

حمید عنایت

درست و نادرست در اسلام شناسی

نوشته: ای. پ. پطروشفسکی

ترجمه: کریم کشاورز

مهرماه ۱۳۵۱

صفحه ۵۶۹

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رساله جامع علوم انسانی

نو پایست و محققان آن در مباحث مربوط به فلسفه و فرهنگ دینی اسلام از استناد به نوشته‌های اسلام شناسان غربی از آلمانی و انگلیسی و فرانسوی و جز آنها ناکزیرند و در نتیجه در بسیاری موارد از رجوع به ماخذ اصلی این مباحث غفلت می‌کنند (۱)، دیگر آنکه تعصب و اصرار بر سر تطبیق مراحل تحول تاریخ اسلام با قالب بندیهای نظری گاه به ارزش کار محققان شوروی سخت زیان می‌رساند.

کتاب اسلام در ایران نوشته پطروشفسکی نموداری روشن از این محاسن و معایب اسلام شناسی شوروی است. در این کتاب تاریخ اسلام از زمان ظهور اسلام تا پیدایی دودمان صفوی و رسمی شدن مذهب شیعه در ایران در قرن دهم هجری بررسی شده است. با توجه به این که بیش از نیمی از مطالب کتاب به شرح تاریخ و تعالیم و منابع حقوق و ملل و نحل اسلامی اختصاص دارد عنوان کتاب گمراه کننده و نامتناسب با موضوع است. از لحاظ فلسفه تاریخ، مقدمه کتاب به عنوان «ظهور اسلام» درخور تأمل بسیار است، زیرا حاوی نکات نظری مهمی درباره رابطه دین و نظام

پژوهشهای اسلام شناسان شوروی به دو دلیل برای ما معتبر است: نخست آنکه دانشمندان شوروی به سبب دسترسی به برخی از منابع کمیاب و بلکه یگانه مربوط به تاریخ اسلام می‌توانند آگاهیهای تازه فراوانی درباره جنبه‌های تاریک و ناشناخته تاریخ اسلام به دست دهند. دوم آنکه چون اسلام شناسان شوروی به حکم مبانی اعتقادی خویش ظاهراً تحقیق علمی را از مباحث نظری مربوط به فلسفه تاریخ جدا نمی‌دانند نوشته‌های ایشان چگونگی تطبیق این مبانی، به ویژه اصول مادیت جدلی و تاریخی را بر سر گذشت و آموزشهای یکی از دینهای بزرگ آشکار می‌کند، خاصه که برخی از دانشمندان شوروی تا اندازه‌ای با پرهیز از وسواس ملال‌آور شرق شناسان غربی در توجه به جزئیات باستانشناسی و کتاب شناسی توانسته‌اند میدان پژوهشهای خود را وسیعتر بگیرند و تحولات تاریخ اسلام را از دیدگاه جامعه شناسی سیاسی بررسی کنند. ولی در برابر این دو حسن، اسلام شناسی شوروی دو عیب نیز دارد: یکی آنکه چون فرهنگ اسلامی تا پیش از تاسیس اتحاد جماهیر شوروی چندان مورد عنایت دانشمندان روس نبوده است، اسلام شناسی در شوروی دانشی

اقتصادی و اجتماعی و نیز خصایص کلی تعالیم اسلامی است. یکی از این نکات آن است که زندگی اجتماعی جزیره‌العرب به هنگام ظهور اسلام چه نظام و سازمانی داشته است و این نکته‌ای است که محققان شوروی خودبرسر آن اختلاف نظر داشته‌اند. برخی از دانشمندان شوروی می‌گویند که سرزمین حجاز در آن زمان شاهد تباهی سازمان پدشاهی و «جماعتی» و پیدایی نظام برده‌داری بوده است، ولی گروهی دیگر برآنند که زندگی اجتماعی حجاز در آن روزگار همه خصوصیات «دوران متقدم فئودالی» را دارا بوده است. آقای پطروشفسکی می‌گوید که «باصحابان نظریه اول همراه است» و توضیح می‌دهد: «می‌دانیم که بر روی هم موضوع پیچ در پیچ سازمان اجتماعی عربستان پیش از اسلام هنوز آنچنان که باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته و روشن نشده است. بدین سبب هر دو نظر عجالتاً به صورت فرضیه‌هایی که در جریان مطالعه به کار آید واجد اهمیت است و حل نهایی این مشکل، مهمی است که در آینده صورت خواهد گرفت.» (ص ۱۵).

برای خواننده این سؤال پیش می‌آید که اگر تاریخ اجتماعی عربستان پیش از اسلام هنوز روشن نیست و مدارک مربوط به آن تا این اندازه باهم تعارض دارد چه لزومی داشته است که نویسنده در اظهار نظر درباره فرضیه‌های مربوط به آن چنین شتاب کند؟ ولی سؤال مهمتر این است که ببینیم نویسنده از تعیین چگونگی نظام اجتماعی حجاز در آستانه ظهور اسلام چه نتیجه‌ای می‌گیرد. با توجه به آنکه مطابق اصول مشرب مادیت تاریخی معتقدات و اخلاق و آداب یا به اصطلاح متداول «روبنای» هر جامعه نتیجه (یا انعکاس) نظام معاشی (= اقتصادی) و روابط تولیدی آن جامعه در مرحله معینی از تاریخ است، از نویسنده این انتظار را داریم که نشان دهد که تعالیم اسلام چگونه از زیربنای اقتصادی جامعه حجاز در قرن هفتم میلادی ناشی شده است. ولی آقای پطروشفسکی این انتظار ما را بر نمی‌آورد زیرا پس از آنکه شیوه معاش عربان را در دوره پیش از ظهور اسلام به دقت شرح می‌دهد کم و بیش یکباره به بحث درباره ظهور اسلام می‌پردازد لیکن چگونگی رابطه میان این دو امر (یعنی نظام معاشی عربان از یک سو و تعالیم اسلامی از سوی دیگر) را معلوم نمی‌کند و معمای این «حلقه مقفوله» را در چند سطر فیصله می‌دهد: «با اطمینان خاطر می‌توان گفت که اگر مقدمات جامعه نوین طبقات در عربستان فراهم نمی‌گشت و اساس جاهلیت باستانی اعراب دچار سقوط و اضمحلال نمی‌شد و یک نهضت یکتا شناسی علیه جاهلیت وجود نمی‌داشت نهضت معنوی هم به وجود نمی‌آمد.» (ص ۲۳).

البته نویسنده در باره اینکه صف بندیهای عربان در برابر پیامبر با منافع اقتصادی آنان چه ارتباطی داشته است مطالب آموزنده و روشنگری می‌گوید، مثلاً راجع به اینکه چرا اهالی مدینه پیامبر را به رغم مکیان در میان خود پذیرفتند می‌نویسد که اوسیان و خزرجیان مردمی مقیم و اسکان یافته و زراعت پیشه بودند که به دلیل خصومت‌های قبیله‌ای از بزرگان ثروتمند مکه نفرت داشتند و علاوه بر آن بسیاری از کشاورزان مدینه به رباخواران و بازرگانان مکه مقروض بودند (ص ۲۹) و نیز دلیل استقبال بردگان را از اسلام در این می‌داند که بردگان از کینه و نفرتی که صاحبانشان یعنی ثروتمندان مکه در حق پیامبر داشتند آگاه بودند و از این رو او را حامی خویش می‌دانستند (ص ۲۷) ولی هیچیک از این نکته‌ها رابطه میان تعالیم اسلام را مثلاً درباره توحید و جهاد و زکوة و حج و خصوصیات زندگی اقتصادی جزیره‌العرب به روشنی توجیه نمی‌کند.

عقیده آقای پطروشفسکی این است که با وجود این صف بندیها، پیامبر در فرجام کار جانب بردگان را نگرفت بلکه با توانگران اتحادی سیاسی برقرار کرد یا توانگران از روی مصلحت دنیایی به ظاهر اسلام آوردند (ص ۳۵) و هم به این دلیل

نویسنده عقیده دارد که تعالیم اسلام آرزوهای بندگان را منعکس نکرده و برخلاف نظر «گرمه»، در تعلیمات اسلامی «هیچ چیز سوسیالیستی وجود نداشته... زیرا اسلام فقط کسب مال را از طریق حرام نهی و تقسیم می‌نمود نه هر مالی را به طور کلی» (ص ۲۶).

باین همه هیچ معلوم نیست که چرا همچنان که نویسنده نیز خود می‌گوید اسلام توانست همه عربان را یگانه کند و دولتی توانا برای ایشان به وجود آورد (ص ۳۲). بدین ترتیب اگر جامعه جزیره‌العرب به رغم زیر بنای اقتصادی و سازمان طبقاتی خود توانست صرفاً از برکت شور و حرارت دینی پیروان دین نو به وحدت سیاسی برسد آیا باید نتیجه گرفت که عامل تعیین کننده در تحولات اجتماعی و سیاسی جزیره‌العرب نه زیربنای اقتصادی بلکه شور و حرارت دینی بوده است؟ آقای پطروشفسکی به این سؤال که زاینده استدلال‌های متناقض خود اوست پاسخی نمی‌دهد. ضمناً برخلاف گفته او اسلام در مورد تحدید مالکیت فقط به این اکتفا نکرده که کسب مال را از طریق حرام نهی کند بلکه درباره نحوه توزیع و مصرف اموال نیز محدودیت‌های بسیار وضع کرده است (نگاه کنید به: مصطفی السباعی، اشتراکیه‌الاسلام، دمشق، ۱۳۷۸ ه. ق.) اینکه مسلمانان در طول تاریخ خود به ندرت این محدودیتها را رعایت کرده‌اند دلیل بر نفی وجود آنها نیست. نویسنده از میان این محدودیتها تنها از نکوش «مطفین» یعنی کم فروشان و گرایش برضد «تکائر» و اندوختن مال یاد می‌کند ولی به دنبال آن می‌گوید: «محمد جمع مالی را گناه می‌دانست که صاحب آن به خاطرش خدا و روز جزا را از یاد ببرد.» (ص ۲۶).

تعهد به احکام نظری قبلی، داوری نویسنده را درباره بسیاری از جنبه‌های بعدی تاریخ اسلام نیز دچار تناقض کرده است. مثلاً در فصل هشتم مربوط به «دعواهای مذهبی در اسلام» می‌نویسد: «یکی از ویژگیهای ادیان جامعه‌های فئودالی همانا الهیات مبتنی بر اصول لایتغیر (دگم) و متکی بر استنتاجات عقلی است. ادیان جامعه برده‌داری یا بالکل فاقد اصول لایتغیر است و مرکب از افسانه‌ها و تشریفات است... و یا اصول لایتغیری به صورت ابتدایی و غیر متکامل دارند.» (ص ۲۱۹).

نویسنده، جنبش معتزله را نمونه‌ای از مذاهب عصر فئودالی می‌داند ولی چون معتزله به نام بنیادگذاران آزاداندیشی دینی در تاریخ اسلام شهرت دارند می‌کوشد تا نخست بی‌پایگی این شهرت را نشان دهد: «اگر بنیادگذاران معتزله گونه‌ای از آزاداندیشان و یا نمایندگان جهان بینی نوین علمی و فلسفی بوده‌اند، راه خطا رفتن را چینی نبوده. معتزله عقل را در مقابل ایمان و علم را در برابر دین علم نکردند و قرار ندادند. ایشان بر روی هم از عقیده دین و توحید یعنی خدایی که متشأ و آغاز و مرکز عالم کایات است دور نشدند» (اگر چه این اصل را - که شناخت خداوند برای آدمیان غیر مقدور است - اعلام کردند) و اگر معتزله از شیوه‌ها و اصطلاحات و استنتاجات منطقی و فلسفه ارسطو استفاده کرده‌اند فقط بدان منظور بوده که مقررات اصلی دین اسلام را... مستدل و استوار سازند. بنابراین شیوه عقلی یا راسیونالیزم معتزله به حدود معینی محدود بوده و منطقی و فلسفه در آن به خدمت الهیات درآمده بودند.» (همان صفحه) سپس نویسنده شرح می‌دهد که چگونه مامون مانند همه فرمانروایان دوره فئودالیزم می‌خواست مذهبی واحد و اجباری برای همه اتباع خود مقرر کند مخصوصاً که مخالفان سیاسی خلافت در زیر لوای دین اقدام می‌کردند و نهضت‌های خلق که از نیمه اول قرن اول هجری به بعد هرگز متوقف نشد در زیر لوای خوارج یا شیعیان و گاه خرمدینان پدید می‌آمد (ص ۲۲۳) و چون «معتزله نخستین کسانی بودند که آشکارا اصل وجود یک مذهب دولتی اجباری را برای همه مسلمانان اعلام داشتند و تمقیب کسانی را که دیگر گونه فکر کنند لازم شمردند» (ص ۲۲۴) مامون مذهب معتزله را مذهب رسمی حکومت اعلام کرد.

در این باره چند نکته درخور یادآوری است: نخست آنکه اطلاق کلمه مذهب بر جنبش معتزله درست نیست چون در آن جنبش پیروان مذاهب گوناگون از جمله شیعیان شرکت داشتند و اصول آن را وجه مشترک عقاید خویش می‌یافتند.

دوم آنکه مامون ظاهراً بیشتر به همین دلیل مشرب معتزله را رسمی کرد که تعالیم آنان به ویژه اصل «المتزلة بین المتزلتین» ائتلاف و سازگاری میان مذاهب و فرق گوناگون را ممکن می‌کرد. سوم آنکه هیچ کس مدعی آن نبوده است که جنبش معتزله که در قرن دوم هجری روی داده نماینده آزاداندیشی دینی و جهانی بینی نوین علمی و فلسفی باشد بلکه مسئله‌ای که در داوری آراء معتزله باید مورد نظر باشد این است که آراء ایشان در قرن دوم هجری در قیاس با مذاهب جاری مخصوصاً با عقاید خوارج که پیش از آنان بودند و عقاید اشاعره که پس از آنان آمدند و اصول مذهب سنت را به صورت جزئی خود درآوردند تا چه اندازه مجال تفکر آزادانه را در مباحث دینی فراهم می‌آورده است. اگر در اندیشه‌های معتزله از این دیدگاه بنگریم آنگاه باید ایشان را بنیادگذار جنبش آزاد - اندیشی در اسلام بدانیم.

چهارم آنکه اگر معتزله را مطابق عقیده آقای پطروشفسکی مبلغان «اصول لایتغیر» و ضرورت دین اجباری واحد بدانیم، در سخنان او تناقض می‌یابیم زیرا او خود در همان صفحه ۲۲۶، چند سطر پس از آنکه معتزله را تقریباً «مغز متفکر» فتوالمیسم روزگار مامون قلمداد کرده است دنباله مطلب را چنین می‌گیرد: «مامون تعلیمات معتزله را همچون مذهب دولتی بدان سبب پذیرفت که مدونترین و منظمترین مکتب الهیات بوده و از دیگر مذاهب دقیقتر بوده و با روح اندیشه‌های فلسفی که در قلمرو خلافت انتشار یافته بوده سازگارتر به نظر می‌رسیده... تعلیمات معتزله درباره آزادی اراده و مسئولیت آدمیان در مورد افعالشان در آن دوران که نهضت‌های خلق شدت گرفته [و] ارکان خلافت را متزلزل کرده بود اهمیت سیاسی تازه‌ای کسب کرد: شرکت کنندگان در قیامها دیگر نمی‌توانستند گفت که اقدام ایشان را خداوند از پیش مقرر و مصدق ساخته و به اراده خود ایشان نیست.»

ولی باید قبول کرد که دست کم یکی از عوامل مهم این بیداری و جنبش مردم، تعلیم معتزله درباره آزادی اراده بوده است، چنانکه در دوره امویان نیز طرفداران آزادی اراده یا قدریه در زمره نهضت‌های انقلابی ضد اموی بودند. نویسنده خود چند صفحه قبل در بحث راجع به مکتب قدریه توضیح می‌دهد که «اصل لایتغیر تقدیر مستلزم اطاعت کورکورانه از خلق‌های اموی بوده به این معنی که چون همه اعمال و وقایع تاریخ را خداوند بپوشی تعالی قبلاً پیش‌بینی و معین کرده، پس حکومت امویان نیز از پیش مقدر و معین شده و در برابر آن مقاومت نباید کرد.» در مقابل «قدریه» که اندک اندک با معتزله توأم شدند» (ص ۲۱۷) و «پیروان برخی از فرق شیعه، در نهضت ضد اموی شرکت جستند.» (ص ۲۱۶) آیا نمی‌توان گفت که عقیده به آزادی اراده همچنان که در دوره اموی مردم را برضد خلفا برانگیخته، در دوره عباسی نیز عامل نیرومندی در بیداری ایشان بوده است؟

در آغاز گفتار اشاره کردیم که اسلام شناسان شوروی در تحقیقات مربوط به فرهنگ دینی و فلسفه اسلامی به نوشته‌های غریبان متکی هستند. نمونه‌ای از اتکاء آقای پطروشفسکی بر منابع دست دوم غربی فصل اول کتاب به عنوان «اسلام در ایران» است که کم و بیش تماماً از نوشته‌های «ولهاوزن» و «لامنس» و «شیولر» راجع به چگونگی بروز فرقه خوارج و عقاید آنان و نیز راجع به مذهب شیعه اقتباس شده است و به همین دلیل، حتی از دیدگاه خاص نویسنده، بر آنچه از پیش درباره این فرقه‌ها می‌دانیم چیزی نمی‌افزاید. یکی از مسائل مهم مربوط به شیعه که نویسنده می‌توانست نقص کار اسلام شناسان غربی را در زمینه آن جبران کند ادعای

برخی از اسلام شناسان غربی (مانند «کارادو» و «دوزی») و نویسندگان ایرانی (از جمله کاظم زاده ایرانشهر) راجع به منشاء شیعه به عنوان واکنش روح ایرانی در برابر عرب است. هر یک از این نویسندگان در اثبات مدعای خود علل تاریخی و روانی و اجتماعی گرایش ایرانیان را به شیعه ذکر کرده‌اند که بررسی دقیق آنها در کتابی چون کتاب حاضر که به چگونگی گسترش اسلام در ایران مربوط است ضروری است. ولی نویسنده در عوض به این حکم قناعت می‌کند که عقاید چنین نویسندگانی ناشی از «یک اندیشه به ظاهر علمی ولی کاذب که در مغزهای دانشمندان اروپایی ریشه دوانده بود» (ص ۵۰) سرچشمه گرفته که دایر بر خصوصیت تژادی معتقدات و مسلک‌های سیاسی و دینی است و بنابراین باید بر آنها خط بطلان کشید. ولی باید دانست که همه نویسندگانی که شیعه را با واکنش روح ایرانی در برابر عرب مرتبط دانسته‌اند الزاماً خصوصیات تژادی ایرانی را مهمترین عامل شمرده‌اند بلکه غرض برخی از آنان این بوده است که اوضاع و احوال سیاسی و اقتصادی جامعه ایرانی و نیز پاره‌ای از خصوصیات مشترک در عقاید ایرانیان باستان و شیعیان، از قبل زمینه مساعدی در ذهن ایرانیان برای پذیرش مذهب شیعه آماده کرده بود و این نظر با قول به اینکه تسبیح ساخته و پرداخته اندیشه تژاد ایرانی است فرق بسیار دارد.

نویسنده در گزارش عقاید خوارج به اختلاف فرقه‌های گوناگون خارجی و نیز سیر تاریخی عقاید ایشان التفات نداشته است. درست است که خوارج همچنان که نویسنده (از قول ولهاوزن) شرح داده است و همه دشمنانشان نیز با آن همداستانند، در آغاز در عقاید خویش تعصب شدید داشتند و «استعراض» (یعنی «ترور») مسلمانان مرتکب معاصی کبیره را واجب می‌دانستند، لیکن به تدریج که قدرت سیاسی به دست آوردند و مزه مسئولیت فرمانروایی را چشیدند عقاید خود را تعدیل دادند و از سختگیریهایشان کاستند. ضمناً در همین فصل از نویسنده توقع می‌رفت که از قیام زنگیان در قرن سوم هجری که به مدت چهارده سال بخش سفلی عراق و خوزستان را فراگرفته بود و یکی از جالبترین جنبشهای اجتماعی تاریخ اسلام است بیشتر بحث کند. مآخذ نویسنده درباره این قیام ظاهراً فقط مقاله‌ای از «نولدکه» است و حال آنکه حتی کتاب تاریخ تمدن اسلام جرجی زیدان خواننده کنجکاو را درباره زمینه این قیام خرسندتر می‌کند.

فصول مربوط به اسمعیلیان و قرمطیان و غلات شیعه و نیز عرفان در اسلام از پربارترین بخشهای کتاب است. یک دلیل آن این است که محققان روس درباره مذهب اسمعیلی برخلاف مباحث دیگر کتاب تازه کار نیستند. آقای پطروشفسکی در مورد تحقیقات ایوانف اسمعیلی شناس معروف می‌نویسد: «و اما راجع به تالیفات و. آ. ایوانف، مسلماً این تالیفات مطالب فراوان تازه‌ای به گنجینه تاریخ معتقدات اسمعیلیه افزوده‌اند. باین وصف چون وی گرایش نمایان و مدح آمیزی نسبت به اسمعیلیه دارد این نکته اهمیت آثار او را سخت کاهش می‌دهد... [ایوانف] می‌گوید که در معتقدات اسمعیلیه هرگز «کوچکترین اثری از مبارزه طبقاتی» و «کوچکترین اشاره‌ای به افکار اشتراکی» وجود نداشته است. این رد و نفی بی‌دلیل به غایت طرف گیرانه است و با موازین تاریخی مناقضت دارد.» (ص ۲۹۶-۷) بیگمان اگر همه تاریخ نویسان در تحقیقات خود از «گرایش نمایان و مدح آمیز» به مذاهب و مسالک و «طرف گیری» بی‌دلیل پرهیز می‌کردند تاریخ از صورت فعلی خود که مجموعه‌ای از گزارشها و تفسیرهای متعارض و مشکوک درباره امور گذشته است در می‌آمد. نویسنده عقیده بارتولد و یاکوبوفسکی را دایر بر آنکه نهضت نو اسمعیلی (یعنی تزاریه) «مبارزه درها علیه شهرها» و نتیجه وحدت منافع زمین داران و روستاییان برضد شهرها بوده است رد می‌کند، ولی وقتی می‌خواهد خود در این باره نظر دهد کلامش سخت به تردید و احتیاط آمیخته می‌شود. اومی گوید: ۷

گفت. این یادداشتها که نزدیک به يك چهارم صفحات تمام کتاب را گرفته، گاه در تکمیل و گاه در نقض و رد گفته‌های آقای پطروشفسکی نوشته شده است. بسیاری از این یادداشتها سودمند و بجا است و به هر حال کتاب را در مجموع خود خواندنی‌تر از اصل آن کرده است زیرا سبب شده که دوطرفه فکر مخالف در باره اسلام در کتاب باهم تقابل پیدا کند. مثلاً پطروشفسکی در بحث از جبر و اختیار که یکی از مسائل پیچیده فلسفه اسلامی است و در هر گونه قضاوت راجع به علل و خصوصیات رفتار سیاسی و اجتماعی ملت‌های مسلمان اهمیت اساسی دارد مدعی است که قرآن مدافع اصل تقدیر و عدم اختیار آدمی است و فقط يك سوره از قرآن را در تأیید نظر خود می‌آورد (ص ۸۲). آقای حکیمی در یادداشت خود بر این اظهار نظر نویسنده دست کم هشت سوره دیگر از قرآن در تأیید اصل اختیار و آزادی اراده انسان نقل می‌کند (ص ۴۴۶). ممکن است بعضی از یادداشتها بوی تعصب بدهد ولی به گمان من این تعصب از یافتاری نویسنده اصل کتاب در رعایت معتقدات خاص خویشی در فلسفه تاریخ بیشتر نیست. به علاوه خواه با برخی توضیحات آقای حکیمی موافق باشیم یا نباشیم این نکته اساسی و ضمنی را در جوابهای ایشان باید پذیرفت که همچنان که خود ایشان در پیشگفتار کتاب یادآوری کرده است اسلام‌شناسان و شرق‌شناسان غربی به طور عام به سبب «عدم تسلط کافی بر زبان و معارف اسلامی و دسترسی نداشتن به برخی از منابع و مآخذ اصیل... و مانوس نبودن با روحیه مردم مشرق‌زمین» (ص ۵) در کار خود مرتکب خطاهای بسیاری شده‌اند و از این رو تالیفات ایشان نیازمند بررسی و نقد فراوان است.

نقل از «کتاب امروز»

۱ - برعکس در نگارش تاریخ قرن چهارم و پنجم اقوام آسیای مرکزی که در منابع شوروی به عنوان «دوران آغاز فتودالیم تکامل یافته» معروف است، محققان شوروی از منابع بکر و دست اول بهره جسته‌اند.



«در نظر ما حل این مشکل هنوز فرانسیده و فقط فرضیه زیر را که می‌توان مبنای مطالعه قرار داد پیشنهاد می‌کنیم. نهضت نو اسمعیلیان در نیمه دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) و نیمه اول قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) به طور کلی نهضت روستاییان و قشرهای پایین شهری بوده... ولی پس از آنکه نو اسمعیلیان قلاع و قصور و بلاد مستحکم بسیار را متصرف شدند (در قهستان) و اراضی فراوان به دست آوردند سران ایشان (داعیان) به ناچار می‌بایست خود به فتودالهای تازه‌ای تبدیل یابند.» (ص ۳۱۳) این شیوه بیان در هر موردی که مدارک و دلایل کافی برای ابراز یک نظر به تاریخی وجود ندارد برآزنده روش تحقیق علمی است و کاش آقای پطروشفسکی در جاهای دیگر کتاب خود نیز آن را رعایت می‌کرد.

فصل آخر کتاب به عنوان «پیروزی شیعه در ایران» مهمترین بخش آن است. نویسنده در این فصل کوشیده است تا رابطه شیعه را با جنبشهای انقلابی قرن هشتم و نهم هجری در ایران نشان دهد. او به پیروی از بارتولد تشیع را در همه مورد اشکالش در ایران «لقافه عقیدتی نهضت‌های روستایی» می‌نامد و آن را از این حیث به نهضت‌های انقلابی اروپای غربی در قرون وسطی تشبیه می‌کند زیرا در اروپا هم «مخالفت علیه فتودالیم در سراسر قرون وسطی جریان داشته و این مخالفت بر حسب شرایط زمان گاه به صورت عرفان و گاه به صورت ارتداد آشکار و گاه به شکل قیام مسلحانه تجلی کرده است.» (ص ۳۷۹). به نقل از «جنگ روستاییان در آلمان» (نهضت‌های روستایی در ایران در قرون هشتم و نهم هجری برای آنکه با ستم فاتحان مغول و بهره‌کشی فتودالی مقابله کنند از مبارزه با مذهب رسمی یعنی مذهب سنی و یاسای کبیر و چنگیز خانی‌گریزی نداشتند و در این رهگذر مذهب شیعه را به عنوان حربه اعتقادی خویش برگزیدند. بدین سبب به عقیده نویسنده با آنکه تا آغاز قرن نهم هجری اکثریت مردم ایران لاقلاً به طور رسمی سنی به شمار می‌آمده‌اند (ص ۳۷۳) در بسیاری از نقاط مخصوصاً نواحی روستایی نشین باطن شیعه بودند. آقای پطروشفسکی در این فصل، چهار جنبش انقلابی را که در دوره میان قرن هفتم و اوائل قرن دهم هجری زیر لوای شیعه در ایران روی داده است بررسی می‌کند: نخست قیام شیخ شرف‌الدین در فارس در سال ۶۶۵ هجری، دوم قیام سرداران در خراسان از ۷۳۸ تا ۸۷۳، سوم قیام سید محمد مشعش در خوزستان در ۸۴۵ و سرانجام نهضت صفویان و قزلباشان. نویسنده می‌گوید که عقاید رهبران و پیروان این جنبشها علاوه بر مذهب شیعه از سه منبع دیگر نیز ریشه می‌گرفته است، نخست افکار مزدکیان و پیروانشان، دوم «آرمانهای آمیخته به اوام قزلباشان»، سوم زهد صفویان که ثروت و تجمل را محکوم می‌کردند (ص ۳۸۲). چه تفاوت فاحشی است میان تصویری که آقای پطروشفسکی در این فصل از مذهب شیعه ساخته است و عقاید برخی از روشنفکرانی که گاهگاه از موضع چپ بر مذهب شیعه تاخته‌اند!

کتاب اسلام در ایران روی هم رفته در حد مقدمه‌ای جامع بر شناخت اسلام، می‌تواند برای بیگانگان کتاب سودمندی باشد و برای ایرانیان نیز به عنوان نمونه‌ای از داوری دانشمندان شوروی درباره اصول اسلام و عقاید شیعه سند مهمی است و من به همین لحاظ از خواندن آن بیش از کتابهای مقدماتی نظیرش به زبانهای بیگانه لذت بردم.

و اما در باره ترجمه کتاب چون روسی نمی‌دانم فقط راجع به شیوه فارسی نویسی آن می‌توانم قضاوت کنم. من این ترجمه آقای کشاورز را بیشتر از ترجمه‌های دیگر ایشان در زمینه تاریخ اجتماعی ایران می‌پسندم چون گذشته از آنکه نثری روشن و روان دارد از پاره‌ای تعابیر زبان اداری که در برخی ترجمه‌های آقای کشاورز دیده می‌شود پیراسته است و در مباحث کلامی و عرفانی و فلسفی هیچگاه از زبان اهل اصطلاح دور نشده است. از یادداشت‌های آقای محمدرضا حکیمی نیز سخنی نباید