام*، *پوچم اسلام*، *دنیای اسلام*، و *ندای حق* نقش مهمی در اسلامی کردن حوزهٔ همگان داشتند.

«انجمن تبلیغات اسلامی» از فعال‌ترین سازمان‌های ضد بهائی بود که در آغاز دههٔ ۱۳۲۰ تأسیس شد. عطاءالله شهاب‌پور، «بانی انجمن تبلیغات اسلامی»، در دههٔ ۱۳۱۰ از نویسندگان دایمی نشریهٔ فاشیستی *ایوان باستان* بود. شهاب‌پور با بازنگری به پیشینهٔ خویش، اعتراف کرد که «من چند سال از درک حقیقت کور بودم. . . در عین حال که مغرور این همه عجب و کبر بیپوده 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.» پس از دیدن «منظرهٔ حقیقت»، شهاب‌پور در فروردین ۱۳۲۱ به نشر جزوه‌ای به نام «آئین گشایش راه نو درعالم حقیقت» پرداخت.^{۲۵} این جزوه نخستین اثر منتشره از سوی انجمن تبلیغات اسلامی بود، و در آن «فهماندن اهمیت دینداری» و «فهماندن حقانیت دین اسلام بدنیا» از اهداف انجمن تبلیغات اسلامی معرفی شد. انجمن در پی «اثبات» این باور بود که «ادیان موجودهٔ امروزه جز اسلام همگی کهنه و منسوخ و خرافاتی یا ساختگی هستند و دین حقیقی که باید پیروی کرد دین اسلام است.»^{۲۶} جلال آل احمد،

نعمت جهانبانی (سردبیر هفته نامه فردوسی)، علی اکبر شهبابی، 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 کتاب هایی ساده فهم، «خود آموز فقه»، تشویق نمود. مجتهد کمره ای، هبةالاسلام شهرستانی، و محمود طالقانی از جمله همکارانی بودند که انجمن تبلیغات اسلامی نوشته هایشان 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 شورای» پرداخت. انجمن تبلیغات اسلامی خواهان بود که در این بسیج «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 *نوردانش* (مهر ۱۳۲۶)، و ایجاد «آسایشگاهی برای زوار در کربلا» اقدام کرد.^{۳۲} درکنار جزوه های تعلیماتی که از فروردین ۱۳۲۱ تا آبان ۱۳۲۳ در ۱۲۸،۰۰۰ نسخه چاپ شدند،^{۳۳} انجمن به نشر *سالنامه نورو دانش* نیز پرداخت. این سالنامه که از سال ۱۳۲۴ منتشر شد اغلب شامل معرفی نامه بهائیان بود که در آن سال به اسلام گرویده بودند. این معرفی نامه ها معمولاً با ندامت نامه ای همچون متن زیر که در ۱۳۴۵/۱۹۶۶ به چاپ رسیده بود همراه بود:

اینجانب رهبر زمانی فرزند مرحوم محمدتقی دارای شناسنامه شماره ۹ متولد ۱۳۱۸ بهائی زاده اهل و ساکن همت آباد آباده پس از تجربه حقیقت واقعی و تماس با افراد روشنفکر مسلمان به بطلان و پوشالی بودن مرام ضاله واقف نفرت و انزجار شدید خود را نسبت به این مرام اعلام می دارم و دین مبین اسلام و شریعت مقدس اثنی عشری را یگانه راه درست و آئین 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 می شناسم.

این ندامت نامه پیش نوشته شده همانند ندامت نامه شخص دیگری بود که خود را «اهل و ساکن ده بیدآباد» معرفی کرد.^{۳۴} انجمن تبلیغات اسلامی در دهه های ۳۰-۵۰ از فعال ترین سازمان های ضد بهایی در ایران بود^{۳۵} در دو دهه پیش از انقلاب این انجمن به «انجمن ضد بهائی»

و «انجمن، حجتیه» معروف شد و سران آن از چهره های با نفوذ جمهوری اسلامی شدند.^{۳۶}

«جامعه تعلیمات اسلامی» سازمان دیگری بود که با اشاعه آموزش اسلامی در صدد پیشگیری از گسترش آئین بهائی بود. این جامعه که 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 شبانه علوم دینی تاسیس کرد. در خرداد ۱۳۲۵ تعداد این آموزشگاه ها در شهر تهران به ۲۴ و تعداد دانش آموزان آن ها به ۲۳۳۷ رسید.^{۳۷} در پایان ۱۳۲۶ تعداد مدارس شبانه به ۴۵ و مدارس روزانه به ۱۶ شعبه افزایش یافت.^{۳۸} بنا به گفته عباسعلی اسلامی در طی ۲۵ سال فعالیت، جامعه تعلیمات اسلامی «بیش از ۱۷۰ مؤسسه فرهنگی توأم با تعلیمات دینی و اخلاقی» بنیان نهاد.^{۳۹} در کنار شعبه های تهران، آموزشگاه های جامعه در شهرها و روستاهایی برپا شد که در آن ها بهائیان فعالیت های آموزشی داشتند.

جامعه تعلیمات اسلامی، «برای خدمت به میهن و فداکاری در راه دین مبین اسلام»، توجه خاصی به خبرپراکنی داشت. به عنوان نمونه، حسین عبداللهی در نامه ای به «حجج اسلام و مراجع تقلید» گزارش داد که در سفری به دهات اطراف اصفهان، واعظ تهرانی آقای غلامرضا فیروزیان شاهد آموزش بهائی در قهوه رخ اصفهان بود:

یک نفر بهائی چندین سال است بچه های 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 می داده است و حتی چند نفر دختر مسلمان در این مکتب نیز بوده اند که کاملاً از روی کتاب های مخصوص تعلیمات پوشالی بهائیت را به آنها یاد می داده است. آیا علت این خرابی ها چیست؟! و مسئول کیست!؟

در ادامه این گزارش عبداللهی خاطر نشان ساخت که «به عقیده ما تمام این مفساد و خرابی ها در اثر نبودن مربیان 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 حجت و فیض کثر الله امثالهم هرچه زودتر یک عده طلاب روشنفکر و جدی را که بتوانند از عهده تبلیغات لازمه و تذکرات مفیده برآیند مأمور دهات اطراف شهرستان ها نموده که بوسیله تبلیغات دینی سد پیشرفت این افراد بیدین و بی بها شوند» در ادامه، گزارشگر از «حاج شیخ عباسعلی اسلامی مدیر و مؤسس جامعه تعلیمات اسلامی که مردی جدی و روشنفکر هستند» خواست که «عده ای را مأمور نمایند که در تمام شهرستانها شعبات زیادی از کلاس های درسی جامعه را تشکیل داده و مخصوصاً دهات و قراء دور از دست را بیشتر تحت نظر داشته باشند؛ بلکه به خواست خدا و کوشش مسلمانان بیدار سدی در مقابل راهزنان دین فراهم آید و یک مشت کشاورز بیسواد از چنگال این پیشوایان فتنه و فساد محفوظ و مصون بمانند.»^{۴۱} 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.»^{۴۲} در این زنجیره خبرهای تبلیغاتی که در روزنامه *فنیای 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 دبستانها و دبیرستانها، حسنعلی گلشن، مدیرکل 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 دبستانها و دبیرستانهای مربوطه تحت عنوان تعلیمات دینی مقرر دارند.»^{۴۳} در ماه های آخر حکومت دکتر مصدق این شایعه که دکتر مهدی آذر وزیرفرهنگ قصد دارد جامعه تعلیمات اسلامی را تعطیل و مدارس بهائی را تقویت کند نقش مهمی در بسیج احساسات دینی علیه دولت وی داشت.

«جمعیت مذهب جعفری» از دیگر سازمان های ضد بهائی دهه ۱۳۲۰ بود. در نامه سرگشاده ای از طرف این جمعیت سید مرتضی خلخالی و عبدالحسین معتضدی در *پرچم اسلام* (بهمن ۱۳۲۶) خبر از نفوذ روزافزون بهائیان دادند:

«امروزه در تمام وزارتخانه ها و ادارات بهائی ها به شغل های مهم و مؤثری اشتغال و با مذهب پوشالی خود در تمام شئون دینی مدنی و ملی ما وارد شده رفته رفته کار را بجائی رسانیده اند که در بعضی جاها برخلاف 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 «بهائی ها را از ادارات و وزارتخانه ها اخراج نموده و جلوگیری از تظاهرات آنان بنمایند.»^{۴۴} دو ماه پس از نشر این نامه سرگشاده «یک نفر مسلمان» با ذکر «تبلیغات زهرآگین» بهائیان از مجلس شورای ملی درخواست کرد که «با صدور اعلامیه [ای] به این گونه اشخاص که ممکن است با ادامه اعمال بی رویه خود نظم و امنیت را مختل نمایند گفت هرچه زودتر از نقشه خائنانه خود دست بردارند؛ والا 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 زهرآگین بهائی ها کوچک ترین اثری در روحیه مردم، مردمی که در جهل و نادانی بسر می برند، ننمایند. باید با ایجاد دستگاه تبلیغاتی که متکی به مبادی عالیة 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 منطق قوی و نشان دادن قدرت اسلام مشت محکم به دهان مخالفین اسلام بکوبد.»^{۴۵} هدف اصلی بسیاری از هیئت ها و انجمن های اسلامی بی که در این دهه پرتحول به وجود آمدند کوییدن همین «مشت محکم به دهان مخالفین اسلام» بود.

«جمعیت هیأت مروجین مذهب جعفری» از سازمان های اسلامی دیگری بود که از ائتلاف ۶۰ الی ۷۰ هیئت دینی-تهران- از جمله هیئت محمدی، هیئت متوسلین، هیئت مرتضویون، هیئت انصار دینی، هیئت پیرعطاء- در سال ۱۳۲۶ به وجود آمده بود.^{۴۶} در مجمع هیأت مروجین مذهب جعفری که در ۲۰ آذر ۱۳۲۶ تشکیل شد شیخ مهدی شریعتمدار «اثبات نمود که از وظایف حتمیة 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 فعالیت های چشمگیری داشت در بیانیه ای در بهمن ۱۳۲۶ اعلام کرد: «بجز دین اسلام مخصوصاً مذهب حقه جعفری اگر اسمی از دین و مذهب درجهان می شنوید مطمئن باشید که صرف ایمان و عقیده نیست بلکه اصل و ریشه آن یک تشکیلات سیاسی و دسته بندی های

مرموزی است که برای اسکات شهوات و تأمین اغراض مشتی بازیگران سیاسی در لباس آئین جلوه گری می کند. این بیانیه از «برادران عزیز» خواست که «در مقابل این سیل های 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 مروجین همچون دیگر هیأت های اسلامی، که در منازل و محله های سراسر ایران تشکیل می شدند، آموزش اسلامی را برنامه ای هدفمند و آینده ساز برای پیشگیری از پیشرفت بهائیان و «عقاید گوناگون» دانستند.

کانون انتشارات اسلامی رشت را «واعظ شهپر» حاج سید محمد علی صدرائی اشکوری در ۱۳۲۶ برای مقابله با «مذاهب مختلفه و پیروان آنها» بنیان نهاد.^{۴۹} او چندی بعد شعبه ای نیز در بابل تأسیس کرد که بنا بر گزارشی در مهرماه ۱۳۳۴ «تاکنون ۲۱ نفر بهائی که . . . در اثر تبلیغ سودمند معزی الیه مشرف به دیانت مقدس اسلام شده و از گذشته اظهار ندامت و پشیمانی و توبه کرده اند و در جزو مسلمانان به اعمال واجبه عبادی خود مشغول و برادروار مورد احترام و مهربانی سایر مسلمانان شهرستان بابل قرار گرفته اند.» پس از ذکر نام این افراد *ندای حق* نوشت: « این است نتیجه تبلیغات دینی و کوشش مبلغین مذهبی که بحمدالله در همه جا گویندگان و واعظان و مبلغین اسلامی مشغول بیداری مردم و هدایت آنها به راه راست بوده و جای نهایت شکرگزاری است که توفیقات بسیاری شامل حال همه مردم شده و این هم از برکات وجود حسین بن علی^{۵۰} است.»

در مشهد نیز برای مقابله با بهائیان، مادیگرایان، و هواداران کسروی تشکل هایی چون انجمن تبلیغات اسلامی، انجمن پیروان قرآن، انجمن انصار فاطمی، کانون نشر حقایق اسلامی، و مبارزین اسلام تأسیس شد. جلسات انجمن تبلیغات در مسجد حاج فرهاد، انجمن انصار در منازل اعضاء، و مبارزین اسلام که از فدائیان اسلام پیروی می کردند نیز سیار بود.^{۵۱} برنامه های تبلیغاتی انجمن تبلیغات اسلامی را فخرالدین حجازی به عهده داشت که با همکاری شیخ محمود تولایی ذاکر زاده (معروف به حلبی) مشهد را به یکی از مهم ترین مراکز مبارزه با بهائیان تبدیل کرد.^{۵۲} حاج علی اصغر عابد زاده نیز انجمن پیروان قرآن را بنا نهاد که دارای چهارده مدرسه به نام چهارده معصوم بود.^{۵۳}

کانون نشر حقایق اسلامی از دیگر تشکیلات اسلامی مشهد بود که به همت محمدتقی شریعتی صدر تأسیس شد. بنا بر گزارشی در تیر ۱۳۲۶ «هنگامی که تبلیغات شوم کسروی جوان های اسلام را به پرتگاه بیدینی می کشاند، این مجاهد

اسلامی چون سد مستحکمی در صدد برآمد که از تنفیذ مسمومات مهلکش جلوگیری نماید. دوسال را با تشکیل جلسات سخنرانی سیار برای تنویر افکار طبقه جوان گذرانیده تا اینکه در محرم امسال به کمک عده ای از خیرخواهان مشهد انجمنی به نام کانون نشر حقایق اسلامی تأسیس نمودند.^{۴۴} احسان الله پرتوی از جمله سخنرانان کانون نشر حقایق اسلامی بود که به کوشش شریعتی به اسلام گروید. بنا بر گزارش *پرچم اسلام* پرتوی «امروز از مبلغین معروف و خدمتگذاران صدیق به جامعه تشیع می باشند و ذکر خیر ایشان در محافل و مجالس ورد زبان هاست و سخنرانی های ایشان معروف خاص و عام در مشهد و سبزوار و قوچان است.» در مصاحبه ای با *پرچم اسلام* در شهریور ۱۳۲۸ پرتوی گفت: «من اصولاً بهائی زاده ام 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.»^{۴۵}

بسیاری از رهبران آینده انقلاب اسلامی در فعالیت های تبلیغی و آموزش اسلامی که در نقاط دوره افتاده ایران در دهه ۱۳۲۰ در مقابله با بهائیان سازمان یافته بود شرکت داشتند. مثلاً آیت الله محمدحسینی بهشتی در گزارشی از دوران طلبگی خود نوشت: «در طول این سال ها فعالیت های تبلیغی و اجتماعی داشتم، در سال ۱۳۲۶ یعنی یک سال بعد از ورود به قم با مرحوم مطهری و آقای منتظری و عده ای از برادران حدود هجده نفر، برنامه ای تنظیم کردیم که برویم به دورترین روستاها برای تبلیغ و دو سال این برنامه را انجام دادیم.»^{۴۶} آیت الله ربانی شیرازی نیز از فعالیت های خود در آن دوره چنین یاد کرد:

با بینشی که برای نجات ایران داشتم اقلیت هایی که به نام دین مشغول فعالیت بودند، اقلیت های سیاسی که برای تضعیف اسلام به وجود آمده می دانستم لذا با آنها دایماً در معارضه و مباحثه می بودم. از جمله صوفیه، بابیه، بهائیه و شیخیه. با فرقه صوفیه و بابیه و بهائیه زیاد بحث و گفتگو می نمودم به قسمی که از من گریزان بودند و حاضر به بحث نمی شدند، از همان ابتدای تحصیلات به تبلیغ پرداختم و در قری و قصبات و شهرستان های شیراز منبر می رفتم و در سال ۱۳۲۶ در اثر تبلیغات در سروستان ۷۲ یا ۸۲ نفر از بهائیان مسلمان شدند که روزنامه های *پرچم اسلام* و غیر آن منعکس نمودند.^{۴۷}

این شایعه که بهائیان، مادگیرایان و کسروی و هوادارانش در صدد نابودی اسلام هستند، در نگرش طلابی که در دهه ۱۳۲۰ در حوزه های علمیه مشغول تحصیل بودند تأثیری بسزا داشت. آنها که اغلب با نوشته هایی همچون «یادداشت های دالگورکی» سیاسی شده بودند، هرگونه باور دینی خارج از مدار اسلام و تشیع را ساخته استعمار برای تضعیف اسلام می پنداشتند. 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 فعالیت های تبلیغاتی و آموزشی بهائیان، حزب توده و کسروی و هوادارانش بود، نهادها و برنامه های تعلیماتی گسترده ای را برای مقابله با آنها بنا کرد. برای نیل به وحدت و یگانگی دینی، که از آموزه های احمد کسروی بود، آنها ایمان به مذهبی بجز تشیع را نقشه ای استعماری برای تجزیه ایران و تضعیف اسلام می پنداشتند. در مقابله اخلاقی با دگردینان و دگر اندیشان طلاب این نسل آینده ای را پی افکنند که معترف حال اکنون ایران است.

نشر و تبلیغ اسلامی

نشریاتی همچون *آئین اسلام*، *پرچم اسلام*، *دنیای اسلام*، و *ندای حق* نقش مهمی در پیوند هیأت ها و انجمن های دینی و پیدایش حوزه همگان اسلامی داشتند. این حوزه که از بهم پیوستن نهادها و نشریات اسلامی سامان گرفت، با نقد اخلاقی ارزش های نوین که در جامعه پرتحول ایران از طریق نهادهای فرهنگی جدید همچون رادیو، سینما، تئاتر، مدرسه، دانشگاه، احزاب و روزنامه ها و مجله های متنوع سازنده حوزه همگان ملی رواج می یافت، بدیلی اسلامی را پی ریخت. نشریات اسلامی ایران را «کشور شیعه» و ایرانیان را «ملت مسلمان ایران» قلمداد کردند و بدین سان حوزه ویژه ای را با راندن ایرانیان غیر مسلمان از حوزه همگان ملی پدید آوردند. *آئین اسلام* از نخستین روزنامه های اسلامی بود که در دهه ۱۳۲۰ منتشر شد. به قول سید محمدعلی تقوی این روزنامه، که به مدیریت و سردبیری نصرت الله نوریانی از فروردین ۱۳۲۴ منتشر شد، «در طریق تبلیغ از دیگران پیش قدم بوده است.»^۸ *پرچم اسلام* به سر دبیری سید عبدالکریم فقیهی شیرازی در فروردین ۱۳۲۵ آغاز به کار کرد و از روزنامه های هفتگی پرنفوذ بود. در شماره های نخستین *پرچم اسلام* به ندرت به بهائیان حمله می شد. برخورد با بهائیان عموماً غیر مستقیم بود و در نوشته های کسانی همچون حجة الاسلام نجم آبادی، سید محمود طالقانی، حسن نیکو، و عبدالحسین آیتی و محمدعلی شکاری دیده می شد.^۹ اما از ۹ مهر ۱۳۲۶ به بعد *پرچم اسلام* مستقیماً به آئین بهائی و

بهائیان حمله آغاز کرد. پرچم اسلام این تغییررروش 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 عده زیادی از مردم منکر وجود خدا هستند و اساساً به مبدا و معاد معتقد نمی باشند مذاکره در اطراف بهائیان که مسلکی است ساختگی و سیاسی مورد نداشت. معیناً چون اخیراً شنیده می شود برخلاف رعایت ادب و نزاکت و احترام به قوانین مملکتی شرارت‌هایی هم نموده اند 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. سرمقاله همان شماره پرچم اسلام «سبب یک هفته تعطیل: سستی مشترکین- سیاست بیگانگان» بیانگر آن است که مبارزه با بهائیان 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 آقایام حجج اسلام و علمای اعلام و آقایان وعاضی 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 ادامه نوشته، فقیهی که شغل اصلی اش پزشکی و تخصص اش امراض مقاربتی بود به شرح اشتیاق خویش به روزنامه نگاری پرداخت: «من به حکم وظیفه 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 بیمارستان های امریکایی تقلید نموده‌ام. فعالیت اطبای بهائی مرا وادار کرد که علی رغم تمام مشکلات قیام به این خدمت مقدس نمایم.»^{۱۱} اگرچه فقیهی شیرازی پیشتر 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 بیمارستان ها مدتی را که در بیمارستان امریکائی عملاً فن پزشکی را می آموختم خوشبختانه طرز تبلیغ مُبلغین 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 می کشند و کوشش می کنند. در همان روزها سوگند یاد کردم که در اولین فرصت علاوه بر عهده روحی من در طبابت در راه خدمت به دیانت حقه اسلام از بذل مال و جان مضایقه نکنم. . . .

در این روایت که در مرداد ۱۳۲۶ نوشته شده بود اشاره ای «فعالیت اطمینان 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.^{۱۱}

با این تغییر روش محسوس، در زمانی که آزار بهائیان در سراسر ایران شدت بیشتری یافته بود، در گزارشی وارانه پرچم اسلام (مهر ۱۳۲۶) نوشت: «نامه های رسیده از بعضی از شهرستان ها حاکی است که بهائیان به اشاره شوقی افندی شروع به شرارت و ضرب و شتم مسلمانان کرده اند. . . .»^{۱۲} در شماره دیگری پرچم اسلام (بهمن ۱۳۲۶) عکس عبدالبهاء را در مراسم دریافت لقب «سیر» (Sir) چاپ کرد نوشت: «اختلافات مذهبی در بین ملل شرق نتیجه سیاست خانمان برانداز دیگران است. در این مجلس بیگانگان به عبدالبهاء لقب سیر می دهند!»^{۱۳} در پی این شایعه که «ماجرایوی در یکی از شهرستان ها مبادرت به سوزاندن این کتاب آسمانی نموده» در سر مقاله ای با عنوان «فرقه منحرف» در اسفند ۱۳۲۸ نوشت: «مزدوران بیگانه چون با تحریکات سیاسی و حزب سازی کاری از پیش نبردند اکنون بدست عده ای معدود 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.»^{۱۴} برای پایان دادن به «سستی» خوانندگان مسلمان، پرچم اسلام آئین 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 هفته نامه دیگری بود که نقش مهمی در پیوستگی سازمان های اسلامی و سامان دادن مبارزات ضد بهائی داشت. این روزنامه اسلامی، که با مدیری و سردبیری سید محمدتقی تقوی انتشار می یافت، نگرش تاریخی خاصی

را رواج داد که آینده سازی جنبشی اسلامگرا را به همراه داشت. در سرمقاله شماره نخستین (مهرماه ۱۳۲۵)، سردبیر روزنامه که از فارغ التحصیلان مدرسه عالی سپهسالار بود، این نگرش تاریخی را چنین شرح داد: «ملت ایران بوسیله دین مقدس اسلام قرن ها دارای مجد و عظمت بوده و از تمدن حقیقی خود سرتاسر گیتی را کامیاب می نمود. اما امروز که دشمنان اسلام و ایران در اثر فعالیت های 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 ایران مدار دهه های پیشتر داشت، سردبیر *دنیای اسلام* بر آن بود که در دوره رضاشاه «بهت و حیرت عجیبی جامعه فرسوده مسلمانان بقیة السیف را فرا گرفته بود و بعضی چنان خیال می کردند که اصولاً آثار دیانت از کشور ایران محو و نابود خواهد شد و به هیچوجه روزنه امیدی هم پدیدار نبود تا اینکه حادثه شهریور ۱۳۲۰ رخ داد و . . . ناگهان دیده شد که اباطیل بیست ساله محو و نابود گردید.» *آئین اسلام و پرچم اسلام* برای مقابله با قلم هایی منتشر شدند که «به نام آزادی هر روز به یک عنوان خاص برضد دیانت اسلامی صفحات چندی را سیاه می کنند.» اما تقوی باور داشت که «برابر این همه انتشارات مضره و سیل بی دینی تنها دو روزنامه تأثیر حقیقی نخواهد داشت. بلکه باید اقلاً صدها روزنامه دینی از هر گوشه و کنار کشور انتشار یافته و به نشر حقایق پرداخته و با بی دینی ها و فساد اخلاق و بیماری های روحی و اجتماعی سخت مبارزه نماید تا بتواند دست هیئت اجتماع را بگیرد.»^{۱۵}

سراج انصاری نیز که در آغاز همکاری نزدیکی با *دنیای اسلام* داشت در همان شماره نخستین نوشت: «اوضاع امروزی ایران به اندازه ای نابسامان و پریشان گردیده که بیم تلاشی آن می رود. بیم آن می رود 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 نابسامانی ها، سراج انصاری اعتقاد داشت که «باید همه متحد شویم.» اما این فراخوان «اتحاد و اتفاق» غیر مسلمانان را از «ملت ایران» طرد و ایران را خانه ویژه مسلمانان قلمداد کرد: «چاره هم در وهله اول اتحاد و اتفاق است باید همه متحد شویم و در وهله دوم زیر پرچم *اسلام* پا برجا بوده و با ایمان ثابت به آئین اسلام گرائیم تا بتوانیم استقلال و هستی خود را نگه داشته و دنیای کفر و بی دینی و مادیگری و لامذهبی را به دنیای اسلام مبدل نموده و در خانه خود

(ایران) برادرانه زیمیم» در این نگرش ایرانیان غیر مسلمان همه بیگانه و غیر خودی فرض شدند. سراج انصاری که یکی از نخستین استراتژیست های جنبش آینده ساز اسلامگرا بود باور داشت: « این است راه و جز این نیست علاج. دیگران هر چه می گویند بگویند. هر نسبتی می دهند بدهند، مرد مسلمان غیور نباید از گفته این و آن بترسد. نباید از واژه ارتجاع، کهنه پرست، و، و بهراسد»^{۱۶} برای ساختن آینده ای 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 پاک سازی غیرمسلمانان کشور پاکستان را پی ریخت، «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، محمدحسن طالقانی، صدرالدین موسوی، نجفی قمی، هبة الدین شهرستانی، از جمله علمائی بودند که اهداف دگرسنیز اتحادیه مسلمین را تأیید کردند.

پس از پایان محاکمه قاتلان احمد کسروی و سرکوبی جنبش آذربایجان، در سال ۱۳۲۵، آیت الله بروجردی طرحی برای گنجاندن تعلیمات دینی در درس های دبستان ها و دبیرستان ها ارائه کرد.^{۱۷} برای پیشبرد این طرح، *فکاهی اسلام* به نشر اخبار در باره فعالیت های تبلیغاتی آموزگاران بهائی پرداخت. به عنوان نمونه، در مرداد ۱۳۲۶ یوسف اطلس پرور در مقاله ای پس از ذکر خبری در باره آموزگار بهایی در لاهیجان که «دوشیزگان را به مسلک بهائی تبلیغ می کند» نوشت:

بنده می گویم 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 درحکم النادر کالمعدوم است. مثلاً بدون شک دبستان دخترانه ای هست که مدیره آن بهائی گیسو سفید دراین مسلک و ناظمه آن از جوانان این مرام و بعضی دیگر از آموزگاران آن یا از سابقه داران یا تازه واردین در این راه ضلالت و بنگاه فساد و بی ناموسی اند که اگر دوشیزه ای هم که از خاندان شریف و متدین باشد و بخواهد با چادر سفید یا روسری قدری بلند به مدرسه رود خدا می داند. . . که همین مدیره و ناظمه مذکوره ممانعت نمودند و بعداً هم با آنها حضور دانش آموزان

تنبیهات خطرناک جسمی خلاف قانون و توهینات و تحقیرات مفرضانه می نمودند.

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 آموزشگاه هائی می توان داشت؟ بالاخص اینکه چنین دوشیزه هائی پس از فارغ التحصیل شدن از چنین دبستانی برای ادامه تحصیل به دبیرستان بهشت آئین (قوی ترین و مؤثر ترین آموزشگاه بی غیرتی و بی ناموسی و بی عفتی و نانجیبی و فاحشه گی و عنقریب اگر جامعه ساکت باشد دزدی و جاسوسه گی) که مدیر آن یک نفر خارجی به نام میس ایدن و دست پروره سیاست استعماری به منظور بیچارگی ایرانیان می باشد، هم وارد شود.^{۶۸}

یک هفته پس از چاپ این نوشته، در تلگرافی از شاهی امضاء کنندگان بار دیگر از معلم های بهائی شکایت کردند: « اینجانبان اهالی شاهی که بچه های خود را برای تعلیم و تربیت اسلامی به دبستان می فرستیم یک عده بهائی به نام آموزگار آنها را تبلیغ به دین خودشان می نمایند. لذا تقاضای فوری داریم آنها را از کار برکنار نمائید. چنانچه آنها باشند، ما مجبوریم برای حفظ دیانت اسلام بچه های خودمان را از فرستادن به مدرسه خودداری نمائیم.»^{۶۹} در پی این خبرها، در مهر ۱۳۲۶ حسین شکوهی، پس از ذکر «مضرات تولید نفاق بین ملت ایران به نام ترویج مرام بهائی گری»، اعلام کرد وزارت فرهنگ می بایستی: «با شناسائی و تشخیص آموزگارانی که این طریق باطل می سپرند از استخدام آنها در مدارس خودداری نماید که نتوانند اذهان نوباوگان را ضمن تعلیمات کلاسی مغشوش نمایند.»^{۷۰} در همین شماره *فنیای اسلام* اخبار دیگری در مورد فعالیت تبلیغی بهائیان در بوستان آباد، شازند، و جهرم به چاپ رسید.

گزارش های *فنیای اسلام* درباره تبلیغات بهائی در دبستان ها و دبیرستان ها تبلیغات بدیلی برای نهادینه کردن آموزش اسلامی و اقامه نماز در مدارس بود. در دوران نخست وزیری عبدالحسین هژیر (خرداد ۱۳۲۷- آبان ۱۳۲۷) که به بهائی بودن معروف شده بود، سازمان های اسلامی به رهبری آیت الله کاشانی قول گرفتند «که به دست ایشان همانطوری که خودشان هم علناً اظهار داشتند تعالیم عالیه اسلامی در مدارس فرهنگ اعم از دبستان ها و دبیرستان ها و دانشگاه ها 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 فعالیت های خود با مراجع تقلید نقش مهمی در شکل دادن سیاست های دولتی داشت.

اشغال حظیرة القدس

در اواخر دهه ۱۳۲۰ و اوایل دهه ۱۳۳۰ مبارزه با بهائیان شکل خشونت باری به خود گرفت. کشتن مهندس شمیدزاده در تیر ۱۳۲۶ در بابلسر و دکتر سلیمان برجیس در ۱۴ بهمن ۱۳۲۷ در کاشان از پیامدهای این مبارزه بود.^{۷۴} آیت الله رضا گلسرخی که اکنون از اساتید برجسته حوزه علمیه قم است، واقعه 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 گشته شده بودند. این دکتر برجیس، به مسلمان هائی که ضد بهائی بودند، داروی اشتباهی می داد و آنان را می کشت.» این شایعه شباهت بی نظیری به شایعه فروش داروهای عوضی به بیماران مسلمان توسط داروسازهای یهودی داشت. شایعه فروش داروهای عوضی به مسلمانان که ایران باستان آن را در تیرماه ۱۳۱۳ برای سازماندهی یهودی ستیزی درایران منتشر ساخت،^{۷۵} در دهه ۱۳۲۰ واقعتی قلمداد شد و محرک قاتلان دکتر برجیس شد. آیت الله گلسرخی در شرح کشته شدن دکتر برجیس که به بهانه عیادت مریضی به خانه خالی بی کشانیده شده بود یادآور شد که «هشت نفر از جمله آقای رسول زاده رفتند و دکتر برجیس را کشتند. بعد هم، لاله الا الله گویان صحنه را ترک کردند. البته محرک اینها، بیشتر مرحوم تربتی واعظ بود. اینها بعد از کشتن 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 گلسرخی، اسمم در پرونده بود.»^{۷۶}

گشتن عبدالحسین هژیر^{۷۷} به دست سید حسین امامی^{۷۸} در ۱۳ آبان ۱۳۲۸ در مجلس عزاداری امام حسین در مسجد سپهسالار را نیز می توان نشانی دیگر از آغاز مرحله خشونت علیه بهائیان دانست.^{۷۹} بنا بر شواهدی آنچه قتل هژیر را در

صدر برنامه فدائیان اسلام قرار داد شایعه بهائی بودن او بود که گویا توسط ابوالحسن حائری زاده شایع شده بود.^{۸۰} مأمور محرمانه شهربانی در گزارشی در این باره در تاریخ ۲۵ خرداد ۱۳۲۷ نوشت:

حائری زاده 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 فدائیان اسلام را ملاقات نموده و گفته است: «شما فدائیان اسلام هستید، راضی نشوید که زمام امور مملکت به دست کسی سپرده شود که مروج دین بهائی است. این اولین مبارزه ای است که از طرف مسلمین شروع می شود و در این مبارزه شما باید به قدری سرسختی و استقامت به خرج بدهید 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 دوره نخست وزیری رزم آرا (تیر ۱۳۲۹ - اسفند ۱۳۲۹) به برکناری برخی از آنها از دوایر دولتی انجامید. شمس‌الدین جزایری، وزیر فرهنگ کابینه رزم آرا، در شرح این تصمیم یادآور شد که در ملاقاتی با آیت الله بروجردی ایشان از او خواستند که این پیام را برای شاه ببرد که به فرمان شوقی افندی بهائیان تظاهر می کنند و این «موجب شکوه مسلمانان است.» شکایت آیت الله بروجردی براین اساس بود که در آن سال ها بهائیان به تدریج تقیه را کنار گذاشته و در برگه های استخدامی خود را بهائی معرفی می کردند. پس از طرح این گفتگو در جلسه هیئت دولت، جزایری گفت «طی بخشنامه ای عدم رسمیت مذهب بهائی را به کلیه استانداران ابلاغ نموده ولی من تصمیم گرفتم که در فرهنگ بهائی ها را برکنار کنم.» درچگونگی اجرای این تصمیم او خاطر نشان ساخت: «اول همه آنها را خواستم و بدان ها گفتم در تعرفه کارگزینی خود بنویسید "مسلمان" ما دیگر کاری به کارتان نداریم زیرا اسلام حکم به ظاهر می کند، مگر اینکه خلافت ثابت شود.» اما این پیشنهاد تقیه مورد پذیرش بهائیان که چندی بود هویت دینی خود را آشکارا بیان می کردند قرار نگرفت: «اما معلمین بهائی قبول نکردند و در عوض دو نامه رسمی یکی به امضای فروتن منشی محفل بهائی ها و دیگری به امضای فتح اعظم 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 تبعیض هایی از این گونه، سازمان ها و نیروهای اسلامی نیز که ابراز هویت بهائیان را اهانت و توهین به اسلام می پنداشتند به بهایی آزاری پرداختند. از جمله برخی در صدد برآمدند که حظیره القدس را که مرکز اداری و عبادی بهائیان در تهران بود خراب کنند. اگرچه شایعه 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 آیت الله بروجردی و دربار بود، این ماجرا را به گونه ای سازگار با شرایط پس از انقلاب در *خاطرات* خود بازپرداخته است.^{۸۴}

در پی بسیج همگانی که از جانب وعاظ و سخنران های مذهبی در جریان بود، در ماه رمضان ۱۳۳۴ محمدتقی فلسفی از رادیو تهران و آقای شکوهیده از رادیوی نیروی هوایی درسخرانی های خود خاطر نشان ساختند که «خطر بهائی ها از توده ای ها زیادتر است.»^{۸۵} فلسفی در *خاطرات* خود یادآور شده است که سخنرانی های او علیه بهائیان با توافق قبلی آیت الله بروجردی و محمد رضا شاه صورت گرفت. او در مصاحبه ای با خبرنگار *اتحاد ملی* در ۱۹ اردیبهشت ۱۳۳۴، در باره ملاقات خود با آیت الله بروجردی گفت: «قبل از اینکه ماه مبارک رمضان پیش آید من به قم مشرف شدم و در آنجا آیت الله بروجردی را بسیار ملول دیدم و گفتند حالا که قضیه نفت حل شده و کار توده ای ها هم به اتمام رسیده باید برای بهائی ها فکری کرد و قد علم نمود.» پس از این جلسه بنا به پیشنهاد آیت الله بروجردی، فلسفی با محمد رضا شاه ملاقات و در این دیدار به ایشان گفت: «آیت الله بروجردی نظر موافق دارند مسئله بهائی ها که موجب نگرانی مسلمانان شده است، در سخنرانی های ماه رمضان که از رادیو پخش می شود مورد بحث قرار گیرد. آیا اعلیحضرت هم موافق هستند؟» به روایت فلسفی، «او لحظه ای سکوت کرد و بعد گفت: "بروید بگوئید".»^{۸۶}

به این ترتیب، در ماه رمضان ۱۳۲۴، فلسفی سخنرانی سالانه خود در مسجد شاه را، که از رمضان ۱۳۲۷ برای مقابله با حزب توده مستقیماً از رادیو پخش می شد، معطوف به مبارزه با بهائیان کرد. حملات پی در پی فلسفی به بهائیان آن هم در ماه رمضان به برانگیختن احساسات بهایی ستیز انجامید. در پی حرکت دستجات مذهبی به سوی خیابان یوسف آباد و کوشش آنها برای ورود به حریم

حظیره القدس و با تصویب شورای امنیت، فرمانداری نظامی تهران حظیره القدس را در ۱۶ اردیبهشت اشغال کرد. سرتیپ تیمور بختیار، فرماندار نظامی، در اعلامیه ای 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 حظیره القدس نامیده می شود اشغال نماید که از هرگونه پیش آمدهای احتمالی سوء جلوگیری شود.» بنا به گزارش *اطلاعات* پس از افطار در آن روز در مقابل حظیره القدس «بین مردم شیرینی تقسیم شد».^{۸۸}

پس از اشغال حظیره القدس، آیت الله سید محمد بهبهائی 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 خواهانیم.»^{۹۰} آیت الله بروجردی نیز «سرت» خویش را از بسته شدن حظیره القدس به بهبهائی اعلام و دعا کردند که «خداوند عزّ شأنه، دیانت مقدسه اسلام و سلطنت ایران را از گزند دشمنان و اخلاط لگران حفظ فرموده و وجود مبارک را برای مسلمین مستدام بدارد.»^{۹۱} آیت الله بروجردی در نامه ای به فلسفی از «خدمات پرقیمت» او نیز به «دیانت مقدسه اسلام بلکه مطلق دیانات و نسبت به قهرآن کریم» قدردانی کرد و ابراز داشت که بهائی «در دستگاه دولت نفوذ کامل دارد و لذا اهم امور در این مقام، تسویه ادارات و وزارتخانه ها و پست های حساس مملکت است از این فرقه.»^{۹۲} در مصاحبه ای با روزنامه *سمپهان*، آیت الله بروجردی ویران کردن حظیره القدس، طرد بهائی ها از «ادارات دولتی و بنگاه های 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.

درمقدمه این طرح بهائیان اخلاط گرانی 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 هرجنایت مضایقه ندارند.» نویسندگان این طرح، درست در اوج بهائی آزاری، ادعا کردند که «پرونده های

زیادی از قتل‌ها و فتنه‌جویی‌ها و جنایات تاریخی افراد این جمعیت در مراجع قضائی موجود است. . .»^{۹۴}

پس از اشغال حظیرة القدس «در شهرستان‌های رشت، شیراز، اصفهان، کرمانشاه، یزد، کاشان، کرمان، و چند شهرستان دیگر معابد بهائی‌ها از طرف مأمورین 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 تکذیب‌نامه شدند. متن تکذیب‌نامه‌ها کمابیش یکسان بود: «با اینکه مسلمان بودن اینجانب بر همه روشن و لازم به توضیح نیست، معهذاً عده‌ای از همکارانم مرا متهم می‌کنند که بهائی هستم. همانطور که در سال ۱۳۳۰ در روزنامه داد تکذیب نمودم مجدداً به اطلاع عموم می‌رسانم که اینجانب عبدالله بیات کارمند چیت‌سازی تهران دارای شناسنامه ۳۴۹۴ صادره ملایر گذشته از اینکه مسلمان می‌باشم 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 سخنرانی‌های رمضان ۱۳۳۴ شمسی از رادیو:

در یکی دو روزاول، من شرح حال انبیاء را بیان داشتم و بعداً به سراغ بهائیان رفتم. درسه جلسه سخنرانی اولیه دولت توجه زیادی نداشت. اما خورده‌خورده گزارش‌های مأمورین انتظامی از تمام کشور به دولت رسید و دولت متوجه شد که این ریشه‌ای عمیق دارد. از طرف دیگر با پیام‌های روحانیون و مرجع تقلید اعلیحضرت همایونی هم دستوراتی دادند؛ و اول کاری که شد دستور اشغال حظیرة القدس صادر گردید. بهر حال من از توجه مردم و آرتش که به موقع حظیرة القدس را اشغال نمود سپاسگزارم.^{۹۶}

برای هرچه بیشتر برانگیختن مردم به آزار دگردینان و دگراندیشان دینی، فلسفی به شایعه نزدیک شدن حزب توده به بهائیان پرداخت:

یکی از افراد توده‌ای نزد خود من اقرار کرد و گفت چون طرق فعالیت به روی ما بسته شده بود و در ابتدا مجالس ختنه‌سوران، عروسی و عزا تشکیل دادیم. اما قضیه روشن شد و چون شنیدیم بهائی‌ها در سال آینده قصد کودتا دارند بدین لحاظ به سوی آنان گرویدیم تا بتوانیم در آن موقع عمل حادی انجام دهیم و حتی

برای اینکه خود را خیلی علاقمند به مذهب بهائی نشان دهیم به آئین و روش آنان از آنها 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 اقلیت های مذهبی پس از کشتار یهودیان در آلمان هیتلری، فلسفی خود را ناگزیر می بیند که: «حقوق اقلیت ها را از نظر قانون اساسی و کتب آسمانی بیان دارم. . .»^{۱۷} در پی شکایت محافل بین المللی بهائی به شاه، نخست وزیر، مجلس، و کمیسیون حقوق بشر و کمیسیون اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل و دولت های اروپا و امریکا،^{۱۸} فلسفی گفتمان جنگ سرد و واژه از پیشرفت حزب توده را دستاویز قرار داد: «ما درباره مذهب صحبت نکرده ایم بلکه راجع به دسته ای که نقاب مذهبی به صورت زده بحث نموده ایم.» در توضیح این امر او متذکر شد که: «به آمریکائی ها پیغام دادم که مسلمانان با توده ای ها مبارزه کرده اند و حالا توده ای ها وارد بهائیان شده اند و شما اگر بخواهید از بهائیان حمایت نمائید مثل این است که توده ای ها را که دشمن آمریکا هستند تقویت کرده اید.»^{۱۹} 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 ائمه جماعت و همچنین از طرف کلیه آقایان و عاظم و مبلغین اهل منبر» جلساتی برای «فیصله یافتن امر بهایی ها» تشکیل دادند.^{۲۰} در یکی از این نشست ها که با حضور آقای نجفی شهرستانی به نمایندگی آیت الله بروجردی در منزل آیت الله خوانساری برگزار شد، شرکت کنندگان نامه ای «به حضور اعلیحضرت همایونی» نوشته و خواهان «تسریع در انجام تقاضای ثلاثه آقایان» شدند. در این گردهمایی قرار شد که تقاضای سه گانه 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. درنامه سرگشاده ای در خرداد ۱۳۳۴ به سردار فاخر حکمت رئیس مجلس شورای ملی، *ندای حق*، که نقش مهمی در سازماندهی هیأت های اسلامی داشت، اخطار داد که فکر و نقشه 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 که صلاح ملت یک مرتبه یکسره شود و تکلیف بهائیان مشخص و معلوم

گردد، همانطور که تکلیف توده ای ها معین شد. حال دیگر استخوانی لای زخم گذاشته نشود که زحمت آن بعد معلوم شود.^{۱۰۱}

در تعیین «تکلیف توده ای ها» 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^ص را در حظیرة القدس برگزار کرد. *نمای حق* از این اقدام سرتیپ بختیار قدردانی کرد و تقاضا داشت «که مجلس جشنی از این عظیم تر و مفصل تر برای روز مولود حضرت قائم آل محمد صاحب الامر و الزمان امام غائب در ۱۵ شهر شعبان المعظم برپا و منعقد سازند». *نمای حق* امیدوار بود که فرماندار نظامی تهران «با تظاهرات بی نظیر مسلمانان در آن جشن خنجر بر قلب عده معدود ناکسان و گمراهان زنند».^{۱۰۲} نقش فرمانداری نظامی تهران در سرکوبی و انحلال حزب توده اگرچه 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 بهائی ها» پیوند تاریخی دولت و روحانیت را گسست. از دوران محمد شاه و ناصرالدین شاه قاجار نهادهای سرکوب دولت در مبارزه با بایبان و بهائیان و پاسداری از اسلام و تشیع شکل گرفته بود. با ساماندهی مبارزه علیه بایبان و بهائیان دولت از حمایت و پشتیبانی فعال علماء برخوردار شد. مجتهدان شیعه نیز که پس از پیروزی اصولیان براخباریان به مراجع قدرت دینی خودمختاری تبدیل شده بودند، در روند مبارزه با بایبان و بهائیان هماهنگ و منسجم شدند. در دهه ۱۳۲۰ و آغاز دهه ۱۳۳۰ مبارزه با حزب توده که دشمن اسلام قلمداد شده بود، دولت و روحانیت که در دوره 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. واقعه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ ادامه روندی بود که با اشغال حظیرة القدس آغاز شده بود. اشغال حظیرة القدس هم اوج و هم آغاز گسست همکاری های دربار و روحانیت بود.^{۱۰۳}

سخن پایانی

غیرخودی شمردن بایبان و بهائیان که با انتشار «یادداشت‌های کینیاز دالگورکی» آغاز شده بود با تأسیس کشور اسرائیل در ۱۳۲۷هـ/ش/۱۹۴۸م اوج بیشتری یافت. آئین بهائی، که پیش از پیدایش جنبش صهیونیسم در ۱۸۹۰م/۱۳۱۰هـ 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 یهودی ستیزی و بهائی ستیزی در هم آمیختند. با نزدیک شدن دولت ایران به کشور اسرائیل، که در تحلیل‌های سیاسی دست نشانده دولت آمریکا شناخته می شد، احساسات ضد دولتی و ضد امریکائی نیز بر زنجیره بهائی ستیزی افزوده شد و آنرا مفهومی کاملاً سیاسی داد. در این زنجیره غریبه سازی، هویت ایرانی بهائیان و علقه آنان به فرهنگ و کشور ایران جائی نداشت. بهائیان ایادی صهیونیسم، عامل استعمار، و دشمن ایران و اسلام شناسانده شدند. در روند تاریخ زدایی‌یی 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 هـ ق/ ۱۹۲۲م به وزارت امور خارجه گزارش داد که یهودیان ایرانی «فوج فوج از ایران هجرت کرده به فلسطین آمده‌اند. . . و هرگاه اقدام عاجلی برای این مسئله نشود، بلا شبهه تمام یهود ایرانی قطره وار در دریای صهیونیست مندمج می شوند»^{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.

با اوج بهائی ستیزی در دهه ۱۳۲۰، فرضیات نژاد پرستانه ای 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 باهم 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 می‌گیریند و از طرفی به بافته‌های خود که می‌دانند تعبیرات مصنوعی و ناروائی است که خود ایجاد

کرده اند بقدری تعصب بروز می دهند که می توانم گفت هیچ طبقه ای در دنیای امروزی بقدر بهائی به تعصب جاهلانه و حمیت ابلهانه متصف نیست و از طرفی بابی و یهودی در هرکشوری باشد در خیانت بی اختیار است.^{۱۰۵}

همانگونه که تهمت خیانت یهودیان به جنبش یهودی زدایی در اروپا انجامید، کاربرد تهمت هایی اینگونه درباره بهائیان، جنبش ضدبهائی را بخش لاینفک نهضت اسلامگرا برای پی انداختن آینده ای تک مذهبی در ایران ساخت. تحریم اقتصادی بهائیان بخش مهمی از نهضت اسلامگرا بود که با تحریم «نوشابه امپریالیستی» پپسی کولا در ۱۳۳۴ آغاز شد. این تحریم اقتصادی را که نقش مهمی در شکل گیری گفتمان سیاسی اسلامی داشت در فرصت دیگری بررسی خواهیم کرد.

موقعیت اجتماعی و اقتصادی بالنسبه ممتاز بهائیان نیز برنگرانی علما و مراجع تقلید نسبت به آینده اسلام در ایران می افزود. لایحه انجمن های ایالتی و ولایتی، خصوصاً قرارداد «کتاب آسمانی» به جای «قرآن مجید» در سوگند رسمی که در ۱۶ مهر ۱۳۴۱ در هیئت دولت به تصویب رسید، این نگرانی ها را دو چندان کرد. علمای شیعه این تصمیم و دیگر اصلاحات مدنی را کوشش هایی برای تغییر هویت اسلامی ایران قلمداد کردند. آنها که پس از واقعه حظیرة القدس از شاه ناخشنود شده بودند، با تصویب این لایحه مستقیماً به رویارویی با دربار کشیده شدند. همچنان که نامه ۲۱ اردیبهشت ۱۳۴۲ آیت الله شریعتمداری به علمای کرمان حاکی است، بسیاری از علماء براین باور بودند که دولت «باوسایل مختلف در تقویت بعضی از فرق ضاله و منحرف و ضد اسلامی و دخالت دادن آنها در شئون مختلف مملکتی و سپردن بعضی از مقامات حساس به آنها می کوشد.»^{۱۰۶} پیرو این نامه، شریعتمداری متذکر شد که «ایران میدان فعالیت حزبی که عامل استعمار و دلال اسرائیل و عنوان مذهبی دروغی را دارد قرار گرفته است.»^{۱۰۷} آیت الله خمینی نیز در اعلامیه ای خطاب به وعاظ و گویندگان و هیئت های دینی در خرداد ۱۳۴۲ هشدار داد:

آقایان بدانند که خطر امروز بر اسلام کمتر از خطر بنی امیه نیست، دستگاه جبار با تمام قوا به اسرائیل و عمال آنها (فرقه ضاله و مضله) همراهی می کند، دستگاه تبلیغات را بدست آنها سپرده و در دربار دست آنها باز است، در ارتش و فرهنگ و سایر وزارتخانه ها برای آنها جا باز نموده و شغل های حساس به آنها داده اند. خطر اسرائیل و عمال آنها را به مردم تذکر دهید، در نوحه های سینه زنی از مصیبت های وارده بر اسلام و مراکز حقه و دیانت و انصار شریعت یادآور شوید، از

فرستادن و تجهیز دولت خائن، چند هزار نفر دشمن اسلام و ملت و وطن را به لندن برای شرکت در محفل ضد اسلامی و ملی اظهار تنفر کنید. سکوت در این ایام تأیید دستگاه جبار و کمک به دشمنان اسلام است [تأکید در اصل].^{۱۰۸}

«جامعه روحانیت ایران» نیز در خرداد ۱۳۴۲ اسراییل را «بزرگ ترین پایگاه دشمنان اسلام و عامل درجه اول استعمار در خاور میانه» معرفی و پیش بینی کرد: «بهاییان که دلالت اسراییل در مملکت ما هستند (فراموش نکنید حیفا و عکا مرکز بهاییان و از شهرهای معروف اسراییل است) در دستگاه‌های حساس مملکت رخنه کرده و روز به روز بر نفوذ آنها در تمام قسمت ها مخصوصاً دستگاه های تبلیغاتی حتی گفته می شود در هیئت دولت زیادتیر می گردد.» در ادامه این بیانیه که «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 بهاییان را در مملکت خود تحمل 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 بهاییان 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 «تأمین 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، بهاییان 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 «بهاییان» شد. از آن جهت که دولت اسراییل دشمن سرسخت اسلام به شمار می آمد، پیشرفت بهائیان در گستره

سیاست، اقتصاد، و فرهنگ ایران دلیلی بر تضعیف اسلام فرض می‌شد. بنابراین بسیاری از سخنگویان و مبارزان اسلامی در دو دهه پیش از انقلاب بیش از هر چیزی تکیه بر آن داشتند که «اسلام در موقعیت خطرناکی قرار گرفته» است. به عنوان نمونه، محمدجواد باهنر در هیأت مکتب حسین در ۱۷ شهریور ۱۳۴۶ هشدار داد که «دین در معرض خطر قرار دارد. تبلیغات بهائیان روز به روز بیشتر می‌شود. کمی به خود آئید و در فکر دین باشید. . .»^{۱۳} در این پنداشت فراگیر تمامی برنامه های فرهنگی دولت از جشن هنر شیراز تا تغییر تقویم هجری کوشش های «فرق ضاله و منحرف» و «یادی استعمار و اعدای اسلام» «برای تغییر شخصیت اسلامی مملکت» دانسته شدند.^{۱۴} در این نگرش «انقلابی» حتی مسئولیت سرکوبی های خشونت بار ساواک نیز به دوش بهائیان گذاشته می‌شد.^{۱۵} به دیگر سخن، گفتمان انقلابی و اسلامگرا بهائیان را در تمامی سیاست های ناسنجیده رژیم شاه سپیم می دانست.

جنبش ضدبهایبی که از دهه ۱۳۲۰ با تبلیغات اسلامی درآمیخت نقش مهمی در تبدیل «ایمان اسلامی» به «مبارزه سیاسی» داشت. بجای بررسی مبانی ایمانی آئین بهائی، مبارزان اسلامی از آن پس تأکید داشتند که آئین بهائی «مذهبی سیاسی» است که دولت های استعماری برای تضعیف اسلام برپا ساخته اند. بنابراین شرکت کنندگان در جلسات هیئت های اسلامی و انجمن های ضد بهائیت بیش از پیش نگران آینده اسلام می بودند. تشدید این نگرانی وسیله ای برای تبدیل زهد و ایمان به «آگاهی سیاسی» و تشویق به مبارزه برای حمایت از اسلام بود. بدین دلیل جلسات هیئت ها و انجمن های ضدبهایبی مکان های مناسبی برای جلب افراد به سوی سازمان هایی همچون مجاهدین خلق، امت واحده، حزب ملل اسلامی، و هیئت مؤتلفه بودند.^{۱۶} با درهم پیوستن جنبش ضدبهایبی با جنبش های 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 جامعه مدنی ایران در نیمه دوم قرن بیستم دچار تناقضی شد که همچنان ادامه دارد.*

* در ویرایش نهائی این نوشته، حشمت مؤید، احمد کریمی حکاک، و افسانه نجم آبادی، راهنمایم بوده اند. از یکایک آنها سپاسگزارم. اما این دوستان مسئول نگرش و لغزش هایم نیستند. برای تسهیل خواندن نقل قول ها، در موارد ضروری، در رسم الخط متون اصلی تصرف کرده ام.

پانوشت ها:

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 بهائی 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:
Amatul I-Baha Ruhiiyyih 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 تیرشهاب در راندن باب خسوان مآب، کرمان: چاپخانه سعادت، ۱۳۸۷، به ترتیب بر صص ۲۱۰-۲۱۱ و ۲۲۰.
۴. حاج محمد کریم کرمانی، کتاب مستطاب سلطانبه، بمبئی: کارخانه عبدالفقور المشهور بداد و میان دهایی، ۱۲۷۷، به ترتیب صص ۲۱۹-۲۲۰.
۵. حاج محمدخان کرمانی، هدایه المسترشدان . . . در جواب هدیه الئمله، مطبعه مروی، ۱۳۴۲، صص ۲۶۲.
۶. زین العابدین نوری شاه حسینی، ارغام الشیطان فی رد اهل البیان و الايمان، تهران: مطبعه مروی، ۱۳۴۲، به ترتیب از صص ۳۹۲ و ۳۹۶.
۷. میرزا علی اکبر مجتهد اردبیلی حاجب الائم، اصول دین مسلمین و کشف الخطای خوانساری، 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، صص ۴۵۶. اما وی شواهدی دراین 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 می دانست، مترجم چندین کتاب از جمله آثار الشیخه ایران نو (الول ساتن)، تاریخ تمدن اسلام (جرجی زیدان) بود.
۱۰. احمد کسروی، بهائیکری، تهران: کتابفروشی پایدار، بی تاریخ، صص ۷۲-۷۳.
۱۱. احمد کسروی، «پاسخ بهائیان»، برجه، ۱:۱ (فروردین ۱۳۲۲)، صص ۲۹-۳۱.

۱۲. برای چاپ جدید این اثر ن. ک. به: «یادداشت های کنیاز دالفورکی [در اصل]» در *خاطرات من با تاریخ صدساله ایران*، نوشته حسن اعظام قدسی اعظام الوزاره، تهران: نشر کارنگ، ۱۳۷۹، صص ۹۱۱-۹۲۹. حسن اعظام در معرفی «یادداشت های کنیاز دالفورکی» نوشت: «اینک راجع به پیدایش باب از جزوه ای که خطی و در کتاب خانه مرحوم مخبرالدوله بزرگ برادر مرحوم حاج مخبرالسلطنه هدایت، به پسرش مرحوم فهیم الدوله که از رجال پاک دامن 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 بهایی که در کتابخانه پدرم بود و به من منتقل گردیده است در این موقع به شما می دهم 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 فهیم الدولی رد نمودم. . . . اینک موقع در آن دانستیم که برای روشن شدن تاریخ که یگانه هدف و آمال خود می دانم برای خوانندگان عزیز خاصه جوانان حاضر و نسل آینده عین جزوه را بدون کوچکترین تصرفات به شرح ذیل درج نمایم، و ضمناً متذکر می شوم که خواننده عزیز کاملاً توجه نمایند که نقوذ خارجه تا چه اندازه در دربار قاجاریه و مملکت و حتی شاه وقت بوده است؟» ن. ک. به: حسن اعظام قدسی، همان، ص ۹۱۰.

۱۳. در این باره ن. ک. به: محفل روحانی ملی بهائیان ایران، *جوابی به رساله اعتراضات سیاسی کنیماز دالتورکی*، طهران: محفل روحانی ملی بهائیان ایران، بهمن؛ 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, pp. 279-80.

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 گزارش ها، به ترتیب، ن. ک. به: مرتضی مدرسی چهاردهی، *شیخگیری و بابگیری از نظر فلسفه، تاریخ، اجتماع*، چاپ ۲، تهران، ۱۳۵۱، صص ۲۶۹-۲۸۹؛ و نیز ن. ک. به:

F. Kazimzadeh, "Excerpts from Dispatches Written During 1848-52 by Prince Dolgoroukov, Russian Minister to Persia," *World Order* (Fall 1966), pp. 17-24.

۱۴. «یادداشت های دالتورکی» 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»، بهمن، ۵: ۱، خرداد ۱۳۲۲. نقل قول ها

به ترتیب از صص، ۱۷۱-۱۷۲، ۲۰۳-۲۰۷. دیگر نوشته های کسروی در باره کیش بهایی

عبارتند از: «آفتاب حقایق یا دروغ رسوا»، *پیمان*، ۴:۱ (اردیبهشت ۱۳۲۲)، صص ۱۶۹-۱۷۷؛ «پاسخ بهائیان»، *پیمان*، ۱:۱ (فروردین ۱۳۲۲)، صص ۲۹-۳۱؛ «پرسش های ما از بهائیان»، *پیمان*، ۵:۱ (خرداد ۱۳۲۲)، صص ۱۹۳-۱۹۸؛ «باز چند سخنی از بهائیان»، *پرچم*، ۱۲:۱ (شهریور ۱۳۲۲)، صص ۴۸۱-۴۸۳.

۱۹. فریدون آدمیت، *امیرکبیر و ایران با ورقی از تاریخ سیاسی ایران*، مقدمه محمود محمود، تهران: نگاه آذر، ۱۳۲۳، نقل قول ها به ترتیب از صص ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۶، ۲۵۸ و ۲۵۹. ارتباط ادوارد براون با ازلیان را پیش از آدمیت، مبلغ نامی بهائی ابوالفضل گلپایگانی به تفصیل در *کشف الظلماء عن جبل الاعضاء* (۱۳۳۳ هـ ق/۱۲۹۴ هـ ش) گزارش داده بود. این کتاب در واقع ردیه ای بر *نقطه الکاف* حاجی میرزا جانی و مقدمه آن که به نام ادوارد براون انتشار یافته می باشد. 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 عصبیت دینی» را مسبب عمومی این ضدیت برشمرد و بر آن بود که «مبلغین نصرانیت» در ایران مزاحم و رقیبی «بزرگ تر و قوی تر 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 هم نفس در بی دین ساختن مردم سعی بلیغ مبذول می دارند و برای پاشیدن تخم نصرانیت اراضی سخت ناهموار را به جهت پروتستانیان نرم و شیار می سازند و بالبدیهه نفرت و ضدیت با رقیب و مزاحم و انس والفت با مساعد و معاون طبیعی هر قوم و ملت است.» ن.ک. به: میرزا ابوالفضل گلپایگانی، *کشف الظلماء عن جبل الاعضاء*، مرو شاه جهان: مهدی بن ابوالقاسم العلوی، ۱۳۳۴ هـ.ق.، صص ۴۳۷ و ۴۳۵. دکتر حشمت مؤید در یادداشتی یادآوری کرده اند که ۱۲۳ صفحه از *کشف الظلماء* را میرزا ابوالفضل گلپایگانی نوشته و بقیه را پس از مرگ او خواهر زاده اش سید مهدی گلپایگانی تکمیل کرده است.

۲۰. انور ودود، *ساخته های بهائیت در صحنه نین و سیاست*، با مقدمه سید ابوالقاسم کاشانی، تهران: چاپخانه شرکت مطبوعات، ۱۳۲۶ هـ. ش. انور ودود که پدر جدش، میرزا محمود کلانتری کاشی، و خاله زاده پدرش، عین الملک هویدا، نقل قول ها به ترتیب از صص ۲، ۱۸، ۲۱، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱. از بهائیان سرشناس بودند، این کتاب را نخست به زبان عربی، *محازل البهائیه علی صرح السیاسه و الدین*، (۱۹۴۷) نوشته بود.

۲۱. مرتضی احمد آ، *تاریخ و نقش سیاسی رهبران بهائی*، چاپ ۳: تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۴۶، نقل قول ها به ترتیب از صص ۳۶، ۶۶-۶۸، ۷۵، ۷۶ و ۷۹. عنوان روی جلد چاپ سوم این کتاب که در ۱۰۰۰۰ جلد به طبع رسیده بود «پرنس دالقروکی» است.

۲۲. ناصر مکارم شیرازی، *فیلسوف نماها*، چاپ ۱۷، تهران: دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۵۷، ص

۲۳. «برادران دینی متحد شوید» *فیهی اسلام*، ۵:۱ (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 بیدینی ها و نبرد قلمی با انتشاراتی که برضد اسلام و قرآن و طریقه حقه جعفری شده و می شود» بود.
۲۴. سید محمد مهدی موسوی (آل طعمه) دبیرکل کنگره جوانان اسلام، «حقایق آشکار می شود» *فیهی اسلام*، ۱ (۲۰ مهر ۱۳۲۵)، ص ۳.
۲۵. صدر السادات، «دو نمونه از فداکاری» *پرچم اسلام*، ۶۳ (۲۵ تیر ۱۳۲۶)، ص ۳.
۲۶. عطاء الله 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. عطاء الله شهاب پور، *اتین کشایش راه نو در عالم حقیقت: نشریه بکم انجمن تبلیغات اسلامی*، چاپ ۴؛ تهران: انجمن تبلیغات اسلامی، ۱۳۲۳.
۲۸. انجمن تبلیغات اسلامی، *باران 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: هبة الدین شهرستان، راهنمای بهبود و نضار؛ محمود طالقانی (مترجم)، راهنمای مناسب حج*.
۳۰. رمضانعلی رحیمیان، «اعلام به کلیه مسلمانان ایران» *فیهی اسلام*، ۳۹ (۱۷ مرداد ۱۳۲۶)، ص ۳.
۳۱. «دارالعلوم دینی و عربی» *فیهی اسلام*، ۵۷:۲ (۱۹ دی ۱۳۲۶)، ص ۳.
۳۲. عطاء الله شهاب پور، «یک پیشنهاد مهم و سودمند: آسایشگاه برای زوار حسینی» *فیهی اسلام*، ۳۵ (۲۰ تیر ۱۳۲۶)، صص ۱-۲.
۳۳. یازده جزوه تعلیماتی انجمن تبلیغات اسلامی از فروردین ۱۳۲۱ تا آبان ۱۳۲۳ در ۱۲۸،۰۰۰ نسخه چاپ شد. ن. ک. به: عطاء الله شهاب پور، *مجموعه انتشارات 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*، ۱۴:۴ (بهار ۱۳۲۳)، صص ۲۸-۴۰؛ برای (بهار ۱۳۲۳)، صص ۱۷-۲۷، به ویژه ص ۲۶، پس نوشت شماره ۱۰.
۳۶. 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 دره هفدهم مجلس شورای ملی در مشهد» *۱۵ خرداد*، ۱۴:۴ (بهار ۱۳۲۳)، صص ۲۸-۴۰؛ برای گزارشی از همکاری نزدیک این انجمن با ساواک ن. ک. به: سید حمید روحانی، همان، صص ۱۷-۲۷؛ «ساواک و انجمن حجتیه» *۱۵ خرداد*، ۱۷ (زمستان ۱۳۲۳)، صص ۱۲۳-۱۲۵. برخی از تاریخنگاران 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 عصرع جهاد و مبارزه را متوقف می کند، «حریه تکفیر، ۳؛ استعمار و تکفیر» حوزه، ۱۶ (شهریور ۱۳۶۵)، صص ۹۳-۱۲۰؛ نقل از ص ۱۱۱.

۳۷. «جامعه تعلیمات اسلامی» پرچم اسلام، ۱۰:۱ (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» فنیای اسلام، ۵۳ (۲۱ آذر ۱۳۲۶)، صص ۱ و ۳.

۳۸. «انجمن تعلیمات اسلامی» پرچم اسلام، ۴۴:۲ (۲۰ اسفند ۱۳۲۶)، ص ۳.

۳۹. عباسعلی اسلامی، «طرح نو» در گفتار و عاقله: مجموعه سخنرانی های جمعی از دانشمندان و وعظ مشهور ایران، از تألیفات محمد مهدی تاج لنگرودی، چاپ ۹؛ تهران: انتشارات خنجر، ۱۳۶۲، صص ۱۷-۲۶، نقل از ص ۲۴.

۴۰. حسین عبداللهی، «قابل توجه آقایان حجج اسلام و مراجع تقلید مخصوصاً حضرت آیت الله بروجردی مد ظله العالی» فنیای اسلام، ۲: ۵۸ (۲۶ دی ۱۳۲۶)، صص ۱-۲، نقل از ص ۲.

۴۱. «در خصوص قهوه رخ اصفهان» فنیای اسلام، ۶۰:۲ (۱۰ بهمن ۱۳۲۶)، ص ۲.

۴۲. «کتاب اخلاق گلشنی» فنیای اسلام، ۵۸ (۲۶ دی ۱۳۲۶)، ص ۲.

۴۳. درباره دستور دکتر آذر وزیر فرهنگ در باره تعطیل کردن جامعه تعلیمات دینی ن. ک. به: علی دوانی، «شیرین کاری آقای دکتر آذر» نمای حق، ۱۴۸ (۳۱ تیر ۱۳۳۲)، صص ۱ و ۴؛ «نقش وزیر فرهنگ در انحلال جامعه تعلیمات دینی» نمای حق، ۱۴۹ (۷ مرداد ۱۳۳۲)، صص ۱-۲؛ عباس غله زاری، «آقای وزیر فرهنگ اینجا ایران و کشور اسلامی است» نمای حق، ۱۵۰ (۱۴ مرداد ۱۳۳۲)، صص ۱ و ۴؛ «تقلیل دروس شریعت و قرآن» نمای حق، ۱۵۲ (۲۸ مرداد ۱۳۳۲)، صص ۱ و ۴؛ «دکتر آذر چه شد؟» نمای حق، ۱۵۵ (۱۸ شهریور ۱۳۳۲)، صص ۱ و ۴.

۴۴. مرتضی خلخالی و عبدالحسین معتضدی، «ملت ایران بیدار شوید: بهائیان دین، مذهب، تعصب، ملیت و ناموس شما را از بین می برند» فنیای اسلام، ۶۲:۲ (۲۴ بهمن ۱۳۳۶)، صص ۱ و ۳؛ نقل از ص ۳.

۴۵. یک نفر مسلمان، «بهائیت ها چه می گویند؟» فنیای اسلام، ۶۸:۲ (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 مروجین مذهب جعفری» پرچم اسلام، ۳۴:۲ (۳ دی ۱۳۲۶)، ص ۱.
۴۸. «بیانیه ای که در جلسه عمومی عصر ۲۶/۱۱/۱۶ هیئت مروجین مذهب جعفری توسط آقای سید نصرالله شجاعی تنظیم و قرائت شد» فضای اسلام، ۶۳ (۱ اسفند ۱۳۲۶)، صص ۱ و ۳. نقل از ص ۳.
۴۹. «کانون انتشارات اسلامی» پرچم اسلام، ۳۲:۲ (۱۹ آذر ۱۳۲۶)، ص ۴.
۵۰. «نتیجه مبارزه مبلغ اسلامی و بازگشت عده ای از منحرفین بهائی» نمای حق، ۲:۶ (۱۲ مهر ۱۳۳۴)، صص ۱ و ۲؛ نقل از ص ۲.
۵۱. «عباس غله زاری، «مجامع مذهبی مشهد مقدس» نمای حق ۸:۶ (۲۶۴ آبان ۱۳۳۴)، صص ۱ و ۴؛ نقل از ص ۴.
۵۲. «ریشه اندیشه اسلام منهای روحانیت»، ۱۵ خرداد، ۱۴:۴ (بهار ۱۳۷۳)، صص ۱۶-۲۷، به ویژه صص ۲۷-۲۶، یادداشت ۹؛ «جمعیت های مؤلف اسلامی مشهد و سرنوشت انتخابات دوره هفدهم مجلس شورای ملی در مشهد»، ۱۵ خرداد، ۱۴:۴ (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 نمی کنم» شاهد، ۷ (خرداد ۱۳۶۰)، صص ۱۴-۱۹، ۴۷؛ نقل از ص ۱۶.
۵۷. «به مناسبت هفدهم اسفند ماه سالگرد درگذشت آیت الله ربانی شیرازی. . .» پیام انقلاب، ۱۳۲ (۲۵ اسفند ۱۳۶۳)، صص ۱۸-۲۱ 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 مبلغ 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.
۵۸. «دنیای اسلام برای چه انتشار می یابد؟» فضای اسلام، ۱ (۲۰ مهر ۱۳۲۵)، صص ۱-۲؛ نقل از ص 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 مسبب خواری ایشان است» پرچم اسلام، ۲۳ (۱۶ 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 نهائی با اسلام است»، *پرچم اسلام*، ۶۶ (۲۲ مرداد ۱۳۲۶)، ص ۱.
۶۲. «شرارت بهائیتی‌ها»، *پرچم اسلام*، ۲۴:۲ (۹ مهر ۱۳۲۶)، ص ۲.
۶۳. «اختلافات مذهبی»، *پرچم اسلام*، ۸۸ (۲۲ بهمن ۱۳۲۶)، ص ۱.
۶۴. «فرقه منحرف»، *پرچم اسلام*، ۱۷۰ (۴ اسفند ۱۳۲۸)، صص ۱-۲.
۶۵. «دنیای اسلام برای چه انتشار می‌یابد؟!»، *فهای اسلام*، ۱ (۲۰ مهر ۱۳۲۵)، صص ۱-۲.
۶۶. «سراج انصاری»، «از خواب غفلت بیدار شوید»، *فهای اسلام*، ۱ (۲۰ مهر ۱۳۲۵)، صص ۱-۳.
۶۷. در این باره ن. ک. به نامهٔ وزیر فرهنگ به محمدتقی فلسفی، *فهای اسلام*، ۲۳-۲۴ (۱ فروردین ۱۳۲۶)، ص ۱. همچنین ن. ک. به: محمدتقی فلسفی، *خطرات و مبارزات حجة الاسلام فلسفی*، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، صص ۱۸۱-۱۸۳.
۶۸. یوسف اطلس پرور، «مقالهٔ وارده»، *فهای اسلام*، ۳۹ (۱۷ مرداد ۱۳۲۶)، صص ۱-۲.
۶۹. «تلگرافات وارده»، *فهای اسلام*، ۴۰ (۲۴ مرداد ۱۳۲۶)، ص ۲. در پی نشر این خبر *فهای اسلام* گزارش داد که: «چندی است حضرت آقای بیان الحق مبلغ شهیر اسلامی به شاهی تشریف آورده و وسائل تشکیل جامعهٔ مسلمین را فراهم و اهالی هم با حسن استقبال اطاعت نموده و تاکنون سه نفر از بهائیتی‌ها را توبه داده و به دین شریف اسلام وارد نموده اند و تبلیغات ایشان رونق بازار منافقین را شکسته است». خلاصه تلگراف‌های وارده، *فهای اسلام*، ۱۶ (۵ آبان ۱۳۲۶)، ص ۳.
۷۰. حسین شکوهی، «یک نفر وکیل مجلس نباید در ترویج مرام بهائیتی کمک کند»، *فهای اسلام*، ۴۶ (۱۱ مهر ۱۳۲۶)، ص ۲.
۷۱. «مخالفین دولت آقای هژیر متأسفند»، *فهای اسلام*، ۷۹ (۱۳ تیر ۱۳۲۷)، صص ۱ و ۴؛ نقل از ص ۴.
۷۲. هژیر به دکترآقبال، سند شماره ۳۶، محمدتقی فلسفی، همان، ص ۴۸۰.
۷۳. براساس گزارش *فهای اسلام* این کمیسیون در ۷ مرداد ۱۳۲۷ «در اطاق آقای وزیر فرهنگ باحضور معظمه 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 نمایندهٔ محترم مجلس شورای ملی و جناب یعقوب انوار و جناب آقای سعیدی از اعضای عالی‌رتبه وزارت فرهنگ و آقای تقوی مدیر این روزنامه تشکیل شد». تشکیل کمیسیون‌تعلیمات دبستان‌ها و دبیرستان‌ها، *فهای 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. درمورد مهندس شهید زاده ن. ک. به: «آیا دزدان دست به ترور و کشتار زده اند؟»، *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 رئیس بادانش آن و در دست ایرانیان اداره شود یعنی دوائی 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 آئین گشایش بیمارستان رازی. یک انجمن با شکوه» *ایران باستان*، ۲۲:۲ (۹ تیر ۱۳۱۳)، ص ۲ و ۱۱.

۷۶. فدائیان اسلام و حوزه علمیه قم، «تاریخ و فرهنگ معاصر»، ۲:۱ (زمستان ۱۳۷۰)، صص ۱۷۳-۱۸۹، نقل از ص ۱۸۳.

۷۷. عبدالحسین هژیر پس از رسیدن به وزارت پیشه و هنر و سپس دارائی در ۲۳ خرداد ۱۳۲۷ به نخست وزیری رسید. او به زبان فرانسه و روسی آشنا بود. تألیفات او عبارتند از: *از پترزبورگ تا قسطنطنیه* (تهران ۱۳۲۲)، *تاریخ قرون وسطی با 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. سید حسین امامی (۱۳۰۳-۱۳۲۸) در ۲۰ اسفند ۱۳۲۴ احمد کسروی را ترور کرد.

۷۹. «داستان کامل حادثه غم انگیز قتل هژیر وزیر دربار شاهنشاهی. . .» *کاموین*، ۱ (۱۹ آبان ۱۳۲۸)، صص ۵، ۱۵ و ۱۷.

۸۰. همزمان با نشر شایعه بهائی بودن هژیر، شایعات دیگری در باره مسیحی شدن او نیز در تهران انتشار یافت. ن. ک. به: «فوق العاده بهمن: هژیر مسیحی شده و مرتد می باشد» در *گزارش های محرمانه شهرتانی* (۲۸-۱۳۲۷ شمسی)، به کوشش مجید تفرشی و محمود طاهر احمدی، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۴۹؛ همچنین صص ۱۲۷-۱۲۸.

۸۱. «۲۵ خرداد ۱۳۲۷» در *گزارش های محرمانه شهرتانی*، ج ۲، صص ۱۴۷-۱۴۸.

۸۲. «۲۵ خرداد ۱۳۲۷» در *گزارش های محرمانه شهرتانی*، ج ۲، ص ۱۶۱.

۸۳. «از کی و چگونه و با چه مقدماتی وارد مبارزه با بهائیان شدند؟» *اتحاد ملی*، ۱۱:۳۶۶ (۲۶ اردیبهشت ۱۳۴۴)، صص ۱ و ۴.

۸۴. خاطرات و مبارزات حجة الاسلام محمد تقی فلسفی، مصاحبه ها حمید روحانی (زیارتی)؛ ویراستاران علی دوانی، محمد رجبی، محمدحسن رجبی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶.

۸۵. «کامل ترین جریان و فعالیت هائی که منجر به اشغال حظیرة القدس گردید»، *اتحاد ملی*، ۱: ۳۶۵ (۱۹ اردیبهشت ۱۳۳۴)، ص ۱.
۸۶. فلسفی، همان، صص ۱۹۰-۱۹۱.
۸۷. «اعلامیة شماره ۹۳ فرمانداری نظامی تهران مورخ ۲۶ اردیبهشت ۱۳۳۴» به نقل از محمدتقی فلسفی، همان، صص ۱۹۳-۱۹۴؛ 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)؛ *سپهان*، ۳۵۷۴ (۱۹ اردیبهشت ۱۳۳۴)، به نقل از محمدتقی فلسفی، همان، صص ۱۹۴-۱۹۵.
۹۳. *سپهان*، ۳۵۷۵ (۲۰ اردیبهشت ۱۳۳۴)، به نقل از همان، ص ۱۹۵.
۹۴. طرح تقدیمی بدین شرح بود:
- ماده ۱. جمعیت فاسد بابی 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.
- 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 خدایپرستی 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. «مسئله 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*، ۱: ۳۶۶ (۲۶ اردیبهشت ۱۳۳۴)، صص ۱ و ۴.
۹۷. «کامل ترین جریان و فعالیت هائی که منجر به اشغال حظیرة القدس گردید»، *اتحاد ملی*، ۱: ۳۶۵ (۱۹ اردیبهشت ۱۳۳۴)، ص ۴.
۹۸. ن. ک. به:
- "The Baha'i Appeal to the United Nations," in the *Baha'i work*, 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 الشریعین» در محمدتقی فلسفی، همان، صص ۱۱۲-۱۱۷.
۱۰۴. علی اکبر ولایتی، ایران و مسئله فلسطین بر اساس اسناد وزارت امور خارجه ۱۹۳۷-۱۸۹۷م، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶، ۹۸، سند ۱۷.
۱۰۵. آیتی، «بازیگری بنی اسرائیل سبب خواری ایشان است» پرچم اسلام ۱: ۲۸ (۲۸ شهریور ۱۳۲۵)، ص ۲.
۱۰۶. آیت الله شریعتمداری، «حضرات آقایان علما و حجج اسلام (شهرستان کرمان) دامت برکاتهم» اسناد انقلاب اسلامی، ۵: صص ۵۴-۵۷؛ نقل از ص ۵۵.
۱۰۷. آیت الله شریعتمداری، «حضرات آقایان علمای اعلام و حجج اسلام و وعاظ کاشان دامت برکاتهم» اسناد انقلاب اسلامی، ۵: صص ۵۸-۵۹، نقل از ص ۵۸.
۱۰۸. روح الله الموسوی الخمینی، «اعلامیه حضرت آیه الله العظمی آقای حاج آقا روح الله دام ظلّه علی رؤس المسلمین خطاب به وعاظ و گویندگان دینی و هیئت های مذهبی» ۱۵ خرداد، ۲۵ (بهار ۱۳۷۶)، ص ۱۲۴.
۱۰۹. جامعه روحانیت ایران، «هدف روحانیون از مبارزه اخیر» اسناد انقلاب اسلامی، ۴: صص ۷۲-۷۹؛ نقل از ص ۷۵.
۱۱۰. محمدصادق الحسینی الروحانی، «متن اعلامیه آقای حاج سید محمدصادق روحانی...» اسناد انقلاب اسلامی، ۵: صص ۸۵-۸۹؛ نقل بر ۸۸.
۱۱۱. حوزه علمیه قم، «متن قطعنامه حوزه علمیه قم» اسناد انقلاب اسلامی، ۴: ص ۱۱۷.
۱۱۲. بی نام، بیوکواهی پیشوا، بی مکان: انتشارات پانزدهم خرداد، بی تاریخ، ص ۶۳.
۱۱۳. مهناز میزبانی، «شپید باهنر الگوی مبارزه و آموزش» ۱۵ خرداد، ۲۶/۲۷ (تابستان و پائیز ۱۳۷۶)، به نقل از گزارش ساواک در جلسه هفتگی هیئت 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، ۱: ص ۱۷۲.

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۱-۲
زمستان ۱۳۷۹-بهار ۱۳۸۰

ویژه

جوامع غیر مسلمان ایران

پیشگفتار

مقاله ها:

- | | | |
|-----|------------------|---------------------------------------|
| ۳ | | |
| ۷ | عبدالكريم لاهیجی | مروری بر وضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان |
| ۴۱ | ژاله پیرنظر | یهودیان جدیدالاسلام مشهد |
| ۶۱ | جمشید چاکسی | سرنوشت زرتشتیان ایران: مروری تاریخی |
| ۷۹ | محمد توکلی طرقی | بهائئیتیزی و اسلام گرائی در ایران |
| ۱۲۵ | هوشنگ ا. شهابی | یهودیان در عرصه های ورزشی ایران |
| ۱۵۱ | رضا افشاری | نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی |
| ۱۶۵ | آن الیزابت مایر | تبعیض جنسی و حقوق بشر در ایران |

گذری و نظری

- | | | |
|-----|-----------------|---------------------|
| ۱۸۹ | آرتاواز ملیکیان | سرنوشت ارامنه ایران |
| ۱۹۷ | بیژن نامور | به تاراج رفته ها |

گزیده ها:

- | | | |
|-----|-------------|---------------------------------------|
| ۲۰۷ | م. کوهیار | غیرمسلمانان در جامعه شیعیان |
| ۲۱۳ | | عریضه پارسیان هند به ناصرالدین شاه |
| ۲۱۹ | چارلز عبوسی | ارامنه و یهودیان ایران در دوران قاجار |
| | | نقد و بررسی کتاب: |
| ۲۲۳ | جان امرسون | «ارج نامه ایرج افشار» (کامبیز اسلامی) |

یاد رفتگان

- | | | |
|-----|------------|---------------------------------|
| ۲۲۹ | علی فردوسی | موریئو اونو، ایران شناس ژاپنی |
| ۲۳۷ | | بنیاد مطالعات ایران در سال ۲۰۰۰ |
| ۲۴۱ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

یهودیان ایران در عرصه های ورزشی

ورزش و تربیت بدنی هم دارای ویژگی های بدنی اند و هم اجتماعی. در این میان، ورزش های دستجمعی و بازی های رقابتی بخصوص مستلزم ارتباط اجتماعی و گاه تماس فیزیکی بازیکنان با یکدیگرند. افزون بر این، ورزش های تیمی مانند فوتبال از هویت گروهی بازیکنان هر تیم مجزا نیست، به ویژه آنگاه که تیم ها معرف گروه اجتماعی یا جامعه خاص باشند. به همین دلیل ورزش و تربیت بدنی شاخص مفیدی برای ارزیابی درجه همگونی (integration) فرهنگی لایه های مختلف جامعه است، چه، تفکیک و جدایی اجتماعی با بازی دستجمعی همخوانی ندارد ولی همگونی اجتماعی، زمینه ساز همیاری افراد در بازی های جمعی است که در آن "بهترین"، فارغ از وابستگی گروهی اش، برنده می شود.^۱

با این که یهودیان ایرانی بیش از ۲۰۰۰ سال در میان هموطنان غیر یهودی خود زیسته اند، از آغاز روند همگونی اجتماعی آنها چندان نمی گذرد. در واقع، این روند همراه با فرآیند لائیک شدن جامعه ایران در قرن بیستم آغاز شد. تحقیق حاضر معطوف به دو هدف است: نخست جمع بندی فشرده ای از فعالیت های ورزشی یهودیان در ایران به عنوان فصلی از تاریخ اجتماعی این جامعه، و دو دیگر بررسی و ارزیابی کیفیت و چگونگی روند همگونی اجتماعی آنان در جامعه ایرانی.

* استاد روابط بین الملل و تاریخ در دانشگاه بستن.

ممکن است در اولین نگاه عرصه ورزش انتخاب مناسبی به نظر نرسد، زیرا ورزش دوستی را نمی توان الزاماً یکی از ویژگی های یهودیان به شمار آورد. بررسی را با مروری بر متون مذهبی آغاز کنیم. در زبور ۱۴۷ تورات آمده است که: «رضای خدا نه به قدرت دونده است و نه به سرعت او»، بلکه «از بنده ای است که از خدا می ترسد». این گفته را می توان به عنوان نفی آن گونه ورزشی تلقی کرد که هدفش تنها تقویت جسم باشد.^۲ با این حال هواداران مدرن تربیت بدنی یهودیان تأکید دارند که تورات حاوی روایات متعددی در مورد قهرمانان قدرت و مقاومت در میان یهودیان است.^۳ کلمه "اسرائیل" خود به این معناست که: «او [یعقوب] باخدا درمی آویزد». موضوع بسیاری از داستان های تورات قهرمانان دوندگی است و نیز در آن به بسیاری از قهرمانان دوندگی و در صدر آنها به نفتالی، یکی از پسران یعقوب اشاره شده.^۴ به گفته ای سلیمان سالانه مسابقات دوندگی را با شرکت صدها مرد جوان برگزار می کرد.^۵ همانطور که اغلب در سنت های مذهبی دیده می شود، نوشته های تاریخی، حاوی روایات و مطالب چنان متفاوتی است که به استناد آن ها می توان هم یهودیان را مردمی ورزش دوست انگاشت و هم کسانی دانست که ورزش را برای نفس ورزش برنمی تابند. اما بطور کلی می توان گفت که رهبران روحانی یهودی هرگز به حمایت و تشویق مسابقات ورزشی برنخاسته اند.^۶

با این همه، همانگونه که در مورد هرملتی صادق است آن چه در دنیای واقعی می گذرد الزاماً با احکام و مقررات رسمی مذهبی سازگار نیست. در دوران کلاسیک، یهودیان هلنی در مسابقات یونانی شرکت می کردند و در سال ۱۷۴ قبل از میلاد در زمان حکومت سلوکید ها اولین ورزشگاه سبک یونانی توسط کشیش اعظم هلنی، جیسون، افتتاح شد. اما اکثر یهودیان سنتی ورزش برهنه یونانی را توهین آمیز می شمردند بخصوص از آن رو که ورزشگاه در نزدیکی معبد قرار داشت. از همین رو پس از شورش پیروزمندان "جوداس ماکابئوس" در سال ۱۶۶ قبل از میلاد که به سلطه یونانیان پایان داد، این ورزشگاه نیز بسته شد. اما با فتح فلسطین توسط سپاهیان روم در سال ۶۳ قبل از میلاد، سنت ورزش یونانی بار دیگر در فلسطین احیا گردید.^۷

در قرون وسطی بی علاقهی رهبران دینی و محدودیت های موجود برای جامعه یهودیان مانع شکوفایی توانایی های ورزشی یهودیان بود. به گفته زیگموند فروید: «اولیتی که یهودیان طی دو هزار سال برای فعالیت های معنوی و روحانی قائل شده اند، در اذهان آنان سدی در مقابل گرایش به

خشنوت و بیرحمی که معمولاً در فعالیت های ورزشی دیده می شود به وجود آورده است.^۸ اما به ادعای یک باشگاه ورزشی یهودی: «هرجا که یهودیان در فضائی باز زیسته اند و شرایط اساسی زندگی برای آن ها در عرصه های مختلف چون کسب و کار و آموزش فراهم بوده است، جوانانشان علی رغم ناخشنودی رهبران روحانی شیوه های زندگی غیر یهودیان را برگزیده و تا حد ممکن در فعالیت های فرهنگی و ورزشی آنان شرکت جسته اند.»^۹ روند مشارکت یهودیان در عرصه فعالیت های ورزشی ایران نیز مؤید این نظر است. این نوشته را ابتدا با بحثی در باره مشارکت یهودیان در فرهنگ سنتی ورزشی ایران یعنی زورخانه ها آغاز می کنیم و سپس به نقش آنان در گسترش ورزش مدرن ایران و نیز به تأثیر مسابقات ورزشی بین ایران و اسرائیل بر یهودیان ایران می پردازیم. در پایان به نقش یهودیان ایران در ورزش، با توجه به ویژگی های خاص جامعه ایران، اشاره خواهیم کرد.

دنیای ورزش سنتی

در جامعه شهری سنتی ایران مرکز فعالیت ورزشی زورخانه بود که در آن ورزشکاران همراه با صدای طبل و ضمن شنیدن اشعاری که مرشد زورخانه می خواند به تمرین می پرداختند.^{۱۰} زورخانه که سوابق آن احتمالاً به دوران پس از حمله مغول بر می گردد، به عنوان یک نهاد اساساً ایرانی و شیعی شناخته می شده است.^{۱۱} درست است که زورخانه به احتمال قوی ریشه ایرانی و شیعی دارد، اما همراه با نشر تشیع ایرانی در فلات ایران و مناطق پرامون آن، ورزش باستانی ایران و زورخانه ها، در میان مذاهب و اقوام دیگر نیز گسترش یافت. زورخانه که در آذربایجان و قفقاز از دیرباز پا گرفته بود،^{۱۲} در قرن ۱۸ در میان کردهای سنی نیز رواج یافت^{۱۳} و در قرن ۱۹ زائران ایرانی فرهنگ زورخانه را به میان اعراب عراق نیز بردند.^{۱۴} طی ماه های مهم مذهبی چون رمضان، محرم و صفر، آئین های ویژه مذهبی در زورخانه ها برگزار می شود، اما تنها مسلمان ها، آن هم پس از غسل می توانند وارد گود شوند. این سنت با جدایی میان مسلمانان و غیرمسلمانان در عرصه های دیگر زندگی اجتماعی همخوانی دارد، زیرا براساس قرائت خشک از شریعت شیعه، غیرمسلمانان "نجس" اند و باید از آنها دوری جست.^{۱۵} با وجود این خصلت عمیقاً اسلامی زورخانه، جالب این است که غیرمسلمانان هم در این سنت ورزشی سهیم بوده اند. به عنوان نمونه، تا چند دهه پیش در یزد، یک زورخانه زرتشتی وجود داشت.^{۱۶} این پدیده را البته می توان مرتبط با گرایش

یهودیان و ورزش های مدرن در ایران

جنبش ورزشی عصر مدرن یهودیان در ۱۸۹۰ در اروپا با تأسیس اولین باشگاه های یکپارچه یهودی در قسطنطنیه (۱۸۹۵)، برلن (۱۸۹۸) و وین (۱۸۹۹)، آغاز شد. در دومین کنگره جهانی صهیونیست ها در بال سوئیس، یکی از پایه گزاران صهیونیسم به نام ماکس نورداو (۱۹۲۳-۱۸۴۹)، که شدیداً نگران روند فتور نژادی (degeneration) در میان یهودیان بود^{۲۰} و می خواست با احیاء حس اعتماد به نفس آنان را از این آفت نجات دهد، شعار «یهودیت عضلانی» را با اقتباس از واژه «سیحیت عضلانی»^{۲۱} به عنوان بخشی از بیداری مجدد ملی یهودیان مطرح کرد.^{۲۲} رهائی از بی تفاوتی سنتی یهود نسبت به تربیت بدنی، عنصر مهم این «یهودیت عضلانی» بود. در پاسخ به فراخوانی "نورداو"، باشگاه های یهودی در سراسر جهان، «اتحادیه جهانی مکابی» را در سال ۱۹۲۱ در گردهمایی در برنو چکسلواکی تشکیل دادند. این سازمان، به الگوی مسابقات المپیک، هرچهار سال یکبار به برگزاری مسابقات ورزشی دست زد.^{۲۳} البته این بدان معنی نیست که یهودیان تنها در باشگاه های یهودی ورزش می کردند. برعکس، برای بسیاری از یهودیان غیر صهیونیست باشگاه های غیر مذهبی وسیله ای برای نیل به همگونگی اجتماعی بود. در فاصله بین دو جنگ جهانی، تنش بین این دو مکتب در اروپا و آمریکای لاتین ادامه یافت.

ورزش مدرن اروپایی اولین بار از طریق مدارس میسیونری اروپایی و امریکایی که تربیت بدنی را جزو برنامه آموزشی خود قرار داده بودند به ایران وارد شد. برخی از مدارس مبلغان پروتستان در شهرهایی مثل همدان و اصفهان، یهودیان را با امید جذب آنها به مسیحیت می پذیرفتند. «اتحاد جهانی کلیمیان» با هدف ارتقاء آموزش یهودیان و جلوگیری از جذب آنان به مسیحیت و بهائیت، در فاصله ۱۹۳۰-۱۸۹۸، به تأسیس تعدادی مدرسه در ایران پرداخت.^{۲۴} آموزش سنتی یهودی تربیت بدنی را تشویق نمی کرد،^{۲۵} اما این مدارس جدید، ورزش را بخشی از برنامه آموزشی خود قرار دادند و تیم های متعددی در رشته های مختلف تشکیل دادند.^{۲۶} یهودیان ایران ابتدا در این مدارس با ورزش مدرن غربی آشنا شدند و پس از تأسیس باشگاه های مدرن و اجباری شدن ورزش در مدارس دولتی و خصوصی فعالیت های ورزشی خود را همراه با سایر هموطنان خود ادامه دادند.

پس از به قدرت رسیدن رضاخان، چند باشگاه ورزشی یهودی در دهه ۱۹۲۰ تأسیس شد اما فعالیت آنها چندان دوام نیافت. اولین باشگاه احتمالاً باشگاهی بود

به نام کوروش که در سال ۱۹۲۴ تأسیس شد، در حدود ۲۰۰ عضو داشت و دارای وسائل لازم برای کشتی گیری، وزنه برداری و دوچرخه سواری بود. کوشش مسئولان «اتحادیه جهانی مکابی» برای گسترش چتر حمایت خود بر این باشگاه به نتیجه ای نرسید.^{۲۷}

در دهه های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ فوتبال ورزش محبوب دولت ایران بود زیرا مسئولان ورزشی کشور معتقد بودند که ورزش های تیمی روح همکاری را میان مردم تقویت می کند. حکومت پهلوی در این فعالیت ها عمیقاً دخیل بود. در سال ۱۹۲۱ رضاخان ریاست افتخاری مجمع ترویج و ترقی فوتبال را پذیرفت و ولیعهد او محمدرضا، بعد از بازگشت از سوئیس در سال ۱۹۳۶، کاپیتان تیم دانشکده افسری شد.^{۲۸}

در سال های ۱۹۳۰ پسران محله یهودیان تهران نیز به فوتبال علاقمند شدند.^{۲۹} از آنجا که این نوجوانان استطاعت خریدن توپ را نداشتند، با درست کردن توپ از تکه های پارچه در کوچه های محله به بازی می پرداختند. اندکی بعد، مرتضی سنه ای، بخشی از گورستان بهشتیه یهودیان را به یک زمین فوتبال تبدیل کرد و دو توپ فوتبال نیز به این جوانان اهدا کرد و بدین ترتیب تیم کوروش تشکیل شد. به زودی این زمین، دیگر پاسنگوی نیاز فزاینده این جوانان نبود و سنه ای دکتر ساموئل جوردن، مدیر کالج امریکایی را، که خود از آنجا فارغ التحصیل شده بود، قانع کرد که یکی از زمین های کالج را هفته ای یک بار در اختیار تیم کوروش گذارد.^{۳۰} در راه میان "محله" و کالج، ورزشکاران یهودی مورد طعنه هموطنان غیر یهودی قرار می گرفتند و حتی گاه در زمین فوتبال درگیری هایی میان یهودیان و مسلمانان پیش می آمد تا آنجا که پس از یک رویارویی خشن، جوردن استفاده از این زمین را برای ورزشکاران یهودی ممنوع کرد. به دنبال آن، این گروه موافقت انجمن ملی تربیت بدنی را که به تازگی تأسیس شده بود، برای استفاده از ورزشگاه نوین یاد امجدیه جلب کرد.

بین دهه های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ گرایش تازه یهود ستیزی [anti-semitism] به ایران رسید.^{۳۱} در دوران پیش مدرن، در ایران به یهودیان، همچون سایر غیرمسلمانان مانند اقلیت های مسیحی و زرتشتی و بهایی، با نظری تحقیرآمیز نگاه می شد،^{۳۲} اما یهود ستیزی جدید یک کالای وارداتی از اروپا بخصوص آلمان فاشیستی بود، ریشه ای نژادی داشت و منحصراً متوجه یهودیان می شد و نه دیگر اقلیت ها.^{۳۳} این یهود ستیزی ارتباطی چندان با مذهب نداشت و با احساسات عرب ستیزی نیز آمیخته بود زیرا اعراب نیز از نژاد سامی اند.^{۳۴} این گرایش، از دین زرتشتی به

عنوان مذهب ایرانیان «اصیل» تمجید می‌کرد. سلطنت رضاشاه که با آغاز آن شرایط مناسبی برای اقلیت‌ها فراهم شده بود، در فضائی آکنده از ترس و نگرانی برای یهودیان به پایان رسید. اما در سال ۱۹۴۱، اشغال ایران توسط نیروهای متفقین و چند ماه پس از آن شکست آلمان در استالینگراد، خیال یهودیان ایران را تا حدی آسوده کرد. از این زمان به بعد زندگی اجتماعی یهودیان در ایران بار دیگر رونق یافت. در همین دوران بود که یهودیان دست به تأسیس چند باشگاه جدید زدند و شماری از باشگاه‌های قدیمی را نیز دوباره احیاء کردند. از میان آنها باشگاه کوروش موفق‌ترین و ماندگارترین باشگاه بود، چنان که تیم فوتبال کوروش یک بار به مقام نایب قهرمانی ایران رسید. در دههٔ ۱۹۴۰، احزاب دست راستی افراطی با الگوبرداری از فاشیسم اروپائی در ایران فعال بودند و طرفداران آن اغلب با سردادن شعارهای فاشیستی به دانش‌آموزان یهودی حمله می‌بردند.^{۶۵} یکی از باشگاه‌های ورزشی یهودی به نام «برادران»، گروهی را برای دفاع از دانش‌آموزان یهودی سازمان داد و توانست با استفاده از برخی وسایل زورخانه به روند ایذاء و تهدید یهودیان پایان دهد.^{۶۶} بیشتر احزاب دست راستی در سال ۱۹۵۳ در مقابل مصدق از شاه حمایت می‌کردند اما پس از بازگشت شاه به قدرت، همین احزاب دست راستی بیشتر مایهٔ شرمندگی حکومت غرب‌گرای وی شدند و به تدریج تحلیل رفتند.

در یک جامعهٔ باز، هرگونه عقیده‌ای، از جمله نکوهیده‌ترین آنها، فرصت بروز می‌یابد و در یک جامعه دیکتاتوری، هرگونه عقیده‌ای، از جمله نکوهیده‌ترین آنها، سرکوب می‌شود. از سال ۱۹۵۳ تا ۱۹۷۹، یهودی ستیزی در مطبوعات ایران فرصت بروز نمی‌یافت. در این دوران برداشت رسمی و دولتی از ملیت ایرانی، یهودیان را نیز در برمی‌گرفت و حیات اجتماعی یهودیان، بیش از هر زمان دیگری در تاریخ اخیر ایران، فرصت مناسبی برای شکوفایی یافت. ورزش یهودیان نیز در همین فضا اوج گرفت. زمانی که ورزش‌های مدرن در دهه‌های اول قرن بیستم به ایران راه یافت، با مقاومت مردمان سنتی چه مسلمان و چه یهودی روبرو گشت. مسلمانان بازی در فضای باز را مناسب شأن خود نمی‌دانستند، لباس‌های ورزشی را نا مناسب و حرکات ورزشی را مشابه رقص می‌شمردند. به همین دلیل پیشتازان ورزش‌های مدرن در ایران، عمدتاً از لایه‌های لاتیک جامعه برخاستند که طبعاً بیشتر متمایل به همگونی میان مسلمانان و غیر مسلمانان بوده‌اند. به عنوان نمونه، فردی که گشتی فرنگی را به ایران وارد کرد، آندره گوالویچ، یک آسوری متولد سلماس و بزرگ شده شوروی بود. همچنین در باشگاه «نیرو و

راستی» اولین باشگاه مدرن که در سال ۱۹۴۳ تأسیس شد، مردها از مذاهب مختلف، از جمله یهودی، ورزش می‌کردند.^{۴۷} یکی از رشته های مدرن ورزشی که علاقمندان به آن اغلب از محیط زورخانه آمده بودند، رشته گشتی آزاد بود و فنونی مشابه «گشتی پهلوانی» داشت که تا سال های ۱۹۴۰ در زورخانه ها رواج داشت. شماری از ورزشکاران یهودی در گشتی آزاد به مدارج بالا رسیدند، گرچه گاه با مشکلاتی نیز روبرو بودند. این مشکلات به این علت بود که در تماس بدنی نزدیک که لازمه این ورزش است، بدن ورزشکار مسلمان به عرق "نجس" بدن گشتی گیر غیر مسلمان آلوده می‌شد.^{۴۸} افزون بر این، باخت یک ورزشکار مسلمان به یک یهودی نوعی گاه "آبروریزی" و هتک حرمت شمرده می‌شد.

موفقیت ژانت کهن- صدق در کسب مقام قهرمانی دو زنان در اوایل و اواسط سال های ۱۹۶۰، نمونه ای است از نقشی که ورزش مدرن می‌تواند به عنوان محلی برای امتزاج اجتماعی بازی کند.^{۴۹} وی که از دبیرستان انوشیروان دادگر فارغ التحصیل شده بود، موفق به اخذ درجه لیسانس تربیت بدنی از دانشگاه تهران گردید. اوج موفقیت وی زمانی بود که در یک مسابقه در اکتبر ۱۹۶۵، موفق به شکستن رکورد دو ۱۰۰ متر و دو ۶۰ متر با مانع ایران گردید. سی و پنج هزار نفر تماشاچی که عمدتاً مسلمان بودند، نام او را فریاد می‌زدند و نشریه ورزشی هفتگی *سپهان ورزشی*، او را به عنوان ورزشکار سال ایران برگزید. در ماه ژوئن ۱۹۷۲، مرگ نابهنگام وی در سن ۲۶ سالگی در یک تصادف اتومبیل، که منجر به مرگ کاپیتان تیم ملی بسکتبال دختران ایران، سیمین شفیع، نیز شد، برای همه ایرانیان حادثه ای تکان دهنده بود.^{۵۰} پس از مرگ ژانت کوهن-صدق، دانشگاه تهران و فدراسیون دو و میدانی ایران، کاپ سالانه ای را به نام وی برگزار کردند. در اولین مسابقه ای که در رشته تخصصی او برگزار شد، خط دوّم، که در آخرین مسابقه اش در آن دویده بود، با گل پوشانده شده بود. محبوبیت ژانت کهن-صدق، هم از مقام قهرمانی اش سرچشمه می‌گرفت و هم از شهرتش به عنوان یک انسان و معلم نمونه.^{۵۱}

سال ۱۹۶۵ را، که در آن کهن-صدق قهرمان ایران شد و تحسین یهودیان و غیر یهودیان را یکسان برانگیخت، می‌توان اوج یگانگی هویت یهودیان با ایران دانست. جوانان یهودی، دوره اهانت های "محلّه" را در حافظه خود نداشتند، در مدارس و دانشگاه ها در کنار اکثریت مسلمان می‌آموختند و شعار «خدا، شاه، میمن» را که رنگی مذهبی نداشت به دل پذیرفته بودند. جنگ ۱۹۶۷ میان اعراب و اسرائیل این وضعیت را دگرگون کرد.

مسابقات فوتبال ایران و اسرائیل

پیروزی اسرائیل بر همسایگان عربش در جنگ شش روزه، خشم مسلمانان ایران را نیز برانگیخت،^{۵۲} زیرا خود را عمیقاً با اعراب هم آرمان می دانستند و حکومت شاه را که شایع بود ابائی از فروش نفت به اسرائیل ندارد، به عنوان متحد این دشمن می شناختند.^{۵۳} برخلاف مسلمانان، یهودیان که بعد از پیروزی اسرائیل اعتماد به نفس جدیدی یافته بودند، درک نمی کردند چرا مخالفان شاه از رهبرانی مانند عبدالناصر، که خلیج فارس را خلیج عربی می نامید و حتی خواهان جدایی خوزستان از ایران بود، حمایت می کنند. برای یهودیان ایران، میان وطن دوستی ایرانی و حمایت از اسرائیل تناقضی وجود نداشت زیرا از دیدگاه آنها، منافع ملی دو کشور با هم سازگار بود.^{۵۴}

اما شکست اعراب در سال ۱۹۶۷، به احساسات ضد یهودی در میان مسلمانان سنتی ایران دامن زد آن گونه که در بسیاری سخنرانی ها در مساجد، یهودیان آماج تهدیدهای غیرمستقیم قرار گرفتند. این روند به نوبه خود به تضعیف روحیه ایران گرایی جوانان یهودی انجامید، زیرا وقتی مسلمانان مذهب خویش را فرای ملیت قرار می دادند، دلیلی نداشت که یهودیان برعکس آن عمل کنند. در چنین فضایی در سال ۱۹۶۸ اعلام شد که تیم ملی فوتبال اسرائیل برای شرکت در بازی های جام ملت های آسیا که هر چهار سال یک بار میان مسابقات جام جهانی فوتبال انجام می شود و از جام ملت های اروپا هم قدمت بیشتری دارد، به ایران می آید. به این ترتیب، درست در زمانی که تیم های ورزشی اعراب، اسرائیل را تحریم می کردند، ایران که خواستار پی گیری یک سیاست مستقل در قبال مسئله اعراب و اسرائیل بود،^{۵۵} میزبان یک تیم از اسرائیل شد. در هفته های پیش از مسابقات، تنش در تهران کاملاً آشکار بود. این شایعه رواج داشت که یهودیان ایران از تیم اسرائیل حمایت خواهند کرد. در شهر و به خصوص نواحی اطراف «محلّه» و کاروانسراهائی که مسکن مسلمانان فقیر بود سخن از این می رفت که در صورت پیروزی اسرائیل، منازل یهودیان و محل کسب و کار آنان آماج حمله و غارت شود. بیشتر یهودیان ایران در واقع از اسرائیل حمایت می کردند، اما زمانی که در اولین بازی اسرائیل علیه هنگ گنگ آنها به نفع اسرائیل شعار دادند، هدف پرتاب بطری از سوی دیگر تماشاگران شدند. تیم اسرائیل در بقیه مسابقات نیز آماج احساسات خصمانه بسیاری از تماشاگران بود.

هنگامی که ایران و اسرائیل به مرحله نهایی رسیدند،^{۵۶} هم یهودیان و هم مسلمانان این مسابقه را به گونه ای ادامه جنگ ۱۹۶۷ می دیدند. تنش در تهران

بالا گرفته بود و در روز مسابقه، ۱۹ می (۲۹ اردیبهشت)، به غلط شایع شد که حبیب القانیان، یک سرمایه دار متمول یهودی که مورد تنفر شدید تندروران اسلامی بود،^{۵۷} ۱۵،۰۰۰ بلیط استادیوم ۳۰،۰۰۰ نفره را برای توزیع میان یهودیان خریده است تا به نفع تیم اسرائیل شعار دهند. اما بجز تعدادی اندک، اغلب یهودیان پس از تجربه بازی با هنگ گنگ ترجیح دادند در خانه بمانند و مسابقه را بر پرده تلویزیون تماشا کنند. بلیط در بازار سیاه به قیمت بالا معامله می شد و تعدادی از تماشاگران بدون بلیط بدرون استادیوم هجوم آوردند. این خود به شایعه ای دیگر دامن زد که براساس آن مأموران درهای ورزشگاه اسجدیه را به عمد باز گذاشته بودند تا مردم بدون بلیط وارد شوند و شاه بتواند با ایجاد امکان حضور مسلمانانی که به نفع تیم ایران شعار می دادند، پیوند خود را با اسلام و ایرانیّت به اثبات رساند.^{۵۸}

درطول مسابقه تماشاگران شعارهای ضدیهودی و ضد اسرائیلی سر می دادند و بالون هایی با نقش صلیب شکسته به هوا پرتاب می کردند.^{۵۹} برخی تهدید می کردند که سرداور را در صورت تمایل به تیم اسرائیل، در محل خواهند کشت و برخی برای "دفاع" از خود در مقابل یهودیان، با خود چاقو داشتند. به نظر می رسد که یهودیان غیرمذهبی در این بازی از هر دو طرف حمایت می کردند و می کوشیدند این رقابت را یک مسابقه دوستانه قلمداد کنند، اما یهودیان فقیرتر و مذهبی تر در جنوب تهران به دلایل مذهبی، عمدتاً از اسرائیل حمایت می کردند. مشابه این شکاف در میان تماشاگران مسلمان نیز وجود داشت که در میان آنها مذهبی ها بیشتر به دلایل دینی از تیم ایران حمایت می کردند و غیرمذهبی ها به دلایل ملی و میهنی.

در پایان تیم میزبان (ایران) با نتیجه دو بر یک بر تیم اسرائیل پیروز گردید و ایران قهرمان فوتبال آسیا اعلام شد. شور و هیجان استادیوم را فراگرفت. تماشاگران زمین بازی را نقل باران کردند و بیش از دو ساعت در محل مسابقه به سردادن شعارهای ملی پرداختند در حالی که پلیس با نگرانی از سفارت آمریکا که مجاور استادیوم بود حفاظت می کرد. تعداد کمی جوان یهودی بعد از مسابقه کتک خوردند و دسته های کوچکی از اوباش در همان شب به یک بیمارستان یهودی خساراتی وارد کردند. مردم تعدادی الاغ را که یک چشم آنها با چشم بند بسته شده بود، به یادآوری موشه دایان، وزیر دفاع وقت اسرائیل، در خیابان ها می گرداندند.^{۶۰} این پیروزی به شایعاتی دامن زد از جمله اینکه دولت ایران به داور مسابقه رشوه داده بود، یا این شایعه که تیم اسرائیل عمداً باخته تا

گوبینو، در سال ۱۸۶۵ یهودیان که همانند ایرانیان علاقمند به درام بودند، خود نمایشنامه‌هایی در تقلید از مراسم تعزیه می‌نوشتند، اما هرگز آنها را به صحنه نمایش نمی‌آوردند مبادا به درآوردن ادای مسلمانان متهم شوند.^{۷۳} در زبان روزمره یهودیان به «خاخام»، «ملا» و یا حتی «آخوند» و به کنیسه مسجد گفته می‌شود.^{۷۴} زورخانه‌های یهودی را نیز باید نشانی از این همگونگی اجتماعی شناخت. اما زورخانه‌های یهودی زمانی پدیدار شد که نهاد زورخانه خود در حال افول بود و بنابراین نمی‌توان اطمینان داشت که می‌توانستند گسترش همگونگی اجتماعی در میان ورزشکاران شوند.

از نقطه نظر حقوقی، همگونگی اجتماعی از زمان انقلاب مشروطه ۱۹۰۶ امکان عملی یافت. این انقلاب تقریباً حقوق کامل شهروندی را به غیر مسلمانان اعطا کرد^{۷۵} و زمینه ساز رفع بسیاری از تبعیض‌های مذهبی در دوران پادشاهی رضاشاه شد،^{۷۶} به ویژه هنگامی که یهودیان به تدریج از «محل» خارج شدند و در سایر نقاط پایتخت سکونت گزیدند. از اواسط دهه ۱۹۲۰ تا اواسط دهه ۱۹۷۰، به جز در دوران کوتاه پیروزی‌های آلمان هیتلری در جنگ جهانی دوم، روند همگونگی اجتماعی یهودیان و دیگر غیرمسلمانان در جامعه ایران بدون وقفه جریان داشت. از نظر فرهنگی، یهودیان شاید بیش از هر اقلیت دیگری (به جز بهایی‌ها) در جامعه ایران حل شده بودند. برخلاف اقلیت‌های قدیمی مسیحی (ارمنی و آسوری)، یهودیان ایران در قرن بیستم عمدتاً از زبان و لهجه خود به نفع زبان فارسی دست کشیده بودند،^{۷۷} هیچ گونه مشخصه فیزیکی، آنها را از مسلمانان متمایز نمی‌کرد و مقررات مذهبی و سنتی آنها (مثلاً محدودیت‌های غذایی) به اسلام به مراتب نزدیک‌تر بود تا آداب و مقررات زرتشتی و مسیحی.

این که یهودیان همراه با سایر اقلیت‌های مذهبی در جامعه سنتی ایران مورد تبعیض واقع می‌شدند، واقعیتی مستند به منابع بومی و سفرنامه‌های اروپائیان، و روشن‌تر از آن است که بتوان آنها را انکار کرد. تنها کسانی می‌توانند منکر این واقعیت شوند، که در بیگانگی از تاریخ و براساس این نظریه که «اسلام دین تسامح است» نپذیرند که مسلمانان نیز مانند پیروان سایر مذاهب اغلب بسیاری از دستورات دینی خود را به جا نمی‌آوردند. این نیز واقعیتی است که نه یهودیان تنها گروه به گوشه رانده شده جامعه ایران بودند و نه اکثریت مسلمان یکپارچه و هم‌رأی. جامعه ایران آمیخته‌ای بود از گروه‌ها و گرایش‌های متفاوت در قالب شبکه پیچیده‌ای از قدرت و اطاعت. همین پیچیدگی بوده که همزیستی گروه‌ها و

جوامع مذهبی گوناگون را در طی قرون ممکن کرده است، چه، این گروه ها و جوامع با یک اکثریت نیرومند و یکپارچه روبرو نبوده اند.^{۷۸} با پیدایش لائیسیته در دهه ۱۹۲۰، از اهمیت هویت ها و ویژگی های انتسابی کاسته شد و امکان همگونگی اجتماعی عمیق تری در کنار همگونگی فرهنگی موجود برای اقلیت ها فراهم آمد. در چنین فضایی رفتار و رویدادهای تبعیض آمیز برجسته تر می نمود، و حتی یک برخورد موهن بیش از صدها رفتار نمونه در حافظه قربانی نقش می بست. بنابراین، هرگونه بررسی درباره موقعیت غیرمسلمانان در جامعه ایران، باید از افراط و تفریط بپرهیزد؛ نه یکسره منکر تبعیض در حق جوامع غیرمسلمان شود و نه چنان در نقل موارد تبعیض غلو کند که گوئی زندگی اقلیت های مذهبی جز داستان دراز و ناگسسته درد و حرمان نیست.

در ایران نیز همانند هرجای دیگر دنیا در تاریخ اخیر، روند همگونگی اجتماعی اقلیت ها با بالا رفتن از نردبان ترقی اجتماعی تسهیل می شود. به سخن دیگر، هر ایرانی، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، به تناسب دسترسی بیشتر به امکانات آموزشی و مالی از فضای سنتی خویش دور می شود و به آمیزش و ارتباط با دیگران روی می آورد.^{۷۹} هنگامی که در مدارس نخبگان ایران، شاگردان از مذاهب مختلف در کنار هم و با هم می آموختند و بازی می کردند، دوستی های پایدار شکل می گرفت. فارغ التحصیلان این مدارس که طبقه متوسط و بالای مدرن ایران را شکل دادند، خود را مردمانی روشن بین و مداراجو می پنداشتند. قهرمان دو و میدانی، ژانت کهن-صدق، مصداق این مداراجوئی و همگونگی بود. هنگامی که او همراه یار ورزشکار مسلمانش سیمین شفیعی مرد، اقوامش در مراسم ترحیم شفیعی در مسجد و اقوام سیمین شفیعی در مراسم مذهبی خانواده کهن-صدق در کنیسه شرکت کردند.^{۸۰}

ملت، یک برساخته اجتماعی است متکی بر یک سلسله ویژگی های انتسابی. بنابراین ایجاد دولت اسرائیل در واقع برای یهودیان ایران جامعه ای علی البدل ایجاد کرد. طبعاً یهودیان ایران می توانستند خود را عضوی از این جامعه نوین نیز بیندارند. دیگر جوامع غیرمسلمان ایران چنین امکان ویژه ای نداشتند؛ برای ارامنه، جاذبه جمهوری شوروی ارمنستان به سبب تسلط کمونیست ها محدود بود؛ آسوری ها که اساساً سرزمینی خاص خود نداشتند و زادگاه کیش بهایی ها و زرتشتی ها هم که خود ایران بود.

پس از سال ۱۹۴۸، بسیاری از یهودیان کم درآمد ایرانی، به امید زندگی بهتر و رفاه بیشتر، تصمیم به مهاجرت به اسرائیل گرفتند، گرچه برخی از همین

کوچندگان پشیمان شدند و دوباره به ایران بازگشتند. اما آنها که در ایران ماندند، با احساس دل بستگی و وفاداری به هر دو کشور و هر دو ملت، خود را عضو هر دو جامعه ایرانی و جامعه یهودی می دانستند. در واقع، از آنجا که روابط میان دو کشور عادی و تهی از تنش بود، نیازی به انتخاب بین این دو نمی دیدند. حتی از نقطه نظر ژئوپلیتیک می توان گفت که ایران و اسرائیل متحد طبیعی یکدیگر به نظر می رسیدند. نخستین مظهر هم نهادی ایرانی-یهودی، کوروش، بنیانگذار سلسله هخامنشی و رهایی بخش یهودیان از اسارت بابل، بود که تورات از او به نیکی یاد می کند.^{۸۱} بی دلیل نیست که در ایران، اسرائیل و لس آنجلس، برخی مؤسسات یهودی، از جمله باشگاه های ورزشی، نام او را بر خود نهاده اند. محمدرضا شاه نیز وی را به عنوان بنیانگذار امپراطوری ایران بزرگ می داشت و این خود بر علقه یهودیان به نظام پادشاهی افزود. در واقع، اگر کوروش به یهودیان اجازه بازگشت به اورشلیم را داده بود، محمدرضا پهلوی نیز با موج دوم کوچندگان یهودی به آن سرزمین روابطی دوستانه برقرار کرد.

اما پیدایش کشور اسرائیل و همدلی یهودیان ایرانی با آن، نگرانی هایی در ایران نسبت به میزان وفاداری آنها ایجاد کرده بود. این بدگمانی آغازگر یک دور باطل شد: بسیاری از ناسیونالیست های ایران به یهودیان اعتماد نمی کردند و این بی اعتمادی به جریحه دار کردن احساسات یهودیانی انجامید که وابستگی خود به فرهنگ ایران را بسیار دیرینه تر از علقه ایرانیان مسلمان به آن فرهنگ می دانستند. مهاجرت برخی از یهودیان و همدلی آنان با اسرائیل به نوبه خود بدگمانی ایرانیان مسلمان را دامن می زد. جنگ اعراب و اسرائیل ۱۹۶۷ و در پی آن جریان مسابقه فوتبال میان ایران و اسرائیل بر تنش ها و بدگمانی ها افزود و گواه دیگری بر ارتباط میان یهود ستیزی مدرن در خاور میانه و تأسیس دولت اسرائیل شد.^{۸۲} تعداد قابل توجهی از یهودیان ایران در جنبش انقلابی ۱۹۷۹-۱۹۷۸ مشارکت داشتند اما بسیاری از آن ها به این نتیجه رسیدند که با اقامت در سرزمین های دیگر زندگی بهتری خواهند داشت.^{۸۳} اما با ترک سرزمین ملکه استر، یهودیان بار دیگر پیوند فرهنگی خود را با جامعه ایران نشان دادند، زیرا همچون هموطنان بهائی، مسیحی، مسلمان و زرتشتی، آنها نیز اغلب به ایالات متحده مهاجرت کردند و نه به اسرائیل.

از ژانت آفاری، میشل شائولی، تسورج دریائی، لطف‌الله حیّی، شعبان جعفری، رزا کهن‌صدق، ورا مورین، فریاز نیکبخت، ناهید پیرنظر، فیلیپ روشار، الیز ساناساریان، هما سرشار، هومن سرشار، سرور سرودی، الیزابت ورنون، و مصطفی زمانی نیا سپاسگزارم که در تهیه این مقاله با پیشنهادهای و نظراتشان مرا یاری دادند. البته مسئولیت نهائی تفسیر و تعبیر های نوشته با خود نگارنده است. ه. ا. ش.

پانوشت ها:

۱. معروف ترین نمونه جلوه‌گیری از همگونگی اجتماعی از طریق تبعیض در عرصه ورزشی، آپارتاید افریقای جنوبی بوده است. ن. ک. به:
John Nauright, *Sport, Cultures, and Identities in South Africa*, London, Leicester University Press, 1997.
۲. ن. ک. به:
Horst Ueberhorst, "Geschichte des Leibes und der Leibesübungen in Altisrael," in Horst Ueberhorst, ed., *Geschichte der Leibesübungen*, vol. 1, Berlin, Verlag Bartels & Wernitz, 1972.
- نیز ن. ک. به:
Sussmann Muntneer, *Leibesübungen bei den Juden*, Vienna, Waldheim-Eberle, 1926.
۳. به عنوان نمونه ن. ک. به:
Fletcher H. Swift, *Education in Ancient Israel from Earliest Times to 70 A.D.*, Chicago, The Open Court Publishing Company, 1919, pp. 23-25.
۴. ن. ک. به:
Felix Pinczower, *Der Judische Laufex*, Berlin, Berthold Levy/Judischer Verlag, 1937; and Samuel Rajunov, *Los Judios en el deporte mundial: Apuntes para su historia*, Mexico, 1994, pp. 15-19.
۵. ن. ک. به:
Felix Pinczower, *Sport bei den Juden im Altertum: die Rennbahn des Konigs Salomo: nach einem handschriftlichen Midrasch der Staatsbibliothek Munchen*, trans. Felix Pinczower, Tel Aviv, Author, 1968.
۶. ن. ک. به:
Carol Ann Hofmeister, "Ancient Jewish Culture and Its Emphasis on Physical Activity" (Unpublished Master's Thesis, UCLA, 1969).
۷. برای جزئیات بیشتر در مورد شرکت یهودیان در فرهنگ ورزشی یونان، ن. ک. به:
M.A. Harris, *Greek Athletics and the Jews*, Cardiff University of Wales Press,

1976 .

۸. ن. ک. به:

Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, trans. Katherine Jones, New York, Vintage Books, 1967, p. 147.

۹. ن. ک. به:

Maccabi World Union, *The History of Jewish Sport: The Maccabi Movement*, N.P. [Tel Aviv?], Maccabi World Movement, 1979, pp. 1-2.

۱۰. برای شرحی کوتاه در باره زورخانه ن. ک. به:

Mehrdad Amanat, "Zurkhanah," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 4, New York, Oxford University Press, 1995.

۱۱. صدرالدین الهی «نگاهی دیگر به سنتی کهن، زورخانه» *ایرانشناسی*، شماره ۶، زمستان ۱۹۹۴.

۱۲. مهندس احمد متاب، *آتین فتوت و جوانمردی و پهلوانی آذربایجان*، تبریز، روانپویا، ۱۳۷۷. از سونیل شارما برای شناساندن این کتاب به نگارنده سپاسگزارم.

۱۳. عباس کمندی، *ورزش و سرگشت ورزش باستانی کردستان*، سنندج، بی ناشر، ۱۳۶۳ و برهان ایازی، *آتینه سنندج*، ۱۳۷۱، صص ۸۸۰-۸۱۵.

۱۴. جمیل الطایی، *الزورخانات البغدادیة*، بغداد، النهضة العربیة، ۱۹۸۶.

۱۵. به تعبیر سرور سرودی، منشاء "نجاست" غیر مسلمانان به پیش از اسلام برمی گردد که زرتشتی ها غیر زرتشتی ها را نجس می دانستند. در این باره ن. ک. به مقاله او با عنوان: "The Concept of Impurity and Its Reflection in Persian and Judeo-Persian Traditions," in Shaul Shaked and Amnon Netzer, eds., *Irano-Judaica*, III, Jerusalem, Ben-Zvi Institute, 1994.

برای تحقیقی در باره ایده "پاکی" در کیش زردشتی ن. ک. به:

Jamsheed K. Choksy, *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil*, Austin, University of Texas Press, 1989.

در صورت درستی انتساب ایده "نجاست" غیر مسلمانان به ایران پیش از اسلام، "نجس" بودن غیرمسلمانان ایرانی بیشتر به "نجس" های هندی مرتبط می شود تا به ذاتی بودن خود آنان.

۱۶. مهدی عباسی، *تاریخ کشتی ایران*، تهران، فردوس، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۴۸.

۱۷. بیشتر اطلاعات مربوط به زورخانه، مگر آنها که قید شده است، از نوشته های زیر برگرفته شده: شموئیل کامران، «تاریخچه سازمان های یهودیان ایرانی»، ۱۳، سازمان های ورزشی، «هما سرشار و دبی ادهمی، ویراستاران، *تروعا: یهودیان ایرانی در تاریخ معاصر*، جلد اول، بورلی هیلز، مرکز تاریخ شفاهی یهودیان ایران، ۱۹۹۶، صص ۱۳۷-۱۳۸ و منصور مشیان، «خاطرات ورزشی»، همان، ج دوم، ۱۹۹۷، صص ۲۹۰-۲۸۹.

۱۸. شعبان جعفری سردسته دستجاتی بود که در سرنگونی مصدق دخالت داشتند. به

همین دلیل باستانی کاران او را معرف راستین ارزش های خود نمی دانستند.

۱۹. مصاحبه شخصی، ۲ ژوئن ۱۹۹۷، سانتا مائیکا، کالیفرنیا.

۲۰. درباره «لوطی ها» ن. ک. به:

W. M. Floor, "The Lutis--A Social Phenomenon in Qajar Persia," *Die Welt des Islams*, 13, 1971; and _____, "The Political Role of the Lutis in Iran," in Michael E. Bonine and Nikki R. Keddie, eds., *Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change*, Albany, State University of New York Press, 1981.

همگونگی یهودیان و لوطیان در عرصه موسیقی نیز مشهود بود.

۲۱. نعمت پوربابا، ابراهیم روغنی، عطاءالله یوسفیان و منصور مشیان داستان این ماجرا را

در ۱ فوریه ۱۹۹۹ در لس آنجلس برایم تعریف کردند.

۲۲. میان زورخانه و حمام عمومی رابطه ای قدیمی وجود دارد. هم زورخانه و هم

حمام های عمومی را بناهای خاص با روشی واحد می ساختند.

۲۳. مصاحبه شخصی با منصور مشیان، ۶ فوریه ۱۹۹۹، لس آنجلس.

۲۴. مصاحبه شخصی با سلیمان الیشا، ۶ فوریه ۱۹۹۹، لس آنجلس.

۲۵. مصاحبه با دکتر حشمت الله کرمانشاهی، ۷ فوریه ۱۹۹۹، لس آنجلس.

۲۶. ابن زورخانه در مدرسه یهودی گمولا در خیابان لطفعلی خان زند بود و در دهه

چهل میلادی توسط خانی عرب تأسیس شده بود. گفتگوی شخصی با یکی از اعضای زورخانه،

۷ فوریه ۱۹۹۹، لس آنجلس. مهدی عباسی نیز از یک زورخانه یهودی نام می برد، مهدی

عباسی، همان، جلد ۲، ص ۱۵۱.

۲۷. این نکته توسط ساسان سیمانتوف، مدیر خانه کوروش تأیید شده است. مصاحبه

شخصی با سرور سرودی، ۱۶ اکتبر ۱۹۹۹.

۲۸. مصاحبه شخصی، ۲ ژوئن ۱۹۹۷، سانتا مائیکا، کالیفرنیا.

۲۹. ساسان سیمانتوف، مصاحبه با سرور سرودی، ۱۶ اکتبر ۱۹۹۹.

۳۰. درسال ۱۸۹۲ پیش از آن که نورداو صهیونیست شود، نوشته ای را در انتقاد سخت

از انحطاط فرهنگ اروپایی اواخر قرن، که آن را به آلمانی Entartung [زوال] نامیده بود، چاپ

کرد. برای ترجمه انگلیسی متن آلمانی این نوشته ن. ک. به:

Max Nordau, *Degeneration*, Introduction by George L. Mosse, Lincoln, University of Nebraska Press, 1993.

جالب اینجاست که واژه Entrartung بعدها به یکی از اصطلاحات مورد علاقه نازی ها تبدیل

شد.

۳۱. ن. ک. به:

Donald E. Hall, ed., *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age*,

Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

۳۲. ن. ک. به:

Hajo Bernett, *Der Judische Sport im Nationalsozialistischen Deutschland 1933-1938*, Schorndorf, Verlag Karl Hofmann, 1978, pp. 38-40.

۳۳. برای تاریخچهٔ این بازی ها ن. ک. به:

George Eisen, "The Maccabiah Games: A History of the Jewish Olympics" (PhD Dissertation, University of Maryland, 1979).

طُرفه در این است که بازی هایی که از ایده و آرمان های المپیک نشأت گرفته، به نام رهبری نامگذاری شد که ورزش های یونانی را در فلسطین ریشه کن کرد. بیشتر منطقی به نظر می رسد اگر برای این مسابقات نام جیسون گزیده می شد. انتخاب نام جوداس ماکابئوس نشانی از نفوذ سیاسی این جنبش است که برای آن اهمیت احیای حس ملیت در میان یهودیان کمتر از نیرومندی جسمی آنها نبود. طُرفهٔ دیگر این که در این مسابقات ورزشکاران به عنوان اعضای تیم های ملی به رقابت می پرداختند.

۳۴. هما ناطق، «تاریخچهٔ آلیانس اسرائیل در ایران»، هما سرشار و هومن سرشار، همان،

جلد دوم. نیز ن. ک. به:

Avraham Cohen, "Iranian Jewry and the Educational Endeavors of the Alliance Israelite Universelle," *Jewish Social Studies*, 48, 1986, pp. 15-44.

۳۵. دربارهٔ آموزش سنتی یهودی در ایران ن. ک. به:

Amnon Netzer, "Jewish Education in Iran," In Harold S. Himmelfarb and Sergio Dellapergola, eds., *Jewish Education Worldwide: Cross-Cultural Perspectives*, Lanham, University Press of America, 1989, pp. 447-450.

۳۶. ن. ک. به:

Hommage aux fondateurs de l'Alliance Israelite Universelle: On the Occasion of the 100th anniversary of the Founding of Alliance in Iran, New York, committee to Honor the Alliance Israelite Universelle, 1996, pp. 181, 255, 303 and 311.

۳۷. ن. ک. به: Rajunov, *op. cit.*, p. 35

۳۸. برای جزئیات بیشتر ن. ک. به: هوشنگ ا. شهابی، «سروری بر تاریخ اجتماعی و

سیاسی فوتبال در ایران»، *ایران نامه*، سال هفدهم، ۱۹۹۹، صص ۸۹-۱۱۳.

۳۹. این داستان از مقالهٔ زیر برگرفته شده است: جهانگیر بنایان، «قهرمانان فراموش

شده» *شوقار*، ۱۹، شماره ۲۱۷ (مارچ ۱۹۹۹)، صص ۳۳-۳۲ و ۸۵.

۴۰. جوردن فوتبال را یک وسیلهٔ مهم تعلیم و تربیت می شمرد:

Samuel M. Jordan, "Constructive Revolutions in Iran," *The Moslem World* 25 (1935), pp. 350-351.

۴۱. در این زمینه ایران از سایر کشورهای خاورمیانه که در اواخر قرن ۱۹ با

یهودستیزی مدرن اروپایی آشنا شدند عقب بود. ن. ک. به:

Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1984,

chapter 4.

۴۲. جای این نکته در برخی از بحث های مربوط به جایگاه یهودیان در جامعه سنتی ایران خالی است. به عنوان نمونه ن. ک. به:

David Littman, "Les juifs en Perse avant les Pahlevi," *Les Temps Modernes*, 34 (1979).

برای نظر دقیق تر ن. ک. به:

V. B. Moreen, "The Status of Religious Minorities in Safavid Iran," *Journal of Near Eastern Studies*, 40 (1981).

در این کتاب مؤلف نشان می دهد که در دوران اوج تعصبات مذهبی سرکوبی و تبعیض دامن مسیحیان و زردشتیان را نیز می گرفت.

۴۳. در واقع، گوینده فارسی برنامه رادیویی برلن که یهودی ستیزی و برادری آریایی میان ایرانی ها و آلمانی ها را تبلیغ می کرد، یک فرد زرتشتی به نام بهرام شاهرخ بود. ن. ک. به: ژاله پیرنظر، «جنگ بین الملل دوم و جامعه یهودیان ایرانی» هما سرشار و دبی ادهمی، *ترویعا*. ۴۴. این ایده میان جمعی از روشنفکران با آراء گوناگون، از جمله میرزا آقاخان کرمانی و صادق هدایت که هیچ ارتباطی با محفل راست های افراطی نداشت، رواج پیدا کرده بود. ن. ک. به: ژاله پیرنظر، «چهره های یهودی در آثار سه نویسنده متجدد ایرانی»، *ایران نامه*، سال سیزدهم، شماره ۴ (پائیز ۱۹۹۵)، صص ۵۰۲-۴۸۳.

۴۵. افراطی ترین این احزاب، حزب سوسیالیست و ملی کارگران ایران بود که نام خود را از NSDAP، حزب ناسیونال سوسیالیست کارگران آلمان گرفته بود. گرایش نژادی گروه های گوناگون پان ایرانیستی کمتر علنی بود. همه این احزاب و گروه ها اساساً لاتیک بودند.

۴۶. شموئیل کامران، «تاریخچه...» همان، ص ۱۳۷. ورزشکاران یهودی نقش مشابهی در شهر وین پس از جنگ جهانی اول ایفا کردند. برای مثال ن. ک. به: John Bunzl, ed., *Hoppauf Hakoah: Jüdischer Sport in Österreich. Von den Anfängen bis in die Gegenwart*, Vienna, Junius, 1987, p. 86.

۴۷. منیر جزنی، مصاحبه شخصی، ۱۱ ژوئن ۱۹۹۸، چستنتا هیل، ماساچوستس. خانم جزنی مدیر و صاحب این باشگاه بود.

۴۸. مکاتبه خصوصی با یک باستانی کار مسلمان.

۴۹. برای تاریخچه کوتاهی از ورزش زنان در ایران ن. ک. به:

H. E. Chehabi, "Iran," *The International Encyclopedia of Women and Sport*, New York, Macmillan, 2001.

۵۰. برای مرثیه های پراحساسی در باره ژانت کهن-صدق و سیمین شفیعی ن. ک. به:

دفنای ورزش، شماره ۸۹، ۶ خرداد ۱۳۵۱، صص ۱۳-۱۲.

۵۱. سیما براوریان، مکاتبه خصوصی، ۷ فوریه ۱۹۹۹، لس آنجلس.

۵۲. در حالی که مسلمانان ایرانی خود را به فلسطینی ها نزدیک تر می دانستند، بعضی از روشنفکران غیرمذهبی تا سال ۱۹۶۷ و جنگ اعراب و اسرائیل، به اسرائیل سوسیالیست ضد عرب سمپاتی نشان می دادند. نمونه این روشنفکران جلال آل احمد بود. که در سال ۱۹۶۳، مدتی به عنوان میهمان دولت اسرائیل، در اسرائیل به سر برد. جنگ ۱۹۶۷ که آل احمد آنرا به عنوان تجاوز اسرائیل به اعراب می دید، عقیده اش را عوض کرد. آل احمد در «نامه از پاریس» که با امضای ناشناس فرستاده شده بود و در مجله *دنیای جدید* چاپ شد، اسرائیل را محکوم کرد. سردبیر این مجله مجبور شد تمامی این نسخه را که نامه آل احمد در آن چاپ شده بود جمع کند. ن. ک. به: رضا براهنی، *سفر مصر و جلال آل احمد و فلسطین*، تهران، نشر اول، ۱۳۶۳، ص ۳۹۹، یادداشت ۳۱.

۵۳. در سال ۱۹۵۹، شرکت ملی نفت ایران و تعدادی از شرکت های اسرائیلی، شرکتی به نام "Transasiatic" تأسیس کردند که خط لوله ای از عیلات به پالایشگاه حیفا کشید. در سال ۱۹۶۸، خط لوله جدیدی از همین بندر نفت خام را به اشلون منتقل می کرد. ن. ک. به: علینقی عالیخانی، *یادداشت های علم*، جلد اول، ۱۹۹۲، ص ۳۹۹ و یادداشت ۳۱.

۵۴. به استثنای مواردی که قید شده باشد، آگاهی های یادشده در این باره حاصل مصاحبه با یک ایرانی مسلمانی است که از نزدیک شاهد این جریان ها بوده ولی مایل به فاش شدن نامش نیست. روایت یهودیان از این ماجرا را فریار نیکبخت، که این مصاحبه را در ۱۷ اوت انجام داده است، در اختیار نگارنده گذاشته.

۵۵. این روابط در عمل بسیار دوستانه بود. برای نمونه ن. ک. به:

M. G. Weinbaum, "Iran and Israel: The Discreet Entente," *Orbis* 18:4 (Winter 1975); Sohrab Sobhani, *The Pragmatic Entente: Israeli-Iranian Relations, 1948-1988*, New York, Praeger, 1989.

۵۶. ایران، هنگ گنگ، برمه و جمهوری خلق چین را شکست داد و اسرائیل از برمه شکست خورد. به همین دلیل نتیجه مساوی در این مسابقه برای رسیدن ایران به مقام قهرمانی کافی بود.

۵۷. در سال ۱۹۶۲، سید محمود طالقانی که به عنوان یک روحانی مترقی معروف بود، به طرح آسمانخراشی که قرار بود توسط القانیان ساخته شود-ساختمان پلاسکو- اعتراض کرد و استدلال او این بود که خانه یک غیر مسلمان نباید از خانه یک مسلمان بلند تر باشد. در این باره ن. ک. به مقاله «جهاد و شهادت» در *گفتار عاشورا*، تهران، شرکت انتشار، ۱۳۶۰. در این مورد انصاف حکم به یادآوری این نکته می کند که سید محمود طالقانی تا سال ۱۹۷۸، آشنایان یهودی بسیار داشت و در واقع یهودیان را برای بهترین راه رویارویی با طوفان انقلاب راهنمایی می کرد. مصاحبه شخصی با کامران بروخیم، ۷ فوریه ۱۹۹۹. برای نمونه یاری طالقانی به یک خانواده یهودی در یزد ن. ک. به:

Judith Lynne Goldstein, "The Paradigm of Protection: Minority 'Big Men' in Iran," *Social Analysis*, no. 9 (1981), p. 100.

۵۸. ن. ک. به:

Gustav Edward Thaiss, "Religious Symbolism and Social Change: The Drama of Husain" (Phd Dissertation, Washington University, 1973), pp. 226-227.

این داستان به تأیید منابع نگارنده در ایران نیز رسیده است.

۵۹. پرویز قلیچ خانی در یک مصاحبه رادیویی ضبط شده در لس آنجلس. در این مصاحبه او تأیید کرد که این شایعه در مورد القانین بی پایه بوده است. قلیچ خانی عضو تیم ملی بود و گل پیروزی را او به دروازه زد.

۶۰. مصاحبه شخصی با پیتر چلکوسکی، ۲۵ سپتامبر ۱۹۹۸، نیویورک.

۶۱. این ماجرا مصداق دیگری از این نظر می تواند باشد که برای تماشاگران مسابقه

فوتبال خود نوعی جنگ بین ملت هاست. در این مورد ن. ک. به:

Simon Kuper, *Football against the Enemy*, London, Orion, 1995

در مقدمه این کتاب جریان واکنش هیجان زده هلندیان به پیروزی تیم هلند بر تیم آلمان در سال مسابقات جام جهانی ۱۹۸۸ تشریح شده با تکیه بر این نکته که مردم هلند با واکنش خود این پیروزی آن را نوعی انتقام از اشغال میهن خود توسط نیروهای آلمانی در جنگ جهانی دوم تلقی کردند.

۶۲. صحت این نکته را در این می توان یافت که هنگامی که بازاریان برای خرید هدیه

برای ورزشکاران ایرانی اعانه می طلبیدند از قبول پول از یهودیان به دلایل مذهبی خودداری

کردند. ن. ک. به: Thaiss, "Religious Symbolism," p. 227

۶۳. مهاجرت به اسرائیل از ۴۱۵ نفر در سال ۱۹۶۷، به ۱۲۰۰ نفر در سال ۱۹۶۸

افزایش یافت و در سال ۱۹۶۹، به اوج خود یعنی ۲۰۰۰ نفر رسید. پس از آن این تعداد به

۱۵۷۹ نفر در سال ۱۹۷۰ و ۱۴۰۰ نفر در سال ۱۹۷۱ و ۹۰۰ نفر در سال ۱۹۷۲ و ۷۲۵ نفر

در سال ۱۹۷۳ کاهش یافت. در این باره ن. ک. به: امنون نتصر *تاریخ یهود در عصر جدید*،

اورشلیم، ۱۹۹۸، ص ۳۵۱.

۶۴. مصاحبه با احمد علی بابائی، ۲۱ ژوئن ۱۹۸۲، کلن.

۶۵. مکاتبه با ژانت آفاری.

۶۶. ن. ک. به:

Uriel Simr, "Sport and Physical Education in the State of Israel," in Horst Ueberhorst, ed., *Geschichte der Leibesübungen*, Vol. 6, Berlin, B & W Bartels & Wernits Verlag, 1989, pp. 572-573.

در بهار ۱۹۷۳، سفیر مصر در ایران تلاش کرد تا ایران را از دعوت تیم اسرائیل منصرف کند، اما دولت ایران یادآور شد که تیم های مختلف به دعوت فدراسیون ورزشی آسیا به ایران می آیند و نه به دعوت دولت ایران. ن. ک. به: علینقی عالیخانی، *یادداشت های علم*، ج ۳، ۱۹۹۵،

ص ۲۰.

۶۷. همان، صص ۲۸، ۲۸۱ و ۲۹۷.

۶۸. درمیان یهودیان ایرانی این طنز رایج شد که فرانسه را "دوگل" (اشاره به شارل دوگل) نجات داده بود و یهودیان ایران را "یک گل".
۶۹. مصاحبه شخصی با لطف الله حی، ۶ فوریه ۱۹۹۹، لس آنجلس. به عنوان نماینده یهودیان در مجلس شورای ملی، حی مہماندار تیم اسرائیل در ایران شد.
۷۰. ن. ک. به:

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983.

۷۱. ن. ک. به:

Vera Moreen, "The 'Iranization' of Biblical Heroes in Judeo-Persian Epics: Shahin's Ardashir-namah and Ezra-namah," *Iranian Studies*, 29: 3-4 (1996), pp. 321-338.

۷۲. یهودیان ایران آداب برگزاری این روز را، که "روز باغ" یا "روز سال" نامیده می‌شود، با خود به اسرائیل برده اند. ن. ک. به:

Judith L. Goldstein, "Iranian Ethnicity in Israel: The Performance of Identity," in Alex Weingrod, ed., *Studies in Israeli Ethnicity: After the Ingathering*, New York, Gordon and Breach Science Publishers, 1985, pp. 240-243.

۷۳. ن. ک. به:

[Comte de] Gobineau, *Religions et philosophies dans l'Asie Centrale*, Paris, Gallimard, 1957, p. 406.

۷۴. به احتمالی استفاده از این واژه ها در آغاز وسیله ای برای گریز از جلب توجه عامه بود.

۷۵. ن. ک. به: ژانت آفاری، «انقلاب مشروطه: نخستین گام برای مبارزه با یهودی ستیزی در ایران»، هما سرشار و هومن سرشار، همان.

۷۶. باید یادآور ساخت که انقلاب مشروطیت با اینکه وضع اقلیت ها را از نظر حقوقی بهتر کرد، اما بر برخورد جامعه با اقلیت ها، تأثیری نگذاشت. به عنوان نمونه، در سال ۱۹۲۱، سید ضیاء الدین طباطبایی، همزمان با اتخاذ تصمیم های انقلابی برای «بهبود بهداشت» در تهران، دستور داد که یهودی ها یک نوار سیاه به لباس خود وصل کنند و ارمانه مفازهای خود را به شمال شهر منتقل سازند. در این باره ن. ک. به جعفر شهری، *تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم*، ج ۵، تهران، رسا، ۱۳۶۹، ص ۳۴۶.

۷۷. یهودیان کردستان ایران در آغاز به یکی از لهجه های زبان آرامی سخن می گفتند و دیگر یهودیان ایران به لهجه های فارسی که شامل تعدادی واژه های عبری نیز بود سخن می گفتند. این زبان به خط عبری نوشته می شد. با ورود یهودیان به مدارس عمومی خط فارسی برای آنان جانشین خط عبری شد.

۷۸. برای نمونه های ملموس این گونه همزیستی اجتماعی ن. ک. به: Goldstein, *op. cit.*

۷۹. البته این بدان معنا نیست که در سطوح زیرین اجتماعی تنها دشمنی و ستیز حاکم بود و در لایه های بالائی اثری از تبعیض و تعصب مذهبی به چشم نمی خورد.
۸۰. مکاتبه خصوصی با رزا پیرنظر، ۷ فوریه ۱۹۹۹، لس آنجلس.
۸۱. نامه کوروش در میان یهودیان بیشتر از سایر اقلیت ها طنین انداز است. به عنوان نمونه زرتشتی ها اساساً خاطرة تاریخی از کوروش ندارند.

دانشنامه کوچک ایران

تألیف

ژاله متحدین

با ویراستاری

محمد جعفر محبوب

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

۱۹۹۸

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۱-۲
زمستان ۱۳۷۹-بهار ۱۳۸۰

ویژه

جوامع غیر مسلمان ایران

		پیشگفتار
		مقاله ها:
۳		مروری بر وضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان
۷	عبدالکریم لاهیجی	یهودیان جدیدالاسلام مشهد
۴۱	ژاله پیرنظر	سرنوشت زرتشتیان ایران: مروری تاریخی
۶۱	جمشید چاکسی	بهائی ستیزی و اسلام گرائی در ایران
۷۹	محمد توکلی طوقی	یهودیان در عرصه های ورزشی ایران
۱۲۵	هوشنگ ا. شهابی	نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی
۱۵۱	رضا افشاری	تبعیض جنسی و حقوق بشر در ایران
۱۶۵	آن الیزابت مایر	گذری و نظری
۱۸۹	آرتاواز ملیکیان	سرنوشت آرامنه ایران
۱۹۷	بیژن نامور	به تاراج رفته ها
		گزیده ها:
۲۰۷	م. کوهیار	غیرمسلمانان در جامعه شیعیان
۲۱۳		عریضه پارسیان هند به ناصرالدین شاه
۲۱۹	چارلز عیسوی	ارامنه و یهودیان ایران در دوران قاجار
		نقد و بررسی کتاب:
۲۲۳	جان امرسون	«ارج نامه ایرج افشار» (کامبیز اسلامی)
		یاد رفتگان
۲۲۹	علی فردوسی	موریثو اونو، ایران شناس ژاپنی
۲۳۷		بنیاد مطالعات ایران در سال ۲۰۰۰
۲۴۱		کتاب ها و نشریات رسیده
		خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی ایران

گفتمان جهانی حقوق بشر و بهائیان ایران

نقض حقوق بشر پیروان دین بهائی در دوران جمهوری اسلامی بسیار گسترده تر از نقض حقوق بشر پیروان دیگر مذاهب غیر اسلامی بوده است. این تعرض گسترده به حریم زندگی و جان و مال بهائیان افکار عمومی جهان غرب را از همان آغاز استقرار رژیم جمهوری اسلامی معطوف به وضع ناگوار حقوق بشر در ایران کرد. شاید بتوان گفت که توجه مخصوص کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد به ایران عمدتاً به خاطر نگرانی های دولت های غربی نسبت به سرنوشت بهائیان بوده است. اندکی پس از استقرار رژیم، سوکمیسیون پیشگیری از تبعیض و حمایت از اقلیت ها در سی و سومین اجلاس خود نگرانی شدید خود را نسبت به گزارش های رسیده در باره نقض حقوق و آزادی های جامعه بهائیان ایران اعلام کرد. این قطعنامه، ضمن تأکید بر این اعتقاد که رفتار تبعیض آمیز جمهوری اسلامی تنها ناشی از نابردباری مذهبی است، نگرانی سوکمیسیون را

*استاد تاریخ و حقوق بشر در دانشگاه پیس (Pace).

کتاب دکتر رضا افشاری با عنوان *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism* اخیراً از سوی انتشارات دانشگاه پنسیلوانیا منتشر شده است.

نسبت به بی‌اعتنائی ایران به میانجی‌گری مجامع بین‌المللی به حمایت از شکایات بهائیان مطرح ساخت.^۱ در واقع، نقض حقوق بشر بهائیان نقطهٔ تمرکز نخستین قطعنامه‌های سازمان ملل متحد دربارهٔ وضع حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران بود.

در نخستین گام، کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد از دبیرکل سازمان خواست تا گزارش جامعی در بارهٔ وضع حقوق بشر در ایران تهیه و به این کمیسیون ارائه کند. این گزارش در اواخر سال ۱۹۸۳ آماده شد. در همان حال، "سوکمیسیون پیشگیری از تبعیض و حمایت از اقلیت‌ها" توجه خود را از مسئلهٔ بهائیان به مسئلهٔ وسیع‌تر یعنی همهٔ موارد نقض حقوق بشر در ایران گسترش داد. در پائیز سال ۱۳۶۲ این سوکمیسیون در قطعنامه‌ای اعلام کرد که گزارش‌های رسیده حاکی از نقض گستردهٔ حقوق و آزادی‌های بشر در ایران است، از جمله محاکمات اختصاری و اعدام‌های بدون محاکمه، شکنجه، دستگیری و توقیف خودسرانه و غیرقانونی، ایذاء و آزار اقلیت‌های مذهبی و سرانجام نبود قوهٔ قضائیهٔ مستقل و موازین متعارف قانونی برای تضمین رسیدگی و دادرسی عادلانه.^۲ سوکمیسیون در همین قطعنامه برای نخستین بار به ضرورت «انتخاب یک نمایندهٔ ویژه از سوی شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل متحد برای بررسی وضع حقوق بشر در ایران» اشاره کرد. در سال ۱۳۶۳ کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد نمایندهٔ ویژه‌ای برای ایران برگزید با این مأموریت که ضمن برقراری ارتباط با مقامات دولتی این کشور به بررسی و گزارش وضع حقوق بشر در جمهوری اسلامی بپردازد.^۳ نمایندگان ویژه این کمیسیون از آن سال تا کنون به ترتیب عبارت بوده‌اند از آندرس آگویار (Andres Aguilar) از ونزوئلا (۱۳۶۳-۱۳۶۵)، رنالدو گالیندو پوهل (Reynaldo Galindo Pohl) از ال سالوادور (۱۳۷۴-۱۳۶۵) و موریس کاپیتورن (Maurice Copithorne) از کانادا.

در سال‌های نخست، واکنش رسمی جمهوری اسلامی به تلاش نمایندهٔ ویژه کمیسیون حقوق بشر برای جلب همکاری مقامات دولت ایران از انکار نقض حقوق بشر در ایران در لفافهٔ شعارهای اسلامی و ایدئولوژیک فراتر نمی‌رفت. اتنا، به تدریج، و با افزایش حساسیت رژیم به افکار بین‌المللی، این واکنش به ایراد اتهامات متقابل از یکسو و تلاش برای توجیه خودداری از همکاری با گالیندو پوهل، از سوی دیگر، تبدیل شد. در بهره‌جویی از تاکتیک تازه، دیپلمات‌های جمهوری اسلامی برای ارائهٔ پاسخ به پرسش‌های آگویار، و گالیندو پوهل، نخست تحقق دو شرط را لازم می‌دیدند. شرط نخست به مسئلهٔ تروریسم و مخالفان

جمهوری اسلامی، از جمله مجاهدین خلق یا گروه های دیگری که پس از خلع ابوالحسن بنی صدر از مقام ریاست جمهوری ترک وطن کرده بودند، باز می گشت. شرط دوم این بود که نماینده ویژه سازمان ملل متحد بهائیت را مذهب قلمداد نکند. آشکارا این دو شرط دستاویزی نه چندان پذیرفتنی برای طفره رفتن جمهوری اسلامی از پاسخ به پرسش ها و ایرادهای کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد و نمایندگان ویژه اش بیش نبود. به هر حال، محال می نمود که کمیسیون حقوق بشر دست به چنین عملی زند و هویت مذهبی جامعه بهائیان را انکار کند.

اعتراض جمهوری اسلامی به کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد در مورد توصیف بهائیت به عنوان یک مذهب تا سال های اخیر ادامه داشته است. برای مثال، در بهار ۱۳۷۷، سیروس ناصری، نماینده دائم جمهوری اسلامی در مقر اروپائی سازمان ملل متحد در ژنو از کمیسیون حقوق بشر خواست تا مبنای این توصیف را روشن سازد. وی در اثبات ادعای خود برای رد چنین توصیفی به قطعنامه ای استناد کرد که از سوی مجمع علمای مذهبی عربستان سعودی در جدّه به تصویب رسیده و به ادعای او بهائیت را مذهب نشناخته بود.^۴ از این گذشته، توصیف دیپلمات ایرانی از قطعنامه جدّه نادرست می نمود زیرا قطعنامه به جای انکار بهائیت آن را مذهبی باطل و پیروانش را کافر دانسته بود.^۵

تلاش جمهوری اسلامی برای انکار ماهیت مذهبی جنبش بهائی و توصیف آن به عنوان یک جنبش سیاسی منتسب به دولت های بزرگ در برخی از سخنان نمایندگان آن در مراکز بین المللی بازتابی روشن یافته است:

جنبش بهائیان جنبشی سیاسی است که در قرن نوزدهم از سوی روسیه تزاری و دولت انگلستان به منظور تأمین منافع و اهداف استعماری آنان در ایران ایجاد شد. همه فعالیت های این جنبش سیاسی که به جامعه مذهب ملبس شده معطوف به تخریب پایه های حکومت ایران و امحاء تدریجی شریعت اسلام بوده که مذهب رسمی کشور و اساس وحدت ملی است. دامنه این فعالیت های تخریبی تنها در اواخر دوران سلطنت پهلوی که شاهد رخنه بهائیان در تمام ارکان حکومت بود کاهش یافت. در واقع، بهائیان در این دوران در طراحای و اجرای سیاست های شاه نقشی عمده ایفا می کردند. ایفای این نقش خود نشان می دهد که دعوی آنان مبنی بر این که براساس کیش خود از دخالت در امور سیاسی منع شده اند بی اساس است.^۶

نابودی رده رهبری جامعه بهائی

نگرانی کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد نسبت به سرنوشت بهائیان بی مورد نبود. بهائیان ایران با جمیتی که بین صد و پنجاه تا پانصد هزار نفر تخمین زده می شود به احتمالی بزرگ ترین جامعه غیر مسلمان ایران را تشکیل می دهند. اما، مذهب آنان در سرزمینی که محل تولد آن است هرگز به رسمیت شناخته نشده است. در واقع، به ویژه، به ادعای علمای اهل تشیع، بهائیان را باید مرتد شمرد، چه پیش از گرویدن به کیش "ضاله" مسلمان بوده اند. با استقرار رژیم جمهوری اسلامی نقض حقوق بشر پیروان کیش بهائی در ایران ابعادی تازه و گسترده یافت. در شیراز جمعی از مسلمانان متعصب خانۀ محمدعلی باب را که از اماکن مقدسه بهائیان بود ویران کردند و پیشوایان مسلمان شهر تجاوز به جان و مال آنان را یا نادیده گرفتند یا مجاز شمرند. به گفته کالیندویهل، نماینده ویژه سازمان ملل متحد، «قوانین ایران برای بهائیان ایران نه هویتی قائلند و نه حقی»

واقعیت این است که برای پی بردن به ریشه های نقض گسترده حقوق بشر در جمهوری اسلامی باید آرمان های سیاسی و نوع فعالیت های قربانیان اصلی نقض این حقوق را در نظر گرفت. اما برای درک خصوصیت عمیق جمهوری اسلامی نسبت به پیروان آئین بهائی و نیز نقش گسترده حقوق آنان به انگیزه ها و دلایلی سیاسی استناد نمی توان کرد. ریشه های این خصوصیت را باید در تشویش و اضطراب شریعتمداران متعصب اهل تشیع دید. اینان از ابتداء با توسل به بحث ها و جدل های متداول مذهبی به مقابله با آئین جدید برخاستند و کوشیدند تا باطل بودن آن را با استدلال های دینی اثبات کنند. اما به تدریج و از اوائل قرن بیستم مخالفت و ستیز با آئین بهائی و پیروان آن از مسیر بحث های مذهبی خارج شد و رنگ و بویی سیاسی یافت. این گفتمان تازه علیه بهائیان در عین حال واژه ها و تعبیرهای احساساتی گفتمان ناسیونالیستی و ضد امپریالیستی متداول در جوامع جهان سوم را نیز به عاریت گرفت. این دگرگونی در ماهیت و شیوه ستیز با بهائیان پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی شتابی تازه یافت. رهبران این نظام از ابتدا کیش بهائی را به مثابه یک فرقه سیاسی شمرند و پیروان آن را به فعالیت های ضد انقلابی و جاسوسی برای دشمنان امت متهم ساختند. برای آنان دست زدن به هر نوع استدلال و جدل مذهبی و غیرسیاسی در رد بهائیت خود متضمن نوعی به رسمیت شناختن آئین بهائی و در نتیجه امری ناپذیرفتنی بود.

مذهبی بودن انگیزه اتهامات جمهوری اسلامی علیه پیروان این کیش و ایذا و آزار آنان به روشنی مشهود است. بارزترین شاهد این واقعیت تلاش بازجویان و قضات جمهوری اسلامی برای اجبار زندانیان بهائی به اعراض از مذهب خویش و پذیرفتن اسلام و در نهایت امر تبرئه شدن از اتهامات وارد شده است. شماری از بهائیان ایران چگونگی این تلاش را در سال ۱۳۶۳ به نمایندگی ویژه سازمان ملل متحد بازگو نمودند.^۸ گزارش مبسوط اولیاء روحی زادگان درباره نحوه بازجویی از زنان بهائی که در سال های ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۲ در شیراز زندانی، شکنجه و اعدام شدند نیز جزئی از اسناد و قرائن مؤید این تلاش است. از این گزارش چنین بر می آید که این گروه از متهمان زن اگر توصیه حجت الاسلامی را که آنان را به «توبه کردن و به اسلام بازگشتن» اندرز می داد می پذیرفتند به راحتی می توانستند در تابستان ۱۳۶۲ خود را از طناب دار حاکمان شرع برهانند.^۹

با پیروزی انقلاب اسلامی بهائیان، به ویژه رهبران آنان، آماج تعرض و حمله رژیم نوپای جمهوری اسلامی و قشرهای متعصب مذهبی در جامعه قرار گرفتند. در واقع، به قصد تضعیف و امحاء جامعه بهائی لبه تیز حملات جمهوری اسلامی متوجه رهبران این کیش شد. در بحران انقلاب ۱۳۵۷ هفت تن از سران سازمان های مذهبی بهائی به دست انقلابیون به قتل رسیدند. دولت انقلابی بسیاری دیگر از این رهبران را دستگیر و در دادگاه های اختصاری محکوم کرد. در نخستین سال پس از استقرار جمهوری اسلامی ۹ تن اعضای مجمع ملی بهائیان ربوده شدند. احتمال قریب به یقین آن است که این ۹ تن همگی کشته شده اند زیرا تاکنون نشانی از آن ها به دست نیامده است. بسیاری دیگر از بهائیان و پیشوایان مذهبی آنان نیز به گفته گالیندوپوهل سرنوشتی جز دستگیری، زندان، شکنجه و مرگ نداشته اند. اتهام آنان طبق روال همیشگی مقامات جمهوری اسلامی جاسوسی برای «شیطان بزرگ» و اسرئیل و همکاری با نظام پهلوی بوده است. در مجموع، از اوان انقلاب تاکنون بیش از ۲۰۰ تن از پیروان کیش بهائی در ایران اعدام یا گشته و پانزده نفر آنها مفقود بلاثر شده اند.

پس از دوران اولیه فشار و کشتار و پس از نابود کردن ساخت های رهبری بهائیان، و رویارو با واکنش منفی بین المللی نسبت به رفتار خشونت آلوده و تبعیض آمیز دولت انقلابی با اقلیت های مذهبی به ویژه بهائیان، رژیم جمهوری اسلامی در سال های پایانی دهه ۱۳۶۰ (دهه ۱۹۸۰ میلادی) به تعدیل یا پنهان

کردن رفتار خود در این زمینه پرداخت. با این همه به گزارش گالیندوپوهل، در سال ۱۳۶۷ دو بهائی که سال ها در زندان به سر برده بودند اعدام شدند. در اواخر همین سال نیز دو سرتیپ ایرانی که قبلاً به اتهام داشتن کیش بهائی به هفت سال زندان محکوم شده بودند اعدام گردیدند. پس از یک وقفه سه سال و نیمه در اعدام بهائیان، به گزارش گالیندوپوهل در بهار ۱۳۷۰ یک بازرگان بهائی به نام بهمن سمندری به اتهام جاسوسی محکوم و اعدام شد بی آن که مدرکی در اثبات این اتهام عرضه شده باشد. در دهه ۱۳۷۰ دستگیری و اعدام شماری از بهائیان به اتهامات گوناگون ادامه یافت. از جمله پس از انتخاب محمد خاتمی به ریاست جمهور نیز در مشهد یک بهائی به نام روح الله روحانی به اتهام تلاش برای بهائی کردن یک مسلمان اعدام شد بی آن که در محاکمه اختصاری حق دسترسی به وکیل یابد یا خانواده اش از صدور حکم اعدام خبر شوند و امکان پژوهش خواهی یابند.

از موارد متعدد نقض حقوق و رفتار خشونت آمیز نسبت به بهائیان می توان به چگونگی رفتار و آیین دادرسی در جمهوری اسلامی نسبت به یکی از کارمندان بهائی دولت در یزد، ذبیح الله محرمی، اشاره کرد. وی همانند بسیاری دیگر از همکیشان خویش که پس از استقرار جمهوری اسلامی آماج تهدید و ایذاء مأموران رژیم قرار گرفته بودند، ناگزیر از آن شد که که اعراض خود از بهائیت را رسماً اعلام کند. همانند دیگران محرک او غریزه بقا و تلاش برای تأمین جان و سلامت اعضای خانواده بود و نه اعتقاد به اسلام. باید به یاد داشت که برای بهائیان کارمند دولت اصرار بر اعتقاد به بهائیت هزینه بسیار سنگینی در برداشت. پافشردن بر کیش نه تنها آنان را به انفصال از خدمت دولت محکوم می ساخت بلکه از همه مزایائی که به عنوان کارمند دولت به آنان تعلق می گرفت به ویژه از حقوق بازنشستگی نیز محروم می کرد. پس از فرونشستن غلیان سال های نخستین پس از انقلاب اسلامی و دعوی «اعتدال» رئیس جمهور وقت، علی اکبر هاشمی رفسنجانی، ذبیح الله محرمی که سال ها به ناچار و به ظاهر دعوی مسلمانانی کرده بود معاشرت و پیوند خود با همکیشان را از سر گرفت. به این ترتیب بود که در تابستان سال ۱۳۷۴ او را به اتهام ارتداد و برگشت از اسلام دستگیر کردند. از آنجا که قانون جزائی جمهوری اسلامی حاوی ماده ای که ناظر بر ارتداد و یا مجازات آن باشد نیست، دادگاه انقلاب یزد در حکم محکومیت متهم به اعدام به یکی از تفاسیر فقهی آیت الله خمینی استناد کرد. رأی اعدام می بایستی از سوی دیوانعالی جمهوری اسلامی ابرام شود. اما، دیوان

عالی ضمن اعلام عدم صلاحیت دادگاه انقلاب برای رسیدگی به جرم ارتداد پرونده را به یک دادگاه عادی ارجاع کرد. این تصمیم هنگامی اتخاذ می شد که نمایندگان جمهوری اسلامی می کوشیدند تا کمیسیون سازمان ملل متحد را به تجدید نظر نسبت به وضع حقوق بشر در ایران، و پایان بخشیدن به مأموریت نماینده ویژه آن متقاعد سازند. برای رسیدن به همین هدف بود که نه تنها به گالیندوپوهل اجازه رفتن به ایران داده شد، بلکه دو مخبر ویژه دیگر نیز به ایران راه یافتند و گزارش هائی ارائه دادند. با این همه، مقامات دادگاه انقلاب وقتی بر قرار دیوانعالی ننهادند، و این بار ذبیح الله محرمی را به جاسوسی برای اسرائیل، یعنی به ارتکاب جرمی که رسیدگی به آن در صلاحیت دادگاه های انقلاب است، متهم و او را محکوم به اعدام کردند.^{۱۱}

هدف از تبعیض گسترده علیه بهائیان

هدف جمهوری اسلامی از ایذاء و آزار بهائیان آن بوده است که پیروان این کیش را برای فرار از فشارها و تهدیدها و دشواری های زندگی و ادار به اعراض مذهب خود و روی آوردن به اسلام کند و در نهایت امر جامعه بهائیان را از اسباب و لوازم ادامه موجودیت و هویت مذهبی خود محروم سازد. برای نیل به این هدف، نظام جمهوری اسلامی بهائیان را در تمام زمینه ها و مراحل زندگی، از تولد تا مرگ آماج انواع فشارها و تحدید ها کرده است. نه تولد یک کودک به عنوان یک بهائی، نه مراسم ازدواج جوانان با تشریفات بهائی و نه خاکسپاری یک بهائی با آئین های بهائی جواز و رسمیت قانونی نداشته است. بهائیان از دسترسی به امکانات آموزش عالی و اشتغال به خدمات دولتی نیز محروم شده اند. بنا بر گزارش های گالیندوپوهل مصادره اموال و ویران ساختن اماکن و ابنیه مذهبی بهائیان از دیگر شیوه های نقض حقوق و اعمال فشار بر آنان بوده است. افزون براین، بهائیان از حق تظاهر به مذهب و نشر آراء مذهبی خود، تشکیل جلسات نیایش، و داشتن مدارس مذهبی محروم شده اند. حتی توزیع متون و نشریات مذهبی در میان پیروان این کیش نیز خالی از خطر نیست. با بستن گورستان های بهائیان و ایجاد موانع گوناگون، بهائیان حتی از امکان کفن و دفن مناسب مردگان خود محروم اند. به گفته گالیندوپوهل بهائیان اغلب به دستور مقامات جمهوری اسلامی ناچار به دفن مردگان خویش در اراضی اختصاص یافته به زیاله های شهرند بی آن که حق نصب نام و نشان بر مقبره آنان داشته باشند.^{۱۲}

کشتن بهائی مستوجب مجازات قاتل او، اگر مسلمان باشد، نیست. تزییقات و محدودیت های حاکم بر کار وکلا و پزشکان بهائی نیز نشان دیگر از رفتار تبعیض آمیز جمهوری اسلام نسبت به پیروان این مذهب است. نشان دیگر از این رفتار محرومیت بهائیان از کسب اعتبار و وام بانکی است. سند ازدواج و مرگ آنان نیز به ثبت رسمی نمی رسد. اگر بهائی بودن کسی بر پایه سند و اقرار رسمی احرار شود پس از مرگ خویشان بهائی او از حق وراثت محروم اند. هدف از تحمیل این محدودیت ها و محرومیت ها را جز آن چه الیزابت مایر آنرا "مرگ مدنی" (civil death) نامیده است نمی توان دانست.^{۱۲}

به سخن دیگر، در همان حال که سیاست جمهوری اسلامی در قبال رهبران روحانی بهائیان هویت و موجودیت تشکیلاتی آنان را به مثابه یک جامعه دینی به خطر انداخته، رفتار مقامات دولت نسبت به افراد عادی بهائی نیز ادامه تعلق آنان به این کیش و پیوند و همبستگی مذهبی آنان را به گونه ای روزافزون دشوار ساخته است. افزون بر این، موارد محرومیت و نقض حقوق و تبعیض چنان آشکارا در رسانه های جمعی بازتاب می یابد که گوئی باید به عنوان رویدادهای عادی و پذیرفتنی زندگی در ایران شمرده شوند. اخراج دستجمعی بهائیان از دانشگاه ها و دیگر مراکز دولتی، مصادره اموال بهائیان و آنگاه درخواست از خویشاوندان مسلمان آنان برای تصاحب اموال با مراجعه به مراکز دولتی از این گونه رویدادهاست.^{۱۳} توسل بهائیان به دادگاه های جمهوری اسلامی برای احقاق حق نیز به جایی نمی رسد زیرا ملحدان را حقی نیست. حکم یکی از دادگاه های جمهوری اسلامی را می توان نشانی دیگر از این محرومیت از حق دانست. براساس این حکم، راننده ای که باعث قتل یک بهائی شده بود تنها محکوم به پرداخت جریمه به صندوق دولت شد.

از ماجرای جراحی چشم فریدون شمالی نیز نمی توان گذشت. او یکی از سی نفر کارگر بهائی بود که در کارگاهی به کار اشتغال داشتند. پس از آن که محل کارگاه به عمد به آتش کشده شد، یکی از چشمان شمالی به سبب جراحت شدید نیاز به پیوند قرنیه یافت. کمیته اسلامی محل که می بایست جراحی را تأیید کند مخالفت خود را با پیوند چشم یک مسلمان به چشم بیمار بهائی اعلام کرد. برای شمالی باید یک قرنیه بهائی پیدا می کردند.^{۱۴}

رفتار خشونت بار و تبعیض آمیز نسبت به جامعه بهائیان تنها منحصر به دولت و مأموران رسمی آن نیست. افراد عادی جامعه، همسو و یا سوا از دولت نیز قادرند با رفتار و اعمال خود به نقض حقوق بشر شهروندان دست زنند.^{۱۵}

واقعیت این است که در فضای سیاسی و فرهنگی حاکم بر جامعه امروزی ایران پیدایش نهادها و گروه های غیردولتی، که با بهره جوئی مستقیم یا غیرمستقیم از پشتیبانی مالی و سیاسی حکومت دست به تجاوز به حقوق دیگران می زنند دشوار نیست. به عنوان نمونه، به گزارش خبرگزاری جمهوری اسلامی، در ۲۱ دی ماه ۱۳۶۶، «قبرستان بهائی ها در مهدی شهر سمنان توسط گروهی از مردم شهر تخریب گردید. . . و عده ای از نمازگزاران به بهائی ها اخطار کردند که از تدفین افراد بهائی در این محل خودداری نمایند. نمازگزاران همچنین هشدار دادند که چنانچه اجساد بهائی ها در هر نقطه از مهدی شهر دفن گردد قبور آنها را ویران و اجساد آنها را آتش خواهند زد.» نکته مهم در مورد این رویداد واکنش سازمان تبلیغات اسلامی است:

اخیراً موج برخوردهای مردم حزب الله علیه این فرقه رو به تزیاید گذارده و نمونه هایی نیز در مراکز آموزشی و مدارس. . . از سوی دانش آموزان حزب الهی بر علیه دانش آموزان بهایی دیده شده است. از طرف دیگر ملاحظه می گردد که بهائی ها نیز در چهارچوب خط مشی فعلی خود سعی در مقابله با این برخوردها را با هدف به رسمیت رساندن خود و گرفتن امتیازات مختلف دارند و بیشتر از شیوه های مظلوم نمایی و دادخواهی استفاده می کنند و این در حالی است که همزمان این جریانات را جهت بهره برداری های خارجی، از طریق تشکیلات به خارج انتقال می دهند.^{۱۱}

انتخاب محمد خاتمی به ریاست جمهوری اسلامی بر اساس شعارها و اهداف اصلاح طلبانه و تعدیل محدودیت های دست و پاگیر اجتماعی نیز تغییری اساسی در وضع بهائیان ایران، به ویژه در مورد وضع حقوقی و قانونی آنان، به وجود نیاورده است. در برنامه ها و خواست های گروه ها و سازمان های گوناگون سیاسی مذهبی و غیرمذهبی نیز در این سال ها اشاره مشخصی به نقض حقوق بشر بهائیان نرفته است. در واقع، در سال ۱۳۷۸، آقای خاتمی در یک مصاحبه مطبوعاتی در پاریس ضمن انکار موارد نقض موازین حقوق بشر در ایران پیدایش چنین نظری در اذهان عمومی بین المللی را ناشی از «تبلیغات سو، جامعه بهائیان در خارج از ایران» دانست.^{۱۲} در حالی که در همین سال حداقل شش بهائی محکوم به اعدام در زندان به سر می بردند و شمار بهائینی که از دو روز تا شش ماه زندانی شدند به دوست نفر تخمین زده شده است. اعدام چند تن به جرم

نمایندگان رژیم جمهوری اسلامی برداشت عمومی در عرصه بین المللی و ظرف مراکز و سازمان های جهانی مدافع حقوق بشر را نسبت به نقض گسترده این حقوق در ایران تأیید می کند.

تلاش برای ترویج آئین بهائی از اتهاماتی است که از دیرگاه متوجه پیروان این کیش می شده است. به نوشته الیز ساناساریان «درسال های قبل از انقلاب اسلامی، تبلیغات مستمر بهائیان برای ترویج آئین نو کمکی به موقعیت آنان در ایران نمی کرد. زیرا در نظر مسلمانان و پیروان دیگر مذاهب رسمی، بهائیان می کوشیدند با بهره جوئی از ارتباط های شخصی دیگران را به سوی کیش خود جلب کنند. این تلاش حتی برای ایرانیان غیر مذهبی نیز چندان مطلوب به نظر نمی رسید. درمجموع، می توان گفت که روشنفکران و چپ گرایان ایرانی نیز نسبت به بهائیان نظری نامساعد داشته اند.»^{۲۲}

این ادعا که بهائیان در ترویج و تبلیغ کیش خود به جد می کوشند در نفس خود نباید سبب شود که اصل آزادی نشر و تبلیغ آراء و باورهای دینی را نادیده گیریم. زیرا این اصل را، که از اصول مهم اسناد و پیمان های حقوق بشر است، نمی توان به دستاویز نگرانی یا مخالفت پیروان مذهب غالب در جامعه بی اعتبار دانست. واقعیت آن است که موازین و میثاق های بین المللی حقوق بشر دقیقاً به این منظور تدوین و تصویب شده اند که مانع تحدید و یا نفی آزادی ها و حقوق پیروان مذاهبی شوند که آماج تحقیر یا دشمنی اکثریت جامعه یا رهبران مذهبی مقتدر و متنفذ آنان قرار گرفته اند. آزادی پیروان مذهب غالب در جامعه در معرض تهدیدهایی نیست که نیازمند تدوین این گونه میثاق ها باشند.

به این ترتیب، به نظر من تأمین و تضمین احترام به حقوق بشر در ایران در گرو تغییر روی کرد عمومی، سیاست های دولت و قوانین تبعیض آمیز نسبت به بهائیان است یعنی نسبت به جامعه ای که هژیت و موجودیتش در قانون اساسی و قوانین عادی کشور انکار شده و از حد اقل حمایت های قانونی محروم گردیده. از همین رو، تا هنگام تحقق این دگرگونی اساسی به پیدایش یک فرهنگ گسترده و امروزی حقوق بشری در ایران امیدوار نمی توان بود. لازمه ایجاد چنین فرهنگی احترام به حقوق و آزادی های هر فرد ایرانی است، به عنوان یک انسان آزاد و برابر با دیگران و نه به عنوان عضوی از یک جامعه مذهبی یا فرهنگی یا سیاسی.^{۲۳} به سخن دیگر، احترام و اعتقاد به حقوق و آزادی های پیروان کیش بهائی است که باید ملاک نهائی سنجش رفتار جامعه و نظام سیاسی ایران در زمینه حقوق بشر قرار گیرد.

درسال های اخیر، گسترش آگاهی های سیاسی و اجتماعی مردم ایران فضای تازه ای در جامعه آفریده که در آن امکان گفت و گو، گرچه محدود و محتاطانه، در باره ضرورت احترام به آزادی و حقوق همگان به ویژه دگراندیشان فراهم آمده است. بدیهی است که چنین گفت و گوئی می تواند زمینه فرهنگی و اجتماعی تأمین حقوق مدنی و سیاسی مردم ایران و در نهایت امر زنان و جوامع گوناگون مذهبی را مهیا سازد. اما، واقعیت آن است که هنوز در این گفت و گو کم ترین سخنی در باره بهائیان و ضرورت احترام به آزادی ها و حقوق آنان به میان نیامده است.

پانوشت ها:

۱. ن. ک. به:

Geneva, 18 August- 12 September UN Doc. E/ CN. 4/ sub. 2/ RES/10 (xxx111). UN DOC. E/ CN. 4/ sub2./ RES/8 (xxx1v).UN DOC. E/ CN. 4/ sub. 2/Res/ 1983/14.

۲. ن. ک. به: UN DOC. E. CN.4/ sob. 2/ Res/ 1983/ 14. P.80

۳. ن. ک. به: UN DOC. E/CN. 4/ sub.2/ Res/1983/14, P.82

۴. ن. ک. به: UN DOC. A/43/705. P. 18

۵. برای متن قطعهنامه جده ن. ک. به: جمهوری اسلامی، ۷ اسفند ۱۳۷۴.

۶. ن. ک. به: UN DOC. A/42/648, P.18

۷. ایران تایمز، May 11, 2001 ص ۹. ؟؟؟؟

۸. ن. ک. به: UN DOC. A/42/648, P.10

۹. ن. ک. به:

Olya Roohizadegan, *Olay's Story: A Survivor's Dramatic Accoont of the Persecution of Baha' is in Revolutiona'y Iran*, Oxford, One world Publications, 1993, pp. 120 and 133.

۱۰. ن. ک. به:

Haman Rights Watch, Middle East, *Iran: Religious and Ethnic Minorities, Discrimination in Law and Practice*, 1997, p.13.

۱۱. ن. ک. به: UN DOC, E/ CN.4/ 1995/55, Para. 53

12. Ann Elizabth Mayer, *Islam and Human Rigths, Traditin and Politics*, third edition, Boulder, Westview Press, 1999, p. 165.

۱۲. ن. ک. به:

bbas Milani, *Tales of Two Cities: A Persian Memoir* (Kodansha International, New York, 1997), P.76

UN DOC, E/CN.4/1988/24. P.4 .۱۳

۱۴. یک نسخه از حکم کمیته محل در باره این ممنوعیت در اختیار گالیندو پوهل قرار گرفت. ن. ک. به:

Reza Afshari, "Civil Society and Human Rights in Iran," *Journal of Iranian Research and Analysis*; 16 (April 2000): pp.61-72.

۱۶. *خبرنامه فرهنگی-اجتماعی*، شماره ۳۹، سال ۱۳۶۶، از انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۷. ن. ک. به: *Iran Times*, November 12, 1999, P.10

۱۸. ن. ک. به: UN DOC. E/CN.4/1996/95/Add.2, Para. 63

۱۹. ن. ک. به: UN DOC. E/CN.4/1996/59. Para.69

۲۰. ن. ک. به: *New York Times*, October 29, 1998

۲۱. ن. ک. به:

Paul Gordon Lauren, *The Evolution of International Human Rights: Visions Seen*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998, p. 220.

۲۲. ن. ک. به:

Eliz Sanasarian, *Religious Minorities in Iran*. New York, Cambridge University Press, 2000, pp. 114-115.

۲۳. ن. ک. به:

Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۱-۲
زمستان ۱۳۷۹-بهار ۱۳۸۰
ویژه
جوامع غیر مسلمان ایران

پیشگفتار

مقاله ها:

- | | | |
|-----|------------------|---------------------------------------|
| ۳ | | |
| ۷ | عبدالکریم لاهیجی | مروری بر وضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان |
| ۴۱ | ژاله پیرنظر | یهودیان جدیدالاسلام مشهد |
| ۶۱ | جمشید چاکسی | سرنوشت زرتشتیان ایران: مروری تاریخی |
| ۷۹ | محمد توکلی طوقی | بهائی ستیزی و اسلام گرایی در ایران |
| ۱۲۵ | هوشنگ ا. شهابی | یهودیان در عرصه های ورزشی ایران |
| ۱۵۱ | رضا افشاری | نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی |
| ۱۶۵ | آن الیزابت مایر | تبعیض جنسی و حقوق بشر در ایران |

گذری و نظری

- | | | |
|-----|-----------------|--------------------|
| ۱۸۹ | آرتاواز ملیکیان | سرنوشت ارمنه ایران |
| ۱۹۷ | بیزن نامور | به تاراج رفته ها |

گزیده ها:

- | | | |
|-----|-------------|---------------------------------------|
| ۲۰۷ | م. کوهیار | غیرمسلمانان در جامعه شیعیان |
| ۲۱۳ | | عریضه پاریسیان هند به ناصرالدین شاه |
| ۲۱۹ | چارلز عبسوی | ارمنه و یهودیان ایران در دوران قاجار |
| | | نقد و بررسی کتاب: |
| ۲۲۳ | جان امرسون | «ارج نامه ایرج افشار» (کامبیز اسلامی) |

یاد رفتگان

- | | | |
|-----|------------|---------------------------------|
| ۲۲۹ | علی فردوسی | موریثو اونو، ایران شناس ژاپنی |
| ۲۳۷ | | بنیاد مطالعات ایران در سال ۲۰۰۰ |
| ۲۴۱ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

کمیته تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

تبعیض جنسی و حقوق بشر در ایران

هدف این نوشته نخست مقایسه میان رویکرد کلی بین المللی و اصول مدون و پذیرفته شده حقوق بشر در باره تبعیض نژادی، و مواضع سست و مبهم برخی کشورهای جهان در باره تبعیض علیه زنان است. قوانین و پیمان‌های بین المللی تبعیض نژادی را به قاطعیت تقبیح کرده و آن را رفتار منافی با حیثیت و شأن بشر و گاه حتی جنایت علیه بشریت شمرده‌اند. اما، همین قوانین و پیمان‌ها بدرفتاری و تبعیض علیه زنان را مستوجب تقبیح و کیفر نمی‌دانند. هدف دیگر این نوشته، پس از بررسی معنا و تبعات حقوقی تبعیض نژادی، که آپارتاید (apartheid) نام گرفته، بررسی ابعاد تبعیض علیه زنان در خاورمیانه به خصوص ایران است. قوانین موضوعه و رفتار نظام‌های حاکم در ایران و برخی دیگر از کشورهای خاورمیانه در این مورد نمونه‌های بارز و جالب تبعیض متعارف و آشکار علیه زنان و واکنش سست و سرسری جامعه بین‌المللی نسبت به این گونه رفتارها و تبعیض‌هاست. به اعتقاد من، نقض گسترده حقوق بشر زنان در برخی از کشورهای خاورمیانه را می‌توان با تبعیض نژادی در برخی ابعاد یکسان و حداقل قابل مقایسه دانست.

*استاد حقوق بین الملل در دانشگاه پنسیلوانیا.

در حقوق بین الملل تبعیض نژادی را به معنای تسلط یک گروه بر گروه دیگر به قصد سرکوبی حقوق و آزادی های آن تعریف کرده اند. اما، مدافعان تبعیض علیه زنان می کوشند تا نقش نظام حاکم و نهادها و قوانین آن را به مصادیق و موارد خاص این تبعیض کاهش دهند و در مجموع آن ها را پدیده های غیرسیاسی و مرتبط با ویژگی های فرهنگی جامعه قلمداد کنند. به سخن دیگر، مدافعان این تبعیض به جای اعتراف به این واقعیت که اکثریت غالب نظام های حاکم در جهان مردسالار است و در آن حاکمان مرد در بقای وضع موجود و حفظ قدرت انحصاری خود نفی آشکار دارند، فرهنگ و مذهب را عاملان اصلی وضع زنان می شمرند. همانگونه که خواهیم دید دولت های مدافع تبعیض علیه زنان و متحدان آنان با توسل به چنین استدلال هایی کوشش هواداران تأمین و تضمین حقوق بشر زنان را تخطئه می کنند. از همین رو، استدلال هایی که هرگز در مورد تبعیض نژادی پذیرفته نیست بهانه و توجیهی قابل قبول در زمینه تبعیض علیه زنان به شمار می رود.

تبعیض نژادی و جنسی در حقوق بین الملل

نگاهی کوتاه به مواضع سازمان ملل متحد در موارد گوناگون حاکی از آنست که این سازمان همواره تبعیض نژادی را به عنوان جنایتی غیرقابل توجیه تقبیح کرده. میثاق ها و پیمان های بین المللی در زمینه حقوق بشر نیز این گونه تبعیض را یکسره محکوم و مطرود شمرده اند. در میان اسناد عمده بین المللی در باره تبعیض نژادی باید از اعلامیه "حذف انواع تبعیض نژادی"، "میثاق جهانی حذف انواع تبعیض نژادی" (میثاق تبعیض نژادی)، "میثاق بین المللی حذف و کیفر جنایت آپارتاید" (میثاق آپارتاید)، و "میثاق بین المللی علیه آپارتاید در ورزش" نام برد. مبارزه و مخالفت گسترده جهانی علیه تبعیض نژادی معلول دلایل گوناگون است. آشکارا یکی از این دلائل رفتار خشونت بار و غیرانسانی رژیم نژاد پرست آفریقای جنوبی علیه سیاهپوستان این کشور بود.^۱ در دهه های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، این رفتار هولناک برخی از کشورهای جهان و نیز جامعه بین المللی را به تحریم و منزوی کردن دولت آفریقای جنوبی برانگیخت. این واکنش جهانی مهربا طرد و انزوا بر پیشانی دولت آفریقای جنوبی زد، اتباعش را از شرکت در عرصه رقابت های ورزشی در جهان محروم ساخت و اقتصادش را به ضعف کشاند. ناتوان از مقاومت در برابر تحریم و انزوا بین المللی، رژیم نژادپرست آفریقای جنوبی سرانجام در سال ۱۹۹۱ ناگزیر شد نظام تبعیض نژادی را پایان بخشد.

آپارتاید و دیگر انواع تبعیض نژادی اساساً مولود نظریه برتری نژادی استعمارگران اروپائی و عقب ماندگی قبائل و ملت هائی بود که قربانی تسلط استعماری آنان شدند. همین نظریه مبنای فلسفی توجیه استثمار، سرکوبی و تسلط اروپائیان بر نژادهای غیراروپائی گردید. اثنا، در اوضاع و احوال کنونی پذیرفتنی نیست که کسی در مقام توجیه یا دفاع از مبانی استعماری و نژادپرستانه سیاست آپارتاید در آفریقای جنوبی برآید و یا ادعا کند که نژاد خاصی مجاز و محق به تسلط و حکمروائی بر نژادی دیگر است.

در مقدمه «میثاق آپارتاید» پس از اشاره به «میثاق حذف انواع تبعیض نژادی» آمده است که «امضاکنندگان این میثاق هر نوع تبعیض نژادی و آپارتاید را به شدت محکوم می کنند و متعهد می شوند که به حذف، تقبیح و پیشگیری اعمال و رفتار تبعیض آمیز اقدام کنند.» در مقدمه «میثاق تبعیض نژادی» نیز تصریح شده که: «هر نظریه برتری جویانه مبتنی بر تبعیض نژادی از لحاظ علمی بی اساس، از نظر اخلاقی مطرود و از دید اجتماعی غیرعادلانه و خطرناک است. . . برای تبعیض نژادی نه از منظر فلسفی و نه از لحاظ عملی کمترین توجیهی پذیرفته نیست.» اصل یکم «میثاق آپارتاید» اعلام می کند که: «آپارتاید جنایتی علیه بشریت است و هر اقدام و رفتار غیرانسانی ناشی از سیاست های تبعیض آمیز . . . جنایت علیه اصول و موازین حقوق بین المللی شمرده می شود.» افزون بر این، اصل سوم «میثاق آپارتاید» تأیید می کند که ارتکاب هر عمل به قصد تبعیض نژادی یا مشارکت در ارتکاب آن یا تحریک دیگران به چنین عملی، به هر دلیل و بهانه ای، موجب مسئولیت جنائی بین المللی است. از دلایل دیگر مخالفت گسترده با آپارتاید را باید پیوند تاریخی این پدیده با استعمار اروپائی دانست. در مقدمه «میثاق آپارتاید» تصریح شده که «به خاطر حفظ شأن و منزلت انسانی، و تأمین پیشرفت و عدالت، استعمار و تبعات آن از جمله تبعیض و جداسازی نژادی در همه اشکال و ابعادش باید یکسره پایان یابد.»

برخلاف تبعیض نژادی، تبعیض جنسی با استعمار اروپائی قرین نبوده و از پی آمدهای آن دانسته نشده است. اینگونه تبعیض سده ها پیش از رخنه اروپائیان به شرق، بخشی از فرهنگ و سنت بومی جوامع خاورمیانه به شمار می آمده. از همین رو، میثاق های بین المللی مربوط به حقوق بشر که استعمار و استثمار ملتی از سوی ملتی دیگر را قاطعانه محکوم و تقبیح کرده اند از استعمار زنان سخنی نرانده و این نکته را نادیده گرفته اند که در پایان عصر امپریالیسم و استعمار اروپائی زنان همچنان آماج تبعیض گسترده و استعمارگونه اند. «میثاق رفع تبعیض علیه زنان»

[Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women]

مهمترین سند بین المللی در زمینه حقوق زنان به شمار می رود. گرچه این سند در مقایسه با «میثاق آپارتاید» بی نهایت محافظه کارانه تدوین شده، اما در نفس خود ره نشانه ای مهم برای ارزیابی میزان پیشرفت جوامع گوناگون در تأمین و تضمین حقوق و آزادی های زنان است.^۱ بسیاری از کشورهای جهان به این میثاق پیوسته اند. در میان کشورهای آن سر باز زده اند کشورهای محافظه کار اسلامی در خاورمیانه به چشم می خورند، از جمله ایران، افغانستان، موریتانی، سومالی، سودان و امارات متحده عربی.

«میثاق رفع تبعیض علیه زنان» از سرکوبی زنان به دست مردان به صراحت سخن به میان نمی آورد و تبعیض علیه زنان را وسیله ای در دست رژیم های مردسالار برای تضمین تداوم تسلط خود بر زنان نمی شمرد. خودداری از اشاره به این دو واقعیت واجد اهمیتی خاص است، زیرا بسیاری از گرده های سرکوبی و تسلط که در نظام تبعیض نژادی آفریقای جنوبی ملموس بود کمابیش در نظام هایی که به سرکوب حقوق زنان مشغول اند به ویژه در برخی از جوامع خاورمیانه به چشم می خورد. به این ترتیب، خودداری مؤلفان این میثاق از به کاربردن واژه هائی چون «سرکوبی» و «تسلط» راه را برای کسانی گشوده است که رفتار تبعیض آلوده و مردسالار با زنان را از پدیده های فرهنگی می شمردند و نه از مقوله های سیاسی.

از سوی دیگر، برخلاف ابتکار «میثاق آپارتاید» در جرم دانستن تبعیض نژادی، «میثاق رفع تبعیض از زنان» قوانین و رفتارهای تبعیض آلوده را جرم نمی شناسد حتی هنگامی که به سخت ترین نوع جداگری زن و مرد و زشت ترین و زیان بخش ترین شکل تبعیض انجامد. به سخن دیگر، این میثاق تنها دولت ها را به اتخاذ گام های ضروری و مناسب برای رفع تبعیض از زنان فرا می خواند و در ماده دوم خود آن ها را به تقبیح انواع تبعیض علیه زنان دعوت می کند. اما، این میثاق دولت هائی را که علیه زنان رفتاری تبعیض آلوده دارند مکلف نمی کند که بدون قید و شرط و بی درنگ از این رفتار دست بردارند.

طرحی که مؤلفان نخستین اسناد حقوق بشر پس از جنگ جهانی دوم در انداختند جایی برای این رهیافت دوگانه نگذاشته بود. منشور سازمان ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر هر دو تبعیض نژادی و تبعیض علیه زنان را یکسان تقبیح کرده اند.^۲ اما، اعلامیه ها و میثاق های دیگری که به ابتکار سازمان ملل متحد در باره تبعیض جنسی تدوین و تصویب شده لحنی ملایم تر از

لحن متونی را دارند که ناظر بر تبعیض نژادی اند. دلیل این اختلاف لحن روشن است. به اعتقاد هواداران برابری زنان و مردان از آن جا که مردسالاری بر سازمان‌های بین‌المللی نیز حاکم است مقابله با مشکلات و محرومیت‌های زنان در این سازمان‌ها از اولویت چندانی برخوردار نیست. در واقع، به نظر برخی از فمینیست‌ها «مردان معمولاً قربانی تبعیض و تجاوز و خشونت جنسی نیستند. . . و از همین رو اغلب این مقولات را یامهم نمی‌شمارند و یا یکسره نادیده می‌گیرند.»^۴ در مقایسه با تقبیح روشن و قاطعانه تبعیض نژادی در اسناد بین‌المللی، زبان «میثاق رفع تبعیض علیه زنان» بس ملایم و بی‌رنگ به نظر می‌رسد. در این میثاق سخنی در طرد و محکومیت نظریه برتری مردان بر زنان نرفته و از آن به عنوان یک نظریه خطرناک غیرعلمی، غیرعادلانه و غیراخلاقی یاد نشده است. تنها در ماده پنجم است که این میثاق مبنای فلسفی تبعیض علیه زنان را نفی می‌کند و دولت‌های امضاکننده را مکلف می‌سازد که «الگوهای اجتماعی و فرهنگی حاکم بر رفتار مردان و زنان را، به منظور مبارزه با تعصبات، باورها و رفتارهای سنتی تعدیل کنند، چه این تعصبات و باورها بر بستر اعتقاد به برتری یا فرودستی مرد یا زن و توانائی‌ها و استعدادهای خاص آنان شکل گرفته و تداوم یافته‌اند.» اما این میثاق بیشتر از این گامی برنمی‌دارد و رفتار عملی ناشی از این گونه تعصبات و باورها را به عنوان رفتار مجرمانه یا غیرانسانی محکوم نمی‌کند، حتی اگر این گونه رفتار مشابه رفتار سفیدپوستان آفریقای جنوبی با مردم غیر سفید پوست آن سرزمین در دوران آپارتاید باشد.

به این ترتیب، واقعیت این است که «میثاق رفع تبعیض از زنان» آپارتاید را مقوله ای یکسره جدا از مقوله تبعیض علیه زنان می‌داند و به همین دلیل از به کاربردن واژه آپارتاید در مورد رفتار با زنان خودداری می‌کند. در واقع، این میثاق تلاش برای رفع تبعیض از زنان را در اهمیت به سطح مبارزه با آپارتاید، انواع تبعیض نژادی، استعمار، استعمار نو، تجاوز و دخالت در امور داخلی کشورها، ارتقاء نمی‌دهد. کوتاهی این میثاق در تأکید بر ارتباط میان تبعیض نژادی و جنسی به ویژه از آن رو شگفتی آور است که مجمع عمومی سازمان ملل متحد درست زمانی به طرح مشکل تبعیض علیه زنان پرداخت که مسئله آپارتاید در آفریقای جنوبی نیز در دستوربررسی و تصمیم‌گیری قرار داشت. در این میان، این نکته نیز نادیده نباید بماند که در قطعنامه‌ها و اعلامیه‌های مربوط به آپارتاید به تبعیض علیه زنان به عنوان تبعیضی نکوهیده و ناپذیرفتنی اشاره ای نشده است، در حالی که، به عنوان نمونه در ماده دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر

تأیید ضمنی یا رسمی حکومت های اسلامی بر این نوع قتل ها باید آنان را از لحاظ حقوقی مباشر در این جنایات دانست. تبصره دو، بند دو از ماده دوّم «میثاق آپارتاید» ناظر بر منع «وارد ساختن آسیب های جسمی و روحی بر گروه یا گروه های خاص نژادی از راه تحدید آزادی یا تخفیف منزلت آنان و یا اعمال شکنجه یا مجازات های غیر انسانی و خوارکننده بر آنان است.» رفتار با زنان در بسیاری از جوامع خاورمیانه ازسوی قوانین و سنت هائی مجاز شده است که ناقض مفاد ماده یاد شده است. به عنوان نمونه، در این جوامع زنان را می توان بدون رضایت آنان به همسری داد، آنان را به مثابه زندانی در خانه محبوس کرد و یا به تن دادن به آزمون های تحقیرکننده بکارت وادار ساخت.

بسیاری از موارد منع شده مندرج در تبصره پ از ماده دوّم «میثاق آپارتاید» نیز در مورد تبعیض زنان در خاورمیانه مصداق می یابد. بر اساس این تبصره امضاکنندگان میثاق متعهد شده اند که از دست زدن به اقدامات زیر خودداری کنند:

هر اقدام قانونی یا هر اقدام دیگری که به قصد ممانعت از مشارکت یک گروه نژادی یا هر گروه دیگری در زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی یا فرهنگی جامعه اتخاذ شده باشد، و یا ایجاد عمدی شرایطی که بازدارنده رشد و تکامل چنین گروه خاصی باشد، به ویژه محروم ساختن اعضای هر گروه نژادی یا هر گروه دیگری از آزادی ها و حقوق اساسی بشری از جمله آزادی اشتغال، . . . آزادی بهره مند شدن از آموزش، آزادی انتخاب محل سکونت، آزادی ترک وطن یا بازگشت به آن، حق تابعیت، حق رفت و آمد، آزادی انتخاب مرام و مسلک و ابراز عقیده و حق تجمع و تحزب آزادانه.

در اغلب کشورهای خاور میانه در بسیاری موارد، از جمله در مورد آزادی سفر و انتخاب محل سکونت، انتخاب نوع اشتغال یا آموزش، حق مشارکت در زندگی اجتماعی و سیاسی و حضانت اطفال، زنان از حقوق و آزادی های برابر با مردان محرومند. بند ج از ماده دوّم این میثاق نیز که ناظر بر سرکوبی افراد و سازمان ها به صرف مخالفت آنان با تبعیض نژادی است در زمینه تبعیض زنان نیز قابل انطباق به نظر می رسد. درخاورمیانه، بسیاری از دولت ها که مصمم به ادامه سرکوبی و ادامه انقیاد زنان اند به هواداران برابری زنان به چشم مخالفان و دشمنان نظام می نگرند. در ایران، مدافعان حقوق زنان پس از انقلاب اسلامی آماج اتهام و تهدید و سرکوب قرار گرفته اند، به ویژه در سال های اخیر. به

عنوان نمونه، مهرانگیز کار و شیرین عبادی، دو تن از منتقدان صریح‌الوجه و سرسخت سیاست‌ها و قوانین تبعیض‌آمیز جمهوری اسلامی علیه زنان به دستاویزهای ناروا و به اتهام دشمنی با نظام نخست زندانی و سپس محاکمه و محکوم به سال‌ها زندان شده‌اند. این دو کوشنده در راه حقوق بشر زنان پیش از محاکمه نیز مورد حمله یکی از نمایندگان مجلس شورای اسلامی، وحید دستگردی، قرار گرفته بودند که با اشاره به نوع نوشته‌های آنان تهدید کرده بود که «... ما خود تکلیف چنین کسان را روشن خواهیم ساخت»^۷

توضیحات فشرده بالا دال بر این است که تبعیض نژادی و تبعیض علیه زنان دو مقوله یکسره یکسان نیستند اما شباهت‌های بسیار دارند. بنا براین، باید به ریشه‌ها و دلایل اختلاف بین دو واکنش کاملاً غیرمشابه به دو مقوله کمابیش مشابه بپردازیم: واکنشی جدی و قاطع به آپارتاید نژادی، آن هم در حد شناختن آن به عنوان جنایتی علیه بشریت، از یک سو، و واکنشی ملایم و رنگ‌پریده به آپارتاید جنسی، از سوی دیگر.

انکار مشابهت میان آپارتاید نژادی و تبعیض جنسی

همانطور که گفته شد در «میثاق رفع تبعیض از زنان» کمترین اشاره‌ای به این فرض به چشم نمی‌خورد که تبعیض علیه زنان به هر دلیل و دستاویز و تئیتی که باشد مطلقاً توجیه پذیر نیست. در واقع باید اذعان کرد که جامعه بین‌المللی دستکم به تلویح توجیهات و دستاویزهایی را در مورد تبعیض علیه زنان پذیرفته است که در مورد تبعیض نژادی هرگز نپذیرفته بود، از آن جمله ضرورت احترام به نابرابری‌های طبیعی بین زن و مرد و سنت‌های مذهبی و فرهنگی خاص حاکم بر جوامع گوناگون بشری. برعکس، در مورد تبعیض نژادی منتقدان و مخالفان آپارتاید در آفریقای جنوبی از آنجا که اعتقادی راسخ به مطرود بودن این نظام غیرعادلانه داشتند هیچ توجیه فرهنگی یا مذهبی را در دفاع از آن بر نمی‌تابیدند. دیوان بین‌المللی دادگستری در حکمی که در سال ۱۹۷۰ در قضیه نامیبیا علیه آفریقای جنوبی صادر کرد تمایلی به استماع انگیزه‌ها و دلایل آپارتاید از خود نشان نداد و هر نوع استدلالی را، چه بر مبنای ارزش‌ها و اعتقادات مذهبی ساکنان سفیدپوست آفریقای جنوبی و چه بر اساس پیامدهای مثبت اقتصادی آپارتاید برای سیاه‌پوستان، از لحاظ موضوعی و ماهوی بی‌ارتباط با دعوی مطروحه دانست.^۸ واقعیت این است که بنابر اعتقادات مذهبی بوئرها آفریقای جنوبی، نقش برتر سفیدپوستان و تسلط آنان بر غیرسفیدپوستان نقشی ازلی و آسمانی بود.

آشکارا، درمورد تبعیض و آپارتاید جنسی داستان از نوعی دیگر است و فضای بین المللی برای پذیرفتن عوامل فرهنگی و مذهبی در توجیه و تعلیل این گونه تبعیض مساعد به نظر می رسد. شاید تنها استثنا در این مورد ماده چهار «اعلامیه منع خشونت علیه زنان» باشد که می گوید: «دولت های امضاء کننده این اعلامیه باید خشونت علیه زنان را محکوم کنند و هیچ سنت، عادت، یا ارزش مذهبی را دستاویزی برای رفع تکلیف خود در ممنوع ساختن این گونه خشونت نشمرند.» می توان چنین فرض کرد که در این مورد خاص تدوین کنندگان اعلامیه عامل مذهب یا سنت را دستاویزی برای مخالفت قرار ندادند زیرا طبیعتاً کسی مایل نیست مذهب یا سنن ملی خود را مبلغ یا مدافع اعمال خشونت علیه زنان معرفی کند. البته تفسیر دیگری را نیز در این باره می توان ارائه داد و آن این که موافقت برخی دولت ها با گنجاندن این ماده ناشی از این اعتقاد بود که آن ها خواهند توانست تعریفی چنان محدود از «خشونت» عرضه کنند که در عمل امکان ادامه خشونت قانونی علیه زنان در تعریف موسع واژه خشونت- همچنان برجای ماند. به هر تقدیر کشورهای آنی که در عمل به تبعیض علیه زنان ادامه می دهند به امید گریز از محکومیت بین المللی به جد می کوشند تا ماهیت و پی آمدهای واقعی قوانین و سنت های تبعیض آمیز حاکم بر جامعه خویش را دگرگون جلوه دهند و این واقعیت را کتمان کنند که تبعیض علیه زنان پی آمد طبیعی سیاست ها و اهداف یک نظام مردسالار بیش نیست.

اما، از نظر معتقدان به اصل نسبیت فرهنگی (cultural relativism) عامل مذهب در تعیین چگونگی موضع اجتماعی، آزادی ها و حقوق زنان عاملی مهم و غیرقابل انکار است و از همین رو جامعه بین المللی باید حق هر جامعه ای را در پیروی از ارزش های مذهبی و فرهنگی خود محترم شمرد. هواداران اصل نسبیت فرهنگی به آسانی از این واقعیت در می گذرند که بین ارزش های فرهنگی و بهره جوئی سیاسی و ایدئولوژیک نظام های حاکم از این ارزش ها تفاوت بسیار است. به گمان آنان تلاش برای تأمین حقوق بشر زنان چیزی جز تلاش تازه غرب برای اثبات برتری نظام و ارزش های فرهنگی خود بر جوامع غیرغربی به ویژه کشورهای خاورمیانه نیست. در باور معتقدان به نسبیت فرهنگی، اصول حقوق بشر بیشتر از آن که به حل مشکلات یاری رساند آن ها را بفرنج تر از آن چه هست جلوه می دهد. رضا افشاری این نکته را با تکیه بر سویکرد آن گروه از هواداران آمریکائی حقوق بشر که متمایل به نظریه نسبیت فرهنگی هستند روشن کرده است. به اعتقاد او این افراد، با بی عنایتی به اصل جهانی بودن حقوق بشر،

نقض این حقوق در خاورمیانه را ناشی از سنن دیرپای مذهبی و ارزش‌های ناآشنای فرهنگی می‌شمرند. به سخن دیگر، معتقدان به اصل‌نسبیت فرهنگی، دستکم در ایالات متحده آمریکا، ارزش‌ها، احکام و سنن مذهبی در جوامع غیرغربی را بیرون از دایره شمول اصول و موازین حقوق بشر زنان قرار می‌دهند و بنابراین نقض این حقوق در این گونه جوامع را مجاز می‌بینند.^۱ به این ترتیب، در نظر نسبیت‌گرایان گروه‌های طرفدار حقوق بشر زنان هر یک باید از حوزه فرهنگی خود پا فراتر نهند و مرزهای آشکار و شناخته شده فرهنگی را مراعات کند. افزون بر این، بسیاری از معتقدان به اصل‌نسبیت فرهنگی، از آنجا که پدیده حقوق بشر را زاده فرهنگ غربی می‌شمرند، تلاش زنان خاورمیانه برای دسترسی به این حقوق را نابجا می‌دانند و چنین زنانی را متعلق به گروه یا طبقه‌ای از خود بیگانه و غرب زده قلمداد می‌کنند. از این روست، که به گفته شماری از رهبران مسلمان جنبش حقوق زن، برخی از طرفداران حقوق بشر در غرب زنان مبارز در جوامع اسلامی را در زمره «دیگران» یا موجوداتی سوی زن غربی می‌شمرند که فاشیسم و پدرسالاری را به چالش طلبیده‌اند:

معاندان غربی نهضت آزادی زنان در جوامع خاورمیانه، همانند بنیادگرایان اسلامی، مشروعیت ما را به رسمیت نمی‌شناسند، در تحلیل‌هایمان شک روا می‌دارند، آراء و خواست‌هایمان را نادرست و نامعقول می‌شمرند و ما را بیشتر غرب زده می‌دانند تا مسلمان، تنها به این دلیل که آشکارا و بی‌پروا به ستیز با فرض‌ها و احکام متعارف در جوامع خویش برخاسته‌ایم. برعکس، سخن و دعوی بنیادگرایان، که در واقع «دیگران» به معنای واقعی‌اند، در باور این معاندان غربی اعتبار و مشروعیتی ویژه یافته است.^۲

در این میان، برخی از محققان و نویسندگان غربی و به ویژه آمریکائی نیز در تأیید توجیهات مذهبی و فرهنگی تبعیض جنسی در جوامع مسلمان و نفی یا کوچک شمردن میزان نقض حقوق بشر زنان در این جوامع نقشی در خور ملاحظه ایفا کرده‌اند. به ادعای آنان دخالت‌ها و دلسوزی‌های بیجای فمینیست‌های غربی زنان مسلمان خاورمیانه را، هرچند مورد تبعیض جنسی ناشی از ملاحظات و احکام مذهبی قرار گرفته باشند، مورد تهدید قرار داده است. توجیح‌گران غربی تبعیض جنسی هواداران تعمیم حقوق بشر زنان به سراسر جهان را متهم به گرایش‌های امپریالیستی و ضد‌مذهبی می‌کنند. بر اساس تصاویری که

معاندان جنبش حقوق بشر زنان در جوامع اسلامی به دست می دهند باید بپذیریم که در این جوامع تنها با دو نیروی مذهب و معتقدان به آن سرو کار داریم که یک صدا و یکپارچه خواستار اجرای احکام مذهبی از جمله در باره زنان اند. در چنین تصویری نه از نیروی فائق و مسلط دولت اثری به چشم می خورد و نه از تبدیل مذهب به ابزاری ایدئولوژیک در دست نظام مردسالار برای ابقای تسلط خود بر اهرم های قدرت و ادامه سیاست سرکوب و تبعیض علیه زنان. باید به خاطر داشت که این گروه از محققان و دانشگاهیان آمریکائی از نفوذ قابل ملاحظه ای در جامعه برخوردارند و می توانند در جبهه مشترکی با هواداران نسبت فرهنگی و گروه های مذهبی محافظه کار که عملاً جانب دولت های خاورمیانه را گرفته اند در افزایش عمر آپارتاید جنسی در این منطقه نقشی ایفا کنند. محافل مذهبی محافظه کار در آمریکا، که برابری حقوق و آزادی های زنان و مردان را بر نمی تابند و آپارتاید جنسی را پذیرفتنی می دانند از اصل نسبت فرهنگی برای مخالفت با «میثاق رفع تبعیض علیه زنان» بهره می جویند. بین تلاش این گونه محافل برای تحقیر و کند کردن نهضت جهانی حقوق بشر زنان و تلاش دولت هائی چون جمهوری اسلامی ایران برای دفاع از رفتار خود نسبت به زنان بر پایه مذهب و فرهنگ بومی تجانس آشکاری به چشم می خورد.

با تکیه بر اصل نسبت فرهنگی، بسیاری از دولت های اسلامی «میثاق رفع تبعیض از زنان» را به صورت مشروط تصویب می کنند با این دعوی که تعهدات ناشی از میثاق نباید مغایر با مقررات اسلامی باشد، گوئی قربانی کردن حقوق زنان به خاطر احکام مذهبی خالی از منع و محظور است.^{۱۰}

اگرچه تصویب مشروط این میثاق از سوی برخی کشورهای خاورمیانه به اعتراض شدید بسیاری از هواداران حقوق زنان و حتی دیگر کشورهای امضاکننده انجامیده، تا کنون، شاید برای پرهیز از جریحه دار کردن احساسات مسلمانان، اقدام مؤثری از سوی جامعه بین المللی برای خنثی کردن این گونه «تحفظات» صورت نگرفته است. به گفته یکی از محققان به نظر می رسد که «میثاق رفع تبعیض از زنان» از دیگر میثاق های مربوط به حقوق بشر ارج و منزلت کمتری دارد و سندی است که ظاهراً برای اعلام نیت تدوین کنندگان آن تهیه شده و نه برای تعیین تعهدات الزام آور بین المللی.^{۱۱}

در دوران کنونی، تبعیض جنسی نه به عنوان یک پدیده استعماری بلکه به مثابه سدی در برابر هجوم فرهنگی غرب و وسیله ای برای احیای ارزش ها و سنن بومی نمایانده می شود. از همین روست که تلاش برای پیشبرد حقوق بشر

زنان در خاور میانه با هواداری از ارزش های غربی و سیاست های نو استعماری یکی دانسته می شود. از نظر تاریخی استعمار تجلی این فرض متکبرانۀ استعمارگران شناخته می شد که برای انتقال مدل مدنیت و تمدن برتر خویش به استعمارشدگان رسالتی تمدن مدار (mission civilizatrice) بردوش دارند. بر مبنای همین دید تاریخی است که غالب نظام های حاکم بر خاورمیانه و نظریه پردازان آنان به اثبات این دعوی می کوشند که گفتمان حقوق بشر، دستکم در ارتباط با زندگی زنان، اساساً گفتمانی نو استعماری برای تحمیل ارزش ها و اندیشه های غربی به «جهان جنوب» یا در حال رشد است.

جمهوری اسلامی ایران مثال بارز رژیم هائی است که به نشر و تبلیغ این دعوی دست زده اند. به ادعای این رژیم، رفتار آن با زنان - که آشکارا پاره هائی از سیاست آپارتاید جنسی را در بردارد - چیزی جز رد فرهنگ استعماری و امپریالیستی غرب و بازگشت به فرهنگ و ارزش های اصیل ایرانی نیست.^{۱۱} اتا همانگونه که خواهیم دید، به نظر نمی رسد که دستکم قرائت جناح تندرو جمهوری اسلامی از ارزش ها و فرهنگ ایرانی مورد اقبال و تأیید مردم ایران باشد، زیرا آنان در انتخابات سال های اخیر اگر نه به تصریح به تلویح و با اکثریت قابل توجه تأیید کرده اند که ارزش های مذهبی و سنن فرهنگی را مجوّزی برای ستیز جمهوری اسلامی با آزادی و حقوق بشر نمی دانند.

پرده پوشی بر آپارتاید جنسی در ایران

با همه وعده هایی که رهبران مذهبی انقلاب اسلامی برای استقرار یک نظام دین سالار مردمی و مسالمت جو دادند، به نظر می رسد که در دوران تسلط رژیم جمهوری اسلامی تجربه مردم ایران تجربه ای تلخ و ناگوار بوده است. انتخاب و تجدید انتخاب محمد خاتمی به ریاست جمهوری را باید نشانی از این تجربه ناگوار دانست. در واقع، امید مردم ایران به تحقق اصلاحات و تأمین آزادی های عمومی و احترام به حقوق بشر در دوران اخیر نیز تحقق نیافته است. چنین به نظر می رسد که در عمل نه تنها وعده های محمد خاتمی برای بهبود اساسی در زمینه تأمین حقوق بشر و آزادی های عمومی انجام نشده، بلکه برخی از مبلغان و هواداران اصلاحات، آماج آزار و ایذا، زندان و شکنجه قرار گرفته اند. در واقع تحولات اخیر شماری روزافزون از مفسران، شارحان، و روشنفکران مذهبی در ایران را به تضاد و کشمکشی گسترده در باره معنا و مفهوم درست احکام اسلامی در باره مسایل گوناگون اجتماعی به ویژه نقش و حقوق زن در جامعه

کشیده و ایران را به یک مثال بارز از جامعه‌ای تبدیل کرده که در آن تکیه به اسلام بیشتر به تشدید اختلاف‌های سیاسی انجامیده تا به حل معضلات اجتماعی.^{۱۳}

از آغاز استقرار جمهوری اسلامی، حاکمان مذهبی بخشی از تلاش‌های خود را مصروف تعیین حدود آزادی‌ها و حقوق زنان ایران و نقش آنان در اجتماع کرده و در واقع به عنوان اجرای احکام اسلام نظام تبعیض جنسی را به شیوه‌ها و اشکال‌گوناگون بر عرصه اجتماع و سیاست و فرهنگ کشور حاکم ساخته‌اند.^{۱۴}

برای نمونه، قوانین خاصی برای تحدید دسترسی زنان به آموزش عالی و امکانات شغلی و حرفه‌ای و برای تثبیت و گسترش تسلط مردان بر زنان در خانواده به تصویب گذشت؛ تبعیض جنسی در بسیاری از عرصه‌های زندگی اجتماعی از جمله ورزش، قانونی شد؛ زنان مکلف به رعایت حجاب تیره و تار اسلامی شدند؛ و با تغییر آئین دادرسی کیفری شهادت زنان ارزشی معادل نیمی از شهادت مردان یافت. اما در همه این دوران زنان دست از تلاش برای ابطال یا تعدیل این قوانین و مقابله با این محدودیت‌ها برنداشته‌اند و گهگاه نظام حاکم را ناگزیر به عقب‌نشینی در برابر خواست‌ها و مطالبات برحق خود کرده‌اند.^{۱۵}

مثال، پس از چندی که از لغای قانون حمایت خانواده گذشت برخی از حقوق زن در خانواده به صورت محدودتری در قانونی تازه احیا شد. به همین ترتیب، سالی چند پس از محروم کردن زنان از ایفای هرنقشی در نهادهای قضائی و حقوقی به آنان رخصت داده شد تا به ایفای نقشی محدود و فرعی در این نهادها بپردازند.^{۱۶} این گونه عقب‌نشینی‌ها و نوسانات خود دال بر این واقعیت است که سیاست‌ها و برنامه‌های رژیم جمهوری اسلامی نه تابعی از ارزش‌های ثابت فرهنگی و مذهبی بلکه متأثر از کشمکش‌ها و رقابت‌های سیاسی و آرایش و توازن نیروهاست. باید توجه داشت که گستره و عمق تبعیض جنسی در ایران خود تابعی از شرایط محلی نیز هست. به عنوان مثال طبق ارقام رسمی، در قم، که از دیرباز سرکوبی حقوق و آزادی‌های زنان در آن شیوع داشته، میزان افسردگی روانی در میان زنان جوان بسیار زیاد تر از میزان آن در شهر نسبتاً بی‌قید و بندتری چون تهران است.^{۱۷} باهمه شیوه‌ها و دستاوسی که رژیم جمهوری اسلامی برای تحدید مشارکت و حضور زنان در عرصه اجتماع و سیاست به کار برده، انتخابات ریاست جمهور و مجلس شورای اسلامی فرصتی فراهم آورده است که زنان ایران پشتیبانی خود را از نامزدهای جنبش اصلاح طلبانه‌ای اعلام کنند که آماده مخالفت با ادامه محرومیت زنان از حقوق و آزادی‌های اساسی‌اند.^{۱۸}

ایستادگی زنان در مقابل محرومیت‌ها و سرکوبی‌ها چنان بوده است که حتی

رهبران مذهبی مخالف اصلاحات نیز ناگزیر به اقتباس پاره هائی از گفتمان اصلاح طلبان شده اند.^{۱۱} سیاست رسمی جمهوری اسلامی در تحمیل تبعیض جنسی مقاومت زنانی را نیز برانگیخته است که دستاویزهای مذهبی رهبران رژیم را در تعلیل سیاست تبعیض جنسی قابل توجیه و پذیرش نمی دانند.^{۱۲} حتی برخی از زنان متعصب مذهبی نیز معتقدند که اسلام برابری آنان با مردان را به رسمیت شناخته است.^{۱۳} در جریان مقاومت علیه تبعیض جنسی زنان مذهبی و غیرمذهبی در ایران نقاط اشتراک بسیار یافته و در عمل به تشکیل جبهه و جنبش واحدی دست زده‌اند. تجلی واکنش منفی رژیم نسبت به این جنبش را از جمله در قانونی می‌توان دید که بحث در باره حقوق زن را خارج از قالب حقوق اسلامی ممنوع کرده است.^{۱۴}

با این همه، و با این که جمهوری اسلامی ایران در بیش از دو دهه گذشته به تبعیض آشکار و گسترده علیه زنان دست زده است، مانند رژیم طالبان آماج تقبیح و محکومیت بین المللی قرار نگرفته است. سخنگویان رژیم جمهوری اسلامی در هر فرصتی، برای مبرا ساختن خود از اتهام تبعیض جنسی، رژیم طالبان را از بابت رفتار آنان با زنان محکوم می‌کنند. اما این رژیم همچنان به اقداماتی دست می‌زنند که نشان از پاره ای همگونی‌های فکری جناح تندروی آن با حاکمان مذهبی افغانستان است. به عنوان نمونه، در سال‌های ۱۳۷۷ و ۱۳۷۸ در پنجمین دوره مجلس شورای اسلامی این جناح بارها تلاش کرد تا قانونی را به منظور تعمیم آپارتاید جنسی به مراکز طبی و بهداشتی کشور به تصویب رساند.^{۱۵} قصد ظاهری از این تلاش این بود که برای حفظ حجاب و عفت زنان تنها پزشکان زن آن‌ها را مورد مداوا قرار دهند. چنین تلاشی خود نشان این واقعیت است که معتقدان به آپارتاید جنسی آماده اند حتی بهداشت و تندرستی زن را قربانی حفظ "عفت" و "حجاب" او کنند. گرچه این تلاش تاکنون به سبب نبود امکانات مالی نافرجام مانده است، اما هرگاه جامه عمل پوشد می‌تواند سلامت و جان زنان را به آسانی در معرض آسیب و مخاطره جدی قرار دهد زیرا، در اوضاع و احوال جاری، ایران آشکارا توانائی ایجاد مراکز خدمات پزشکی و درمانی جداگانه برای زنان و مردان را ندارد. در صورت وجود چنین توانائی نیز طبیعتاً خدمات بهتر به مردان اختصاص می‌یافت.

با همه مخاطرات احتمالی که ملازمه انتقاد از اوضاع است، زنان ایران شجاعانه به مخالفت با تعمیم سیاست‌های تبعیض و جداسازی به عرصه خدمات پزشکی و درمانی برخاستند.^{۱۶} افزون براین، با آگاهی به مشکلات و آسیب‌های

ناشی از اعمال برنامه های جداسازی در مراکز آموزش پزشکی، برخی از دانشجویان دختر دانشکده های پزشکی تهران در بهمن ۱۳۷۸، برای اعتراض به جداکردن دانشجویان دختر و پسر از یکدیگر، از حضور در کلاس های درس خودداری کردند و به تحصن دست زدند. به گفته یکی از دانشجویان معترض محرومیت دانشجویان دختر و پسر از بحث و اختلاط و تبادل نظر با یکدیگر برای هر دو گروه زیان آور بوده است. به ادعای یکی دیگر از این دانشجویان به سبب این جدائی بهترین استادان و پیشرفته ترین وسائل آزمایشگاهی به دانشجویان مرد اختصاص یافته است.^{۲۵} آنان که شاهد پی آمدهای ناگوار تبعیض نژادی برای سیاه پوستان و اجرای سیاست «جدا اما برابر» (separate but equal) در ایالات متحد آمریکا بوده اند از این گونه پیامدهای تبعیض جنسی در ایران شگفت زده نخواهند شد.

اشاره به این نکته لازم است که حتی برخی از رهبران مذهبی معتدل نیز آپارتاید جنسی را ضروری می شمرند. به عنوان نمونه، به گفته زیبا میرحسینی، آیت الله یوسف صانعی، که به اعتدال نظر شهرت دارد، در مصاحبه ای تأکید ورزید که جداسازی کامل جنسی نه تنها تبعیض آمیز نیست بلکه به رفتار عادلانه تری نسبت به زنان منجر خواهد شد.^{۲۶} به عبارت دیگر، در نظر این رهبر مذهبی تبعیض گسترده جنسی باید همچنان از اولویت های مطلوب حکومت اسلامی باشد. در واقع وی خواستار جداسازی همه خدمات برای مردان و زنان است، نه تنها بیمارستان های مردانه و زنانه بلکه حتی کلاتری های جداگانه. به اعتقاد وی: «هنگامی که در عرصه اجتماع زنان و مردان در فضاهای کاملاً جداگانه به کار و حرفه خویش مشغول شده باشند به جامعه پیشرفته و ایدآل رسیده ایم».^{۲۷} در رد نظر میرحسینی که چنین جداسازی ممکن است به آپارتاید حاکم بر دوران پیشین آفریقای جنوبی تشبیه شود آیت الله صانعی اصرار می ورزد که «هرنوع تبعیض رسمی و قانونی نابجاست مگر تبعیضی که بر پایه تفاوت جنسی باشد که جداکردن است و نه تبعیض».^{۲۸}

از آن جا که رهبران جمهوری اسلامی ایران مشتاق اند که وجه تشابهی میان سیاست های آنان و اهداف و سیاست های مطرود و نفرت انگیز آفریقای جنوبی در دوران آپارتاید به تصوّر دیگران راه نیابد، به شدت می کوشند تا رفتار خود را مشابه رفتار نظام کنونی آفریقای جنوبی جلوه دهد. در پایان سفر هاشمی به آفریقای جنوبی در سال ۱۳۷۵، طبق ادعای سخنگویان جمهوری اسلامی دو کشور ایران و آفریقای جنوبی در یک اعلامیه مشترک از وضع حقوق بشر و نهادهای

دموکراتیک در کشورهای طرفین اظهار خشنودی و رضایت کردند. اما دولت آفریقای جنوبی که نمی خواست به کارنامه غم آور رژیم جمهوری اسلامی در زمینه حقوق بشر ناخواسته مهر تأیید زده باشد، رسماً وجود چنین اعلامیه ای را انکار کرد.^{۲۰} علی رغم این انکار، جمهوری اسلامی دوباره مدعی شد که نلسون ماندلا از وضع حقوق بشر در ایران اظهار رضایت کرده است.^{۲۱} آشکارا امید جمهوری اسلامی در اصرار بر چنین ادعائی این بود که با تقرّب به هاله محبوبیت و تقدس بین المللی ماندلا خود را از اتهام های گوناگون در مورد نقض حقوق بشر و به ویژه اتهام اعمال آپارتاید جنسی مبتدا جلوه دهد. افزون بر این، رژیم جمهوری اسلامی کوشیده است تا به رد اتهام تبعیض و آپارتاید جنسی در عرصه های ورزشی نیز برخیزد. واقعیت آن است که پس از استقرار این رژیم زنان از شرکت در مسابقه های ورزشی در انظار عمومی، از جمله در مسابقات المپیک، ممنوع و محروم شدند. تنها در در سال های اخیر است که رژیم، نگران از تصویر و حیثیت بین المللی خود، به زنان اجازه داده است به برخی از عرصه های ورزش راه یابند و در پاره ای رشته ها در دو المپیاذ اخیر در ایالات متحد آمریکا و سیدنی استرالیا، آن هم باحجاب عادی و نه چادر سیاه، به رقابت پردازند.

مقررات غلاظ و شدداد رژیم در باره رعایت حجاب اسلامی، به عنوان مقررات ناقض حقوق زنان، مورد انتقاد شدید سازمان های غیردولتی حقوق بشر و برخی ارگان های سازمان ملل متحد قرار گرفته. رژیم در پاسخ ادعا کرده است که رعایت حجاب اسلامی از سوی زنان داوطلبانه صورت پذیرفته و ناشی از هیچگونه فشار و تحمیل رسمی نیست و به هرحال دولت در مقابل زنانی که از رعایت حجاب سر باز زنند نمی ایستد.^{۲۲} آشکارا قصد سخنگویان رژیم جمهوری اسلامی از این گونه پاسخ ها غیرسیاسی نمایاندن تحمیل حجاب و نیز اثبات این دعوی است که «همه» زنان ایران بر پایه ضروریات فرهنگ ملی خویش رأساً و بدون کمترین فشار و اجبار پوشش اسلامی را برگزیده‌اند. یکی از نمایندگان زن مجلس اسلامی در سال ۱۳۷۸، در رد یکی دیگر از گزارش‌های انتقادی کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد در باره تبعیض علیه زنان و تحمیل حجاب بر آنان، ادعا کرد که «واژه «تبعیض» دارای معنای مشخصی نیست و به هر حال این کمیسیون درک درستی از تعلیمات الهی اسلام ندارد.»^{۲۳} البته در اظهارات و دعاوی سخنگویان رژیم جمهوری اسلامی کمترین اشاره ای به گستره مقاومت بسیاری از زنان ایران در برابر تحمیل حجاب به چشم نمی خورد.

در سال ۱۳۷۹، برخی از نمایندگان زن مجلس شورای اسلامی، همسو با

جنبش اصلاح گرای زنان علناً به انتقاد از لزوم پوشیدن چادر در مجلس پرداختند و خواستار حق گزینش حجابی سواى چادر سیاه شدند. در نهایت امر تنها دو تن از این نمایندگان جسارت یافتند که بدون چادر در جلسهٔ مجلس ظاهر شوند.^{۳۳} اندکی بعد، در تابستان ۱۳۷۹، دختران دبستان نیز اجازه انتخاب رنگ‌هایی به جز سیاه برای حجاب اسلامی خود یافتند. در انتقاد، یکی از مبلغان جناح محافظه کار مدعی شد که تعدیل مقررات حجاب دختران مدرسه را به فکر طلب آزادی‌های دیگر خواهد انداخت. منطق این انتقاد روشن به نظر می‌رسد زیرا با آگاهی به مخالف زنان با سیاست‌های تبعیض جنسی، محافظه کاران یقین دارند که اعطای هرگونه امتیازی به زنان مقدمهٔ مقاومت گسترده‌تر و تضعیف بیشتر نظام آپارتاید جنسی خواهد شد.

بنابراین، آشکار است که رژیم جمهوری اسلامی خدا و خرما را با یکدیگر می‌طلبد. هم مصمم به ادامهٔ سیاست تبعیض جنسی در کشور است و هم در تلاش قانع کردن افکار عمومی جهان به وجود تفاوت بین این تبعیض و آپارتاید نژادی در نظام گذشتهٔ آفریقای جنوبی. به این ترتیب، جمهوری اسلامی، که برخلاف رژیم طالبان در افغانستان سخت نگران وجهه و تصویر بین‌المللی خود است، به جد می‌کوشد تا هم منکر اعمال خشونت در اجرای سیاست‌های تبعیض آمیز خود شود و هم منکر مخالفت روزافزون زنان با این سیاست‌ها. باید اذعان کرد که تلاش‌های رژیم برای ملایم‌نمایاندن رفتارشان نسبت به زنان در افکار عمومی جهان بی‌تأثیر نبوده است. به همین دلیل، رژیم جمهوری اسلامی در زمینهٔ نقض حقوق بشر زنان به قاطعیت و شدتی که رژیم طالبان در جهان محکوم شده مورد انتقاد و اعتراض قرار نگرفته است.

نتیجه سخن

غفلت حقوق بین‌الملل از محکوم ساختن و جرم شناختن آپارتاید جنسی را باید از کاستی‌های عمدهٔ آن شناخت. نه تنها حقوق بین‌الملل بلکه دیدگاه جامعهٔ بین‌المللی در این باره باید یکسره دگرگون شود زیرا بین آپارتاید نژادی و جنسی با همهٔ وجوه اختلاف شباهت‌ها بسیار است. سیاست‌های تبعیض آمیز دولت‌های خاورمیانه علیه زنان با انگیزهٔ یک گروه (مردان) برای تثبیت و ادامهٔ تسلط بر گروه دیگر (زنان) ارتباطی مستقیم دارد. پیامدهای ناگوار سرکوبی زنان، که خود از لوازم ناگزیر این تسلط است، با پیامدهای آپارتاید نژادی چندان متفاوت نیست. بنابراین، تعبیر "آپارتاید" جنسی را که امروز به عنوان تعبیری متناسب برای وضع

زنان در افغانستان پذیرفته شده می‌توان در مورد برخی دیگر از کشورهای خاورمیانه نیز به کار برد، حتی اگر در این کشورها زنان در حد زنان افغانستان آماج تعدی و تجاوز گسترده و خشونت بار دولتی نباشند. به هر تقدیر این تعبیر باید جای مناسب خود را در مجموعه اصول و موازین حقوق بین الملل پیدا کند و جهان آن را با همان دیدی بنگرد که به آپارتاید نژادی نگریسته بود.

اما، چنین به نظر می‌رسد که جامعه بین المللی هنوز آماده تغییر روش در این باره نیست. فرض همچنان بر این است که باید در ارزیابی نحوه رفتار با زنان و ضرورت تأمین حقوق و آزادی های آنان انگیزه ها و عوامل مذهبی و فرهنگی بومی را نیز در نظر داشت. در حالی که در طرد آپارتاید نژادی هیچ عامل و انگیزه و ضرورتی به عنوان محلی برای توجیه آپارتاید مورد توجه و اعتنا قرار نگرفت. اگرچه جامعه بین المللی در انتقاد کردن از رفتار غیرانسانی نسبت به زنان در جوامع خاورمیانه از بیم آن است که این انتقاد حمل بر تحقیر ارزش های مذهبی و فرهنگی این جوامع تلقی شود. دولت های خاطی خاورمیانه و مدافعان غربی آن ها نیز از این اکراه برای پیشبرد مقاصد خود و به تأخیر انداختن محکومیت قاطع آپارتاید جنسی از سوی مراکز و مراجع بین المللی بهره برده اند. بی دلیل نیست که عملاً یک جبهه واحد جهانی به قصد قانع کردن افکار عمومی به اولویت مذهب و فرهنگ بر حقوق جهانی زن شکل گرفته و دست دولت های خاورمیانه و جنبش های تندروی اسلامی را که از مدافعان نخستین این اولویت اند تقویت کرده است. فشار تقبیح و محاصره اقتصادی بین المللی بود که در نهایت امر، رژیم نژاد پرست آفریقای جنوبی را از پای درآورد و ناگزیر به کنار گذاشتن نظام آپارتاید نژادی کرد. اما امروز در فضای بین المللی کاملاً متفاوت، ایران و دیگر دولت های خاورمیانه که به بهانه مذهب و فرهنگ به دفاع از نظام آپارتاید جنسی برخاسته اند از حمایت یک جبهه نسبتاً گسترده در جهان برخوردارند. از همین رو، تلاش های گوناگون برای تصویب و اعمال ضمانت های اجرائی مؤثر بین المللی علیه این دولت ها راه به جایی نبرده است.

با همه ادعاها و اتهامات، حمله به آپارتاید جنسی نه معطوف به فرهنگ و مذهب جامعه بلکه معطوف به ایدئولوژی ها و سیاست های غیرعادلانه ای است که برای استمرار تسلط یک گروه بر گروه دیگر جامعه عنوان می شود. در عین حال اگر پاره ای از ارزش ها و احکام مذهبی دستاویز توجیه نقض حقوق مسلم بشر قرار گیرند نباید از چالش و انتقاد مصون باشند. اکنون که نظام آپارتاید نژادی آفریقای جنوبی به حق و برای همیشه به زباله دان تاریخ سپرده شده زمان

آن است که آخرین شکل آپارتاید را نیز به عنوان نقض غیرقابل پذیرش حقوق بشر آماج انتقاد و تقبیح قرار داد. اما، چنین تلاشی به رها ساختن اصول مسلم حقوق بشر از تارهای مذهبی و فرهنگی نیاز دارد که در طی سال های اخیر اطراف آپارتاید جنسی از سوی مخالفان حقوق بشر زن چه در شرق و چه در غرب تنیده شده است.

پانوشت ها:

۱. در این باره ن. ک. به:
Lennox S. Hinds, "The Gross Violations of Human Rights of the Apartheid Regime under International Law," 1 *Rutgers Race & Law Review* (1999), p. 231.
۲. برای یک بررسی عمومی در باره این میثاق ن. ک. به:
Sarah Zearfoss, "The Convention for the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women: Radical, Reasonable, or Reactionary," 12, *Michigan Journal of International Law* (1991), p. 903.
- برای بحثی در باره موانع اجرای مفاد این میثاق ن. ک. به:
Alexander Byrnes and Jane Connors, "Enforcing the Human Rights of Women: A Complaints Process for the Women's Convention?," 21, *Brooklyn Journal of International Law* (1996), p. 682.
۳. ن. ک. به:
Courtney W. Howland, "The Challenge of Religious Fundamentalism to the Liberty and Equality Rights of Women: An Analysis under the United Nations Charter," 35, *Columbia Journal of Transnational Law* (1997), pp. 271, 327-46, 349.
۴. ن. ک. به:
Hillary Charlesworth, Christine Chinkin and Shelley Wright, "Feminist Approaches to International Law," 85, *American Journal of International Law* (1991), pp. 613, 624.
۵. برای آگاهی از تحلیلی گسترده تر در باره این نکته ن. ک. به:
Rebecca J. Cook, "The Elimination of Sexual Apartheid: Prospects for the Fourth World Conference on Women," *American Society of International Law Issue Papers on World Conferences*, No. 5, Washington, D.C., The American Society of International Law (1995), p. 3.
۶. برای نمونه ن. ک. به:

Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder, Westview, 1999.

۷. این تهدید چنان جدی گرفته شد که سه سازمان حقوق بشر غیردولتی در نامه های جداگانه به رئیس مجلس شورای اسلامی نگرانی خود را نسبت به سرنوشت تهدیدشدگان اعلام کردند.

۸. برای بحثی جامع در باره تصمیم این دادگاه در این قضیه ن. ک. به:

Courtney W. Howland, "The Challenge of Religious Fundamentalism to the Liberty and Equality of Women: an Analysis under the United Nations Charter," 35, *Columbia Journal of International Law* (1991), pp. 347-48.

۹. برای بحث بیشتر در این باره ن. ک. به:

Reza Afshari, "Islam and Human Rights: Tradition and Politics," *Human Rights Quarterly*, 22 (2000), pp. 314, 316-317.

۱۰. برای بحث مبسوطی در باره تصویب مشروط این میثاق ن. ک. به:

Rebecca Cook, "Reservations to the convention on the Elimination of All forms of Discrimination Against Women," 30, *Virginia Journal of International Law* (1990), pp. 643, 687-91, 694-5, 701-706; Belinda Clark, "The Vienna Convention Reservations Regime and the Convention on Deiscrimination Against Women," 85, *American Journal of International Law* (1991), pp. 291, 299-300, 310-12, 371; Jane Connors, "The Women's Convention in the Muslim World," in *Feminism & Islam: Legal and literary Perspectives*, New York, New York University Press, 1996, pp. 351-371.

۱۱. ن. ک. به: 285-86 pp. "The Vienna Convention . . .", Belinda Clark,

۱۲. ن. ک. به:

Ann Elizabeth Mayer, "Islamic Rights or Human Rights: An Iranian Dilemma," *Iranian Studies*, 29 (1996), pp. 270, 284-88.

۱۳. برای مجموعه ای از مقالات در باره چگونگی تحولات سیاسی و اجتماعی ایران پس

از استقرار جمهوری اسلامی و نیز فهرستی مبسوط از منابع در این باره ن. ک. به:
Social Research, 67 (Summer 2000), Special Issue on "Iran Since the Revolution."

۱۴. برای آگاهی از جزئیات روند و اشکال تبعیض جنسی در این دوران ن. ک. به:

Mahnaz Afkhami and Erika Friedl, eds., *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran*, Syracuse, Syracuse University Press, 1994; Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth Century Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 221-355; Mehrangiz Kar, *Second Class: The Legal Status of Iranian women*, www.Iranian.com/opinion/2000/April/women.

۱۵. برای گزارشی در این باره ن. ک. به:

Nikki R. Keddie, "Women in Iran Since 1979," *Social Research*, 67, (2000), p. 405.

۱۶. ن. ک. به همان، صص ۴۱۸-۴۱۴.
۱۷. بر اساس بررسی تازه ای که صورت گرفته بین میزان افسردگی زنان ایرانی و محدودیت های اجتماعی و فردی که بر آن ها تحمیل می شود رابطه ای مستقیم وجود دارد. در این باره ن. ک. به:
- Agence France Presse, August 29, 1999: LEXIS, World Library, ALLWLD file.
۱۸. در این مورد ن. ک. به:
- Robin Wright, "Iranian women Lead New Revolution: A Vibrant Rights Movement is Challenging Gender Barriers in Virtually All Aspects of Life, From the Basketball Court to Parliament," *Los Angeles Times*, June 22, 1998.
۱۹. ن. ک. به:
- Lara Marlowe, "Iran's voters hope for change as tide of opinion backs Khatami's reform," *The Irish Times*, February 19, 2000.
۲۰. برای نمونه، ن. ک. به:
- Azar Nafisi, "The Veiled Threat: The Iranian Theocracy's Fear of Females," *The New Republic*, February 20, 1999, pp. 24-29; Maryam Pouya, *Women, Work and Islamism: Ideology and Resistance in Iran*, London, Zed Books, 1999.
۲۱. ن. ک. به:
- Roula Khalaf, "Iran's Islamic feminists passionate about equality and the Koran," *Financial Times*, February 16, 2000.
۲۲. برای آگاهی از تفسیری خاص از این قانون ن. ک. به:
- Julian Borger, "New laws target Iranian women," *The Guardian*, May 12, 1998.
۲۳. ن. ک. به:
- Geneive Abdo, "Iran debates female privacy over health," *The Guardian*, December 2, 1998.
۲۴. برای نمونه، ن. ک. به:
- Martin Regg Cohn, "Iranian women, doctors appalled by medical plan," *The Toronto Star*, January 28, 2000.
۲۵. ن. ک. به:
- Geneive Abdo, "Iran's female students protest at segregation," *The Guardian*, January 28, 2000.
۲۶. ن. ک. به:
- Ziba Mir-Hoseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp 156-57.
۲۷. همانجا.

۲۸. همانجا.

۲۹. ن. ک. به:

"South Africa denies endorsing Iran's Human Rights," Agence France Presse, September 17, 1996.

۳۰. ن. ک. به:

"Iran says it receives no notice from South Africa on retiring from joint communique," Xinhua News Agency, September 18, 1996.

۳۱. ن. ک. به:

Commission on Human Rights, Economic and Social Council, 49th Sess. Agenda Item 12, at 7, E/CN. 4/1993/41/Add. 1, at 7-8.

۳۲. ن. ک. به:

"Majles deputy Fatemeh Karrubi rejects UN discrimination charges," BBC Summary of World Broadcasts, ME/D3537/MED, May 18, 1999.

۳۳. ن. ک. به:

Susan Sachs, "A Battle Brews as Iran's Reformers Take Over Parliament," *New York Times*, May 28, 2000.

روزها در راه

نمونه

شاهرخ مسکوب

انتشارات خاوران

49 rue de France
94300 Vincennes, France
Tel: 331-43989919
Fax: 331-43989917

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۱-۲
زمستان ۱۳۷۹-بهار ۱۳۸۰

ویژه

جوامع غیر مسلمان ایران

		پیشگفتار
		مقاله ها:
۳		
۷	عبدالکریم لاهیجی	مروری بر وضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان
۴۱	زاله پیرنظر	یهودیان جدیدالاسلام مشهد
۶۱	جمشید چاکسی	سرنوشت زرتشتیان ایران: مروری تاریخی
۷۹	محمد توکلی طرقی	بهائی ستیزی و اسلام گرایی در ایران
۱۲۵	هوشنگ ا. شهابی	یهودیان در عرصه های ورزشی ایران
۱۵۱	رضا افشاری	نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی
۱۶۵	آن البزابت مایر	تبعیض جنسی و حقوق بشر در ایران
		گذری و نظری
۱۸۹	آرتاواز ملیکیان	سرنوشت آرامنه ایران
۱۹۷	بیژن نامور	به تاراج رفته ها
		گزیده ها:
۲۰۷	م. کوهیار	غیرمسلمانان در جامعه شیعیان
۲۱۳		عریضه پارسیان هند به ناصرالدین شاه
۲۱۹	چارلز عیسوی	ازامنه و یهودیان ایران در دوران قاجار
		نقد و بررسی کتاب:
۲۲۳	جان امرسون	«ارج نامه ایرج افشار» (کامبیز اسلامی)
		یاد رفتگان
۲۲۹	علی فردوسی	موریئو اونو، ایران شناس ژاپنی
۲۳۷		بنیاد مطالعات ایران در سال ۲۰۰۰
۲۴۱		کتاب ها و نشریات رسیده
		خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

گذری و نظری

آرتاواز ملیکیان*

سرفروشت آرامنه در جمهوری اسلامی

آغاز سکونت ارمنیان در سرزمین ایران به سده ششم قبل از میلاد می‌رسد. ایرانیان ارمنی نیز قرن‌های متوالی در سرزمین ایران زیسته و خود را ایرانی دانسته و به خاطر تفاوت در باورهای دینی با سایر هموطنان مسلمان خود مشکل‌چندانی نداشته‌اند و اگر هم گاه اختلافاتی پدید آمده چه بسا به تحریک مقامات حکومتی یا مراجع مذهبی بوده است. ایرانیان ارمنی هرگز به دنبال کسب موقعیت خاص سیاسی یا دسترسی به موضع برتر در جامعه ایران نبوده‌اند، بلکه با حفظ سنن دینی و فرهنگی خود، جزء لاینفک جامعه ایران را تشکیل داده و به سهم خود به پیشرفت کشور در زمینه‌های گوناگون مدد رسانیده‌اند.

در متمم قانون اساسی پادشاهی نسبت به موقع اقلیت‌های مذهبی اشاره‌ای دیده نمی‌شد. یگانه اشاره به مسائل اقلیت‌های مذهبی را می‌توان در ماده واحده مصوب سال ۱۳۱۱ شمسی (۱۹۳۲ میلادی) یافت. به موجب مقررات این ماده محاکم مکلف گردیدند که در احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) ایرانیان غیرمسلمان، مقررات مذهبی این اقلیت‌ها را مورد رعایت قرار دهند.

* حقوقدان و وکیل دادگستری.

در دوران شاهان پهلوی تعصبات فرهنگی و اجتماعی نسبت به ارمنیان و سایر اقلیت های مذهبی بطور محسوس کاهش یافت و افراد اقلیت ها در کلیه زمینه های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی از موقعیت های تقریباً برابر با سایر هموطنان خود برخوردار شدند. در واقع در آخرین سال های رژیم پادشاهی سه نفر از ارمنیان در مقام معاونت وزیر در هیئت دولت شرکت داشتند. در مقررات استخدامی و برخورداری از امکانات تحصیل و اشتغال نیز هیچگونه نابرابری و تبعیض برای آنان وجود نداشت. افزون بر این، در سال های قبل از استقرار حکومت اسلامی تساوی در برابر مقررات جزائی از بدیهیات محسوب می شد. ایرانیان ارمنی مدارس مستقلی داشتند و در این مدارس ضمن تبعیت از برنامه رسمی وزارت آموزش و پرورش زبان مادری و اصول مذهبی خود را فرا می گرفتند. محیط مدرسه با محیط خانوادگی و سنن مذهبی آنان هیچگونه تضاد و تناقضی نداشت و بین پیروان مذاهب مختلف تنش یا احساسات خصمانه دیده نمی شد.

انقلاب اسلامی و پیامدهای آن

در گرماگرم مصاحبه های مطبوعاتی در نوفل شاتو، در پاسخ به این سؤال خبرنگاران که پس از پیروزی انقلاب اسلامی، وضع اقلیت های مذهبی ایران چگونه خواهد بود، آیت الله خمینی تأکید کرد که اقلیت های مذهبی نسبت به موقعیت فعلی (دوران رژیم سلطنتی) از وضعی به مراتب بهتر برخوردار خواهند شد. انا، با تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی و سپس وضع مقررات جزائی موسوم به قانون مجازات اسلامی (حدود- قصاص- دیات- تعزیرات)، دگرگون شدن نظام قضائی و بیرون کشیدن پاره ای متون کهن مذهبی از جانب معدودی از مراجع، که با اتخاذ سیاست های تبعیض آمیز و موهن نسبت به اقلیت های مذهبی همراه بود، موج مهاجرت اقلیت های مذهبی و بالاخص ایرانیان ارمنی آغاز شد.

در اصل ۱۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی که ناظر به حقوق اقلیت های مذهبی است چنین اشعار شده است: «... دولت جمهوری اسلامی و مسلمانان موظفند نسبت به افراد غیر مسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که برضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند.»

سیاق و عبارت پردازی ماده ۱۴ نشان می دهد که اعضای جوامع غیرمسلمان ایران از نظر واضعین قانون اساسی در ردیف برده و اسیر جنگی اند و نه افراد

متساوی‌الحقوق با ایرانیان مسلمان. برای دست یافتن به معیار به کار رفته در تنظیم این ماده و درک منظور و مراد قانون گذار از قسط و عدل اسلامی شاید بهتر آن باشد که به سخنرانی آیت الله مصباح یزدی در مسجد ولی عصر در ۲۰ آبان ۱۳۷۸ رجوع شود: «... گفته می شود حقوق همه شهروندان باید یکسان باشد. اگر اینطور است ما باید گاهی رئیس جمهور یهودی و زرتشتی داشته باشیم» و بلافاصله اضافه نموده است: «این گونه ادعاها از گاو پرستی هم زشت تر است.»

در حدود ۲۵۰۰ سال قبل از آن که چنین سخنانی ادا شود، کورش کبیر، به موجب یک فرمان تاریخی که نخستین منشور حقوق بشر نام گرفته، سیاست خود را در قبال مردمانی که مغلوب او بودند، چنین اعلام داشت: «... تا روزی که زنده ام و مزدا پادشاهی مرا پایدار می دارد، دین و آئین مردمانی را که من شاه آنانم گرامی خواهم داشت و نخواهم گذاشت که فرمانروایان فرستاده من و دیگر زیردستانم دین و آئین آن مردمان یا دیگران را نادیده بگیرند و کوچک شمارند و آنان را خوار بدارند. من امروز به آگاهی می رسانم هرکس آزاد است به هردینی که می خواهد بگردد و در هرجائی که می خواهد جا گزیند.»

در نخستین ماه های استقرار جمهوری اسلامی هیئت رئیسه شورای خلیفه گری ارمنیان ایران که اینجانب نیز عضویت آنرا داشتم تصمیم گرفت برای حل مشکلات متعددی که جریان انقلاب در اداره مدارس ارمنی به وجود آورده بود با یکی از اعضاء شورای انقلاب ملاقات و مسائل و دشواری های موجود را مطرح نماید. برای این منظور یک هیئت پنج نفری در معیت آرداک مانوکیان، خلیفه وقت ارمنیان ایران، با تعیین وقت قبلی جهت ملاقات با آیت الله مهدوی کنی که در آن زمان ریاست کل کمیته های انقلاب را به عهده داشت و در ساختمان مجلس شورای ملی در میدان بهارستان مستقر گردیده بود عازم گردیدیم. پاسداران مستقر در ساختمان مجلس هیئت را به سالن بزرگی در داخل مجلس راهنمایی کردند و اعضاء هیئت در حضور گروهی از افراد پاسدار آقای کنی را ملاقات و مطالب و نگرانی های موجود را مطرح کردند. در جریان گفتگو یکی از پاسداران با یک تنگ شربت به پذیرائی از اعضاء هیئت پرداخت. بلافاصله متوجه شدیم که فقط یک لیوان برای نوشیدن شربت روی سینی گذاشته شده است. پس از آنکه خلیفه جرعه ای از آن لیوان نوشید و آنرا روی سینی گذاشت پاسدار میزبان بدون دست زدن به لیوان آنرا مجدداً پر و سینی را به نفر دوم هیئت تعارف کرد و کلیه افراد هیئت به همین ترتیب مورد پذیرائی قرار

گرفتند.

آقای کنی بدون آنکه پاسخی صریح به اظهارات اعضاء هیئت بدهد گفت مطالب ما را به اطلاع شورای انقلاب خواهد رساند. جلسه در مدتی کوتاه به پایان رسید. در حین مراجعت خلیفه آرداک مانوکیان، روانش شاد، به اینجانب گفت «تصور می کنی شورای انقلاب چه عکس‌العملی در قبال مشکلات ما نشان بدهد؟» پاسخ دادم «جواب ما را در همان جلسه دادند، چطور متوجه نشدید. از این بیعد از نظر حکومت جدید ما افرادی نجس تلقی خواهیم شد. شما مطمئن باشید که آن لیوان شربت را بدون آنکه دست کسی به آن بخورد به سطل خاکروبه خواهند انداخت.» البته از طرف آقای کنی نیز هیچگونه پاسخی به خلیفه‌گری نرسید.

فزون بر قوانین و مقررات تبعیض آمیز، سیستم قضائی جمهوری اسلامی و نحوه انتخاب و سوابق و سطح پائین معلومات حقوقی افرادی که به مسند قضا گماشته می شوند به نحوی است که این رکن اساسی با نقش عظیم آن در ایجاد و تأمین و تعمیم امنیت فردی و اجتماعی و بسط عدالت در جامعه به ابزاری برای اجحاف و زیر پا نهادن آشکار قوانین و عدالت و حتی قانون اساسی جمهوری اسلامی تبدیل شده است.

از نمونه های تحدید حقوق مدنی ایرانیان ارمنی حکمی است که از سوی دادگاه انقلاب صادر شده. موضوع این دادنامه یک باب خانه مسکونی متعلق به یکی از ایرانیان ارمنی است بدین شرح:

... دادگاه با عنایت به گذشت ۱۳ سال از رفتن... و عدم مراجعت خود و یا وکیلش پس از آگهی در روزنامه و اقلیت مذهبی بودن وی نامبرده و همسرش را خارج از استیمنان جمهوری اسلامی تشخیص و مقرر می‌گردد اموال بجا مانده از نامبرده طبق بند ۳ فرمان ۱۷-۷-۷۰ مقام معظم رهبری در اختیار ستاد اجرائی قرار گیرد. ... این نظریه پس از تأیید و تنفیذ جناب آقای نیری قطعی است.
فروردین ۱۳۷۲.

بر اساس این دادنامه:

(۱) به رغم تأکید صریح ماده سی و سه قانون اساسی جمهوری اسلامی که به موجب آن کلیه ایرانیان حق دارند در هر جا که مایلند سکنی گزینند، اقامت اشخاص در خارج از کشور، از عناصر تشکیل دهنده جرم به حساب می‌آید و

یکی از آثار آن از دست دادن اموال است.
 (۲) آثار کیفی سکونت شخص در خارج قابل تسری به همسر و فرزندان "مجرم" است.

(۳) عضویت در یک اقلیت مذهبی یکی دیگر از ارکان تشکیل دهنده جرم اقامت در خارج محسوب می گردد و به موجب آن شخص از "استیمان" جمهوری اسلامی خارج می شود. "استیمان" به معنی امان دادن به کار رفته و در مورد اسرای جنگی مصداق دارد. به عبارت دیگر، اقلیت های مذهبی در ایران نوعی اسیر جنگی به شمار می روند که در چهارچوب مقررات اسلامی در مورد اسرای جنگی در ایران بسر می برند و در نتیجه خروج آنان از کشور به سلب حقوق مسلمة آنان می انجامد.

(۴) مصادره خانه ارمنی مسلوب الحقوق به موجب فرمان مورخ ۱۷-۷-۷۰ امام صورت گرفته است. اما اشخاصی که اموال آنان قابل مصادره است در اصل ۴۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی به صراحت مشخص شده اند. به موجب همین اصل اموالی که به طرق غیرقانونی تحصیل شده بایستی به صاحب حق و در صورت معلوم نبودن او به بیت المال داده شود. بنابراین مصادره دارائی های اشخاص به بهانه اقامت در خارج یا "اقلیت مذهبی" بودن فاقد محمل قانونی است و مقام رهبری که به موجب اصل ۱۰۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی در برابر قانون با سایر افراد کشور (اقلیت های مذهبی مستثنی نشده اند) مساوی است چگونه می تواند برخلاف نص صریح قانون دستور مصادره اموال صادر کند.

بنا بر آنچه گفته شد کلیه تصرفات انجام شده در اموال اقلیت های مذهبی ایران عدوانی محسوب می شود و صرفنظر از حرام بودن آن از نظر شرعی، چون نقل و انتقالات بعدی هم بدون جلب رضایت و قصد مالک انجام شده لذا مصادره انجام شده و انتقالات بعدی این اموال نیز باطل و کان لم یکن محسوب می گردد. با تشکیل دادگاه صالحه بایستی باطل بودن تمامی این قبیل معاملات اعلام و عین و منافع اموال غصبی به مالکین اصلی مسترد گردد.

آقای هاشمی رفسنجانی در مراسم نماز جمعه در اسفند ۱۳۷۷ وجود تبعیضات مذهبی در ایران را با این استدلال مورد انکار قرار می دهد که: «چرا غربی ها سخن از وجود تبعیض علیه اقلیت های مذهبی می گویند. در حالی که اقلیت ها هم در مجلس نماینده دارند.»

در پاسخ به اظهارات آقای رفسنجانی باید گفته شود صرف داشتن نماینده

در مجلس نه فقط وجود تبعیض را نفی نمی کند بلکه می تواند مؤید آن نیز قرار گیرد.

بررسی قوانین اساسی و مدنی کشورهای پیشرفته جهان نشان می دهد که بدون وجود و حضور نمایندگان "رسمی" برای اقلیت های مذهبی یا نژادی این اقلیت ها از تساوی کامل در برابر قانون برخوردارند و انتخابات و انتصابات در مجموع بدون توجه به دین یا نژاد و صرفاً براساس صلاحیت اشخاص صورت می گیرد و طبعاً در چنین جوامعی اقلیت های دینی یا نژادی نیازی به داشتن «نماینده مستقل و مشخص» ندارند.

در این زمینه می توان به اظهارات حجت الاسلام حسن یوسفی اشکوری استناد کرد: «... اگر معیارهای نژادی، طبقاتی، عقیدتی و مذهبی ملاک فعالیت های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی نباشد دیگر اکثریت و اقلیت نژادی، قومی، مذهبی، سیاسی و ایدئولوژیک... و در واقع مفهوم غلط انداز خودی و غیر خودی از میان برداشته می شود و هرکس در واحد جغرافیائی ایران زندگی می کند از حقوق واحد برخوردار می شود.» آقای حسن غفوری فرد نماینده محافظه کار مجلس متقابلاً می گوید: «اگر کسی ادعا کند که زنان همانند مردان از ارث بهره می برند یا قانون قصاص مهجور و غیر قابل استفاده است، در مقابل اسلام جبهه گرفته است و این امر برای ما غیر قابل تحمل است.»

همه این مشکلات و محدودیت ها، صرفنظر از عواقب و آثار مالی آن، همراه با نبود محاکم و مراجع صالح قضائی و بی طرف به تشدید احساس عدم امنیت دامن می زند. فزون برآن، عدم دسترسی به امکانات مساوی برای تحصیل و اشتغال و رویارویی با رفتار و مقررات تحقیرآمیز استخدامی موجب گردیده که مهاجرت و خروج ارمنیان از کشور شتاب بیشتری گیرد.

در ایام اخیر در محله های ارمنی نشین تهران تابلوهای فروش اثاثیه منزل بطور محسوسی افزایش یافته. افراد دار و ندار خود را به ثمن بخش می فروشند تا بتوانند مبلغی معادل سه میلیون تومان فراهم آورند و با تسلیم آن به کنسولگری یکی از کشورهای اروپائی ویزای ورود به آن کشور را به دست آورند. این مبلغ معادل هزینه سه ماهه اقامت در کشور مقصد است. کسانی که از این امکان محرومند خود را به آب و آتش می زنند و با قبول خطرات فراوان از طریق کوه و کمر از کشور می گریزند. وضع به قدری ناگوار است که دکتر لئون داویدیان نماینده محتاط و محافظه کار ارمنیان در مجلس شورای اسلامی از سرعت گرفتن موج مهاجرت ارمنیان به خارج و دور شدن آنان از باورهای دینی اظهار نگرانی

کرده و کاهش روز افزون ارمنیان ایران را از مهم ترین عوامل نگرانی افراد این جامعه در کشور دانسته است.

در آخرین ماه های حیات رژیم پادشاهی فقط در تهران ۳۲ دستگاه مدرسه و مؤسسه آموزشی مجهز متعلق به ارمنیان وجود داشت که در حدود ۳۰ دستگاه آن در دوران سلطنت محمد رضا شاه تأسیس شده بود. تعداد این مدارس اینک به کمتر از ۱۶ دستگاه کاهش یافته و شمار شاگردان مدارس باقیمانده نیز تقریباً به نصف شمار قبلی رسیده است. در جنگ ایران و عراق بسیاری از جوانان ارمنی دوشادوش برادران مسلمان خود و در دفاع از آب و خاک اهورائی ایران جنگیدند و شهید شدند. آرامگاه این جوانان در قطعه مشخصی در قبرستان ارمنیان واقع در جاده قدیم خراسان قرار دارد. مع الوصف و مع التأسف حکومت اسلامی کماکان به سیاست تبعیض آمیز خود در قبال اقلیت ها ادامه می دهد.

سیاست اقلیت ستیزی حکومت اسلامی که آشکارا بر برتری جوئی مذهبی متکی است از هدف های مالی و سودجویانه بری نیست. به عنوان نمونه، مدارس ارمنی که از شاگردان تهی شده در معرض مصادره قرار گرفته اند. ورزشگاه آرارات که در زمان نخست وزیری امیرعباس هویدا با استفاده از محل قبرستان چند صد ساله ارمنیان ونک ساخته شد و زمین آن بطور بلامنازع در تصرف ارمنیان بود نیز آماج اهداف سودجویانه مقامات دولتی شد. اینان با ارائه وقف نامه ای که زمان و چگونگی تهیه آن مشکوک به نظر می رسد، خواستار استرداد و تخلیه این ورزشگاه و مرکز فرهنگی آن شدند. پس از مراجعات بیشمار و مذاکرات مفصل از جانب خلیفه گری، سرانجام موافقت شد که در مقابل دریافت مبلغی قابل توجه بابت اجاره این مؤسسه عظیم ورزشی و فرهنگی آنرا فعلاً در تصرف ارمنیان باقی گذارند.

نمونه های آمده از تبعیض ها و محرومیت هائی که گریبانگیر جامعه ارمنه ایران شده منحصر به فرد نیست. موارد بی شمار تبعیض و محدودیت و مصادره غیر موجه و غیرقانونی اموال نشان آن است که علی رغم اظهارات ملاطفت آمیز پاره ای از مقامات حکومت اسلامی که در حسن نیت و احساسات دوستانه آنان تردیدی نیست، قوانین و رفتار و سیاست های جمهوری اسلامی در عمل معطوف به ادامه محدودیت ها و تبعیض ها نسبت به پیروان جوامع غیر مسلمان و تقلیل شمار آن هاست. اگر در ایران پیش از انقلاب چندان نشان از تبعیض مذهبی و نابرابری های مدنی و اجتماعی بر اساس اعتقادات مذهبی به چشم نمی خورد و در این زمینه وضعی قابل مقایسه با جوامع پیشرفته جهان محسوس بود، امروز

زندگی جوامع غیرمسلمان در ایران چنان دشوار شده که برای شماری روزافزون از اعضای این جوامع چاره ای جز ترک وطن نمانده است. در سال هائیکه از عمر حکومت اسلامی می گذرد در حدود ۷۵٪ از جمعیت دوست هزار نفری ایرانیان ارمنی ترک دیار کرده و به نقاط مختلف جهان مهاجرت کرده اند. علی رغم اظهارات محبت آمیز پاره ای از مقامات دولتی و حتی شخص آقای خاتمی این سیل مهاجرت نه تنها فقط فروکش نکرده بلکه بر شدت و دامنه آن نیز افزوده شده. به این ترتیب، می توان گفت که اگر اوضاع و احوال کنونی ادامه یابد دیری نخواهد گذشت که بحث درباره «اقلیت های مذهبی» و یا لاقبل ارمنیان در ایران سالبه به انتفاء موضوع خواهد شد.

به تاراج رفته ها

تنگ غروب است. با سایر بچه های محل، خیابان خوشبختی را روی سرمان گذاشته ایم. بچه های کمی بزرگ تر، رحمان قصبه، هرمز شایان، ابراهیم و دو سه پسر دیگر الک دولک بازی می کنند و فریاد «الکم و دولکم، چرخ و فلکم، علی میگه زووو...» بلند است. من با بیژن ترقی، حسین قصبه، فرهاد جاوید و سیروس فهیمی ماچالوس بازی می کنیم. دخترها هم دو دسته شده اند؛ دسته ای گرگم به هوا بازی می کنند و چند تایی هم روی پله های ورودی خانه جاوید به قل دو قل. مادرها گاهی از آشپزخانه ها سر می کشند یا به در خانه ها می آیند تا بچه ها را زیر نظر داشته باشند. پدرها یکی یکی از راه می رسند و از بچه شان یک «آقا جون سلام» تحویل می گیرند و در داخل خانه ها نا پدید می شوند. ما می دویم و می دویم و می دویم. شاد، بی خیال و پر از انرژی تمام نشدنی.

زندگی زیبا است. ولی خوشبختی من کامل نیست. ژان مرا نگاه می کند و با نگاه او احساسی نا آشنا به قلبم چنگ می زند. ژان و دو خواهرش تنها کسانی هستند که در بازی ها شرکت ندارند. ژان چند ماهی از من بزرگ تر است. خواهرها شش ساله و چهار ساله اند. بچه های محله آنها را بایکوت کرده اند. کسی حق هم صحبتی با آنها را ندارد. جرم حرف زدن با آنها آنست که خودت هم بایکوت شوی.

خانواده ژان آسوری هستند. یک ماهی است که از رضائیه آمده اند و اطاق های جلوی ورودی خانه لطف الله خان ترقی را اجاره کرده اند. این اطاق ها ظاهراً برای خدمت خانه ساخته شده بوده اند. پنجره هایش به خیابان خوشبختی

باز می شود، اطاق ها بدون پرده است و فقر داخل خانه را به چشم گذرندگان می کشد. ژان و خواهرانش فارسی بلد نیستند. فقط آسوری و ترکی حرف می زنند. از بین خانواده های خیابان خوشبختی فقط قصبه ها ترک هستند. آنها بازاری و بسیار متعصب اند. مادر قصبه ها پنج پسر دارد و پر اولادترین زن محله است. او به ندرت از خانه بیرون می آید و تنها زن محله است که چادر به سر می کند. بایکوت ژان و خواهرانش را هم برادران قصبه شروع کرده اند.

ژان خاموش در کنار در خانه شان ایستاده و با چشمان قهوه ای درشتش به ما نگاه می کند. به من نگاه می کند. خواهرهایش پشت پنجره اند و به بیرون زل زده اند. من مست بازی ام. ولی یک جای مغزم پر از اضطراب و دلواپسی است. احساس می کنم که به ژان خیانت کرده ام. با خودم عهد می کنم که جبران کنم و از دلش به در آورم.

وقت شام رسیده است. مادرها بچه ها را صدا می کنند. بچه ها به روی خود نمی آورند. مادرها یکی یکی می آیند و آنها را به زور به داخل خانه ها می کشند. بیژن ترقی می گوید منتظرت هستم. خانه های ما دیوار به دیوار است. من عاشق ژاله خواهر بزرگ بیژن هستم. ژاله دوسال از من بزرگ تر است. مثل خانم ها رفتار می کند و قاطی بچه ها نمی شود. شاید برای همین دوستش دارم. با بیژن قرار داریم بعد از شام همدیگر را ببینیم. هرکه زودتر شامش را می خورد می آید توی کوچه و مثل جانی ویسمولردفیلم تارزان نعره می زد «آآآآ».

شام خورده و نخورده به کوچه بر می گردم و فریاد می زنم: آآآآ. از بیژن جوابی نمی شنوم ولی ژان سرش را از پنجره خانه شان بیرون می آورد. چند بار دیگر نعره می کشم ولی بدون حاصل. معلوم است که بیژن اجازه بیرون آمدن پیدا نکرده است.

ژان به در خانه می آید. خیابان خوشبختی خلوت است. با او روی پله در ورودی خانه شان می نشینیم و مشغول بازی می شویم. نه او زبان مرا می فهمد و نه من زبان او را. ولی بازیمان ادامه دارد. پدرش مرتب از پنجره سرک می کشد. معلوم است دلواپس پسرش است. ولی دلش نمی آید او را صدا کند. خواهرم به دنبالم می آید. او هم می نشیند و با ما مشغول بازی می شود. پدرم که نگران شده به دنبال هردومان می آید. وقتی می بیند با ژان بازی می کنیم ما را به حال خود می گذارد و برمی گردد. دیر شده. نیمی از محله خوابیده اند. ژان به خانه شان بر می گردد. من و خواهرم هم به خانه بر می گردیم. احساس خیانت دیگر در من نیست.

فردا خواهر ژان را می بینم که با دختر جاوید در پشت در خانه شان مشغول بازی است. خانواده جاوید یهودی هستند. خودم را به ندیدن می زنم. دو روز بعد خواهر کوچک ژان را در بغل خواهر بزرگ هرمز شایان می بینم. خانواده شایان بهائی هستند. دوهفته بعد خانه ژان دارای پرده می شود. پرده ها را خانم قصبه فرستاده است. یک ماه بعد از بایکوت خبری نیست ولی ژان همچنان کناره جوست و با دیگران نمی جوشد و در بازی ها شرکت نمی کند. من از ژان کناره می گیرم.

آخر تابستان ژاله می میرد. آپاندیسش ترکیده است. من اولین ضربه بزرگ زندگی را دریافت می کنم. از کوچه خوشبختی بدم آمده است. موقع شروع سال تحصیلی از خیابان خوشبختی می رویم.

هشت سال بعد ژان را دوباره می بینم. هردو نوجوان شانزده هفده ساله ایم. من از در کانون جوانان دمکرات بیرون می آیم. دوجوان با بازوبند سفید دم در نگهبانی می دهند. ژان یکی از آن دو جوان است. خوشحال می شوم. ژان هم جزو رفقا است. ژان با چند پسر و دختر سرگرم خنده و گفتگوست. ته لهجه ای دارد ولی محکم و سلیس حرف می زند. دیگر غریبه و تنها نیست. چشمش به من می افتد. چشمانش مرا می شناسند ولی چهره اش به روی خودش نمی آورد. چرا هنوز با من قهر است؟ نمی دانم. خجالت می کشم که بپرسم. از کنارش رد می شوم. به هم آشنائی نمی دهیم. او با دیگران مشغول است. بعداً شنیدم که نزدیک ترین دوستش حسین قصبه است. یکی از همان برادرانی که بایکوتش کرده بودند. یکی دیگر از رفقا.

* * *

سال سوم متوسطه همکلاسی داشتم به نام خداداد. خداداد زرتشتی و اهل یزد بود. پسری بود کوتاه قد با پوستی چقر و ریشی که زودتر از موقع سیاهی زده بود و موهائی که مثل جوجه تیغی تا وسط پیشانیش دیده و با خط باریکی از ابروان پرپشتش جدا مانده بود. او آیت زشتی بود و سر و وضع فقیرانه اش هم مزید برعلت بود که کسی رغبت دوستی با او را نداشته باشد. ولی خدا هرچه از حُسن ظاهر او کاسته بود به حُسن باطن او افزوده بود. من تقریباً عاشق او بودم و با او درس می خواندم. او و مادرش در اطاقی اجاره ای در خیابان پهلوی زندگی می کردند و حدس من آنست که انجمن زرتشتیان متحمل خرج آنها بود چون پدر خداداد از دنیا رفته بود. شیرین خانم «مادر خداداد» زنی بود همانند پسر. خوشدل، مهربان، تر و فرزند بسیار تمیز. همیشه روسری کدروی سفیدی به رسم

زنان زرتشتی به سر داشت که از سفیدی چشم را می زد. اطاق کوچک و محقر آنان از تمیزی می درخشید و من تمام عمرم در استکان هائی به براقی استکان‌های شیرین خانم چای نخورده ام. من و خداداد تقریباً هرشب در آن اطاق که همیشه بوی گندر می داد درس می خواندیم. مهربانی شیرین خانم حتی به مهربانی مادرم می چربید و مرا خانه زاد او کرده بود.

شیرین خانم روزی از سر مهربانی به من گفت که اگر دختری می داشت به من می داد. من اخم هایم به هم رفت. هیچ دوست نداشتم زنی به شکل و شمایل خداداد داشته باشم. رویم را برگرداندم و هیچ نگفتم. شیرین خانم متوجه اخم من شد و اخم های او هم به هم رفت. از آن به بعد شیرین خانم با من سرسنگین بود. علت سرسنگینی او را نمی فهمیدم. اگر کسی می بایستی دلخور باشد من بودم نه او. چه کسی دوست داشت به تاوان محبت شیرین خانم زنی به زشتی خواهر خداداد داشته باشد. این من بودم که مغبون بودم و بایستی ناراحت می شدم نه او. با این همه هرکار می کردم که از دل او درآورم و او را دوباره با خود بر سر لطف آورم او راه نمی داد.

تا بالاخره بعد از یک هفته، وسط درس خواندن، بدون مقدمه از من سؤال کرد:

- چرا وقتی بهت گفتم اگر دختر داشتم بهت می دادم اخم کردی؟

من که غافلگیر شده بودم بی اختیار حقیقت از زبانم پرید:

- کی می خواد زنی به زشتی خداداد داشته باشد!

جمله هنوز از دهانم جدا نشده بود که به عمق بی نزاکتی آن پی بردم. ولی تیر از شصت گذشته بود. حیران مانده بودم که چگونه موضوع را رفع و رجوع کنم که شیرین خانم به طرف من جست و در حالی که گل از گلش شکفته بود دست به گردن من انداخت و دو تا ماچ گنده در دو طرف گونه ام کاشت و گفت: - فکر کردم که ما چون گبر هستیم اخم کردی. واقعاً دلم گرفته بود. خوب شد پرسیدم وگرنه امشب هم خوابم نمی برد.

و بعد درحالی که اشک های گوش های چشمش را با دنباله روسری سفیدش پاک می کرد ما را تنها گذاشت و به کار خویش بازگشت.

* * *

خانه ما در خیابان فرصت امیرآباد بود. صاحبخانه مان که همسایه دیوار به دیوارمان نیز بود بهایی بود. اکثر ساکنان خیابان فرصت بهایی بودند. چند خانوار یهودی نیز آن جا ساکن بودند. از جمله یک خانواده یهودی لبنانی که بسیار ثروتمند بودند. روابط بین یهودیان و بهایی ها زیاد خوب نبود. هردو گروه

بیشتر بین خود رفت و آمد داشتند ولی اگر قرار بود که با غیر همدین رفت و آمد بکنند همسایه مسلمان را ترجیح می دادند. افراد آن خانواده یهودی لبنانی، برعکس یهودیان ایرانی، بسیار متعصب بودند و مراسم مذهبی و به خصوص مراسم ایام سبت را با دقت انجام می دادند و شب های شنبه از روشن کردن چراغ پرهیز می کردند. یکی از همسایگان ما خانه شاگردی پانزده شانزده ساله و دهاتی به نام تقی داشت. هرجمعه شب لبنانی ها تقی را صدا می کردند تا برود و چراغ آنها را روشن کند. روزی مادر من از تقی پرسید که آیا لبنانی ها بابت روشن کردن چراغ به او مزدی می پردازند یا نه. تقی رنجیده خاطر نگاهی به مادرم کرد و گفت:

« نه خانم من پولی از آنها نمی گیرم. دین اونها چراغ روشن کردن را قدغن کرده من میرم برایشان روشن می کنم. همسایه هستند و صاحب حق. به علاوه چراغ روشن کردن ثواب داره.»

* * *

اولین کاری که من به عنوان مهندس گرفتم در شرکتی به نام جنوب بود. مأمور ساختن چند درمانگاه شیروخورشید سرخ در چند ده نسبتاً دور دست شدم که یکی از آنها در شادگان از توابع فریدن اصفهان بود که منطقه ای لرنشین است. جزو ابواب جمعی من یک راننده کامیون بود به نام میخائیل که از آسوریان ارومیه بود و قهارترین عرق خوری که من در تمام عمرم دیده ام. شبی نبود که قبل از خواب یک بطر عرق را سر نکشیده باشد. روز عاشورا بود. دسته سینه زنی از مسجد ده راه افتاده بود تا در کوچه ها مراسم عزاداری را انجام دهد. دسته با آهنگ سنج جلو می آمد. ناگهان در جلوی دسته چشم به میخائیل افتاد که در مقام سردسته دارد جمعیت سینه زن را هم آهنگ و هم نوا می کند و به شدت به سینه پرموی خود که از لباس سیاه بیرون افتاده می کوید. فکر این که مست باشد و دهاتی ها بفهمند پشتم را لرزاند. تب سینه زنی که موقتاً کاهش یافت مراد را که سرکارگرمایان و اهل ملایر بود فرستادم تا او را صدا کند. وقتی که میخائیل آمد به او پرخاش کردم که این چه کاری است که کردی. اگر دهاتی ها بفهمند که مستی خونت پای خودت است. نگاه عاقل اندر سفیمی به من کرد و گفت:

«آقا مست کدماه. من روزهای احیا لب به مشروب نمی زنم. نذر دارم که سینه بزئم. هر سال می زنم.»

پرسیدم که مگر تو آسوری نیستی؟ گفت:

«چرا آقا. ولی این چه ربطی به سینه زنی داره؟ چند تا ارمنی دیگر هم تو

دسته هستند.»

راست می گفت چند تا ارمنی دیگر هم از ده مجاور، که ارمنی نشین بود تو دسته بودند که از طرف دهاتی ها با عزت و احترام پذیرایی می شدند.

* * *

من به دبیرستان فیروز بهرام می رفتم. این دبیرستان، و دبیرستان دخترانه انوشیروان دادگر، به همت انجمن زرتشتیان ایران برپا شده بود و هرچند شهریه نسبتاً گرانی داشت ولی ادامه فعالیت آن بدون کمک های مالی فراوان انجمن زرتشتیان ممکن نبود. در این دبیرستان شاگردان زرتشتی در اقلیت کامل بودند. حتی تعداد ارمنیان و یهودیان بیشتر از زرتشتیان بود. با این همه انجمن زرتشتیان با بزرگواری خاصی به همه شاگردان به یک نوع کمک می کرد و آنهایی که از خانواده های کم درآمد بودند شهریه کمتری می دادند و یا هیچ نمی دادند. محل این دبیرستان در تقاطع خیابان نادری و قوام السلطنه بود.

در آن زمان محدوده ای که از شمال به خیابان شاهرضا از جنوب به خیابان سپه، از شرق به خیابان سعدی و از غرب به خیابان حافظ ختم می شد موقعیت خاصی داشت. این ناحیه کلاً ارمنی نشین بود. روس های مهاجر در اطراف خیابان منوچهری و چهار راه کنت سکونت داشتند. یهودیان پولدار در پایین خیابان قوام السلطنه، روس های سرخ در بالای خیابان مارشال استالین. آسوری ها در کوچه های باریک خیابان سعدی. تمام مغازه های شیک و سینماهای مجلل در این قسمت شهر بود. تمام سفارتخانه های مهم در این ناحیه بودند. انواع کلیساهای کاتولیک، گریگورین، ارتدکس، پروتستان و یک کنیسه یهودی و یک آتشکده زرتشتی و چند مسجد نیز در این قسمت شهر بودند. مرکز تمام احزاب مهم، مثل حزب توده، جمعیت طرفداران صلح، حزب داشناک های ارمنی، احزاب وابسته به جبهه ملی در این قسمت از شهر بود. در خیابان ها از هر نوع جمعیتی فراوان بود، از مهاجران ترک قفقازی که پرتقال می فروختند تا سیک های هندی که با ریش و گیس بلند زیر عمامه وسایل ماشین می فروختند و بازار مهران که مونوپول یهودیان پارچه فروش بود تا کالباس فروش های ارمنی و همه با لهجه های متمایز و شیرین. در این بازار مکاره بود که من تأثیر حیرت انگیز فرهنگ ها را بر روی هم دیدم و فهمیدم که وجود اقلیت ها چه ثروت بزرگی برای کشور است. چگونه این فرهنگ ها از هم می آموزند و به هم آموزش می دهند و فضای فرهنگی جامعه را باز و عطرآگین می کنند. در مغازه خسروی ما تنها پیراشکی نمی خوردیم بلکه با فرهنگی آشنا می شدیم که برایمان غریبه بود. معنای روس برایمان عوض

می شد و در می یافتیم که روس فقط آن قزاق خشنی نیست که با سر نیزه شکم می درد، بلکه خانم خسروی هم که با آن همه محبت پیراشکی را به دست ما می دهد، و در پس دادن بقیه پول همیشه به نفع ما اشتباه می کند، روس است. من همیشه خوردن پیراشکی ام را طول می دادم تا ملودی های زیبای روسی را که از گرامافونی قدیمی پخش می شد تا به آخر بشنوم. در کلیسای گریگورین ها مدت ها به نقش های شیشه بری شده قدیسین خیره می شدم و از سادگی کنیسه یهودیان و سکوت پرطنین آن که گویا بار تاریخ را حمل می کند حیرت می کردم و با دهان باز به مراسم تمام نشدنی نگاه می کردم. بوی آتشکده زرتشتیان و اوراد پراهنگ موبدان مرا به گذشته دور می برد زمانی که خدا هنوز در دسترس بود و این چنان از بشر فاصله نگرفته بود. بدون آن محیط باز فرهنگی بدون شک من آدم دیگری می شدم.

درسال اول دبیرستان که بودم شاه را تیر زدند. متعاقب آن حزب توده را بستند و یک خفقان عمومی برقرار شد که حتی ما شاگردان دبیرستانی هم سنگینی آن را در خیابان ها حس می کردیم. یک ماهی به آغاز سال ششم مانده بود که کودتای بیست و هشت مرداد ۱۳۳۲ روی داد. آن پنج سال پرآشوب من در دبیرستان فیروز بهرام بودم و در مرکز زدو خوردها و گاهی کشت و کشتارهای وحشتناک. ولی تمام دعاها دعاهای سیاسی بود. هرگز اتفاق نیفتاد که گروهی از این اقلیت ها مورد حمله سازمان یافته گروه دیگر قرار گیرند. در هر دعوایی از هراقلیتی در هر دو طرف دعوا بود.

در روز بیست و نهم مرداد ۱۳۳۲ یک عده چند نفری در مخفی گاهی منتظر دستور حزبی بودیم که چگونه به مقابله کودتا برویم. بروخیم و ابراهیم یهودی بودند. سهراب زرتشتی بود. بوریس و آساتور ارمنی بودند. الک روس سفید بود. بهمن بهایی بود. زمانی کرد بود. عتیقه چی ترک بود. علی سینائی حسین سرشار و من تهرانی بودیم. ناصر هم، که از طرف مدرسه نظام مامور تحصیل در مدرسه موسیقی بود معتقد بود که تهرانی اصیل است، ولی قیافه سیاه سوخته اش داد می زد که از اعقاب آفریقاییان جنوب است. درآن انتظار بزرگ، که یک هفته طول کشید تا ندا آمد که کار تمام است و به خانه های خود برگردیم، هیچ کس خود را غریبه و میهمان نمی دانست. همه خود را صاحب خانه و صاحب حق می دانستند.

هیچ رهبری از تنوع آدم‌ها خوشش نمی‌آید. همه رهبران در پی آنند که جمعیت زیر نظر خود را همشکل و همرفتار و همفکر کنند. وقتی اجتماع انسانی، مثل اجتماع مورچگان و موربانه‌ها، به چند گروه متمایز تقسیم شد و اعضای هر گروه دارای شکل و شمایل و رفتار و طرز تفکر مشابهی شد آن وقت حکومت بر چنین توده همشکلی بسیار آسان می‌شود. آرزوی هر رهبری آن است که جامعه خویش را یک دست و یک شکل و یک قواره کند. وقتی که جای هرکسی در اجتماع معلوم بود و ظاهر هرکسی مبین وضع اجتماعی وی گشت و تغییری در ساخت جامعه به عمل نیامد رهبران بدون دغدغه می‌توانند به حکومت خویش ادامه دهند. چنین اجتماعی قدرت زیادی به رهبر می‌دهد و دست او را برای گرفتن تصمیمات حیاتی باز می‌گذارد. به همین دلیل است که در تمام ارتش‌های دنیا انضباطی موربانه وار حکمفرما است و سعی می‌شود تا هرچه بیشتر سربازان همشکل و همرفتار و همفکر شوند.

پلورالیسم بلای جان رهبران است. حتی رهبرانی که برای آزادی و عدالت اجتماعی و یا استقلال کشورشان مبارزه می‌کنند بیشتر مایل هستند که در داخل حوزه قدرت خویش با آدم‌هایی طرف باشند و کار بکنند که همرفتار و همفکر و همشکل باشند. اولین حمله استبداد همیشه به تنوع انسان‌ها و تنوع رفتار و تنوع تفکر است. بسیاری از سنن و آداب مذهبی و ملی نیز ریشه در تمایل صاحبان شریعت و قدرت برای مشابه ساختن رفتار و تفکر افراد اجتماع دارد. نماز جماعت و حج مسلمانان، عشای ربانی مسیحیان، زیارت‌های مراکز مذهبی، برگزاری جشن‌ها و اعیاد همه برای آن است که مردم همرفتار و همفکر و همشکل شوند.

شک نیست که افراد بشری نیز در محیط شناخته شده و مأنوس و خودی احساس آسایش و آرامش و اطمینان بیشتری دارند. چنین محیطی از هر نوع دلپره و تشویش به دور است. برگزاری مراسم ملی و مذهبی به انسان اطمینان و آرامش و شخصیت می‌دهد. در حقیقت سهمی از روح افراد جامعه نیز در جهت خواست رهبران حرکت می‌کند. به همین دلیل نیز رهبران، حتی مستبدین، اغلب درکار خود موفق‌اند.

* * *

ما اغلب از پلورالیسم حرف می‌زنیم. ولی تقریباً همیشه منظورمان پلورالیسم سیاسی است. یعنی ما تاجایی جلو رفته ایم که در امور سیاسی حاضر به قبول تفاوت در رفتار و اندیشه هستیم. هرچند این قدم بسیار بزرگی به جلو است ولی

نباید از یاد برد که پلورالیسم سیاسی جزء کوچکی از پلورالیسم فرهنگی است. آن جوامعی به واقع پیشرو و با قدرتند که توانسته باشند به پلورالیسم فرهنگی نزدیک شوند. چقدر غم انگیز است که جوامعی مثل هند و ایران که در طول تاریخ پلورالیسم فرهنگی را در دامن خود پروریده‌اند به قهقرا و به سوی یک شکلی و یک قوارگی پیش بروند. بسیاری از جنگ‌ها بر سر آن است که اجتماعات حاضر نیستند تن به شناسایی فرهنگ متفاوتی بدهند؛ و هنوز بسیاری به دنبال آنند که مرزهای مسدود براساس همشکلی و همفکری و هم‌نژادی و هم‌زبانی به دور ملت خود بکشند.

هراجتماعی که افراد آن همشکلتر و همفکرتر و از نظر نژادی و فرهنگی یکدست تر باشد ممکن است به سرعت بیشتری ثروتمند شود ولی از نظر فرهنگی فقیرتر می شود و مشکلات اجتماعی به مرور فزونی می گیرد. حتی ژاپن ثروتمند و پُر قدرت نیز از این روند گریز ندارد.

* * *

جمهوری اسلامی صدمات بزرگی به ملت ایران زده است. ولی بزرگ‌ترین صدمه‌اش این است که ایران را از وجود اقلیت‌ها خالی کرده است. آسوریان، ارمنیان، بهائیان، زرتشتیان، سیک‌ها، یهودیان، روس‌هایی که به ایران پناه آورده بودند و زندگی مجددی در آن ساخته بودند، اروپاییان و آمریکائییانی که همسر ایرانی داشتند همه از ایران رانده شده‌اند. رابطه آنها هم که راه فراری پیدا نکرده‌اند و مانده‌اند با بقیه مردم قطع شده است. غیر مسلمانان باید بر سر دکان‌های خود تابلویی آویزان کنند تا همه بدانند که اقلیت مذهبی هستند. دولت جمهوری اسلامی شاد است که همه ملت ایران را همشکل و همفکر و هم‌رفتار کرده است. ولی آنان که اندک بینشی دارند می‌دانند که این عمل بزرگ‌ترین تاراجی بوده است که در تاریخ معاصر از ملت ایران شده است. وجود اقلیت‌ها بزرگ‌ترین سرمایه هر کشور است و ما چه آسان بخشی عمده از این ثروت بزرگ را از دست دادیم و حتی متوجه جای خالی آنان نشدیم. چند قرن دیگر باید طول بکشد تا ایران بتواند این جای خالی را پر کند و صاحب اقلیت‌هایی بشود که خود را ایرانی می‌دانند؟*

* شکل نخستین این نوشته در شماره ۱۶۷ سال چهاردهم نشریه پر انتشار یافته است.

بزرگترین کتابفروشی
ایرانی آمریکا



کتابفروشی

شرکت کتاب

۷ روز هفته

دوشنبه تا شنبه ۱۰ صبح تا ۸ بعد از ظهر - یکشنبه ها ۱۰ تا ۶ بعد از ظهر

- مجموعه ای بی نظیر از بهترین کتاب های فارسی و انگلیسی مربوط به ایران
- مجموعه ای بی نظیر از کتاب ها و نوارهای آموزش فارسی و انگلیسی
- مجموعه ای بی نظیر از نشریات فارسی منتشره در سراسر جهان (نشریات روزانه ، هفتگی ، ماهنامه ها و فصلنامه های اجتماعی ، سیاسی ، فرهنگی و هنری)
- انواع تابلوهای خوشنویسی (اصل و چاپ)
- بیش از ۱۰۰۰ عنوان نوار و کامپکت دیسک موسیقی اصیل ، سنتی فولکلور و کودکان که مجموعه آن را در هیچ کجا پیدا نمی کنید
- مجموعه ای از زیبا ترین کارت های تبریک و کارت پستال برای مناسبت های مختلف
- بزرگترین کتابفروشی ایرانی در خارج از کشور

(310) 477-7477

خارج از لوس آنجلس

1-800 FOR-IRAN

3 6 7 - 4 7 2 6

Website: www.ketab.com

وست وود - لوس آنجلس

1419 Westwood Blvd.,
Los Angeles, CA 90024

Santa Monica و Wilshire بین

E-mail: ketab@ketab.com

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۱-۲
زمستان ۱۳۷۹-بهار ۱۳۸۰
ویژه
جوامع غیر مسلمان ایران

پیشگفتار

مقاله ها:

- | | | |
|-----|------------------|---------------------------------------|
| ۳ | | |
| ۷ | عبدالکریم لاهیجی | مروری بر وضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان |
| ۴۱ | ژاله پیرنظر | یهودیان جدیدالاسلام مشهد |
| ۶۱ | جمشید چاکسی | سرنوشت زرتشتیان ایران: مروری تاریخی |
| ۷۹ | محمد توکلی طرقی | بهائی ستیزی و اسلام گرائی در ایران |
| ۱۲۵ | هوشنگ ا. شهابی | یهودیان در عرصه های ورزشی ایران |
| ۱۵۱ | رضا افشاری | نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی |
| ۱۶۵ | آن الیزابت مایر | تبعیض جنسی و حقوق بشر در ایران |

گذری و نظری

- | | | |
|-----|-----------------|---------------------|
| ۱۸۹ | آرتاواژ ملیکیان | سرنوشت ارامنه ایران |
| ۱۹۷ | بیزن نامور | به تاراج رفته ها |

گزیده ها:

- | | | |
|-----|-------------|---------------------------------------|
| ۲۰۷ | م. کوهیار | غیرمسلمانان در جامعه شیعیان |
| ۲۱۳ | | عریضه پاریسیان هند به ناصرالدین شاه |
| ۲۱۹ | چارلز عیسوی | ارامنه و یهودیان ایران در دوران قاجار |
| | | نقد و بررسی کتاب: |
| ۲۲۳ | جان امرسون | «ارج نامه ایرج افشار» (کامبیز اسلامی) |

یاد رفتگان

- | | | |
|-----|------------|---------------------------------|
| ۲۲۹ | علی فردوسی | موریتو اونو، ایران شناس ژاپنی |
| ۲۳۷ | | بنیاد مطالعات ایران در سال ۲۰۰۰ |
| ۲۴۱ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

کتابخانه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

گزیده ها

غیر مسلمانان در جامعه شیعیان*

در اجتماع عربستان جاهلی که قبیله دستگاهی خود مختار و خودبسندۀ بود و هیچ "نهاد" حاکمی برتر از آن وجود نداشت، هر قبیله به منزله سازمانی بسته ضامن اجرای عرف با قانون و قرار خود و استیفای حقوق افراد قبیله بود. بیرون از قبیله برای فرد حق و قانونی وجود نداشت.

در نظام قبیله ای "فردیت" وجود نداشت. فرد نه به خودی خود بلکه به عنوان عضو قبیله دارای «هویت اجتماعی» می شد و شخصیت می یافت. خود این تمیز میان فرد فی حد ذاته و فرد پیوسته به گروه (قبیله)، یا جدائی میان شخصیت حقوقی فرد و حقوق گروه اجتماعی و غیره، همه استنباط ها و مفهوم های جدیدی است که در گذشته نظام قبیله ای از آنها بیگانه بود. باری، بیرون از قبیله فرد صاحب حق نبود و حتی وجود جسمانی او هیچ تأمینی نداشت. به همین سبب فردی که به هرمناسبتی بدون قبیله و تنها می ماند برای ادامه حیات ناچار می بایست بنا به رسم و عرف معینی به عنوان "جار" یا "مولی" به قبیله ای بپیوندد و به پناه آن درآید. چنین کسی طبق شرایطی از حقوق (محدودتر از حقوق اهل قبیله) برخوردار می شد، او "مشتري" قبیله بود و در موقعی میان بنده و آزاد قرار می گرفت.

* برگرفته از: م. کوهیار، بررسی عقلانی حق، قانون و عدالت در اسلام، صص ۱۰۸-۱۰۴، پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۷۴.

بنا به همین رسم قبیله ای، کسانی که جزء قبیله (امت) اسلام نباشند، اگر دینشان پذیرفته باشد (اهل کتاب) می توانند طبق شرایطی به پناه اسلام درآیند (ذمی) و دارای حقوقی بیش از بنده و کمتر از مسلمان شوند. دیگرانی که نه مسلمان باشند و نه ذمی از نظر حقوقی و جسمانی در جامعه مسلمانان (امت) پذیرفته نمی شوند. مثل فردی بی قبیله اند که نه صاحب حق است و نه جانس در امان. به همین سبب از مشرک و مرتد نمی توان جزیه گرفت. پرداخت جزیه از "حقوق" ذمی هاست، مالیاتی است که می پردازند و در عوض اجازه اقامت در جامعه مسلمانان می یابند.

مانند احکام دیگر، در مورد کافران و رفتار مسلمانان با آنان نیز همان دریافت و آیین زندگی قبیله ای عرب جاهلی با تغییراتی صوری به اسلام راه یافته است. پس از پیروزی اعراب بر ایران، روش های فاتحان برای اینکه بومیان شکست خورده را به دین اسلام درآورند خود ماجرای درازی است که برای آگاهی از آن باید تاریخ ها و آثار مربوطه را دید. انا صد سالی پس از فروریختن امپراطوری ساسانیان، گروه انبوهی از زرتشتیان، بویژه از خراسان ترک وطن کردند و به جزیره هرمز و از آنجا به هندوستان پناه بردند و در سنجان و بعدها در سورات ماندگار شدند که شرح آوارگی آنها را در «قصه سنجان» می توان خواند. ادبیات زرتشتیان و از جمله آثار زرتشت بهرام پژدو (قرن هفتم) نشان می دهد که در دوران اسلامی این گروه ذمی (مجوس) در سرزمین پدری خود چه حال و روزی داشتند. شاپور جاماسب شهریار بوخت آفرین موبد می گفت: «در روزگاری که گذشته است از کیومرست تا امروز هیچ روزگار سخت تر و دشوار تر از این هزاره سرهیشم نبوده است نه از دور ضحاک تازی و نه افراسیاب توری و نه تور جادو و نه سکندر یونانی»

همچنین مطالعه تاریخ یهود در ایران معرف وضع گروه دیگری از ذمیان در میان ایرانیان است. اما گویاتر از همه اینها اشاره های فراوان در ادب فارسی است که نشان می دهد چه روحیه و تصویری نسبت به غیر مسلمانان وجود داشت. در اینجا به عنوان نمونه می توان قصه «لنیک آبکش و براهام یهودی» در *شاهنامه*، «شیخ صنعان» در *منطق الطیر*، «حکایت آن پادشاه جهود که نصرانیان را می کشت»، و یا «پادشاه جهود دیگر که در هلاک دین عیسی سعی می نمود» را در *مثنوی معنوی* به یاد آورد. اضافه بر اینها آثار فقهی، نظر مسلمانان را درباره پیروان دین های توحیدی دیگر نشان می دهد.

در همه این آثار تصور از امر حق، دین های مختلف و پیروان آنها، مبتنی بر

سلسله مراتب و «عمودی» است. دین ها و مذاهب در رابطه با «حق» یکسان، درکنار هم و در یک مرتبه نیستند. حتی در میان مسلمانان هم هر فرقه ای بنا به نسبتی که با «حق» دارد درمقام و مرتبه ای ویژه قرار می گیرد. از دوره صوفیه به بعد شیعه دوازده امامی خود را «فرقه ناجیه اثنی عشریه» نامیده و علمای آن صفت «ناجیه» را برای هیچ یک از «هفتاد و یک ملت» دیگر اسلام به کار نمی برند و این تلقی شیعه آل علی از خود و نفی غیر همچنان به قوت پیشین باقی است. درآغاز همان دوره و بویژه به دست شاه اسماعیل برای تغییر مذهب سنیان و گسترش و رسمیت تشیع چنان خونریزی و خشونت شد که گروهی از ایرانیان به هندوستان و ترکستان و امپراطوری عثمانی فراری شدند. دراین دوره نه تنها مسلمان های سنی یا ذمی هائی چون یهود و مجوس تحت فشار و اسپر تعصب مذهب حاکم بودند بلکه فرقه های دیگر شیعه و از جمله اسماعیلیان برای حفظ خود ناچار به تقیه، پنهانکاری و درآمدن به هیأت اهل طریقت و سلسله های صوفیه بودند، اگرچه صوفیه نیز از جبر و سخت گیری اهل شریعت بی نصیب نبودند.

در دوره قاجاریه دستگاه سلطنت از مشروعیت مذهبی پادشاهان صفوی برخوردار نبود. از تسلط متشرعین و فقها بر اهل طریقت و فرقه های صوفیه کاسته شده بود و گاه کشمکش هائی بین آنان بروز می کرد. شیعیانی چون اسماعیلیه توانسته بودند از تقیه بیرون آیند و آشکار شوند و فرقه های دیگری چون شیخیان ایجاد و از جانب دولت و متشرعین کمابیش پذیرفته شدند. ارتباط با فرنگ و دین ها و دولت های دیگر ناگزیر افزایش یافت و اندیشه های نوین ملی، آزادیخواهانه و غیر دینی خواه ناخواه به درون جامعه ایران رسوخ کرد. ولی با وجود همه اینها گذشته از بایبان (به عنوان مرتدان از اسلام) ذمیان نیز مخصوصاً یهودیان و زرتشتیان همچنان در وضع حقوقی، قانونی و درنتیجه، اجتماعی غم انگیزی بسر می بردند. تکه هائی از رساله ای نویافته خوب نشان می دهد که آنها در میان هموطنان خود چه روزگاری داشتند:

... پراکندگی، مثل طایفه مجوس زارع و کاسب که امروز سبب آبادی بمبئی شده، و تفرقه، مثل پراکندگی یهود سالم که وارث شریعت اسلام است. گرچه از جهالت و گمراهی از قبول و تصرف چنین ارث حلال خورش ریمده و متفرق گشته اند، و پاشیدگی ارمانه که به تجارت و کاسبی با ولایات خارجه مایه آبادی هرمملکت بوده، و اینها همه نداشتند سببی مگر بی انصافی و

بیرحمی علمای گرام ایران.

این حکایت «نجس» و «پرهیز» را یک مشت شیعیان ایران از کجا آورده اند؟
اینکه خونبهای غیر مسلم قیمت یک خر مصری است، رأی کدام بی انصاف
است؟

اینکه جدید الاسلام وارث شرعی و مقدم بر سایر وراث است، یادگار کدام
عادل و فاضل است؟

جدیدالاسلام را از سیاست قتل اقبای خویش معاف داشتن موافق کدام مذهب
و آئین مملکت داری است؟

با غیر مسلم همسفر نشدن و طبخ آنها را نجس دانستن، در روز بارندگی
ملاقات با آنها را جایز ندانستن و در حمام یکجا نرفتن و غیره و غیره چقدر
مایه انزجار انسانی است. آخر بگو ببینم، از برای وصل کردن آمدی، یا از
برای فصل کردن آمدی، یا برای افتضاح اسلام آمدی؟

ایرانی شکر کند که در فرنگستان و در ممالک عثمانی ملتفت فقرات مذکور
نیستند و الا ایرانی را مستحق این همه رعایت و مساوات حقوق نمی دانستند.
فرموده اند: هر که کسی را بکشد عالمی را کشته است. فرموده اند: همین که
یک مسلمان بکشند عالمی را کشته اند، یا یک عالمی را برای یک نفر مسلمان
بکشند. . .

افسوس که برتکالیف شرعی و قدسیه علماء گرام، تکالیف چند مخلوط شده،
مثل اینکه در کیسه زر خالص، سکه های قلب به سهو و غفلت داخل شده
باشد تمیز و انتخاب آنها لازم است. حیف از اعتبار کیسه زر خالص که به
اختلاط سکه قلب بی اعتبار مشکوک باشد

پناه می برم به خدا روزی که خیر و شر مملکت به دست علمای بی خبر از
روزگار بیفتد. . .

ملا بهرام گبر مشهور که ادعای ریاست طایفه مجوس را داشت، روزی در
مجلس بنده که چند نفر مردمان صاحب سواد حضور داشتند، شکایت می کرد
که «در یزد و کرمان بچه های ما را تمام کردند، زبس بی مواخذه کشتند. به
این طورها ماندن گبر در یزد و کرمان ممکن نیست، مگر اینکه حکم
شاهنشاهی این باشد که هر که گبری بکشد عوضش هر که قاتل است بکشند.»
حضار مجلس از این حرف او همه خندیدند که «غریب ادعا بهمرسانیده اند.
جواب چنین استدعا، تودهنی است. دیوان همایون چگونه می تواند حکم شرع و
حکم خدا را تغییر دهد و کدام منشی است که چنین مطلب را به تحریر
آورد.» بیچاره ملا بهرام آب شد. دلم به حالش سوخت. گفتم: پس فردا بیا
عریضه ات را من دلسوخته تر خواهم نوشت. مختصر به این مضمون ستوده و
عریضه نوشتم که ما مطیع الاسلام حرفی با احکام و قوانین شرع نداریم و

مطیع و منقادیم، می خواهیم بدانیم، تـمـرد و مخالفت رأی پادشاه تبعید و سیاست لازم دارد یا نه. معلوم است دارد. اگر کسی مجوس را بکشد و به این واسطه خلاف رأی شاه به عمل آورد تنبیه آن چیست؟ مختصر در جواب چنان عریضه حکم همایون از این قرار شرف صدور یافت: «هرکسی مجوسی را به قتل رساند بلادرنگ او را مفلول به تهران بفرستند تا پادشاه حق خود را از او وصول نماید.» چنین حکم همایون به داد بیچارگان رسید و دیگر به اطمینان و اغماض و تفسیر و کلاء شیخ، جهال یزد و کرمان در قتل و نهب مجوسان دست نگاهداشتند و فهمیدند که مخالف رأی پادشاه هم واجب التقل است.»*

اشاره های پراکنده پیشین برای بیان تاریخ ذمیان در میان ایرانیان یا بطور کلی مسلمانان نیست که گذشته از عقیده دینی، به واقعیت های اجتماعی و تاریخی و ضرورت های داخلی و بین المللی هر سرزمین و شرایط گوناگون هر زمانی بستگی دارد، بلکه بیشتر به منظور نشان دادن نمونه هائی است از عقیده اکثریت مسلمانان ایرانی در باره هموطنان نامسلمان خود.

* میرزا ملکم خان، «رسالة کنسلیطوسیون»، به نقل از هما ناطق، «درباره رساله کنسلیطوسیون»، *انبا*، دوره جدید، جلد پنجم، زمستان ۱۳۶۳.

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

هیأت تحریریه:

علی سجادی، حسین مشاری، بیژن نامور

نقد و بررسی کتاب، زیر نظر: کوروش همایون پور

شعر، زیر نظر: رویا حکاکیان

اخبار فرهنگی، زیر نظر: کتابون

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون
هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کج اندیشی درباره آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

Par Monthly Journal

P.O.Box 703

Falls Church, Virginia 22040

Tel.: 703/533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۵ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

عریضهٔ وکلای انجمن پارسیان هندوستان به ناصرالدین شاه*

فربان خاکپای گوهر آسای اقدس گردیم.

چون به اقتضای این فرخنده روزگار پادشاهان هر کشور را کوشش در ترقی و آسودگی رعایا و برایا است. . . شهنشاه دارا دستگاه که جان جهانیان برخی در بود خجسته نمودش باد بیش از همه کشورداران از پرتو روشن دل آگاه در آبادی ایران و تربیت زیردستان کوشش فرمودند چنانکه بزرگ دبیرستان دارالفنون و کاخ های شاهی و تلگراف ها و پست خانه ها و ساختن پله ها و راه ها و دیگر چیزها که بنا نهاده همت آن خسرو والاژادند گواهند براینکه همایون ارادهٔ اقدس شهریاری پیوسته متعلق به آسایش بندگان خدا است بنابراین در سفر اول که موکب همایون شهریاری عازم فرنگستان بود در لندن به ملاحظهٔ هم کیشی شرحی در خصوص مراتب مظلومیت زردشتیان ساکن ایران و تعدیاتی که بر آنها وارد می آید به خاکپای اقدس همایونی معروض داشتیم و وعده فرمودند که پس از مراجعت از فرنگستان توجهی و مرحمتی در اصلاح آنها خواهند فرمود و بدین موجب کمال امیدواری و اطمینان برای این بندگان حاصل شد ولیکن چون شش سال قبل رجب نام یزدی که از مشاهیر الواط آنجا است به تحریک بعضی رشید یزدی را بکشت و با اینکه چندین مراتب در مقام دادخواهی به خاکپای اقدس اعلیحضرت ظل آلمی عارض شدند و به اولیای دولت ابدایت متوسل گشتند نوعی که شایستهٔ مقام رعیت داری است دادرسی نشده قاتل مزبور به سیاست نرسید لهذا اشرار جری شدند و بیش از پیش به اذیت و آزار این طایفه اقدام کردند

* نسخه ای از این نامه را دکتر محمد توکلی طرقی به لطف در اختیار ایران نامه گذاشت.

و از قراری که مسموع می شود نوعی عموم زردشتیان آن سامان مورد صدمه و اذیت هستند که شرح آن در این عریضه نمی گنجد و حال آنکه این وقایع دلالت کلی بر وحشی گری و بی تربیتی ایرانیان دارد و ابداً با قواعد انسانیت و مدنیت موافقت نمی کند. تعجب در این است که با آنکه میل اقدس همایونی به نشر مراتب عدالت گستری و رعیت پروری است و این طایفه هم سپرده به جناب جلالت مآب اجل اکرم سپهسالار اعظم می باشند که در رسوم رعیت داری و استحضار از روش ممالک خارجه منفرد و ممتازند با اطلاع ایشان از تعدیاتی که اشرار بر این طایفه وارد می آورند معذک نوعی که شایسته مقام آن جناب است در منع و زجر اشرار و دفع ظلم از این طایفه توجهی نمی فرمایند که این گونه وحشیگری ها به ممالک خارجه نشر نکنند و موجب بدنامی دولت و ملت اسلام نشود و عالیجاه مانکجی هاتریا هم که به وکالت از انجمن فارسیان این سامان عاکف دربار معدلت مدار است گویا به واسطه طول توقف خوی ایرانیان را گرفته که ظلم و تعدی در نظرش قبحی ندارد یا آنکه گرفتار امورات شخصی خود هست زیرا که وقایع اتفاقیه را نه به خاکپای اقدس همایونی معروض می دارد و نه به این بندگان اطلاع می دهد و اگر چه سال های بسیار است که این طایفه گرفتار اذیت و آزار اشرارند ولی سابقاً چون وضع مثل این ایام نبود مراتب ظلمی که براین طایفه می کردند مخفی میماند ولیکن این ایام به توسط تلگراف و پستخانه ها و کشتی بخار نوعی شده است که افعال هر ملتی مشهود جهانیان می شود و به این جهت مراتب تعدیاتی که بر این طایفه وارد می آید همه روزه مسموع دعاگویان می گردد و اگرچه واضح و روشن است که به اقتضای زمان جمیع این کارها درست خواهد شد و دست ظلم و مردم آزاری بسته خواهد ماند ولیکن چون دعاگویان حسباً و نسباً ایرانی هستیم و همواره از استماع ترقی آن مملکت خوشوقت می شویم لهذا محض دولتخواهی فهرست مراتب تعدیاتی که براین طایفه وارد می آید در ذیل به نظر آفتاب اثر رسانیده امیدواریم که نظر مرحمتی در اصلاح آنها بفرمایند که مراتب عدالت گستری و رعیت پروری بندگان اعلیحضرت اقدس شهرداری در کتب تواریخ و روزنامه های هر مملکت چاپ شود و نیکنامی دولت ابد آیت ابدالدهر باقی ماند و عموم این طایفه نسلأ بعد نسل دعاگو و ثناجو و شکر گذار باشند.

فقره اول این است که به بهانه مسلمانانی متعرض ناموس این طایفه می شوند و حال آنکه اگر کسی از ما بخواهد به اختیار خود مسلمان شود حرفی نداریم زیرا که امر دین متعلق به اختیار خود شخص است و احدی را نمی رسد که ممانعت کند بلکه تظلم و شکایت دعاگویان ازین است که به بهانه مسلمانانی به عیال و

اطفال همکیشان ما دست اندازی می کنند مثلاً شب دختری یا زنی را می دزدند و چون کسانش مطلع می شوند می گویند می خواهد مسلمان شود از یک طرف جمیع اشرار و الواط به حمایت آنها اتفاق می کنند که کسان آن زن جرأت مطالبه ننمایند و از طرف دیگر آن ضعیفه را حبس می کنند و به ابرام تکلیف به مسلمانی می نمایند هرچه فریاد کند که نمی خواهم مسلمان شوم احدی اعتنا نمی کند و او را اذیت با نوید هر نوعی هست اجبار به اقرار به اسلام می کنند چنانکه در همین ایام یک زن شوهردار را از شرف آباد یزد و یک دختری را از توابع کرمان دزدیدند و یک دختر دیگر از قریهٔ نعیم آباد دزدیدند و مبالغی اموال آنها را غارت کردند که مجملی از وقایع آنها را چندی قبل به خاکپای اقدس همایونی تلگراف کردیم و در این وقایع اگرچه حضرت شاهنشاهزادهٔ اعظم نواب ظل السلطان حمایت و جانبداری فرمودند و پس از آنکه دخترها را یکی را ده ماه و دیگری را سه چهار ماه در یزد حبس کرده بودند به اصفهان طلبیدند ولی چه فایده که کسی اعتنا به حکم ایشان نکرد و از اموالی که غارت کرده بودند دیناری پس ندادند و عاقبت هم کاری کردند که زن های بیچاره در اصفهان جرأت اظهار مجبوریت خود را نمودند و البته در نظر آفتاب اثر روشن است که امر عرض و ناموس بر رعیت از هرچیزی دشوارتر است زیرا که از همه چیز می توان گذشت و از ناموس نمی توان گذشت لهذا از مراحم ملوکانه استدعا داریم که مقرر فرمایند که این زن ها را از اصفهان به طهران بیاورند و بدست کسان آنها بسپارند که پس از آنکه چند روزی نزد کسان خودشان ماندند و اطمینان قلبی برای آنها حاصل شد صدق وقایع خود را در خدمت اولیای دولت ابدایت معروض دارند و هردینی را می خواهند اختیار کنند و نیز چون رأفت و عدالت همواره مطمح نظر آفتاب اثر است دستخط همایونی شرفصدور یابد که من بعد هرکس می خواهد مسلمان شود بدارالخلافه باهره حاضر گردد و اولیای عدالتخانه رسیدگی فرمایند اگر به میل خود طالب شده است مسلمان شود و اگر خود طالب نیست و مجبور است آن هم معلوم شود تا به این حکم راه ظلم و دست اندازی به ناموس رعیت بسته گردد و مراتب عدالت گستری و رعیت داری بندگان اعلیحضرت شاهنشاه گردون بارگاه روح العالمین فداه گوش زد خارج و داخل شود.

فقرهٔ دویم این است که اگر از یک خانواده از زردشتیان کسی مسلمان شود اولاد این نو مسلمان نسلأ بعد نسل وارث جمیع آن خانواده می شوند مثلاً اولاد میت و پدر و مادر او را از ارث محروم می کنند و میراث میت را به آن جدید الاسلام و

اولاد او می دهند چنان که سید محمّد علی نامیرا حکایت می کند در این ایام از یکی از مؤبدهای این طایفه ادعای ارث می نمود موجب حیرت بسیار شد که سید مسلمان را با مؤبد زردشتی به هیچوجه نسبتی و قرابتی تصوّر نتوان کرد پس از استفسار معلوم شد که در زمان خاقان مینون مکان آقا محمّد خان طاب الله ثراه که افواج قاهره متوجه تنبیه یاغیان کرمان بود یکی از سربازها دختری را از زردشتیان یزد دزدیده و به آذربایجان برده به عقد خود آورده بود پس از فوت او دیگری او را گرفته و به اصفهان برده پس از او جدّ سید محمّد مذکور او را گرفته بود این است که تاکنون هم که زیاده از نودسال گذشته است سید محمّد علی وارث کلّ آن خانواده شده است و خود سید محمّد علی گفته بود که من تاکنون زیاده از چهل ارث از زردشتیان گرفته ام حال بندگان اعلیحضرت اقدس شهریاری ملاحظه فرمایند که این فقره با چه قاعده درست می آید و با کدام عدالت و انسانیت موافقت می کند و حال آنکه مراتب وژا و طریق تقسیم ارث نوعی در قرآن مجید معین شده است که جای شک و شبهه در بدعت بودن این حکم باقی نمی ماند بلکه حکم حضرت ختمی مآب چنین بود که اگر کسی مسلمان شود میان او و کسانش نسبت قرابت قطع می گردد و هرگز در حدیثی یا آیه مذکور نیست که احدی از مسلمانان آن عهد را حضرت فرموده باشند که ارث از پدر و مادر خود که مسلمان نیستند برد تا چه رسد به نسبت های دور و دراز مرحوم میرزا تقی خان امیرکبیر که وزیر خردمند و مشیری دانا بود در بدو سلطنت که تختگاه ایران به وجود مسعود اعلیحضرت اقدس ظلّ آلهی زینت یافت محض خیرخواهی دولت ابدآیت فرمانی صادر فرمود که هرکس از ملل خارجه ارث می خواهد باید به دربار معدلت مدار حاضر شود و مراتب را خدمت اولیای دولت ابدآیت معروض دارد تا هرچه مقتضی عدالت است مجری شود و همچنین در این سنوات دستخط همایونی به همین مضمون شرف صدور یافت ولی افسوس که هنوز هیچ کدام اجری نیافته و هر روز به بهانه ارث متعرض مردم می شوند چون همواره مطمح نظر همایونی ترفیه حال عموم رعایا است استدعا داریم که فرمان همایونی مؤکداً شرف صدور یابد که من بعد به بهانه ارث احدی متعرض این طایفه نشود و از مقتضی دستخط همایونی تخلف نکنند.

فقره سیم این است که اگر یکی از زردشتیان ملکی بخرد باید خمس آنرا به آقایان بدهد والا قبالة آنرا مهر نمی کنند و حال آنکه در قرآن مجید خمس را در غنایمی که از جنگ حاصل می شود فرض فرموده است و ابدأ در آیه یا حدیثی مذکور نیست که حضرت رسالت پناه صلوات الله علیه و آله خمس از ملک ابتیاعی

یکی از خارجه گرفته باشند و علاوه براین آشکار است که این حکم به دولت هم ضرر می رساند زیرا که همین که رعیت مشت پولی جمع کرد و از ترس خمس ملک نخريد ناچار آنها را به ممالک خارجه می فرستد چنان که البته مسموع بندگان اعلیحضرت اقدس شهریارى شده است که چه قدر پول مردم آن مملکت به بانک لندن و بمبئی می فرستند ولی اگر خوف خمس نباشد به این پول ملكى می خرد که نه پول رعیت به خارج برود و نه رعیت بی علاقه باشد که به اندک صدمه به ممالک خارجه فرار کند لهذا چون میل اقدس همایونى همواره متوجه جمعیت و زیادتی تبعه دولت علیه است استدعا داریم که حکم محکم شرفصدور یابد و صورت حکم در روزنامه دولتی چاپ شود که من بعد کسی از بابت خمس متعترض این طایفه نگردد. . . .

فقرة پنجم این است که اگر این طایفه بخواهند لباس سفید یا لباس نو بپوشند مانع می شوند و حال آنکه لباس سفید پوشیدن به حکم مذهبی براین طایفه واجب است معذک به ملاحظه میل اهل اسلام ترک کردند ولی لباس نو پوشیدن را ترک نمی توان کرد زیرا که لباس ناچار پاره می شود و باز شخص لباس لازم دارد و تعجب در این است که نه در قرآن و حدیث ذکرى هست که خارجه لباس نو نپوشند و نه به حکم عقل و مصلحت وجهی دارد زیرا که پاکیزه بودن لباس رعیت موجب شکوه دولت است و به عکس مندرس بودن لباس آنها مایه شکست دولت و چون میل اقدس همایونى به آبادی و ترقی ایران است استدعا داریم که حکم محکم به عهده حکام یزد و کرمان صادر شود که کسی در باب لباس متعترض این طایفه نشود. . . .

فقرة هفتم این است که به بهانه راهداری متعترض بیچارگان و پيله وران این طایفه می شوند که در اطراف به کسب مشغولند و به این بهانه اگر ماکول و مشروب یا ملبوسی همراه آنها باشد برمی دارند و اگر این فقره مثل گمرک امر عمومی بود که از همه کس می گرفتند دعاگویان حرفی نداشتیم ولی چون این ظلم مخصوص زردشتیان است که به این بهانه در حقیقت مانند راهزنان اینها را برهنه می کنند لهذا استدعا داریم که دستخط همایونى به عهده حکام یزد و کرمان شرفصدور یابد و در روزنامه ها چاپ شود که من بعد به بهانه راهداری متعترض مسافرین این طایفه نشوند.

فقرة هشتم درخصوص وجه جزیه است که با آنکه از این طایفه مالیات دیوانی را به اسم های مختلف از قبیل مالیات جنسی و نقدی املاک و مواشی و مراعی و پول شیرینی داروغه و پول خلعت و حق الحکومه و غیرها به انواع اقسام می گیرند

معدلک به اسم جزیه یک مالیات علیحده از ایشان دریافت می دارند و حال آنکه برخرمدند دانا که مطلع از روش ختمی مآب صلوات الله علیه و آله و ائمه طاهرین و خلفای راشدین باشد روشن است که جزیه ای که آن حضرت فرمودند همان مالیات و خراج است زیرا که حضرت رسالت پناه که جوهر عدالت و شارع قواعد انسانیّت و مدتیّت بودند هرگز راضی نبودند که رعیت آن حضرت دو مالیات بدهند و این تفریق جزیه و مالیات از اهل غرض برخاست و ابدأ در قرآن مجید چنین حکمی نیست که ملل خارجه دو خراج یکی به اسم جزیه یکی به اسم مالیات بدهند و اگر کسی صاحب علم لغت و عربیّت باشد می داند که جزیه به غیر مالیات معنی دیگر ندارد و با وجود اینکه این فقره ظلم صرف است در زمان خاقان جتت مکان با آنکه این طایفه در ایران تقریباً چهار هزار خانوار بودند دوپست تومان جزیه می دادند چنانکه قبوضات آن حاضر است و اکنون که تقریباً پانصد خانوارند مبلغ هشتصد تومان می دهند حال چنانکه مقتضی رأی انور باشد که این طایفه را از وجه جزیه معاف فرمایند نوعی مایه نیکنامی اعلیحضرت اقدس همایونی می شود که در جمیع تواریخ ثبت شود و ملّت فخمیه اسلام از بدنامی برهد چنانکه مرحوم نایب السلطنه . . . به همین ملاحظه ارامنه آذربایجان را از ادای جزیه معاف فرمودند و نام نیک اندوختند و همچنین در سایر ممالک اسلام مثل دولت علیه عثمانیه و ترکستان و افغانستان با آنکه خارجه از هر ملّت بسیارند سوای مالیات دیناری از آنها نمی گیرند و این حکم مطابق است با آنچه امرای عظام و اصحاب حضرت خیرالانام در صدر اسلام در فتح ممالک معمول می داشتند چنانکه صورت عهد نامه های آنها در جمیع کتب سیر و تواریخ ثبت است به این مضمون معاهده نمودند فلان امیر با رعایای فلان شهر که جنگ نکنند و تبعه و رعیت دولت اسلام باشند و جزیه یعنی خراج دیوانی بدهند دیگر در جمیع امور با اهل اسلام برادر و برابر باشند.

اینها است مراتب ظلمی که بر این طایفه وارد می شود و امیدواریم که نوعی ظل مرحمت و مکرمت بندگان اعلیحضرت اقدس شهرریاری براین طایفه دعاگو گسترده گردد که من بعد در آن سایه بلند پایه آسوده گشته نیکنامی و رعیت پروری بندگان اعلیحضرت ظل آلهی در جمیع ممالک انتشار یابد و عموم این طایفه به عنوان ابد نسل بعد نسل دعاگو و ثناجو و شکرگذار باشند.

باقی امر امر همایونی است.

وضع آرامنه و یهودیان در دوران قاجار*

ارامنه. در قرن هفدهم میلادی، آرامنه بر اقتصاد ایران تأثیری به سزاداشتند. شاه عباس صفوی، هزاران خانوار ارمنی را به گیلان و نواحی دیگر فرستاد و در همان زمان منطقه ارمنی‌نشین مهم دیگری نیز در جلفای نو در حومه اصفهان تأسیس شد. با حمایت شاهانه و با فراست تجاری و حرفه ای، آرامنه به سرعت توانستند تجارت ابریشم را تحت کنترل خود در آورند و بر تجارت خارجی و داخلی ایران تفوق یابند. در جنوب، پرتغالی‌ها، هلندی‌ها و انگلیسی‌ها به ضرورت پیشبرد تجارت خود از طریق آرامنه پی بردند. در غرب، آرامنه یک شبکه وسیع توزیع که مناطق تولیدکننده ابریشم ایران را به بنادر مدیترانه ای الپو و اسمیرنا وصل می کرد تأسیس کردند که در خدمت صادرات ابریشم و واردات لباس بود. ایجاد این شبکه به نوبه خود رابطه با اروپا را گسترش داد و به پیدایش جوامع فعالی در مارسی و آمستردام منجر شد. فلزکاران ارمنی در لهستان نیز از شهرت ویژه ای برخوردار شدند. در هند، از آغاز قرن هفتم، آرامنه به فعالیت های گسترده تجاری مشغول شدند. این تجارت، در سال های ۱۶۸۰، پس از آنکه کمپانی هند شرقی از آرامنه دعوت کرد تا برای توسعه انبارداری در بمبئی سکنی گزینند، دامنه وسیع تری یافت. به همین ترتیب تجارت آرامنه با روسیه نیز، بخصوص پس از اینکه پطرکبیر راه ولگا به ایران و هند را ایجاد کرد، گسترش قابل توجهی یافت. اما در همان حال که کار فعالیت های تجاری آرامنه در ظاهر امر به اوج خود رسیده بود از درون در حال سست شدن بود. تشدید فرقه گرائی مذهبی در ایران هویت و موجودیت جامعه آرامنه را در معرض خطر انداخته بود. این خطر گروه های مختلف این جامعه را به جلب حمایت روسیه و فرانسه وامی داشت. گسترش نابردباری مذهبی در ایران، به تشدید فشار و تبعیض انجامید. از یک سو، اوضاع رو به وخامت در ترکیه، دامنه تجارت با اروپا را کاهش داد و سرانجام

*برگرفته از:

فروپاشی اقتصادی ایران در قرن هجدهم به مهاجرت شمار قابل توجهی از ارمنه از ایران به ترکیه، روسیه و هند انجامید. ارمنه مهاجر در هند از اوضاع و احوالی که بواسطه تجارت رو به گسترش بریتانیا ایجاد شده بود، بهره جستند و نقش مهمی ایفا کردند. ارمنه مهاجر به روسیه و ترکیه نیز در این کشورها به موفقیت‌های تجاری دست یافتند.

در نیمه نخست قرن نوزدهم، مشکلات ارمنه در ایران همچنان برجای ماند. به گزارش کسانی که در این دوران به جلفا سفر کرده بودند در حدود سیصد تا پانصد خانوار ارمنی در فقر می زیستند. در شمال نیز وضعیت بهتر از این نبود. در سال ۱۸۴۴، کنسول بریتانیا در تبریز گزارش داد که:

سال گذشته چندین هزار از ارمنه و نسطوری های خوی، سلماس و ارومیه، موفق به دریافت گذرنامه و مهاجرت به روسیه شده اند، اما بخش بزرگی از آنها، پس از چند ماه دوباره بازگشته اند. تنها آن عده که توانستند بدون بازخواست مأموران روسی خود را مخفیانه به مرز ارس برسانند، در روسیه ماندند. اگر به ارمنه گذرنامه داده شود، کاملاً محتمل است که همه آن هائی که در حال حاضر در سولدوز، ساوجبلاغ و مراغه اقامت دارند مهاجرت کنند تا از فشار و تبعیضی که در این کشور آنان را آزار می دهد رهایی یابند.

گزارشی از اوضاع اقتصادی ارمنه در سال ۱۸۵۸ حاکی از آن است که اعضای جامعه ارمنه در جلفا در فقر و مسکنت می زیستند و از همین رو به شدت به کمک های ارسالی از جاوه و هند متکی بوده اند. در عین حال این گزارش از امید ارمنه به آغاز یک زندگی تازه و دسترسی به امکانات جدید سخن می گوید. برپایه گزارش کنسول بریتانیا در تبریز، در سال ۱۸۵۱ در این شهر ساختن یک مدرسه ارمنی آغاز شده و قرار بود که معلمان آن روسی و زبان رسمی آموزش نیز روسی و ارمنی باشد. در سال ۱۸۶۸، کنسول فرانسه جمعیت ارمنه در تبریز را در حدود ۵۰۰۰ نفر تخمین زده و آن را در حال افزایش یافت بود زیرا بسیاری از مهاجران سال ۱۸۲۷ به روسیه دوباره باز گشته بودند.

یهودیان

همه مطالب نوشته شده در سده های گذشته تصویر غم انگیزی از وضع یهودیان ایران در دوران قاجار بدست می دهد. به گفته لرد کورزون:

جامعه یهودیان ایرانی در فقر و جهالت شدید فرو رفته بودند. بجز کنیسه ها مدرسه دیگری برای آموزش نداشتند. در کنیسه ها هم تنها دعاهائی به آنها آموخته می شد که اغلب حتی معنای آنها را هم در نمی یافتند. جز در تهران، همدان، کاشان، خوانسار و گلپایگان، عبری و نه فارسی، تنها زبانی بود که به یهودیان یاد داده می شد. خواندن و نوشتن فارسی برای آنها که می خواستند این زبان را بیاموزند، در خانه و خصوصی فرا گرفته می شد. در همدان در حدود ۱۰۰ یهودی در مدرسه مبلغان مسیحی امریکایی تحصیل می کنند. در تهران حدود ۱۵ نفر به همین ترتیب زبان خارجی یاد می گیرند. در اصفهان، یهودی مسلمان شده ای به نام میرزا نورالله که در انگلستان تحصیل کرده بود، به ۲۰ مرد، عبری، فارسی و انگلیسی یاد می دهد. . . اکثر یهودی های ایران غیر از آن ها که به جواهرفروشی مشغول اند به حرفه های اشتغال دارند که چندان احترام و اعتباری در جامعه ندارد از جمله شراب فروشی، مطربی و دستفروشی. بازرگانان یهودی به ندرت به رده های بالا می رسند.

با این همه، از رهگذر روابط با جوامع یهودی اروپا، هند و عراق، وضعیت یهودیان ایران نیز تا حدی بهبود یافت و به همین دلیل در تجارت خلیج فارس هم نقشی قابل توجه ایفا کردند. به گزارش مک لین «با در نظر گرفتن کل جمعیت ایران، یهودی ها، نقش مهمی در تجارت کل کشور ندارند. اما در شماری اندک از شهرها، مثلاً بوشهر، یک جامعه مرفه یهودی به چشم می خورد.»

همین گزارش حاکی از آن است که یهودیان در وارد کردن پارچه های کتان منچستر انگلستان از راه بغداد پیشگام بودند. حداقل ۸۰ درصد تجارت کرمانشاه و همدان در دست تجار یهودی است و تجارت محمره [خرمشهر] بطور عمده در دست خرده بازرگانان یهودی است.» با تأسیس مدارس یهودی به کمک اتحادیه جهانی بنی اسرائیل، سطح آموزش یهودیان از سال ۱۸۹۸ بطور قابل توجهی بالا رفت. تا سال ۱۹۰۸، ۱۱ مدرسه با بیش از دو هزار دانش آموز تأسیس شده بود.

گزارشی از وضع یهودیان در پایان قرن نوزدهم

چون در نظر یک مسلمان یهودی نجس است اگر هنگام خرید به متاعی دست می زد باید آنرا می خرید. مشتریان یهودی می باید از فروشنده فاصله گیرند. در روزهای بارانی یهودیان از مراجعه به فروشندگان مسلمان محروم بودند، زیرا رطوبت، می توانست «نجاست» آنها را منتقل کند. سکه و پول یهودی ها اما هرگز نجس شناخته نمی شد. یهودی می توانست از مسلمان خرید کند، اما مسلمان از

یهودی خرید نمی کرد. از آنجا که فعالیت تجاری یهودیان به اجبار بیشتر به جامعه یهودی محدود می شد یهودیان در مجموع زندگی را در فقر و نیازمندی می گذراندند. شمار اندکی از آنان صنعتکار، کفاش، شیشه بر، معمار، خیاط و آرایشگر بودند. اما اینها نیز در مزیقه و نگرانی زندگی می گذراندند. اعضای خانوارهای متوسط، در وهله اول مغازه داران کوچک و عطار بودند و شمار کوچکی از آنان به داد و ستد سنگ های قیمتی اشتغال داشتند. بسیاری از زنان یهودی برای امرار معاش به همسرانشان نیز کمک می کردند. این زنان خود را، چون زنان مسلمان در چادر و چاقچور می پیچیدند و به این ترتیب می توانستند حتی به قصد عرضه جنس و کالا به حرم شاهزادگان و خانه اعیان و اشراف وارد شوند.

درصد اندکی از یهودیان در این دوره به رفاه قابل توجهی دست یافتند و همراه پزشکان، طبقه بالای جامعه یهودی را تشکیل دادند. شمار کوچکی از یهودیان که سطح زندگی نسبتاً بالایی داشتند کسانی بودند که با برخی از کشورهای خارجی، به ویژه هند و انگلیس داد و ستد می کردند. تنها پس از تصویب قانون اساسی جدید بود که بسیاری از یهودیان به کار تجارت پرداختند و ثروتمند شدند.

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۱-۲
زمستان ۱۳۷۹-بهار ۱۳۸۰

ویژه

جوامع غیر مسلمان ایران

پیشگفتار

مقاله ها:

- | | | |
|-----|------------------|---------------------------------------|
| ۳ | | |
| ۷ | عبدالکریم لاهیجی | مروری بر وضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان |
| ۴۱ | زاله پیرنظر | یهودیان جدیدالاسلام مشهد |
| ۶۱ | جمشید چاکسی | سرنوشت زرتشتیان ایران: مروری تاریخی |
| ۷۹ | محمد توکلی طرقی | بهائی ستیزی و اسلام گرایی در ایران |
| ۱۲۵ | هوشنگ ا. شهابی | یهودیان در عرصه های ورزشی ایران |
| ۱۵۱ | رضا افشاری | نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی |
| ۱۶۵ | آن الیزابت مایر | تبعیض جنسی و حقوق بشر در ایران |

گذری و نظری

- | | | |
|-----|-----------------|---------------------|
| ۱۸۹ | آرتاواژ ملیکیان | سرنوشت آرامنه ایران |
| ۱۹۷ | بیزن نامور | به تاراج رفته ها |

گزیده ها:

- | | | |
|-----|-------------|---------------------------------------|
| ۲۰۷ | م. کوهیار | غیرمسلمانان در جامعه شیعیان |
| ۲۱۳ | | عریضه پارسیان هند به ناصرالدین شاه |
| ۲۱۹ | چارلز عیسوی | ارامنه و یهودیان ایران در دوران قاجار |
| | | نقد و بررسی کتاب: |
| ۲۲۳ | جان امرسون | «ارج نامه ایرج افشار» (کامبیز اسلامی) |

یاد رفتگان

- | | | |
|-----|------------|---------------------------------|
| ۲۲۹ | علی فردوسی | موریثو اونو، ایران شناس ژاپنی |
| ۲۳۷ | | بنیاد مطالعات ایران در سال ۲۰۰۰ |
| ۲۴۱ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

نقد و بررسی کتاب

جان امرسون*

ارج نامه ایرج افشار

Iran and Iranian Studies: Essays in Honor of Iraj Afshar

Edited by Kambiz Eslami

Princeton, N.J., Zagros Press, 1998

x, 357, 35pp.

بزرگداشت ایرج افشار، برجسته ترین کتابشناس ایرانی، با گردآوری و چاپ مجموعه ای از نوشته های محققان و استادان غربی به دلایل گوناگون واجد اهمیتی خاص است. نخست این که مقالات پرمایه این مجموعه بر آگاهی خواننده در رشته های گوناگون ایرانشناسی میفزاید. دو دیگر این که اثر حاضر خود نشانی از وسعت دامنه تحقیقات و آگاهی های علمی ایرج افشار و خدمات او به پژوهش های محققان غربی در زمینه مطالعات ایرانی است (نقش وی در تأسیس بخش خاورمیانه کتابخانه کالج هاروارد را در زمره این خدمات باید دانست).

*محقق و کتابشناس، دانشگاه هاروارد.

سوم این که بسیاری از نوشته های کتاب دال بر نقش پیشگام افشار در بسیاری از زمینه های ایرانشناسی است. در واقع، برخی از این نوشته ها بر پایه تحقیقات وی نگاشته شده اند (ص ix). چهارم و مهم تر از همه، شاید بتوان گفت که این کتاب ماحاصل تلفیق پژوهش های چنددهه ساله محققان ایرانی و غربی در سراسر طیف گسترده مطالعات ایرانی است.

تا سال ۱۹۶۰، این مطالعات از لحاظ کیفی به مراتب از مطالعات مربوط به دیگر جوامع خاورمیانه، از جمله ترکیه و مصر، عقب تر مانده بود، چه رسد به مطالعات اروپائی و آمریکائی. شمار محققان مطالعات ایران از انگلستان دو دست تجاوز نمی کرد و ارتباط میان پژوهشگران غربی و ایرانی ناچیز به نظر می رسید. خاطره رویکرد تحقیق آمیز غربیان به شرق و سوء ظن اغلب پژوهشگران ایرانی در مورد نیات غرض آلوده و اهداف مداخله جویانه غرب، از موانع تاریخی ایجاد و گسترش ارتباطات علمی و پژوهشی میان دو گروه بود. گسترش سریع این ارتباطات در دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، و همراه آن بررسی ها و مطالعات محققان غربی در ایران با انقلاب اسلامی متوقف شد.

در دو دهه گذشته، بار دیگر از رهگذر تشکیل کنفرانس های بین المللی با حضور پژوهشگران غربی و ایرانی، ارتباطات علمی و شمار آثار جدی پژوهشی در باره ایران به تدریج رو به افزایش گذاشته است. تعداد محققان جوان ایرانی نیز که نسبت به غرب و غربیان به دیدی کمابیش مثبت و دوستانه می نگرند افزایش یافته و بهره جوئی آنان از منابع غربی به تدریج نمایان تر شده است. از اهمیت تأسیس مراکز تحقیقاتی غربی در ایران نیز نباید به آسانی گذشت. «مؤسسه انگلیسی مطالعات ایرانی» در تهران از سال ۱۹۶۳ و «انجمن فرانسوی پیشبرد مطالعات ایرانی» از سال ۱۹۷۲ مشغول به تحقیق و انتشار آثار گوناگون بوده اند. با این همه، در چهار دهه گذشته چندان اثری از گسترش مطالعات ایرانی در فرانسه و انگلیس، و به طور کلی در اروپا، مشهود نیست. اما در همین دوره در ایالات متحده آمریکا دامنه این رشته توسعه ای فوق العاده یافته است. عوامل مؤثر در این توسعه را باید از جمله بازگشت آمریکائیان عضو سپاه صلح (Peace Corps) از ایران در دهه ۱۹۶۰ و توانائی دانشگاه های آمریکا به جذب دانشجویان و محققان اروپائی و ایرانی دانست. در واقع، با مهاجرت شماری بزرگ از پژوهندگان ایرانی به کشورهای غربی، تفاوت میان پژوهش های "غربی" و "ایرانی" به تدریج رنگ باخته است. به عنوان نمونه، در نشریات پژوهشی که در ایالات متحده آمریکا منتشر می شوند، چون *Iranian Studies* به انگلیسی و *ایران نامه*

و *ایران‌شناسی* به فارسی، در سبک و متدلوژی نوشته‌های محققان غربی و ایرانی اختلاف چندانی دیده نمی‌شود. با آغاز انتشار *دانشنامه ایرانیکا* که اخیراً دهمین جلد خود را پشت سر گذاشته رشته مطالعات ایران‌شناسی مرزهای تازه‌ای را درنوردیده است. این دانشنامه جامع و معظم که به همت و پشتکار تحسین انگیز احسان یار شاطر و همکاری گروهی گسترده از صاحب‌نظران و محققان نام‌آور ایرانی و خارجی به زبان انگلیسی تنظیم می‌شود منبعی بی‌همتا و ابزار تحقیق جانشین ناپذیری برای پژوهشگران و علاقه‌مندان به مطالعات ایرانی است.

در بزرگداشت ایرج افشار قبلاً یک مجموعه دو جلدی با عنوان *ارج نامه ایرج: به پاس نیم قرن سوابق درخشان فرهنگی و دانشگاهی استاد ایرج افشار* به کوشش محسن باقرزاده در ایران انتشار یافته است. اما در ارج نامه حاضر گستره جهانی مطالعات ایران‌شناسی آشکار است. از مجموع مقالات چهارنوشته از محققان ایرانی مقیم امریکای شمالی است، چهار نوشته به قلم پژوهشگران آمریکائی، پنج مقاله از نویسندگان انگلیسی، سه مقاله از محققان هلندی، و سه مقاله اثر پژوهندگان فرانسوی است. محققان ایتالیائی، آلمانی و ایرانی نیز هریک نوشته‌ای به این مجموعه هدیه کرده‌اند.

۲۱ مقاله به زبان انگلیسی و یک مقاله به فرانسه نوشته شده است. درمقایسه این ارج نامه با یادنامه‌ای که سال‌ها پیش در ایران در بزرگداشت تقی زاده منتشر شد می‌توان دید که چگونه رشته مطالعات ایرانی از مقولات سنتی شرق‌شناسی چون واژه‌شناسی، ادیان و تمدن پیش از اسلام، به مقوله‌ها و موضوع‌های دیگر گرایش یافته است. و نیز می‌توان دریافت که در رشته ایران‌شناسی محققان آمریکایی در مجموع از همکاران و همپرازان غربی خود پیشی گرفته‌اند و زبان انگلیسی رایج‌ترین زبان این رشته شده است. در یادنامه تقی زاده، از سی مقاله هفت مقاله به فرانسه و چهار مقاله به آلمانی بود در حالی که در ارج نامه حاضر به استثنای یک مقاله دیگر نوشته‌ها به انگلیسی است. بنابراین عراق نیست اگر این مجلد را معرف کامل وضع مطالعات ایران‌شناسی در جهان امروز و در آغاز هزاره سوم میلادی بشمریم. چه، مؤلفانی از سراسر جهان و ساکن در کشورهای گوناگون، به بزرگداشت محققى برخاسته‌اند که عمده آثار و تألیفاتش به زبان فارسی است؛ مؤلف و محققى که پژوهش‌هایش تبلور آمیزش اجتناب ناپذیر پژوهش و پژوهشگران ایرانی و غربی در رشته ایران‌شناسی بوده است.

ویراستار این مجلد، کامبیز اسلامی محقق و کتاب‌شناس ایرانی دانشکده

پریستون، خود در تکوین ایده انتشار این ارج نامه و گردآوری مقالات و یاری به برخی از مؤلفان در دست یافتن به منابع نقشی ارزنده ایفاء کرده است. بیشتر نوشته ها در باره تاریخ ایران از دوره مغول به بعد است. هفت نوشته به دوران مغول/تیموریان، شش مقاله به دوران صفویه و پنج مقاله به دوران قاجار اختصاص دارد. در حدود نیمی از نوشته ها معطوف به موضوع های متعارف تاریخی از جمله تاریخ سیاسی، روابط خارجی، تاریخنگاری و منابع است. مؤلفان این بخش از مقاله ها عبارت اند از چارلز ملویل (Charles Melville)، فرانسوا دو بلوا (Francois de Blois)، پریسیلا سوچک (Priscilla P. Soucek)، آنجلو پیمونتز (Angelo M. Piemontese)، اولریش هارمن (Ulrich W. Haarman)، رودی مته (Rudi Matthee) فریدون وهمن، ویلم فلور (Willem Floor)، سیوری (Roger Savory) و ژانت آفاری.

تمرکز اصلی نیمی دیگر از نوشته ها یا بر موضوع های هنری و تصویری است (کامبیز اسلامی، ابوالعلا سودآور، شیلا بلر (Sheila S. Blair)، ب. و. رابینسون (B. W. Robinson)، ژن ژوست ویتکم (Jan-Just Witkam) یا برمقولات زبانشناسی و ادبی (شارل دوفوشه کور (C. H. de Fouche Cour)، جروم و. کلینتون (Jerome W. Clinton)، ژیلبر لازار (Gilbert Lazard)، جفری روپر (Geoffrey Roper)، جان پری (John R. Perry) و پل اسپراکمن (Paul Sprachman). در زمینه ای کاملاً متفاوت، مقاله ای به قلم محمدرضا قانون پرور در باره آشپزی است.

در این میان، چهار مقاله ای که به بررسی دوران صفویه و افشاریه پرداخته اند به نظر نگارنده این نقد حائز اهمیتی ویژه اند. فریدون وهمن در نوشته خود خواننده را با متن اصلی و ترجمه سه سند مربوط به دوران صفوی که در آرشیو دولت دانمارک به جای مانده آشنا می کند. این اسناد حاوی دو نامه از شاه صفی به سفارت هلشتاین در سال ۱۶۳۵ و نامه هیئت نمایندگی ایران در دانمارک در سال ۱۶۹۱ است که در آن از دولت این کشور به خاطر مصادره کالاهای ایران توسط یک کشتی دانمارکی درخواست پرداخت غرامت شده. فهرست کالاهای مصادره شده در متن با چنان حروف ریزی نوشته شده که تقریباً قابل خواندن نیست. افزون بر این برخی خطاهای کوچک تاریخی نیز در این متن به چشم می خورد.

قانون پرور به دو متن صفوی در باره آشپزی پرداخته است. نخستین متن که به آغاز سده شانزدهم باز می گردد، به تفصیل به دستور پختن غذاهای گوناگون اختصاص دارد و شاید نخستین کتاب فارسی در باره آشپزی باشد. متن دوم به

قلم آشپز مخصوص شاه عباس است با سبکی پیچیده تر و مطالب کلی تر. در این متن از شاهان صفوی نیز، که ظاهراً گاه خود طرز تهیه غذائی خاص را مشخص می کردند، چند دستور غذا آمده است.

نوشته پرمایه ویلم فلور، همانند شماری دیگر از تحقیقات او، با بهره جوئی دقیق و عالمانه از آرشیوهای بی نظیر دولت هلند آگاهی های تازه ای در باره تصمیم نادرشاه به تسخیر هندوستان به دست می دهد. ضمن افزودن ترجمه اسناد صفویه مورد اشاره به مقاله، نویسنده نشان می دهد که نادرشاه دیرزمانی به اندیشه حمله به هند بوده است (ص ۱۹۸). راجر سیوری نوشته خویش را به سفر مشهور پسران حسین علی میزا قاجار (مدعی ناموفق سلطنت) به انگلستان اختصاص داده و آگاهی های تازه ای در باره تشبث آنان به مقامات دولت انگلیس ارائه کرده است. به عقیده سیوری سفر شاهزادگان قاجار نتیجه قابل توجهی، سوای برخی نوشته ها و اسناد جالب، در بر نداشت. از این بررسی این نکته نیز آشکار می شود که تسلط بسیاری از دولتمردان سرشناس انگلیسی به زبان فارسی برای شاهزادگان قاجار نعمتی مشکور و غیرمنتظر بود.

به نظر نگارنده این نقد شاید بتوان مقاله مبسوط رودی مته در باره روابط دیپلوماتیک ایران با امپراطوری عثمانی را ارزنده ترین نوشته های این ارج نامه دانست. مقاله مته عمدتاً به این پرسش دیرینه می پردازد که چرا شاه سلیمان اول نکوشید تا با بهره جوئی از شکست سپاهیان عثمانی در پس دروازه های وین در سال ۱۶۸۳ و عقب نشینی آنان، بین النهرین را از عثمانیان بازپس گیرد. این سرزمین نه تنها بخشی از میراث شاه اسماعیل اول بود بلکه شهرهای مقدس شیعیان یعنی کاظمین، سامره، نجف و کربلا را در بر می گرفت. پاسخ به پرسش اصلی شاید هیچگاه به درستی روشن نشود. اما بررسی های مته برای رسیدن به پاسخ نهائی راهی دراز پیموده است. به عقیده وی، دربار صفویه حفظ صلح با عثمانی را به سود خود می دانست به ویژه از لحاظ داد و ستد بازرگانی و باز بودن راه سفر زائران ایرانی به مکه. افزون بر این ضعف روزافزون سپاهیان قزلباش و امکان اتحاد میان ازبکان و ترکان عثمانی علیه ایران شیعی دربار صفویه را نسبت به آغاز جنگ علیه امپراطوری عثمانی به تردید وا می داشت. نکته دیگری که از این بررسی بر می آید ابهام در نحوه تصمیم گیری سیاست خارجی در دربار صفویه است. گزارش های نه چندان دقیق تاریخ نگاران اروپائی از سلیمان، سلطانی ضعیف و سست اراده و دائم الخمری را ترسیم می کند که بیشتر اوقات خود را در حرمسرا می گذراند. گرچه هنوز تصویر روشنی از این

پادشاه صفوی به دست نیامده است، اما، از اسنادی که مته ارائه می کند چنین بر می آید که وی در تصمیم گیری ها نقشی فعال تر از آن چه تا کنون به او نسبت داده شده ایفا می کرده است. از سوی دیگر، شایع بوده که صدراعظم وی، شیخ علی خان «تمایلات ضد مسیحی داشته و به تستن بی علاقه نبوده است.» (ص ۱۵۳) افزون بر این وی ظاهراً صاحب املاکی در مرز ایران و بین النهرین بوده که در صورت بروز جنگ با عثمانی در معرض ویرانی قرار می گرفته است. دستیابی نویسنده مقاله به این آگاهی ها در باره روابط دربار صفویه و امپراتوری عثمانی به یقین بدون بهره جویی او از منابع متعدد دست اول و دوم به زبان های انگلیسی، فرانسه، آلمانی، ایتالیائی، فارسی، روسی و لهستانی ممکن نبود.

در پایان کتاب حاضر بخشی نیز به فهرست کتاب ها، تک نگاری ها و مقالات ایرج افشار در فرهنگ *ایران* زمین اختصاص یافته است. این بخش و فهرست منابعی که در پایان هر یک از نوشته ها آمده نیز برای پژوهندگان رشته ایرانشناسی بسیار سودمند است. از برخی از خطاهای جزئی که در پاره ای از ترجمه ها، در حروف چینین و یا در انتخاب نوع حروف رویداده بگذریم، در مجموع این ارج نامه را می توان در خور منزلت فرهنگی و مقام علمی ایرج افشار دانست.

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۱-۲
زمستان ۱۳۷۹-بهار ۱۳۸۰

ویژه

جوامع غیر مسلمان ایران

پیشگفتار

مقاله ها:

- | | | |
|-----|------------------|---------------------------------------|
| ۳ | | |
| ۷ | عبدالکریم لاهیجی | مروری بر وضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان |
| ۴۱ | ژاله پیرنظر | یهودیان جدیدالاسلام مشهد |
| ۶۱ | جمشید چاکسی | سرنوشت زرتشتیان ایران: مروری تاریخی |
| ۷۹ | محمد توکلی طرقی | بهائیت ستیزی و اسلام گرائی در ایران |
| ۱۲۵ | هوشنگ ا. شهابی | یهودیان در عرصه های ورزشی ایران |
| ۱۵۱ | رضا افشاری | نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی |
| ۱۶۵ | آن الیزابت مایر | تبعیض جنسی و حقوق بشر در ایران |
| | | گذری و نظری |
| ۱۸۹ | آرتاواز ملیکیان | سرنوشت ارامنه ایران |
| ۱۹۷ | بیزن نامور | به تاراج رفته ها |
| | | گزیده ها: |
| ۲۰۷ | م. کوهبار | غیرمسلمانان در جامعه شیعیان |
| ۲۱۳ | | عریضه پارسیان هند به ناصرالدین شاه |
| ۲۱۹ | چارلز عیسوی | ارامنه و یهودیان ایران در دوران قاجار |
| | | نقد و بررسی کتاب: |
| ۲۲۳ | جان امرسون | «ارج نامه ایرج افشار» (کامبیز اسلامی) |
| | | یاد رفتگان |
| ۲۲۹ | علی فردوسی | موریئو اونو، ایران شناس ژاپنی |
| ۲۳۷ | | بنیاد مطالعات ایران در سال ۲۰۰۰ |
| ۲۴۱ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

به یاد

موریئو اونو، ایران شناس ژاپنی

(۱۹۲۵-۲۰۰۱)

«تازگی ها کشاورزان اینجا می گویند که من خیرآبادی هستم، و توصیه می کنند که در خیرآباد خانه ای بسازم و اینجا زندگی بکنم. حتی از دهان یکی از آن ها در رفت که من در قبرستان آن ها دفن خواهم شد، هرچند که من در میان آن ها و به زعم آن ها کافرم.»
(موریئو اونو، *خیرآباد نامه*)

چگونه باید به یاد و در رثای کسی نوشت که عظمت دستاوردها و بزرگی حضورش در مخیله‌ی تنگ رده بندی های متعارف نمی گنجد؟ موریئو اونو (Morio Ono)، استاد بزرگ مردم شناسی و ایران شناس و ایران دوست سرشناس ژاپنی در چهارم آوریل ۲۰۰۱ در سن ۷۶ سالگی در گذشت. او که وسعت پژوهش های روستاشناختی اش دهکده های ماهیگیری ژاپن، روستاهای آمریکای جنوبی، به ویژه برزیل، و روستاهای افغانستان، پاکستان و ترکیه را شامل می شد و نسل هایی از روستاشناسان و پژوهندگان ژاپنی در پرتو دانش گسترده و بینش

* استاد بخش تاریخ و علوم سیاسی دانشگاه نتردام دونامور (کالیفرنیا).

سخت‌مندانۀ اش تربیت یافته اند، هرگز هیچ یک از القاب به حق خویش را با نشاطی که لقب «کدخدای خیرآباد» روستائی در استان فارس که بیست و پنج سال در آن پژوهشگری کرد- به او می داد برخورد نپذیرفت.

استاد اونو در بیست و دوم ژانویه ۱۹۲۵ در توکیو متولد شد و پس از پایان دوره‌ی دبیرستان، در سال ۱۹۴۵ به دانشگاه توکیو، معتبرترین دانشگاه ژاپن، رفت و در رشته‌های جغرافی و سپس اقتصاد به تحصیل پرداخت. وی در سال ۱۹۵۳ کار خود را در دانشگاه توکیو آغاز کرد و از سال ۱۹۶۰ به بعد به «مؤسسه‌ی فرهنگ‌های خاوری» (Toyo Bunka Kenkyusho)، وابسته به همان دانشگاه، انتقال یافت. او که برای دو دوره، سال‌های ۱۹۷۶-۱۹۷۸ و ۱۹۸۲-۱۹۸۵، ریاست این مؤسسه را برعهده داشت، در سال ۱۹۸۵ با عنوان استاد ممتاز بازنشسته شد و از آن پس، به کار تدریس و تحقیق در دانشگاه دایتو بونکا (Daito Bunka)، در سایتاما (Saitama)، یکی از استان‌های مجاور توکیو، پرداخت. استاد اونو، که تا سال ۱۹۶۳ به پژوهش در روستاهای کوهستانی و دهکده‌های ماهیگیری ژاپن و آمریکای جنوبی پرداخته بود، در همان سال برای آغاز یک پژوهش جامع و فراگیر روستائی به ایران آمد. او هرگز فکر نمی کرد که این پژوهش، که قرار بود مرحله‌ای از پیشینه‌ی علمی او را تشکیل دهد، به کانون مستمر مطالعات او تبدیل شود. به این ترتیب می توان اونو را، همراه شوکو اوکازاکی (Shoko Okazaki) از دانشگاه مطالعات خارجی اوساگا، یکی از پایه‌گذاران نحله‌ی روستاشناسی ایران در ژاپن به شمار آورد که کارشان توسط پژوهندگانی دیگر چون هیتوشی سوزوکی (Hitoshi Suzuki) از مؤسسه‌ی اقتصادهای در حال توسعه (Aijiken)، آکیرا گوتو (Akira Goto) از دانشگاه کاناگاوا (Kanagawa) ریوئیچی هارا (Ryuichi Hara) از دانشگاه دایتو بونکا، هیروکونانری (Hiroko Nanri) از دانشگاه چوئو (Chuo)، و شماری دیگر، دنبال می‌شود. در ایران نیز جامعه‌شناسانی مانند دکتر مهدی طالب از دانشگاه تهران و دکتر اسماعیل عجمی از دانشگاه شیراز (استاد عالیقدر بنده و کسی که برای نخستین بار من و همکلاسمان را با اهمیت کار استاد اونو آشنا ساخت) و چندتن دیگر، از روش روستاشناسی استاد اونو توشه اندوزی کرده اند. تأثیر اونو بر پژوهش‌های روستاشناسی به ایران شناسی محدود نمی‌شود. دانشوران ژاپنی، از جمله کنزو هوری (Kenzo Horii) مالزی‌شناس فقید از مؤسسه‌ی اقتصادهای در حال توسعه، و سیبو هیراشیما (Seibo Hirashima)، پاکستان‌شناس دانشگاه میجی گاکوئن (Meiji Gakuen)، استاد اونورا پایه‌گذار پژوهش‌های میدانی (field work) ژاپنی‌ها در مطالعه‌ی کشورهای آسیائی به شمار

می آورند.

نوشته های اونو درباب سرزمین های دیگر به کنار، ثمره‌ی پژوهش ها و مشاهده های او در باره ایران و افغانستان، شمار فراوانی است از مقاله و کتاب، و انبوهی از یادداشت های به چاپ نرسیده که امیدوار بود روزی برای بهره‌گیری پژوهندگان به ذهن کامپیوتر بسپارد. از میان مقاله های وی در این زمینه می‌توان از: «درباب ساختار اجتماعی- اقتصادی روستاهای ایران» (به انگلیسی) در نشریه‌ی *The Developing Economies* (۱۹۶۷)؛ «تحول اجتماعی در یک روستای ایرانی» (به انگلیسی) در *Hired Labor in Rural Asia*، گردآوری س. هیراشیما (S. Hirashima) (۱۹۷۷)؛ تک نگاری هائی در باب «دهکده ساعتلوی ارومیه» (۱۳۴۵)؛ و «ابراهیم آباد نیشابور» (۱۳۴۶)، با همکاری دکتر مهدی طالب (هردو به فارسی) نام برد. کتاب‌های او در همین زمینه عبارت‌اند از:

- «روستاهای ایران»، انتشارات دانشگاه توکیو، ۱۹۷۱ (به ژاپنی)
- «روستاهای افغانستان از نظرگاه مطالعات مقایسه فرهنگی»، انتشارات ایوانامی، ۱۹۷۱ (به ژاپنی)
- «حکمت پژوهش های میدانی»، انتشارات دانشگاه توکیو، ۱۹۷۴ (به ژاپنی)
- «روزنامه‌ی ایران»، از سلسله انتشارات رادیو- تلویزیون ملی ژاپن (NHK)، ۱۹۸۵ (به ژاپنی)
- «خیرآباد نامه: ۲۵ سال با روستائیان ایران»، از سلسله انتشارات رادیو تلویزیون ملی ژاپن (NHK)، ۱۹۹۰ (به ژاپنی).^۲
- در میان کتاب های استاد اونو، خواندن دو کتاب اخیرش، «روزنامه‌ی ایرانی» و *خیرآباد نامه*، هریک به دلیلی برای ایران دوستان و علاقمندان به ایران شناسی غنیمت، و به ویژه دومی، بی هیچ گزافی ضروری است. «روزنامه‌ی ایرانی»، گزارش دیده ها و شنیده های وی است از روزهای دوره‌ی انقلاب ۱۳۵۷. اونو، که از حدود یک سال پیش از انقلاب، پا به پای تحقیق در خیرآباد، سرپرستی «مرکز فرهنگی ژاپن» در ایران را بر عهده داشت، از همسرش خواست تا در این دوره‌ی حساس به او بپیوندد. «روزنامه‌ی ایرانی» کتابی است سرشار از مشاهده ها و سندهای ذیقیمت که رویداد های آن روزهای ملت‌شعب را تا بازگشت آیت الله خمینی و بر سرکار آمدن دولت موقت دنبال می کند.^۳ اونو، در خلال یادداشت‌های حیرت آلود خود، با کنار هم نهادن تهران و خیرآباد، نشان می‌دهد که ایرانی ها چگونه برای ریشه کن نشدن در توفانی که خود به پا کرده بودند به این در و آن در می زنند و زیرکی و زرنگی به خرج می دهند. ما هنوز آن گونه

که بایست خود را در آینه‌ی ژاپنی ندیده ایم. از ارزش های این کتاب در همین دیدن خود است درآینه ای تازم کاری که شاید جلوه های نادیده‌ای از ما را بر ما عیان کند، و از سمتی جز غرب نوری بر حضور فرهنگی ما بتاباند.^۵

خیرآباد نامه کاری است کارستان؛ میوه ی پژوهشی بیمانند در تاریخ علوم اجتماعی ایران، دستاورد ربع قرن تحقیق در تغییر و تحول یک روستای ایرانی در دوره ای که با اصلاحات ارضی و انقلاب سفید آغاز می شود و تا انقلاب اسلامی و پایان شکل حکومت سلطنتی و پیامدهای آن ادامه می یابد. خیرآباد نامه، گرچه فقط حاوی بخشی است از کار بزرگ استاد اونو در زمینه‌ی شناخت این روستا، بی تردید یکی از چند قله‌ی بلند این باب از پژوهش های ایرانی است. این کتاب، در سبک، روش شناسی و نگرش ویژه‌ی خود، در میان دستاوردهای روستاشناسی ایران و جهان کاری بدیع و درخشان است. استاد اونو شکلیا و خستگی ناپذیر، به شکلی که روش حوصله مند او، که شاید ملهم از فرهنگ ژاپن است، ایجاب می کند، سرگذشت ۴۶ خانواری را که در خیرآباد زندگی می کردند طی بیست و پنج سال پُر تلاطم دنبال می کند و با شیوه ای متجانس و زبانی شیرین و طنزآلود، خواننده را به تماشای این روستا به مثابه دنیای صغیری می نشاند که به مدد آن می توان یک دوره از تاریخ ایران را به تعبیر فوکو- در سطح مویرگی آن ردگیری کرد.

خیرآباد نامه، به گونه‌ای، به "راشومون"، شاهکار معروف آکیراکورا ساوا، فیلمساز نامدار ژاپنی، می ماند. اونو این کتاب را در چهار پرده و یک «ماحصل سخن» تنظیم کرده است. او می نویسد: «وقتی که گزارش تحقیق در این ده را می نوشتم در باره‌ی روش بیان زنده‌ی زندگی کشاورزان اندیشیدم، و دریافتم که شکل زندگی کشاورزان "درام" یا نمایشی از تلخ و شیرین است. اگر ده خیرآباد را صحنه‌ی نمایشی بگیریم، کشاورزان هنرپیشه هائی اند که در آن بازی می کنند، و من که در زندگی ده شرکت می کنم تا تحقیق بکنم سیاهی لشکری هستم که کنار صحنه ایستاده ام.» این استعاره، متواضعانه و در عین حال آکنده از همدمی، بیانگر بینش انسانگرایانه‌ی استاد اونو است. او با اتخاذ این روش می کوشد تا از تحلیل اهالی خیرآباد به «ابژه‌های (objects) تحقیقاتی بپرهیزد و نگذارد گزارشش «معرفی دهی بشود که خالی از مردم است.»

هریک از این پرده‌ها گزارش یکی از سفرها و اقامت های اونو و یکی از مراحل تحول خیرآباد است. درهریک از این پرده ها ما، همراه استاد، شاهد «اجرائی» هستیم از جهان خیرآباد که به نظر می رسد که حقیقت غائی این

جهان محدود روستائی را فراچنگ آورده باشد. مگر یک ده چقدر می تواند غیرقابل درک باشد؟ در آخر هر "فصلی" خواننده با خود می گوید: اینت حقیقت! سرانجام راز جامعه‌ی روستائی ایران را یافتم. اما پرده ای دیگر آغاز می شود و خیرآباد اجرائی دیگر از خود به نمایش می گذارد. تماشاگر به یکباره به فروتنی خواننده می شود بی آن که طنز پرعطوفت استاد بگذارد که وی احساس غبن و سرشکستگی کند. باری دیگر تماشاگر فریفته‌ی حقیقت‌نمائی اجرائی جدید می شود و می گوید: این بار گرفتم؛ گرچه این بار نه دیگر با آن ایمان مذهبی اجرای نخست، و بازهم و بازهم.

این بازی "راشومون" وار فقط به این خاطر نیست که به ما صبر علمی بیاموزاند و نشان دهد که حقیقت، حتی حقیقت یک روستای خاک خورده‌ی یک کشور جهان سومی، تنها آرام آرام و به یاری حوصله و شکیبائی علمی دست یافتنی است. این کمترین درس این روش پژوهش و بیان است. درس دیگر این است که "حقیقت" خود پدیده ای تاریخی است، و این نه فقط به این معنا که تاریخ ساخت تکوین حقیقت است، یا به عبارت ساده تر زمان می برد تا حقیقت خودش را نشان بدهد؛ بلکه به این معنا نیز که تاریخ "حقیقت" هیچ مرحله ای با پایان آن مرحله خاتمه نمی گیرد. معنای دیگری از رفتارها، شاید معنای مهم ترشان را، همانند آوای تندر، نمی توان مقارن با همان رفتارها "شنید"، بلکه باید تا فرا رسیدن آن معنا شکیبائی به خرج داد. دراین جا است که اهمیت علمی و جهانی روش شناسی میدانی حوصله مند استاد اونو آشکار می شود.

اما تمام این موشکافی ها در باب نسبت حقیقت با تاریخ به یک سو و آموزه‌ی انسان‌گرایانه‌ی استاد اونو سوی دیگر. استاد، با آشوب اندازی درحقیقت، بی آن که «سخنرانی اخلاقی» کند صبورانه ما را به تواضع می خواند و خردی تمامی دستگاه علوم اجتماعی را در پیشگاه حقیقت های انبوه و پیچیده‌ی جامعه‌ی خیرآباد به نمایش در می آورد؛ و با این کار، وقار و احترام اهالی این روستا را که ما به نام دانائی شناسی علمی (scientific epistemology) آمده بودیم تا مصادره کنیم همچنان در دست آنان باقی می گذارد. خیرآبادی‌ها هربار با اجرائی بدیع و پیش بینی نشده، تلاش شتابزده‌ی ما را برای تصاحب ذهنی آنان نقش برآب می کنند. حقیقت خیرآباد چیزی نیست که از راه تبدیل آن به ابژه‌ی (object) پژوهشی فراچنگ بیاید، بلکه حقیقت این روستا درشناخت اهالی آن نهفته است به مثابه‌ی سوزده‌های (subjects) ویژه‌ای که هستند. تنها با صبر روش‌منداست که می توان پس از سال‌ها به آن «جوهر پایدار بنیانی» رسید که ماهیتی فرهنگی دارد و درآن انسان، نه به

عنوان ابژه‌ی موردِ نگرِ پژوهشگر، بلکه به عنوان عاملی فعال اهالی و دست نیافتنی- نه تنها موجودی فرهنگی بلکه انسانی صاحب فرهنگ- تجلی می‌کند. به گفته‌ی استاد، «آن چه من در این بیست و پنج سال فراوان دیده‌ام موقع شناسی و زیرکی اهالی خیرآباد است.» و «این شیوه‌ی زندگی کشاورزان را جز با وصف "زرنگ" (shitataka) با چه واژه‌ی دیگری می‌توانم بیان کنم؟» سرانجام، گرچه ما با خیرآباد آشناتر شده‌ایم، خیرآباد همچنان مالک حقیقت و سرنوشت خویش باقی می‌ماند، و ما غیر خیرآبادی‌ها همچنان "سیاهی لشکر"یم.

این تنها خیرآباد نیست که مالک حقیقت خودش است. خیرآباد برای استاد اونو دریچه‌ای است به روی ایران، شاید حتی به روی جهان. از همین دریچه است که او راهی برای درک انقلاب اسلامی پیدا می‌کند. «خیرآباد پایگاهی به من داد که از آن به طور مشخص بفهمم که رویدادهائی که دست به دست شدن یک قدرت سیاسی را همراهی می‌کنند با جامعه‌ی محلی روستائی چه ربط و پیوندی دارند. پس از آن هرگاه که در باره‌ی مسائل ایران فکر می‌کنم به روستای خیرآباد برمی‌گردم و امور و مسائل را از این دیدگاه می‌بینم. در مساله جنگ ایران و عراق هم چنین کردم. به این جنگ که فکر می‌کردم، مبداء و نقطه عزیمت ام خیرآباد بود، که جوانانش در این جنگ کشته می‌شدند.»

حقیقت خیرآباد و ایران این «اصل تغییر ناپذیر فرهنگی-تاریخی» است که استاد اونو با تواضع دلنشین ژاپنی اش به عنوان نوعی نتیجه‌گیری «ساده انگارانه» بیان می‌کند: «باهمان تجربه‌ی اندکی که دارم این را خوب دریافته‌ام که مردم ایران به آسانی تسلیم نمی‌شوند، و چنان که مردم دیگر از آنها انتظار دارند رفتار نمی‌کنند. فکر می‌کنم که این طبیعت ایرانی در گذر تاریخ دراز و بر اثر سنت دیرین بار آمده است. این طبیعت درکشاورزان روستای خیرآباد هم هست. کشاورزان خیرآباد، که دیر زمانی زیربار قدرت و فشار مالک یا دولتی بودند که از دور و بیرون آن‌ها را در قبضه داشت و چاره‌ای جز تحمل نداشتند، به من نشان دادند که چگونه دربرابر این قدرت‌ها مقاومت می‌کنند.»

حالا دیگر، با *خیرآباد نامه*، تاریخ سیاسی ایران، به ویژه تاریخ آن توفان تحول‌زائی که انقلاب اسلامی می‌خوانیمش، تنها به نام پادشاه و ملا شناختنی نیست، بلکه آن را به این نام‌ها نیز می‌توان شناخت: مش غلامرضا، مشتعلی میرزا، مش مرفیق، عباسقلی و دیگر کشاورزان زرنگ خیرآباد که بیش از بیست و پنج سال از زندگانی استاد اونو را معنادار کردند. روستای ایرانی سرانجام، و شاید درآخرین دقایق تاریخ دراز چند هزارساله اش، از حاشیه‌ی تاریخ این

سرزمین پا به مرکز آن گذاشته است. اینک خیرآباد صحنه‌ی ممتاز تماشای درام «تلخ و شیرین» ایران در آخرین ده‌های سده‌ی بیستم میلادی است.

انسانگرایی استاد به جای خود، ولی چگونه می‌شود که یک توکیوئی ناب شیفته‌ی دهی می‌شود به نام خیرآباد و نام این ده را، به عنوان مدخلی بر روزگاری شتابزده در سرزمینی دور، در کنار پایتخت‌های جهان می‌نشانند. ژاپن کجا و ایران کجا؟ آن سرزمین سبز با آن هوای نمناکش که شهوتناک بر پوست انسان دست می‌کشد کجا و آن بیابان خاک گرفته و آفتاب‌خنجرکشیده‌اش کجا؟ من نمی‌دانم که راز تعلق خاطر استاد به ایران چه بود؟ و از میان این همه کشور، ایران به کدامین کرشمه توانسته بود تا استاد اونو را به خود مبتلا کند؟ من چند بار، و اعتراف کنم هر بار با لحنی ناباورانه، از او می‌پرسیدم که: «چرا از میان این همه کشور گرفتار ایران شدید؟» و او از دادن پاسخ صریح طفره می‌رفت. یک بار وقتی از یکی از سفرهای پژوهشی‌اش به ترکیه به ژاپن بازگشته بود، از او پرسیدم که «تفاوت ترک‌ها با ایرانی‌ها چیست؟» استاد، به قول خودش در جواب به این «پرسش ساده انگارانه اما مشکل» با آن طنز مهربان و اطمینان برانداز همیشگی‌اش گفت: «ایرانی‌ها شاعرند و ترک‌ها سپاهی».

شاید آن گونه که دکتر محمدرضا نصیری، در یادبودی که برای وی نوشته است، می‌گوید اونو در نخستین سفرش به ایران «مجدوب فرهنگ و تمدن ایران» شده بود و «فرهنگ ایران را به عنوان یک فرهنگ پر محتوا می‌ستود». شاید، اما، سبب دل‌بستگی وی به ایران این بود که او خود ته دل یک شاعر بود، شاعری هوشیار و زیرک که مثل خیرآبادی‌ها به آسانی تسلیم نمی‌شد، در زندگانی و دانشوری راه خودش را می‌رفت و سرافراختگی و عزت نفس را از هرچیزی بیشتر می‌پسندید.

یک شب، از آن شب‌های فتنه‌انگیز توکیو، که میهمان گذرنده را عاشق ابدی ژاپن می‌کند، یکی دو ساعتی از نیمه شب گذشته با استاد به آپارتمان دانشگاهی من می‌رفتیم. تازه به ژاپن رفته بودم و راهم را در روز روشن هم نمی‌توانستم در کوچه پس کوچه‌های نُه‌توی توکیو پیدا کنم تا چه رسد به پاسی از شب گذشته. گم شده بودم. یکی دوبار از استاد اونو خواستم تا به یاری ام بیاید و راه را نشانم دهد، و اگر خود نمی‌داند (که لابد مثل کف دستش می‌دانست) از کسی بپرسد. استاد التماس‌های مرا به شوخی و لبخند بی‌جواب گذاشت و ساعتی با محبت و مهربانی، و طنز و شیرین‌زبانی، مرا در این در و آن در زدن‌هایم همراهی کرد و گذاشت تا من با تکیه به «زرنگی» خودم آپارتمان

را پیدا کنم. وارد که شدیم استاد، مثل شاگردی که نمره‌ی قبولی گرفته باشد، روی شانه ام دستی زد و با آسودگی خیال روی کانپه دراز کشید و به خواب رفت.

حق داشت آسوده باشد؛ در پرسه‌ی جستجویی بازی گونه و پرنشاط، من ایرانی را در زادگاه ژاپنی خودش، مالک نشانی خودم کرده بود. در تحقیق و تدریس، استاد اونو چنین بود.
نامش بلند و راهش مدام باد.

پانویست ها:

۱. پروفسور موریو اونو، *خیرآبادنامه: ۲۵ سال با روستائیان ایران*، ترجمه دکتر هاشم رجب زاده تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶. مطالبی که از *خیرآباد نامه* نقل کرده ام همه، گه گاه با اندکی دستکاری، از این ترجمه آورده شده اند.
۲. به نقل از دکتر محمدرضا نصیری، «پروفسور اونو درگذشت»، *نامه انجمن* (۱:۱) ۱۸۶-۸۷، ۱۳۸۰ش.

۳. من هم اکنون سرگرم ترجمه ی این کتاب به زبان انگلیسی هستم.
۴. استاد اونو تا حدود یک سال پس از استقرار حکومت اسلامی نیز در ایران ماند. یادداشت های او در باب این دوران هنوز به چاپ نرسیده اند.
۵. برخلاف بیشتر اروپائی ها که در دوره‌ی انقلاب مجبور به ترک ایران شدند، تنی چند از پژوهندگان ژاپنی در ایران ماندند و پاره ای از بهترین مشاهده های آن روزگار را به ثبت رسانیدند. از جمله می توان از کتاب «بیست و پنج سال در ایران: تجربه های من از سوگورو کاکیزاکی (Suguru Kakizaki) نام برد. یکی از این کارها اثر بصیرانه‌ی هیتوشی ایگاراچی (Hitoshi Igarashi) است با عنوان «انقلاب در کلید ماینور» که پژوهشی است فلسفی در باب موسیقی ترانه ها و شعارهای انقلاب اسلامی. ایگاراچی همان استادی است که ظاهراً به سبب ترجمه‌ی *آیه های شیطانی* سلمان رشدی سر او را در آستانه دفتر کارش در دانشگاه بریدند. قاتل او هرگز پیدا نشد.

بنیاد مطالعات ایران در سال ۲۰۰۰

در سال ۲۰۰۰ فعالیت های بنیاد در زمینه های انتشارات، برگذاری کنفرانس ها و سخنرانی ها و همکاری با دانشگاه ها و مراکز علمی و فرهنگی محلی و کانون های فرهنگی و مطبوعاتی ایرانیان پربار بود:

- بنیاد در برگزاری کنفرانس دو سالانه انجمن مطالعات ایران (Society for Iranian Studies) که در ماه مه ۲۰۰۰ در شهر بتزدا، میلند، برپاگردید نقشی فعال داشت. سوای چند جلسه سخنرانی و بحث، جلسه نهائی و عمومی کنفرانس نیز به ابتکار بنیاد برگزار شد. در این جلسه، که با حضور جمعی بزرگ از شرکت کنندگان در کنفرانس تشکیل شد، شاهرخ مسکوب و گلی ترقی تکه هائی از آخرین آثار انتشار یافته خود را برخواندند و به گفت و گو در باره آن ها پرداختند.

- در کنفرانس سالانه انجمن مطالعات خاورمیانه (MESA) که در نوامبر ۲۰۰۰ در شهر اورلاندو فلوریدا برپا شد، بنیاد مطالعات ایران مبتکر و برگزارکننده جلسه ویژه ای به زبان فارسی در یادبود بزرگان شعر و ادب ایران در سال پایانی هزاره دوم میلادی بود.

- با همکاری گالری فریر و سکلر (موزه اسمیتسونین) واشنگتن، بنیاد به ارائه یک برنامه موسیقی مقارن با تشکیل کنفرانس انجمن مطالعات خاورمیانه در ماه مه ۲۰۰۰ همت گماشت. این برنامه با شرکت شاهین و سپهر، از هنرمندان پر آوازه ایرانی در آمریکای شمالی، اجرا شد.

- بنیاد از برگزارکنندگان یک جلسه شعرخوانی بود که در ششم اوت ۲۰۰۰ در هتل هیلتون مک لین ویرجینا به یاد احمد شاملو شاعر فقید ایران با حضور نزدیک به سیصد تن از ایرانیان ادب دوست تشکیل شد.

- با همکاری مشترک بنیاد مطالعات ایران و انجمن فرهنگی ایران و آمریکا، چهارمین نمایشگاه آثار هنرمندان ایرانی و آمریکائی با عنوان «تصویرهای متحول، سال ۲۰۰۰؛ هنر برای صلح» در روزهای نهم تا بیست و سوم سپتامبر سال ۲۰۰۰ در واشنگتن برگزار شد. مهین قنبری، هنگامه فولادوند، مدیر عامل مرکز هنرهای مدرن ایران در نیویورک، و سوسن بابائی مؤرخ رشته هنر و معماری اسلامی و هنرهای ایرانی از اعضای ژوری این نمایشگاه بودند که در آن آثار سیزده هنرمند عرضه شده بود.

- مهناز افخمی، مدیر عامل بنیاد و رئیس سازمان آموزش و تعاون زنان (Women's Learning Partnership)، ریاست یکی از جلسات عمومی اجلاس سالانه «کنفرانس بررسی وضع جهان» (The State of the World Forum) را که در سپتامبر ۲۰۰۰ در شهر نیویورک برگزار شد برعهده داشت. در این جلسه که موضوع اصلی بحث «گفت و گوی زنان و مردان: حقوق بشر در قرن بیست و یکم» بود مری رابینسون، کمیسار عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد و خوزه راموس هرتا، برنده جایزه نوبل سال ۱۹۹۶، از جمله سخنرانان بودند.

- در ماه مه ۲۰۰۰، مرکز زنان بنیاد مطالعات ایران و سازمان آموزش و تعاون زنان با همکاری بخش آفریقا و خاور میانه کتابخانه کنگره کنفرانسی با عنوان «رشته‌های حیات: ادبیات و حقوق بشر زنان» در این کتابخانه برگزار کرد. در این کنفرانس برخی از نویسندگان و کوشندگان سرشناس حقوق زن از کشورهای گوناگون شرکت داشتند.

- در سال ۲۰۰۰ جلد‌های پنجم و ششم از «مجموعه توسعه و عمران ایران» و آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد انتشار یافت. تحول صنعت گاز ایران: از آغاز تا انقلاب بر اساس مصاحبه غلامرضا افخمی با محسن شیرازی، آخرین مدیر عامل صنعت گاز، نوشته شده و در آن نکاتی تازه در باره نحوه تصمیم‌گیری و روابط میان شخصیت‌های مسئول در ایجاد و توسعه این صنعت به میان آمده است.

چگونگی برنامه ریزی برای ایجاد شبکه توزیع داخلی و همچنین جزئیات گفتگوها با مقامات اتحاد جماهیر شوروی در مورد احداث لوله حمل گاز به این کشور نیز بخشی از این کتاب را تشکیل می دهد. *صنعت پتروشیمی ایران، از آغاز تا آستانه انقلاب* نیز بر اساس مصاحبه غلامرضا افخمی با باقر مستوفی، نخستین مدیرعامل شرکت ملی پتروشیمی تنظیم شده است و در آن به تاریخچه و ویژگی‌های پیدایش و تحوّل این صنعت و رابطه آن با عوامل سیاسی و اقتصادی داخلی و خارجی به تفصیل اشاره شده.

- دکتر جهانگیر آموزگار، دانشمند نام آور مسائل اقتصادی ایران، نهمین سخنران در «سلسله سخنرانی‌های استادان ممتاز در رشته مطالعات ایرانی» بود که در آغاز هر سال نو با همکاری بنیاد و دانشگاه جورج واشنگتن برگزار می شود. همانند سال‌های گذشته، این بار نیز جمع بزرگی از ایرانیان و آمریکاییان علاقمند به مسائل معاصر ایران برای شنیدن سخنرانی دکتر آموزگار در این جلسه شرکت کردند و پس از پایان سخنرانی در کنار میز هفت سین نوروزی به تجدید دیدار پرداختند. ترجمه فارسی سخنرانی مشروح دکتر آموزگار تحت عنوان «نگاهی به اقتصاد سیاسی ایران پس از انقلاب» در شماره زمستان ۲۰۰۰ *ایران نامه* منتشر شد. انتشار متن انگلیسی این سخنرانی و دیگر سخنرانی‌های ایراد شده در این برنامه ها بخشی از دستور کار بنیاد است.

- جایزه بنیاد به بهترین رساله دکترای در سال ۲۰۰۰ به دکتر کریستوفر ورنر تعلق گرفت. هیئت ویژه بررسی رساله دکترای ورنر را که درباره «دگرگونی‌های یک شهر ایرانی: تاریخ اجتماعی و اقتصادی نخبگان تبریز در سال‌های ۱۸۴۸-۱۷۴۷» است و در دانشگاه اتو فریدریش آلمان به پایان رسیده، به خاطر کمک استثنائی آن به پیشرفت مطالعات ایران با بهره جویی از «شیوه‌ای نوین و ابتکاری در تجزیه و تحلیل روند دگرگونی و تجدید در ایران» بهترین رساله سال و شایسته دریافت جایزه نخست دانست. کمیته بررسی همچنین رساله دکتر اوپا پانچارقلو (دانشگاه هاروارد) با عنوان «پیدایش تصویری تازه از انسان در دوران اخیر سلجوقیان» و نیز رساله دکتر مایکل الن روبین ((دانشگاه ییل) را در باره «آغاز ایران مدرن، ۱۹۰۹-۱۸۵۸: ارتباطات، تلگرافخانه و جامعه» را به خاطر کیفیت بالای علمی و تازگی یافته‌های هریک از آن ها رساله‌های ممتاز سال ۲۰۰۰ شناخت.

- با موافقت هیئت امناء، بنیاد عضو مؤسس سازمان «بین المللی مطالعه جوامع فارسی زبان» شد. این سازمان که به تازگی تأسیس گردیده دارای شعبی در

کشورهای گوناگون آسیای میانه، قفقاز و آسیای جنوبی است که بسیاری از مردمانش به فارسی نیز سخن می گویند و فرهنگ ایرانی در جوامع آن ها ریشه های دیرینه دارد.

- به سبب مشکلات موجود در راه ارسال مستقیم نسخ *ایران نامه* به ایران، از سال گذشته به همت علاقمندان ترتیب تکثیر و توزیع نسخ نشریه در تهران داده شده است. امید می رود که به این ترتیب نسخ همه دوره های *ایران نامه* به تدریج در اختیار هموطنان در ایران قرار گیرد.

کتاب ها و نشریات رسیده

- یوسفی، فریده. فرهنگ و آداب و رسوم سواد کوه. ساری، پژوهش های فرهنگی، ۱۳۸۰. ۱۹۹ ص.
- سماکار، عباس. من بیک شورشی هستم؛ خاطرات زندان. لس آنجلس، شرکت کتاب، ۱۳۸۰. ۴۴۲ ص.
- شیدا، بهروز. از تلخی فراق تا تقدس تکلیف. سپانگا، سوئد، نشر باران، ۲۰۰۱. ۱۴۴ ص.

- دنیای سخن، شماره ۹۵، خرداد و تیر ۱۳۸۰، تهران.
- فارس شناخت، فصلنامه فرهنگی-پژوهشی بنیاد فارس شناسی، سال سوم، شماره پنجم، بهار ۱۳۸۰، شیراز.
- بخارا، شماره ۱۷، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۰، تهران.
- کتاب هفته، شماره ۹، ۶ مرداد ۱۳۸۰، تهران.
- حقوق بشر، ارگان جامعه دفاع از حقوق بشر در ایران، سال هفدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۰، برلن.
- بررسی کتاب، دوره جدید، سال دهم، شماره ۳۵-۳۶، پائیز و زمستان ۱۳۷۹، کالور سیتی، کالیفرنیا.
- ره آورد، سال بیستم، شماره ۵۶، بهار ۱۳۸۰، لس آنجلس.
- میراث ایران، سال ششم، شماره ۲۱، بهار ۲۰۰۱، پاسائیک، نیوجرسی.

- پر، سال شانزدهم، شماره ۷، مردادماه ۱۳۸۰، واشنگتن.
- مهرگان، سال دهم، شماره ۱، بهار ۱۳۸۰، واشنگتن.
- نگین، شماره سیزدهم، سال ۱۳۸۰، سانتا ماریکا، کالیفرنیا.
- صوفی، شماره ۵۱، تابستان ۱۳۸۰، لندن.
- سپند، سال دوازدهم، شماره ۴۵، بهار ۲۰۰۱، برین مور، پنسیلوانیا.
- هومان، سال یازدهم، شماره ۱۷، بهار ۲۰۰۱، استکهلم، سوئد.
- سنگ، سال پنجم، دفتر یازدهم، بهار ۱۳۸۰.

* * *

-Alamolhoda, Seyyed Morteza. *Phonostatistics and Phonotactics of the Syllable in Modern Persian*. Helsinki, Studia Orientalia, 2000. xii, 238 p.

* * *

- *Critique*, Number 18, Spring 2001.
- *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 33, No. 1, February 2001.
- *Studia Iranica*, tome 29, fascicule 2, 2000.

* * *

Contents

Iran Nameh

Vol. XIX, Nos. 1-24

Winter and Spring 2001

Non-Muslim Communities in Iran

Guest Editors: Janet Afari & Reza Afshari

Persian:

Articles

Book Reviews

English:

Legal Status of Non-Muslims in Iran

Abdol-karim Lahidji

The "'*Jadid al-Islams*" of Mashhad

Jaleh Pirnazar

The Zoroastrian Community in Histroical Perspective

Jamsheed Choksy

Anti-Baha'ism and Islamism in Iran, 1941-1955

Mohammad Tavakoli-Targhi

Jews in the Iranian Sports Arena

Houshang E. Chehabi

The Fate of the Iranian Baha'is

Reza Afshari

Gender Discrimination and Human Rights in Iran

Ann Elizabeth Mayer



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

Edited by
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies
Columbia University

Volume X Published:
FISHERIES-GINDAROS

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788
www.eisenbrauns.com

Please visit *Iranica* website at:
www.iranica.com

Legal Status of Non-Muslims in Iran

Abdol-karim Lahidji

This article surveys the roots and consequences of religious *apartheid* in the Islamic Republic of Iran which by far exceeds the limitations placed upon the rights and freedoms of the Iranian society at large. Since the Islamic Revolution, the inalienable human rights of the non-Muslim communities in the country, including their right to life, have been systematically abused and abrogated. In strictly legal terms, the Islamic Republic of Iran is a theocracy based not on the legal equality of citizens but on the supremacy of a specific Islamic sect and the inequality of Iranians based on their gender and religion.

Although "national solidarity" has been specified as one of the guiding objectives of the constitution of the Islamic Republic, the non-Muslim communities have legally been denied the right to participate in the realization of this objective. Indeed, the ruling clerics have long unequivocally rejected the notion of the principle of equality of diverse religious groups before the law. In their belief, the Iranian "nation," which is the focus of the rights and freedoms specified in the constitution of the Islamic republic, is in fact comprised exclusively of the shiite Iranians.

Apart from the pervasive discriminatory nature of the present Iranian constitution, the laws and regulations enacted since the establishment of the Islamic republic have institutionalized legal discrimination against non-Muslim communities. Thus, Iran's civil, criminal and commercial codes, *inter alia*, have substantially restricted the rights and freedoms of non-Muslim Iranians in ways that has been unprecedented since the

constitutional revolution of 1906. Clearly, Iranian society will not have abided by the universally recognized principles of human rights until and unless the basic rights and freedoms of all Iranians regardless of their race, color, gender and religion enjoy constitutional and legal protection.

The "*Jadid al-Islams*" of Mashhad

Jaleh Pirnazar

The Jewish community of Mashhad is believed to have been established in the 18th century. During the seige of Nader Shah Afshar (1736-1747) Jewish families from Qazvin and Deilaman were ordered to resettle in Khurasan as part of the King's' resettlement policies. Upon their arrival in Mashhad, the Jews found the city's population to be hostile and religiously intolerant. Yet those families that stayed gradually settled in a secluded area immediately outside the city boundaries and established a segregated community which grew along the larger Shi'a community of Mashhad for many years.

In March 1839, following an angry mob attack on the Jewish quarters which left Jewish homes in ruins and many of its residents killed or injured, the entire Jewish community of Mashhad lost its legal status. Hence, the community in its entirety was forced to convert to Islam and its members became known as *Jadid al-Islam* (newly-converted Muslims). The new converts comported themselves, surreptitiously as true believers and actively participated in Islamic rituals and public displays of piety. Some of the new converts even visited the Shiite holy shrines including Mecca for which they were accorded the title of Hadji. Nevertheless, the Jews of Mashhad secretly kept their Jewish faith and identity for well over a century. They practiced Orthodox Judaism and congregated in secret underground synagogues. They swore their children to secrecy and raised them as individuals with dual religious, social and cultural identities. Under daily scrutiny of the more zealous members of the Muslim community of Mashhad, and constant fear of exposure, the community of the *Jadid al-Islam* thus began a collective journey in history leading a double life of rare complexity until mid 20th century when they could once again practice Judaism openly. However a new wave of hostility in 1946 caused the community to leave Mashhad permanently for Tehran or abroad.

The Zoroastrian Community in Historical Perspective

Jamsheed Choksy

The advent of the Islamic Republic witnessed a return to strict socio-religious minority status for Zoroastrians under the new Muslim constitution of Iran. Legal distinctions between Muslims and Zoroastrians-which reflect ordinances that Zoroastrians experienced under many previous Islamic regimes-circumscribe their daily lives. The concept that Zoroastrians are unclean has been revived. Codes for dress, such as use of the veil by women, and rules for socialization, especially across genders, plus public enforcement of such stipulations by the revolutionary guards are viewed by many Zoroastrians as restrictions of their fundamental rights and as Islamic praxes alien to them. Stemming from economic discrimination, chronic unemployment is prevalent among members of both genders-particularly the youth-despite appropriate education and training. Lack of employment has led, in turn, to varying degrees of poverty, malnutrition, and a reluctance to marry and produce children. While employment opportunities are withheld, Zoroastrian men feel that they are considered fit for only one occupation: military conscription.

Many individuals eventually, and in some cases surreptitiously, left Iran. So by 1984, the Zoroastrian population in Iran had declined considerably. Despite inflated figures in recent censuses which put the community's numbers at around 90,000, a figure officially revised downward several times thereafter to around 45,000, the number of Zoroastrians continues to decline in the twenty-first century. Zoroastrians now constitute a mere 0.05% of the overall population of Iran. Nonetheless, Zoroastrians continue to survive not only in the central Iranian city of Yazd which has been their stronghold for several centuries, but also in Tehran, Shiraz, and Esfahan. Zoroastrians' public complaints about their subordinate status are infrequent because communal stress brought about the rise of Islamic fundamentalism in Iran and the establishment of a theocratic Islamic Republic based on the Shari'a triggered a subconscious and conscious reaction among Zoroastrians: minimization of conflict with the Muslim majority and its

political and socio-religious authority through cooperation and avoidance. In sum, members of the Zoroastrian community, when faced with societal changes that could threaten the welfare or survival of the community often still react in a manner initially enjoined by their high priests during the tenth century: "Act in a manner that is most cautious and least harmful."

Anti-Baha'ism and Islamism in Iran, 1941-1955

Mohammad Tavakoli-Targhi

As genuinely Iranian intellectual and religious movements, Babism and Baha'ism have encountered relentless repression and their founders and adherents have been accused as the internal agents of competing foreign powers. In its formative phase, the scapegoating of Babis was actively promoted by the Qajar state at a time when it faced a serious crisis of legitimacy. To win over the Shiite seminarians and ulama, the Qajar statesmen initiated a well-orchestrated public anti-Babi campaign. By concurrently "othering" Babis and stressing some national religious traditions such as the celebration of the births of Ali and Fatimah and sponsoring official lamentation of the martyrdom of Hussein, the Qajar state actively promoted Shiism as the core of modern Iranian identity. Instead of encountering the Babis in a seminarian style of dialogue and debate, and thus fostering the formation of a national democratic public sphere, the Shi'a hierarchy opted for a violently repressive mode of encounter with Babis and Baha'is. Furthermore, Babism was utilized as an effective instrument for silencing the voices of dissent in the formative phase of modern Iranian polity. Making the physical elimination of Babis as a joint state-clergy project, the Shiite clerics served as the co-architects of a repressive and authoritarian political structure.

The growth of Baha'ism in diaspora and in Iran, rather than its anticipated disappearance, led the Qajar state and its clerical allies to deploy a xenophobic strategy of labeling their persistent protagonists as agents of Russian, Ottoman, and British empires, successively. However, the survival of Baha'is as a distinct community engendered a national sense of collective paranoia that attributed primary agency to imperial and colonial forces rather than to self-motivated Iranian subjects. The

predominance of conspiracy theories in contemporary Iranian political discourse, which first emerged as the counterinsurgent label used against the Babis and Baha'is, is grounded on an uncompromising refusal to accept the antagonists' unyielding subjectivity as well as their agency. This undemocratic projection of agency to the imperial and *Farangi*-Other can not be overcome without an honest exploration of the scapegoating of the Baha'is as Iran's internal Other in the 1940's and beyond.

Jews in the Iranian Sports Arena

Houshang E. Chehabi

Culturally, Iranian Jews have always been well integrated into Iranian Society, sharing common culture with the majority population. Jewish houses of strength must be seen as part of this cultural integration. But they appeared precisely at a time when the institution of *Zurkhaneh* went into the decline and so we cannot tell whether they could have been a harbinger of greater social integration among athletes. In legal terms, social integration became possible in the wake of the Constitutional Revolution of 1906. This revolution granted non-Muslims almost full citizenship, and prepared the ground for greater desegregation under the secularizing rule of Reza Shah. From the mid 1920's to the mid 1970's, the social integration of Jews (and other non-Muslims) in Iranian society constantly increased, interrupted only by the impact of Nazism in the late 1930's and 1940's.

During Reza Shah's reign a number of Jewish sports clubs were founded in Iran. Although the gradual presence of Jews in Iran's sports arenas, was interrupted with the rise of anti-Semitism, in 1941 Jewish communal life developed once again in Iran, and Jews founded or revived a number of sports clubs. Of these, the Kurosh (Cyrus) Club became the most durable and successful. Its soccer team once became vice-champion in the country. Indeed, from 1953 to 1979 anti-Semitism was repressed in the Iranian media. The official concept of Iranian nationhood came to include Jews, and Jewish communal life flourished more than ever before in recent Iranian history. Jewish sports benefited from this atmosphere. The year 1965, in which a female Jewish track and field star became Iranian champion and was acclaimed by Jews and non-

Jews alike, must be seen, with the benefit of hindsight, as the apogee of Iranian Jewry's identification with Iran.

The Fate of the Iranian Baha'is

Reza Afshari

The international human rights circles were alarmed by the abuse of human rights in Iran by early 1980. The Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities was first to express its concerns over the highly disturbing allegations of human rights violations against the Baha'i community in Iran. The Baha'is of Iran were also the subject of the first UN resolution dealing with human rights violations in the Islamic Republic of Iran.

To incapacitate the Baha'is as a viable religious community, the Islamic republic of Iran embarked upon a policy of systematic elimination of Baha'is' religious leadership and administrative institutions, at both national and local levels. More than two hundred Baha'is, mostly in positions of leadership, have been killed since 1979. An additional fifteen Baha'is have disappeared and are presumed dead. Furthermore, the regime has proceeded to place rigid restrictions on the Baha'is public and social activities from elementary education to professional occupations, from marriage ceremonies to cemeteries. At the same time, it has been impossible for Baha'is to seek redress for the abuse and crimes committed against them through the courts, since they had already been declared ineligible for recourse to Iranian courts as "unprotected infidels."

Baha'is have been denied the right to distribute within their own community literature pertaining to their faith. No open classes have been allowed to be held for educating children in Baha'i spiritual and moral values. Although the regime has permitted the enrollment of students from Baha'i families in the elementary and secondary schools, it has continued to deny them access to centers of higher education.

The freedom of vigilante groups, surreptitiously encouraged or sponsored by the government, to harass and attack Bahai's demonstrates that both the state and society at large share the responsibility for the abuse and breach of human rights of religious minorities in Iran. Although secular Iranians have provided employment opportunities in

various professions for a number of Baha'is, Iran's liberal Muslim intellectuals or even its secular political groups have yet to publicly attempt to decry the abuse of Iran's non-Muslim communities, particularly the Baha'is.

Gender Discrimination and Human Rights in Iran

Ann Elizabeth Mayer

Since the Islamic Revolution, Iran's clerical rulers have been preoccupied with setting limits on the rights and role of women and have taken many initiatives to impose gender discrimination under the rubric of applying Islamic law. Laws have been enacted sharply restricting women's educational and professional opportunities, reinforcing male control over women in the family, imposing gender segregation in many arenas such as sports activities, requiring all women to wear dark and concealing uniforms, and adding discriminatory features to the criminal code. However, Iranian women have fought to roll back such discriminatory laws and have managed to pressure the government to make some concessions to their demands for enhanced rights and opportunities.

Since these policies could have been expected to remain constant if they had been dictated by settled cultural norms, the frequent alterations in the policies on women demonstrated how the regime's treatment of women reflected political shifts. There have been certain initiatives to impose gender segregation or discrimination that were followed by readjustments, such as the abrogation of the pre-Revolutionary Family Protection Act, only to allow subsequently certain modest reforms enhancing women's rights in personal status. Similarly laws removed women from all roles in legal practice and judiciary, only to allow them back later in various capacities. The level of gender discrimination enforced could also vary with the locale. In the holy city of Qom, where restrictions and repression are high, the government's own statistics has shown a much higher rate of depression among young women than has been found in the more liberal environment of the capital.

Although Iran has engaged for over two decades in systematic and often egregious discrimination against women, it has never been as vigorously condemned by the international community as the Taliban have been. International law is currently inequitable in failing to criminalize systematic gender discrimination where this closely resembles racial *apartheid* in its scope and impact. The attitude of the international community needs to change on this score. Although gender apartheid and racial apartheid are not perfectly congruent, they are close cousins. In the discriminatory treatment of women in Iran, and in most other Middle Eastern countries, one finds inhuman acts committed for the purpose of establishing and maintaining domination by one group (men) over another group of persons (women).

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۷)

سیاست و سیاستگذاری اقتصادی در ایران

۱۳۵۰-۱۳۴۰

مصاحبه با

علینقی عالیخانی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

۲۰۰۱

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۵)

صنعت گاز ایران از آغاز تا آستانه انقلاب

مصاحبه با

محسن شیرازی

بیشگفتار: فرخ نجم آبادی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

۱۳۷۸