

اسلام در ایران

نوشته ای. پ. پطروشفسکی

ترجمه کریم کشاورز

پیام، ۱۳۵۱

صفحه ۵۶۹

مراحل تحول تاریخ اسلام با قالب‌بندیهای نظری گاه به‌ارزش کار محققان شوروی سخت زیان می‌رساند. کتاب اسلام در ایران نوشته پطروشفسکی نموداری روشن از این محاسن و معایب اسلام‌شناسی 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 اقتصادی و اجتماعی و نیز خصایص کلی تعالیم اسلامی است. یکی از این نکات آن است که زندگی اجتماعی جزیره العرب به هنگام ظهور اسلام چه نظام و سازمانی

درست و نادرست در اسلام‌شناسی

حمید عنایت

داشته است و این نکته‌ای است که محققان شوروی خود بر سر آن اختلاف نظر داشته‌اند. برخی از دانشمندان شوروی می‌گویند که سرزمین حجاز در آن زمان شاهد تبااهی سازمان پدشاهی و «جماعتی» و پیدایی نظام برده‌داری بوده است، ولی گروهی دیگر بر آنند 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

پژوهشهای اسلام‌شناسان شوروی به دو دلیل برای ما معتنم 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 اسلام‌شناسان 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 شرق‌شناسان غربی در توجه به جزئیات باستان‌شناسی و کتاب‌شناسی توانسته‌اند میدان پژوهشهای خود را وسیعتر بگیرند و تحولات تاریخ اسلام را از دیدگاه جامعه‌شناسی سیاسی بررسی کنند. ولی در برابر این دو حسن، اسلام‌شناسی شوروی دو عیب نیز دارد: یکی آنکه چون فرهنگ اسلامی تا پیش از تأسیس اتحاد جماهیر شوروی مورد عنایت دانشمندان روس نبوده است، اسلام‌شناسی در شوروی دانشی نوپاست و محققان آن در مباحث مربوط به فلسفه و فرهنگ دینی اسلام از استاد به نوشته‌های اسلام‌شناسان غربی از آلمانی و انگلیسی و فرانسوی و جز آنها ناگزیرند و در نتیجه در بسیاری موارد از رجوع به‌ماخذ اصلی این مباحث غفلت می‌کنند، دیگر آنکه تعصب و اصرار بر سر تطبیق

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

به ارزش
بوداری
ست. در
دومان
هجری
مطالب
اسلامی
موضوع
اسلام
در باره
س کلی
زندگی
سازمانی

ایت

بر سر
ی می
سازمان
است
در آن
را بوده
سه اول
ی هم
ز اسلام
نه و
سورت
اهمیت
سورت

تاریخ
ندارک
داشته
به آن
یستند
اسلام
مشرب
نداول

تکامل

«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 نمی آورد زیرا پس از آنکه شیوه معاش عربان را در دوره پیش از ظهور اسلام به دقت شرح می دهد کم و بیش یکباره به بحث درباره ظهور اسلام می پردازد لیکن چگونگی رابطه میان این دو امر (یعنی نظام معاشی عربان از یک سو و تعالیم اسلامی از سوی دیگر) را معلوم نمی کند و معمای این «حلقه مفقوده» را در چند سطر فیصله می دهد: «بااطمینان خاطر می توان گفت که اگر مقدمات جامعه نوین طبقات در عربستان فراهم نمی گشت و اساس جاهلیت باستانی اعراب دچار سقوط و اضمحلال نمی شد و یک نهضت یکتاشناسی علیه جاهلیت وجود نمی داشت نهضت محمدی هم به وجود نمی آمد.» (ص ۲۳).

نمی دهد. ضمناً برخلاف گفته او اسلام در مورد تحدید مالکیت فقط به این اکتفا نکرده که کسب مال را از طریق حرام نهنی کند بلکه در باره نحوه توزیع و مصرف اموال نیز محدودیت های بسیار وضع کرده است (نگاه کنید به: مصطفی السباعی، اشتراکیه الاسلام، دمشق، ۱۳۷۸ ه. ق.). اینکه مسلمانان در طول تاریخ خود به ندرت این محدودیتها را رعایت کرده اند دلیل بر نفی وجود آنها نیست. نویسنده از میان این محدودیتها تنها از نکوش «مطفین» یعنی کم فروشان و گرایش بر ضد «تکائر» و اندوختن مال یاد می کند ولی به دنبال آن می گوید: «محمد جمع مالی را گناه می دانست که صاحب آن به خاطرش خدا و روز جزا را از یاد ببرد.» (ص ۲۶).

تعهد

به احکام نظری قبلی، داوری نویسنده را در باره بسیاری از جنبه های بعدی تاریخ اسلام نیز دچار تناقض کرده است. مثلاً در فصل هشتم مربوط به «دعواهای مذهبی در اسلام» می نویسد: «یکی از ویژگیهای ادیان جامعه های فئودالی همانا الهیات مبتنی بر اصول لایتغیر (دگم) و متکی بر استنتاجات عقلی است. ادیان جامعه برده داری یا بالکل فاقد اصول لایتغیر است و مرکب از افسانه ها و تشریفات است... و یا اصول لایتغیری به صورت ابتدایی و غیر متکامل دارند.» (ص ۲۱۹).

البنه

نویسنده در باره اینکه صفتبندیهای عربان در برابر پیامبر با منافع اقتصادی آنان چه ارتباطی داشته است مطالب آموزنده و روشنگری می گوید، مثلاً راجع به اینکه چرا اهالی مدینه پیامبر را به رغم مکیان در میان خود پذیرفتند می نویسد که اوسیان و خزرجیان مردمی مقیم و اسکان یافته و زراعت پیشه بودند که به دلیل خصوصتهای قبیله ای 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 می داند 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 می دانستند (ص ۲۷) ولی هیچیک از این نکته ها رابطه میان تعالیم اسلام را مثلاً درباره توحید و جهاد و زکوة و حج و خصوصیات زندگی اقتصادی جزیره العرب به روشنی توجیه نمی کند. و نگاه علوم انسانی و علوم

عقیده آقای پطروشفسکی این است که با وجود این صفتبندیها، 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 نهنی و تقبیح می نمود نه هر مالی را به طور کلی» (ص ۲۶). با این همه هیچ معلوم نیست که چرا همچنان که نویسنده نیز خود می گوید اسلام توانست همه عربان را یگانه کند و دولتی توانا برای ایشان به وجود آورد (ص ۳۲). بدین ترتیب اگر جامعه جزیره العرب 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 جزیره العرب نه زیربنای اقتصادی بلکه شور و حرارت دینی بوده است؟ آقای پطروشفسکی به این سؤال که زاینده استدلالهای متناقض خود اوست پاسخی

نویسنده، جنبش معتزله را نمونه ای از مذاهب عصر فئودالی می داند ولی چون معتزله به نام بنیادگذاران آزاد اندیشی دینی در تاریخ اسلام شهرت دارند می کوشد تا نخست بی بایگی این شهرت را نشان دهد: «اگر پنداریم که معتزله گونه ای از آزاداندیشان و یا نمایندگان جهان بینی نوین علمی و فلسفی بوده اند، راه خطا رفته ایم. چنین نبوده. معتزله عقل را در مقابل ایمان و علم را در برابر دین علم نکردند و قرار ندادند. ایشان بر روی هم از زمینه دین و توحید یعنی خدایی که منشا و آغاز و مرکز عالم کاینات است دور نشدند (اگر چه این اصل را - که شناخت خداوند برای آدمیان غیر مقدور است - اعلام کردند) و اگر معتزله از شیوه ها و اصطلاحات و استنتاجات منطق و فلسفه ارسطو استفاده کرده اند فقط بدان منظور بوده که مقررات اصلی دین اسلام را... مستدل و استوار سازند. بنابراین شیوه عقلی یا راسیونالیزم معتزله به محدود معینی محدود نبوده و منطق و فلسفه در آن به خدمت الهیات در آمده بودند.» (همان صفحه) سپس نویسنده شرح می دهد که چگونه مأمون مانند همه فرمانروایان دوره فئودالیزم می خواست مذهبی واحد و اجباری برای همه اتباع خود مقرر کند مخصوصاً که مخالفان سیاسی خلافت در زیر لوای دین اقدام می کردند و نهضتهای خلق که از نیمه اول قرن اول هجری به بعد هرگز متوقف نشد در زیر لوای خوارج یا شیعیان و گاه خرمذیسان پدید می آمد (ص ۲۲۳) و چون «معتزله نخستین کسانی بودند که آشکارا اصل وجود یک مذهب دولتی اجباری را برای همه مسلمانان اعلام داشتند و تعقیب کسانی را که دیگر گونه فکر کنند لازم شمردند» (ص ۲۲۴) مأمون 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 مأمون ظاهراً بیشتر به همین دلیل مشرب

معتزله را رسمی کرد که تعالیم آنان به ویژه اصل «المنزلة بین المنزلتین» اثنلاف و سازگاری میان مذاهب و فرقی 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 جهانبینی 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 جزمی خود در آوردند 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 ۲۲۴ چند سطر پس از آنکه معتزله را تقریباً «مغز متفکر» قنودالیم روزگار مأمون قلمداد کرده است دنباله مطلب را چنین می‌گیرد: «مأمون تعلیمات معتزله را همچون مذهب دولتی بدان سبب پذیرفت که مدوثرترین و منظمترین مکتب الهیات بوده و از دیگر مذاهب دقیقتر بوده و باروح اندیشه‌های فلسفی که در قلمرو خلافت انتشار یافته بوده سازگارتر به نظر می‌رسیده... تعلیمات معتزله در باره 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 خلفای اموی بوده به این معنی که چون همه اعمال و وقایع تاریخ را خداوند باری 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 اسلامشناسان شوروی

در تحقیقات مربوط به فرهنگ دینی و فلسفه اسلامی به نوشته‌های غربیان 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 «شپولر» 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 در باره این فرقه‌ها می‌دانیم چیزی نمی‌افزاید. یکی از مسائل مهم مربوط به شیعه که نویسنده می‌توانست نقص کار اسلامشناسان غربی را در زمینه آن جبران کند ادعای برخی از اسلامشناسان غربی (مانند «کارادو» و «دوزی») و نویسندگان ایرانی (از جمله کاظم زاده ابراهیمی) 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 خصوصیات 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 بهترین عامل نشرده‌اند بلکه غرض برخی از آنان این بوده است که اوضاع و احوال سیاسی و اقتصادی جامعه ایرانی و نیز باره‌ای 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 تشیع ساخته و پرداخته اندیشه تژاد ایرانی است فرق بسیار دارد.

نویسنده در گزارش عقاید خوارج به اختلافات فرقه

های 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 دشمنان 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 فرا گرفته بود و یکی از جالبترین جنبشهای اجتماعی تاریخ اسلام است بیشتر بحث کند. مآخذ نویسنده در باره این قیام ظاهراً فقط مقاله‌ای از «نولدکه» است و حال آنکه حتی کتاب تاریخ تمدن اسلام جرجی زیدان خواننده کنجکاو را در این باره خرسندتر می‌کند. فصول مربوط به اسمعیلیان و قمرطیان و

غلات شیعه و نیز عرفان در اسلام از پرمایه‌ترین بخشهای کتاب است. يك دليل آن این است که محققان روس دربارهٔ مذهب اسمعیلی برخلاف مباحث دیگر کتاب تازه کاریستند. آقای پطروشفسکی در مورد تحقیقات ایوانف اسمعیلی‌شناس معروف می‌نویسد: «و اما راجع به تألیفات و. آ. ایوانف، مسلماً این تألیفات مطالب فراوان تازه‌ای به گنجینهٔ تاریخ معتقدات اسمعیلیه افزوده‌اند. با این 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 مبارزهٔ 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 ۷ - ۲۹۶) بیگمان اگر همهٔ تاریخ‌نویسان در تحقیقات خود از «گرایش نمایان و مدح آمیز» به مذاهب و مسالک و «طرف گیری» بی‌دلیل بپرهیز می‌کردند تاریخ از صورت فعلی خود که مجموعه‌ای از گزارشها و تفسیرهای متعارض و مشکوک در بارهٔ امور گذشته است در می‌آمد. نویسنده عقیدهٔ بارتولد ویا کوبوفسکی را دایر بر آنکه نهضت نو اسمعیلی (یعنی تراریه) «مبارزهٔ نژدها علیه شهرها» و نتیجهٔ وحدت منافع زمینداران 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. او می‌گوید: «در نظر ما زمان حال این مشکل هنوز فرا نرسیده و فقط فرضیهٔ زیر را که می‌توان مبنای مطالعه قرار داد پیشنهاد می‌کنیم. نهضت نو اسمعیلیان در نیمهٔ دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) و نیمهٔ 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 تصرف شدند (در قهستان) و اراضی فراوان به دست آوردند سران ایشان (داعیان) به ناچار می‌بایست خود به فتودالهای تازه‌ای تبدیل یابند.» (ص ۳۱۳) این شیوهٔ بیان در هر موردی که مدارک و دلایل کافی برای ابراز يك نظریهٔ تاریخی وجود ندارد برانزندهٔ 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 رابطهٔ شیعه را با جنبشهای انقلابی قرن هشتم و نهم هجری در ایران نشان دهد. او به پیروی از بارتولد تشیع را در همهٔ مورد اشکالش در ایران «لفاقهٔ 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 فتودالیسم 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 ۳۷۱)، 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 خانی گزیری نداشتند و در این رهگذر مذهب شیعه را به عنوان حرهٔ اعتقادی خویش برگزیدند. بدین سبب به عقیدهٔ نویسنده با آنکه تا آغاز قرن نهم هجری اکثریت مردم ایران لاقبل به طور رسمی سنی به شمار می‌آمده‌اند (ص ۳۷۳) در بسیاری از نقاط مخصوصاً نواحی روستایی نشین باطناً شیعه بودند. آقای پطروشفسکی در این فصل چهار جنبش انقلابی را که در دورهٔ 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 سربداران در خراسان از ۷۳۸ تا ۸۷۳، سوم قیام سید محمد متعصب 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 اوامع قرمطیان»، سوم زهد صوفیان 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

رومی هم‌رفته در حد مقدمه‌ای جامع پرشناخت اسلام، می‌تواند برای بیگانگان کتاب سودمندی باشد و برای ایرانیان نیز به عنوان نمونه‌ای از دآوری دانشمندان شوروی در بارهٔ 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 بارهٔ ترجمهٔ کتاب چون روسی نمی‌دانم فقط راجع به شیوهٔ فارسی‌نویسی آن می‌توانم قضاوت کنم. من این ترجمهٔ آقای کشاورز را بیشتر از ترجمه‌های دیگرایشان در زمینهٔ تاریخ اجتماعی ایران می‌پسندم چون گذشته از آنکه تشریح روشنی 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 محمد رضا حکیمی نیز سخنی باید گفت. این یادداشتها که نزدیک به یک 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 بجاست و به هر حال کتاب را در مجموع خود خواندنیت از اصل آن کرده است زیرا سبب شده که دوطرز فکر مخالف در بارهٔ اسلام در کتاب با هم تقابل پیدا کند. مثلاً پطروشفسکی در بحث از جبر و اختیار که یکی از مسائل پیچیده فلسفهٔ 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 سورهٔ دیگر از قرآن در تأیید اصل بقیه در صفحهٔ ۵۳

مجله «انکواتر» خبر داده است که چهارده داستان کوتاه چاپ نشده در میان کاغذهای او یافته اند که به زودی تحت عنوان «زندگی آینده» و داستانهای دیگر توسط ادوارد آرنولد منتشر خواهد شد. و همراه این خبر یکی از این داستانهها را به نام «طوق طلا» چاپ کرده که به گفته بانی نشر این داستانهها، اولیور استالیراس، شاید آخرین اثر داستانی فارستر باشد و بین ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ نوشته شده باشد. مضمون این داستان هم همجنس‌بازی است.

برای حفظ حرمت زندگی

«آدمی، چون زندگی دیگر نتواند شایسته او باشد، برای حفظ حرمت زندگی خودکشی می‌کند، و چه افتخاری بالاتر از این حفظ حرمت. «خودکشی ما را از زندگی می‌رهاند، اما نه از کاریکاتور پس از مرگ.»

«برای آنکه زندگی آدمی معنایی داشته باشد باید معنای دروغینی به آن داد.»

— مونترلان.

هائری دومونترلان (Montherlant)

نویسنده معاصر فرانسوی و عضو فرهنگستان فرانسه، ساعت چهار بعد از ظهر روز ۲۱ سپتامبر گذشته، گلوله‌ای در حلق خود جای داد و در ۷۶ سالگی، به خواست خود، با زندگی وداع کرد. بدینسان وی به تعبیر ستگا، فیلسوف رواقی روم باستان، بر آنچه از آن گریزی نیست پیشی جست.

خودکشی جوانان از نومییدی درمان ناپذیری حکایت می‌کند و رنج و آزار آن چون سوز و درد زخم درمان پذیر است، لیکن و مرگ ارادی پیری که خود را محکوم می‌داند، فرجام موجودیت و حکمتی اخلاقی است، تصدیق‌نهایی شکستی است که دامنه آن از ماجرای شخصی بی فراتر می‌رود.

«اینک هنگام پایان دادن به هر مزاجی فرا رسیده است. ای درهای ابدیت، باز شوید.» مونترلان پنهان نمی‌داشت که به نظر او این درها به روی نیستی گشوده می‌شوند. و او آنها را پشت سر خود سخت به هم می‌کوبد. دیگر وقت رعایت ادب و ظرافت نیست. وی خواسته است یکه و تنها، با «آگاهی از لذتهای آزموده» راهی شود.

مرگ او مرگی است بر مشرب رواقیان در امپراتوری رو به انحطاط. لیکن وی به اوامام روزگار کودکی

خویش نیز وفادار ماند: خودکشی که در «سر چشمه زندگی» خود، با آن برخورد کرد، و مرگ پترونیوس، همانویس رومی که رگهای خود را گشود — مرگی که مضمون چندین کتاب او شد.

نوحسرایبهای مداوم مونترلان که، بی آنکه مفتاح راز را به دست دهد، از آن شکوه داشت که خوانندگان آثارش دیده بصیرت ندارند، اکنون در قلمرو «مطلق» توجیه می‌شود.

در آستانه جنگ جهانی دوم، نلی که امروز پنجاه ساله است پخته‌ای تمام از کتابهای مونترلان را از برداشت (آثار سارتر یا کامو را چه کسی از بر دارد؟) این افتخار سوءتفاهمی نیز بود. مونترلان به نوع بشر به دیده تحقیر و بی‌اعتنایی می‌نگریست، چون ایمان جازم داشت که روزی، بی آنکه بازگشتی در کار باشد، او را ترک خواهد گفت. در عین حال



مونترلان: به دیار مرگ

باغماض و مداراگر بود، زیرا بیم داشت که چون موقعش فرا رسد همت و شهامت آن نداشته باشد که او را ترک گوید.

اگر تعبیر خود او را به رعایت بگیریم باید بگوییم که وی از بهترین چیزهای که در وجودش بود رنج می‌برد. مونترلان نویسنده‌ای است که در معرکه جدال قلمی و میدان مبارزه بیش از همه جولان داده و گستاخی و استخفاف را پشتوان ناخشنودی و کینه دل و تیره درونی خویش ساخته است.

می‌توان تصور کرد که چهره‌های داستانی او بودند که در آن شب «اعتدال خریفی» به یاریش شناختند تا از دروازه‌های ابدیت بگذرد. آنها برای بقای خویش خودکشی او را لازم داشتند.

«در اعتدال خریفی»

(A l'équinoxe de Septembre)

همچون آثاری دیگر از وی، اینم از فنا خواهد بود. لیکن در میان ویرانه‌های آثار او، کارهایی پرشکوه و سالم دست نخورده به جا خواهد ماند: ساده‌ترین نوشته‌های وی که مهر نویسنده‌ای بزرگ را برجبین دارند، چون «خواب خوش»، «شاهزاده کاستیل»، «غزبها»، «دقترهای یادداشت»، و، از اینها که بگذریم، شاید «خائوس و شب» — که به وی امکان داده است تا «وحشت مرگ» را دور سازد — و «شهری که امیر آن کودکی است».

باین اطلاق زیبا، مونترلان دیگری از نوساخته خواهد شد که با سرنوشتی نظیر سرنوشت کاتو (Caton) رجل دولتی رواقی منش رومی، آشنا خواهد گشت. وی این سرنوشت را — شاید برای آنکه روزی درباره خود او به کار رود — در این عبارت کوتاه بیان می‌کرد: «تا زنده بود دل آزار و خنده‌آور می‌نمود؛ و چون مرد سمرشق شد...» □

رتال جامع علوم انسانی

بقیه درست و نادرست در اسلامشناسی

اختیار و آزادی اراده انسان نقل می‌کند (ص ۴۴۶). ممکن است بعضی از یادداشتهای بوی تعصب بدهد ولی به گمان من این تعصب از پافشاری نویسنده اصل کتاب در رعایت معتقدات خاص خویش 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 اسلام — شناسان 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 مشرق زمین» (ص ۵) در کار خود مرتکب خطاهای بسیاری شده‌اند و از این رو تألیفات ایشان نیازمند بررسی و نقد فراوان است. □