



۱۱

شش گفتار درباره

دین و جامعه

دکتر حمید غنایت





۹۹

شش گفتار درباره

دین و جامعه

دکتر حمید عنایت

- شش گفتار دربارهٔ دین و جامعه
- دکتر حمید عنایت
- تهران- کتاب موج - صندوق پستی ۱۳۲۱۲۸۸
- چاپ تصویر- مردادماه ۱۳۵۲
- حق تجدید چاپ محفوظ است .
- ثبت کتابخانه ملی $\frac{۸۱۵}{۵۲/۵/۲۳}$

فهرست گفتارها

۵	پیشگفتار
۹	۱ - تجدید فکری نزد اهل سنت
۴۱	۲ - سیاست ایران شناسی
۴۹	۳ - اهمیت شناخت انتقادی ارزشهای فرهنگی
۶۹	۴ - درست و نادرست در اسلام شناسی (بررسی کتاب)
۸۵	۵ - جمعیت اخوان المسلمین
۹۹	۶ - دین و دولت در ایران قاجاریه (بررسی کتاب)

پیشگفتار

هر يك از شش گفتاری كه در این دفتر فراهم آمده درباره موضوعی جدا گانه و به مناسبتی خاص نوشته شده است . ولی گذشته از آنكه هر شش گفتار به اندیشه و فرهنگ ایرانی و اسلامی مربوط می شود سه مسأله پیوسته بهم ، زمینه مشترك بحث در همه آنهاست و به جهت همین پیوستگی است كه آن گفتارها را در این دفتر گردآورده ایم .

مسأله نخست ، رابطه دین و زندگی اجتماعی در کشورهای اسلامی است . اگر از ظاهر رفتار مسلمانان در پای بندی به عبادات و مناسك و شعائر دینی و ارزش عاطفی دین نزد توده مردم رنجبر اما امیدوار و نیز مبانی دینی برخی از قوانین مربوط به احوال شخصیه بگذریم ، باید بگوئیم كه این رابطه در ظرف يك قرن گذشته دچار بحرانی بزرگ شده است . از پایان قرن گذشته دلتنگی مسلمانان از واماندگی و ناتوانی خویش همراه با فشار سیاسی و مادی غرب ، به تدریج محیطی مساعد برای پرورش اندیشه های ضد دینی پدید آورد . از این محیط ، نویسندگان و روشنفکرانی بهره بردند كه راه رستگاری را در تقلید از فرهنگ و تمدن غرب می جستند و دین - یا بهتر بگوئیم اسلام - را یکی از عوامل واماندگی مسلمانان فرا می نمودند . در همین حال ، آرزوی پیشرفت مادی یا هماهنگی با «روح زمان» و «پسند روز» ، بیشتر دولتهای ملل مسلمان را بر آن داشت تا از اسلام به عنوان تنها آئین اندیشه و رفتار روبرو-

تابند و به مسلک‌های گوناگونی خواه به نام قومیت (ناسیونالیسم) یا سوسیالیسم پناه ببرند و بسیاری از قوانین و سازمان‌های اجتماعی را برپایه آنها استوار کنند.

از همان اواخر قرن گذشته، در میان مسلمانان سنی مذهب گروهی از متفکرانی که خود را مؤمنانی مخلص و دلسوز اسلام می‌دانستند به مقابله با این وضع برخاستند و برای این مقصود در پی آن شدند که اعتقادات مسلمانان را از خرافه پاک کنند و آنچنانکه خود می‌گفتند، به شیوه مؤمنان صدر اسلام، دین را با خرد نزدیک گردانند و از همه مهم‌تر، مسلمانان را وادارند که با فهم درست دستورهای اسلامی به زندگی اجتماعی خویش سروسامان دهند تا از ستمگری خودی و زورگویی بیگانه در امان باشند.

نخستین گفتار این کتاب درباره تجدید فکری نزد اهل سنت، به بررسی اندیشه‌های چنین کسانی اختصاص داده شده است.

ولی واکنش مومنان سنی در برابر حملات مخالفان دین نه تنها جنبه نظری بلکه خصوصیت عملی نیز داشته است. برجسته‌ترین نمونه این واکنش عملی، جنبش اخوان مسلمین در مصر بود که خود از اندیشه برخی از تجدیدخواهان سنی آغاز قرن حاضر برخاست و علاوه بر مناقشه‌های پر جوش و خروشی که در مصر بر سر رابطه دین و زندگی اجتماعی برانگیخت، کوشش‌هایش برای پیروزی آنچه خود اخوان، «اسلام راستین» می‌خواندند نتایج سیاسی و اجتماعی دامنه‌دار در مصر و بسیاری از کشورهای دیگر عرب زبان به بار آورد. از این نتایج در بررسی کتاب «ریچارد میچل» استاد دانشگاه میشیگان (آمریکا) در باره جنبش اخوان مسلمین مصر بحث کرده‌ایم.

کم و بیش همانند این بحران بر فکر شیعه در ایران نیز گذشته و این دومین مسأله‌ای است که رشته پیوند برخی از گفتارهای این دفتر است. در ظرف يك قرن اخیر، روشنفکران و نویسندگان چون فتح‌الملی آخوندزاده و احمد کسروی و صادق هدایت در ایران از پایگاه‌هایی گوناگون بر مذهب شیعه تاخته‌اند: اولی به دستاویز فلسفه سیاسی غرب، دومی به نام پاک‌دینی و سومی برای بزرگداشت تمدن ایران پیش از اسلام، اگر چه هر سه این کسان و پیروانشان در عیب‌گیری از مذهب شیعه به عنوان مذهبی که آموزنده تسلیم و

توکل و انتظار و روشهای منفی دیگر اجتماعی است همداستان بوده‌اند. اما تأمل در تاریخ شیعه از آغاز پیدایی آن تا کنون و دور از تعصب فرنگی‌مآبانه یا تجددخواهانه، چهره دیگر این مذهب را که پیکارجویی و بیداد ستیزی و خردگرایی است نمایان می‌کند. در ظرف ده سال اخیر، کتابهایی در تصویر این چهره کمتر پیدای شیعه، چه از قلم مردان روحانی و چه از قلم کسانی بیرون از جامعه روحانیت نشر یافته است. چنین می‌نماید که بیشتر آن گروه از درس خواندگان و با سوادان ما که شیعه را به دیده خواری می‌نگرند زیر تأثیر نوشته‌های اسلام‌شناسان غربی بوده‌اند. در گفتار «سیاست ایران شناسی» ضمن بحث در این باره، کوتاهی اسلام‌شناسان غربی از پژوهش منصفانه در تاریخ اندیشه شیعه نقد شده است.

ولی دو پژوهشگر غربی - یکی «پطروشفسکی» روسی و دیگری «الکر» انگلیسی - از سنت بی‌اعتنائی اسلام‌شناسی غرب در حق شیعه گسسته‌اند و به تاریخ این مذهب با نگاهی تازه نگریسته‌اند: پطروشفسکی پیوند عقاید شیعه را با جنبشهای بیدار دلانه اجتماعی از آغاز اسلام تا روی کار آمدن صفویان نشان داده، و «الکر» سهم روحانیان شیعه را در کشاکش مردم ایران با استعمار و استبداد در دوره قاجاریه وصف کرده‌است. نظریات این دو نویسنده، موضوع دو بررسی کتاب دیگر (به عنوان «درست و نادرست در اسلام‌شناسی» و «دین و دولت در ایران قاجاریه») در این مجموعه است.

دید و داوری درست درباره مذهب شیعه خود بخشی از مسأله دامن‌دارتر ارزشیابی سنتها و ارزشهای دیرین اجتماعی برای بنیادگذاری فرهنگ آینده جامعه ایرانی است. هم ضرورت پیشرفت مادی و هم مصلحت‌پایداری در برابر فشارهای غرب، بیگمان در خور آن است که سود و زیان سنتها و ارزشهای ملی را بسنجیم. ولی آیا برآستی ما - همچون دیگر ملت‌هایی که بر سر دو راهی نوخواهی و سنت‌پرستی فرو مانده‌اند - در این زمینه تا چه اندازه آزادی سنجش و گزینش داریم؟ این سومین موضوع رشته گفتارهای حاضر است که در مقاله «اهمیت شناخت انتقادی ارزشهای فرهنگی» از آن به اختصاص بحث شده است و مقاله «تجدد فکر دینی نزد اهل سنت» نیز اشاره‌هایی به آن در بردارد.

از دوست گرامی آقای غلامرضا امامی که به گردآوری و چاپ این
گفتارها اقدام کرده‌اند سپاسگزارم.*

حمید عنایت

* گفتار «تجدد فکر دینی نزد اهل سنت» پیش‌تر در مجله دانشکده
حقوق و علوم سیاسی (شماره ششم، تابستان ۵۵)، «سیاست ایران شناسی» که
در کنفرانس سوم تحقیقات ایرانی (شهریور ۱۳۵۱) ایراد شد، در ماهنامه نکین
(شماره ۸۹ شهریور ۱۳۵۱)، «اهمیت شناخت انتقادی ارزشهای فرهنگی» در
مجله فرهنگ و زندگی (شماره ۹ مهر ماه ۱۳۵۱)، «درست و نادرست در
اسلام‌شناسی» در مجله «کتاب امروز» (شماره سوم، یائیز ۱۳۵۱) و جمعیت
اخوان المسلمین، در مجله راهنمای کتاب (شماره ۳ آذر ۵۱) و «دین و دولت
در ایران قاجاریه» در مجله Muslim World (چاپ مؤسسه هارتفورد
آمریکا، مورخ ژوئیه ۱۹۷۲) به چاپ رسیده است.

تجدد فکر دینی نزد اهل سنت

منظور از تجدد فکر دینی در این گفتار جنبشی است که در پایان قرن سیزدهم هجری (۱۹ میلادی) در برخی از کشورهای سنی مذهب بویژه در میان مسلمانان عرب و هندی روی داد و دامنه آن چنانکه شرحش خواهد آمد تا زمانهای اخیر نیز کشیده شده است. این جنبش با آنکه اصلاً در زمینه تفکر دینی آغاز شد آثار عمیقی در زندگی سیاسی و اجتماعی مسلمانان سنی به جای گذاشت. علت آن دو امر بود: یکی آنکه علماء و رهبران روحانی اهل سنت با تکلیفی که در سراسر تاریخ اسلام برای توجیه اوضاع سیاسی موجود و مخصوصاً نظام حکومتی هر عصر و اثبات هماهنگی آن با احکام شریعت داشتند عملاً در شمار خدمتگزاران رسمی دولتها درآمده بودند و طبعاً وقتی در جمع ایشان آزادیخواهان و نواندیشانی پدید آمدند و از روش دیرین فقیهان و متشرعان در تسلیم به انحرافات اجتماعی و انحطاط حکومت اسلامی سخت انتقاد کردند عامه مردم کم کم بیدار شدند و به فساد اوضاع بیشتری بردند و بعلاوه دریگانگی ارباب

دین و دولت رخنه افتاد و این همه، ارکان حکومت و نظام کهن راست تر کرد. علت دوم آن بود که عده‌ای از رهبران بیداری سیاسی ملت‌های عرب و هند در عصر استعماری از میان روحانیان برخاستند (چنانکه در مورد بیشتر کشورهای مسلمان آن عصر همین سخن صادق است) و تجدد خواهی برخی از ایشان در نحوه پیشرفت مبارزات ملت‌هایشان و نیز ماهیت و مقاصد آنها مؤثر بود. با این توضیح پیدا است که مطالعه اندیشه‌های تجدد خواهانه سنی در قرن سیزدهم و چهاردهم برای شناخت علل و ارزشیابی نتایج تحولات کشورهای که عرصه تظاهر این اندیشدگی بسوده است ضروری است.

پیدا است که ظهور و گسترش آزادی خواهی در میان ملت‌های عرب و ترك، در اصل، علل گوناگون اقتصادی و اجتماعی داشت که بحث درباره آنها از حوصله این گفتار بیرون است. مهم ترین این علل عبارت بود از نیرومندی طبقات متوسط شهر نشین که به تدریج حق حکومت را از انحصار طبقات ممتاز کهن بیرون می آوردند و مبانی اقتصادی قدرت را در جامعه فتودالی کهن به خطر می انداختند، کشاکشها و رقابت‌های دولتهای استعماری و ناتوانی و تباهی دستگاه حاکم امپراطوری عثمانی، که خواه و ناخواه به مردم ستمکش مجال تنفسی می داد، و آشنائی درس خواندگان و روشنفکران با اوضاع سیاسی کشورهای پیشرفته غرب که ناروایی نظام سیاسی عثمانی و استعماری را در نظرشان آشکارتر می کرد. لیکن از دیدگاه اعتقادی و مسلکی، مهمترین انگیزه بیداری، همین تجدد فکر

دینی بود.

در ایجاد جنبش تجدد خواهی در میان اهل سنت دست کم دو متفکر شیعی سهم داشته اند که یکی سید جمال الدین معروف به افغانی و دیگری امیر علی از دانشمندان شیعه هند است.

راست است که سید جمال خود مدعی بود که اصل افغانی و مذهب سنی داشته است، لیکن صاحب نظرانی که اخیراً از روی اسنادی نویافته در باره زندگی و اندیشه او تحقیق کرده اند اینک تردیدی ندارند که سید اصلاً ایرانی و شیعی مذهب بوده است (۱).

سید امیر علی (۱۲۲۹-۱۳۰۷ ه. ش) نیز از حقوق دانان و متفکران بلند پایه هند بود و مسلمانان همیشه یاد خدمات او را به جامعه مسلمانان شبه قاره هند گرامی داشته اند. ولی از این دو تن که بگذریم بیشتر بنیاد گذاران تجدد سنی از میان خود اهل سنت برخاستند.

تجدد خواهی سنی اصول ثابت و مسلمی نداشته است که در کتاب یا رساله خاصی فراهم آمده باشد بلکه برای شناخت چگونگی آن باید نوشته ها و گفته های پیشوایانش را بطور جداگانه بررسی کرد (۲).

اما با ملاحظه وجوه مشترك استدلالهای این پیشوایان می توان گفت که تجدد خواهی سنی سه هدف کلی داشته است: نخست یگانگی ملتهای مسلمان در برابر خطر تسلط سیاسی و فرهنگی غرب؛ دوم پیراستن عقیده مسلمانان از خرافه و تاریک اندیشی و باز گرداندن اسلام به شیوه پاک سلف یعنی پیشوایان صدر اسلام؛ و سوم هماهنگ کردن رهنمودهای دین با موازین عقل و مقتضیات جهان نو.

این سه مقصود چه بسا در عمل با یکدیگر برخورد می‌کرد و مایه بروز تضادهائی در درون جنبش می‌شد ولی همین تضادها گاه مایه نیرومندی نیز بود زیرا سبب می‌شد که تجدیدخواهان با گروههای مؤثر اجتماعی و سیاسی دیگر مربوط شوند و اهمیتشان بزرگتر از آن بنماید که در واقع بود. مثلاً هدف اول تجدیدخواهان (یگانگی مسلمانان) آنان را با میهن پرستان کشورهای اسلامی هماهوا می‌کرد، هدف دومشان (بازگشت به اسلام سلف که به سبب شاخه بزرگی از تجدیدخواهی به سلفیه معروف شد) آنان را بامذاهبی چون وهابیه نزدیک می‌کرد و هدف سوم (تطبیق دین با دنیای نو) به اندیشه‌هایشان رنگ فرنگی مآبی و ترقی‌خواهی میداد (۳).

تجدیدخواهی سنی از لحاظ صورت و تا اندازه‌ای از لحاظ معنی از جریانات فکری اروپای قرن نوزدهم بویژه اندیشه‌های برخی از اصلاح-طلبان پروتستان مایه گرفت.

اگر سخن پروفیسور «گیب» (H. A. R. Gibb) استاد پیشین مطالعات اسلامی در دانشگاه هاروارد را بپذیریم که «گسترش تمدن غرب به شرق اروپا و آسیا در خلال دوره احیاء رومانیک روی داد» (۴) و نیز اگر به یاد آوریم که اصل آزادی اندیشه و تخیل فردی که جوهر و اساس رومانیتسم اروپائی است از برکت تعالیم پروتستانها در دفاع از حق دآوری فردی، رواج و آبرو پیدا کرد آنگاه غریب نیست که اصلاح طلبان سنی از آراء برخی از روشنفکران پروتستان زمان خود اثر پذیرفته باشند.

ولی تجدید فکری دینی در اسلام سنی با تعالیم مذهب پروتستان علاوه بر تفاوت مضمون، فرقه‌های صوری مهمی نیز دارد. از جمله آنکه مذهب

پروتستان و اکنشی در برابر عوامل درون کلیسای مسیحیت ، یعنی فساد کشیشان و نادانی مؤمنان بود و حال آنکه تجدد خواهی سنی بیشتر برای مقاومت در برابر هجوم سیاسی غرب به وجود آمد یعنی واکنش برخی از مسلمانان در برابر عاملی بود که از بیرون از جهان مسلمان جامعه ایشان را تهدید می کرد و از همین رو بیشتر، خصوصیت تدافعی داشت و اگرچه در عین حال با جمود و قشریت برخی از رهبران دینی مسلمان پیکار می کرد لیکن هدفش در درجه اول حفظ اسلام از خطر غرب بود. و انگهی هر اندازه که پیشروان جنبش پروتستان در راهنمایی مسیحیان به منابع عقلی ایمان کوشیدند و آنان را از پیروی مذاهب تقلیدی بر حذر داشتند رهبران تجدد اسلامی در حل مسائل نوپدید زندگی مسلمانان که بیشتر به امور جزئی و عملی مربوط می شد می کوشیدند، یا اگر می خواستند در زمینه فکری و نظری بانفوذ غرب دریفتند فقط به توجیه اصول دین و عبرت آموزی از تاریخ اسلام قناعت می کردند. بدینگونه بخش بزرگی از اندیشه و نیروی تجدد خواهان به جای رفع علل و اماندگی فکری مسلمانان، صرف دفع حمله مخالفان می شد.

فضل الرحمن متفکر پاکستانی و مدیر پیشین مؤسسه تحقیقات اسلامی اسلام آباد علت این خصوصیت را چنین بیان می کند:

«عواملی که راهگشای مرحله تازه (تاریخ) اسلام شد خصوصیت معنوی یا ذهنی نداشت زیرا نخستین تأثیر غرب بر اسلام به صورت تجاوز نیروهای سیاسی اروپا به شرق و تهدید موجودیت سیاسی جهان اسلامی پدیدار شد. ملتهای اسلامی در برابر این خطر بیدار شدند و خویش را

ناتوان و پراکنده یافتند. پس مشکل اصلی در برابرشان آن بود که چگونه وضع خود را سروسامانی دهند تا در برابر سیطرهٔ سیاسی غرب مقاومت کنند و چگونه بر نیروی سیاسی خویش بیفزایند. چنین حالتی معمولاً مایهٔ رشد ذهنی و روحی نیست. البته در کنار سیطرهٔ سیاسی غرب عامل معنوی نیز بصورت فعالیت هیئتهای مبلغ مسیحی وجود داشت ولی مسلمانان این فعالیتها را جلوه‌ای دیگر از استعمار غرب در کشورهای اسلامی می‌دانستند» (۵).

پس چون آنچه در آغاز کار، استقلال و بقای عالم اسلامی را به خطر انداخته بود نه نفوذ معنوی و فرهنگی غرب بلکه تظاهر قدرت سیاسی و برتری نظامی و فنی غرب بود و اکنون ملت‌های مسلمان نیز در برابر آن مصیبت نمی‌توانست به صورت رستاخیزی معنوی باشد. وانگهی مسلمانان برای آنکه استقلال و دین و فرهنگ خود را از نابودی ایمن دارند به یگانگی نیاز داشتند و به همین سبب نخستین رهبران تجدید دینی از اختلافات مذهبی و فرقه‌ای پرهیز می‌کردند و پیروان خود را به رهائی از تعصبات مذهبی سنی و شیعی و توجه به روح کلی تعالیم اسلام فرامی‌خواندند، مثلاً چنانکه در آغاز مقاله اشاره کردیم تجدید خواهان سنی مخصوصاً مصری کتاب «روح الاسلام» سید امیر علی متفکر شیعی هند را نمایندهٔ افکار خود می‌دانستند (۶) و از تبلیغ مضمون آن دریغ نداشتند. ولی شوق و اصرار تجدید خواهان در حفظ یگانگی مسلمانان در برابر غرب گاه بدان پایه می‌رسید که به سازش با فرقه‌های متعصب و خرافی نیز رضا می‌دادند چنانکه سید جمال از جنبش مهدی سودانی تا جایی که در ارکان

استعمار انگلستان رخنه می انداخت پشتیبانی می کرد (۷) و کاری به ادعای مهدویت او نداشت یا محمد رشید رضا شاگرد شیخ محمد عبده از اینکه عقایدش دستاویز متعصب ترین دینداران می شد (چنانکه بعدها الهام بخش اخوان المسلمین مصر گشت) پروا نداشت.

یکی از ارکان تجدید فکری اهل سنت اعتراف به ضرورت اجتهاد و دوباره گشودن باب آن بود و می توان گفت که بیشتر رهبران نواندیش، از ترك و عرب و هندی، در این باره همداستان بودند. این امر شاید راه تفاهم با شیعیان را که اجتهاد را از لوازم تفکر دینی می شمارند هموار می کرد ولی بیشتر ذوق اجتهاد و نیروی فکری تجدید خواهان سنی به جای آنکه در حل مشکلات فلسفی و فکری بسیج شود در شئون عملی بویژه در زمینه نظام حقوقی و قوانین و زندگی اجتماعی به کار افتاد زیرا اولاً همچنانکه گفتیم خصوصیت تدافعی جنبش تجدید خواهی چندان فرصت بحث و تفکر فلسفی و فکری باقی نمی گذاشت و ثانیاً تجدید خواهان معتقد بودند که بسیاری از مشکلات درونی عالم اسلام از ناتوانی مکاتب فقهی کهن در مقابله با اوضاع متغیر امروز برمی خیزد. وثالثاً انتقاد غربیان از زندگی مسلمانان بیشتر متوجه نظامها و تأسیسات حقوقی و اجتماعی شان بوده است (۸) و گمان می رفت که اگر این نظامها و تأسیسات اصلاح شود دیگر مخالفان اسلام بهانه ای برای بدگوئی از آن نخواهند داشت. علاوه بر اینها از فقر سنت فلسفی در میان اهل سنت نیز غافل نباید بود. اجتهاد خواه به معنای کلی «بذل تمام طاقت در طلب ظن به نکته ای از احکام شرعی» (۹) یعنی بکار بردن جد اعلای قوه فکری در اظهار نظر راجع به امور غیر قطعی شرع باشد و خواه به معنای توانائی استنباط فروع و یا

احکام از اصولی که امام وضع کرده است (۱۰) ، سکت نیست که اعمال
قوة اجتهاد نیازمند پایه‌ای بلند از تفکر عقلی و ذوق فلسفی و بصیرت نظری
است و این همه فقط از برکت محیطی دست می‌دهد که مشوق آزادی
بحث و رونق بازار اهل نظر باشد . ولی محیط اسلام سنی از قرن سوم
تا قرن سیزدهم هجری زمینه‌ای مساعد برای روئیدن و شکفتن اندیشه‌های
فلسفی نبود .

در آغاز آن دوره ، سیاست متوکل خلیفه عباسی که برای خنثی
کردن آثار روش مأمون در تشویق بحث نظری با معتزله در افتاد راه
پیشرفت اندیشه اسلامی را دشوار و ناهموار کرد و بدتر از آن اعتقاد
سنیان به بسته شدن باب اجتهاد با مرگ ابن حنبل در سال ۲۴۱ هجری
ایشان را به شیوة تقلید گروانید . محققان غربی مرگ ابن رشد اندلسی
نویسنده کتاب «تهافت التهافت» را در سال ۵۹۵ هجری نمودار واپسین
مرحله رونق تفکر فلسفی در اسلام می‌دانند (۱۱) . اسلام شناس فرانسوی
«هانری کوربن» در یکی از کتابهای اخیر خود به عنوان «تاریخ فلسفه
اسلامی» این نظر را نادرست می‌داند و می‌گوید که فلسفه در میان مسلمانان
پس از ابن رشد نیز همچنان پاینده و گرامی بوده است . ولی از کتاب
«کوربن» که بیشتر به روی سهم شیعه در فلسفه اسلامی تکیه می‌کند و
مخصوصاً این گفته او که در شرق (یعنی جهان اسلامی) ، بویژه ایران،
هرگز کسی قبول نکرد که انتقاد غزالی از فلسفه به سستی که ابن سینا
بنیاد کرده بود پایان داده باشد پیداست که مقصود او بیشتر دوام جنبشهای
فلسفی در میان شیعیان است (۱۲) .

برخی از صاحب‌نظران سنی این زمان برای احیای اجتهاد و توجیه
 کوششهای برخی از متفکران همکیش خود در تطبیق دین اسلام با جهان
 نو مدعی‌اند که برخلاف تصور رایج، رشته اجتهاد در عالم سنی هرگز
 گسسته نشده است بلکه از قرن سوم تا سیزدهم هجری برخی از فقهاء
 سنی بی سروصدا به اجتهاد و تفقه به صور گوناگون مشغول بوده‌اند
 ولی دلایل این کسان نیز نشان می‌دهد که اجتهاد مورد نظرشان باز به
 امعان نظر در جزئیات احکام عملی دین مربوط می‌شود و به گفته خود
 ایشان می‌توان آنرا همانند کار قاضی در «تنزیل حکم مدون بر قضیه
 نازله» یعنی تطبیق حکم شریعت بر مسائل زندگی جاری و حوادث
 واقعه دانست (۱۳).

با اینهمه، اگر بتوان از میان رهبران تجدد خواه سنی، يك تن
 را از این ملاحظات مستثنی دانست و اندیشه‌های او را دارای ارزش
 فلسفی شمرد آن يك تن محمد اقبال لاهوری است. اقبال مدتی در
 انگستان درس فلسفه خواند و در سال ۱۲۸۷ هجری شمسی رساله دکترای
 خود را به عنوان «سیر حکمت در ایران» (۱۴) در دانشگاه مونیخ گذراند.
 ولی معتبرترین نوشته او از دیدگاه ما کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» (۱۵)
 است که نخستین بار در سال ۱۳۱۳ هجری (۱۹۳۴ میلادی) در لاهور
 به چاپ رسید. اقبال در این کتاب، که ظاهراً عنوانش را به تقلید از
 کتاب عظیم «احیاء علوم الدین» امام محمد غزالی برگزیده، کوشیده
 است تا اصول اسلام را با موازین علم و فلسفه امروزی - یا بهتر بگوئیم
 اروپائی - توجیه و تبیین کند و در همه جا برهان مدعای خویش را در

نوشته‌های فیلسوفان و دانشمندان اروپائی بجوید ، چنانکه در اثبات ناتوانی عقل آدمی برای شناخت کامل حقیقت ، از « کانت » دلیل می‌آورد (۱۶) و برای رد مفهوم ماده و آراء مکتب اصالت ماده (ماتریالیسم) به نظریه نسبیت « اینشتاین » استناد می‌کند (۱۷) و در بیان فضیلت اشراق ، « برگسون » را گواه می‌گیرد (۱۸) و به طور کلی بسیاری از مباحث کتابش پراز اصطلاحات و مفاهیم خاص فلسفه هگل است (۱۹) بعد از اقبال ، بسیاری از نویسندگان و مبلغان اسلامی از این شیوه بحث پیروی کردند و به صرافت افتادند که دلایل حسن و حقانیت اسلام را از « حدیث دیگران » بویژه از نوشته‌های اروپائیان بیاورند (۲۰) .

ولی اقبال شاید نخستین متفکری است که این شیوه را آگاهانه به کار بسته و دلیل ضرورت آن را نیز بیان کرده است. او در این باره می‌گوید: « اکنون که مسلمانان پس از پنج قرن اسارت و بی‌خبری بیدار شده‌اند و خواه ناخواه چشم به غرب دوخته‌اند تا از راه و رسم آن تقلید کنند خطر آن هست که زرق و برق و ظاهر خیره کننده تمدن غرب مانع از آگاهی مسلمانان بر ذات و کنه حقیقی این تمدن شود ». وانگهی « در طی همه آن قرنهایی که عقل ما مسلمانان خفته بود ، اروپا با جدیت درباره مسائل خطیری که فیلسوفان و دانشمندان اسلامی به آنها سخت دلبسته بودند می‌اندیشید. از زمان قرون وسطی که مکاتب حکمت الهی اسلامی به حد کمال رسید پیشرفتهای بی‌کرانی در زمینه اندیشه و تجربه بشری دست داده است ، گسترش تسلط آدمی بر طبیعت ، ایمان تازه و احساسی نشاط آور... به او بخشیده است. دیدگاههای آزاد پیشنهاد شده ، مسائل

کهن در پرتو تجارب نوییان شده و مسائل نوپدید آمده است. چنین می‌نماید که عقل آدمی بزرگتر شده و از حدود مقوله‌های اساسی ذهنی یعنی زمان و مکان و علیت فراتر رفته است... در چنین حالی، شگفت‌آور نیست که نسل جوان مسلمانان آسیا و آفریقا خواهان توجیه تازه‌ای از ایمان خود شوند. پس با بیداری عالم اسلامی بر ما فرض است که با روحیه‌ای مستقل ببینیم که اروپا چه اندیشیده و نتایجی که بدست آورده تا چه اندازه می‌تواند ما را در تجدید نظر، و در صورت لزوم، احیای فکر دینی در اسلام یاری کند» (۲۱).

چنانکه می‌توان انتظار داشت، اقبال با وجود اعتقاد به ضرورت و سودمندی بیان اصول اسلام در قالب مفاهیم علمی و فلسفی غرب، تمدن مادی و سوداگری غرب را نکوهش می‌کرد چنانکه در یکجای کتاب خود اروپارا «بزرگترین مانع پیشرفت اخلاقی بشر» خوانده است (۲۲). این احساس مهر و کین توأمان (۲۳) در برابر غرب اکنون در مشرق زمین پدیده‌ای مأنوس و صفت ممتاز بسیاری از روشنفکرانی است که در عین آنکه به دانش و فرهنگ غربی دلبسته‌اند، از لحاظ سیاسی، غرب را به نام دشمن استقلال و آزادی خود محکوم می‌کنند.

نتیجه‌ای که اقبال با این مقدمات فکری از بحث خود می‌گیرد آن است که اسلام برخلاف آنچه از ظاهر حال مسلمانان و یا تهمتهای دشمنانش پیدا است دین معرفت و جنبش و پیکار است. دلائل اقبال را در اثبات این خصوصیات برای اسلام به شکلی که در فصول پنجم و ششم کتاب «احیای فکر دینی» آمده است، می‌توان چنین خلاصه کرد: او بحث خود

را از مسأله خاتمه‌یت آغاز می‌کند و می‌گوید معنی اینکه با ظهور اسلام، نبوت در تاریخ اسلام به سر می‌رسد آن است که بشر نمی‌تواند همیشه در مرحله کودکی و «رهبری شدن از خارج» باقی بماند. الغای رسم کهنانت و حکومت موروثی و رجوع دائم به عقل و تجربه همگی وجوه گوناگون همین مفهوم حاکمیت است، زیرا وقتی بشر یقین پیدا کند که دوره نبوت به پایان رسیده است دیگر عقلاً «سخن کسانی را که مدعی پیوستگی با عالم فوق طبیعی هستند نمی‌پذیرد و همین یقین، چشم انداز تازه‌ای از معرفت در برابر بشر می‌گشاید». و اما معرفت برای مسلمانان سه منبع دارد: نخست اشراق یا تجربه درونی، دوم تاریخ و سوم طبیعت. به سبب این دو منبع اخیر یعنی تاریخ و طبیعت است که فکر اسلامی از فلسفه یونانی ممتاز می‌شود، زیرا اگر فلسفه یونانی فقط به امور نظری توجه دارد، فکر اسلامی به حقایق عینی اعتماد می‌کند: «قرآن آیات و نشانه‌های حقیقت نهائی را در خورشید و ماه و دراز شدن سایه و پیاپی آمدن شب و روز و گوناگونی زبانها و رنگها و جانشین شدن روزهای خوشبختی و بدبختی به جای یکدیگر در میان مردم - یعنی سراسر طبیعت بدان صورت که به وسیله ادراک حسی بشری متجلی می‌شود - می‌داند و وظیفه مسلمان آن است که در باره این آیات بیندیشد و همچون «کور و کر» سرسری از برابر آنها نگذرد، چه آن کس که علامات و نشانه‌های زندگی این جهانی را نمی‌بیند، در برابر حقایق زندگی آن جهانی نیز کور خواهد بود» (قرآن، بنی اسرائیل، ۷۲، ۲۴).

مسلمانان در آغاز از این فرق اساسی میان روح قرآن و فلسفه یونانی

آگاه نبودند و از اینرو باشور و شوق فراوان کوشیدند تا شریعت اسلامی را با آراء حکماء یونان سازش دهند ولی بزودی به دلیل ناسازی میان ایندو ، بیهودگی کارشان آشکار شد. آنگاه عصیان بزرگ به ضد فلسفه یونانی روی داد : نظام معتزلی شك را سر آغاز معرفت دانست ، شیخ اشراق منطق یونانی را رد کرد ، ابو بکر رازی بر شکل اول قیاس ارسطوئی خورده گرفت (یعنی همان کاری که در زمان ما جان استوارت میل انگلیسی را مبتکرش شناخته اند) و ابن تیمیه نشان داد که استقراء تنها شکل قابل اعتماد استدلال است (۲۵) و افکار موافق با روح اسلام همینها بود چنانکه اقبال بدین دلیل می گوید : « ظهور اسلام ، ظهور عقل استقرائی است » (۲۶).

خصوصیت دیگر اسلام یعنی جنبش و تحرك از همین توجه آن به عینیت امور حاصل می شود و در اجتهاد ، که اقبال آن را « اصل حرکت در بنای اسلام » (۲۷) می نامد ، تظاهر می یابد . می توان پرسید که چرا فکر اسلامی با اینهمه خصائص در تاریخ دچار رکود و نادانی و پندار بافی شد و مسلمانان در همه زمینه ها از اروپائیان عقب افتادند ؟ به عقیده اقبال ، علت این امر ، متروك شدن اصل اجتهاد در میان اهل سنت بوده است . و اما علل متروك شدن اجتهاد ، یکی افراط و تندروی مدافعان سازش عقل و دین بود ، چنانکه نظام معتزلی منکر احادیث شد و ابوهریره (از صحابه پیامبر) را راوی غیر قابل اعتماد دانست و این روش طبعاً به دست متعصبان بهانه ای داد تا مدعی شوند که عاقبت اجتهاد ، هرج و مرج فکری و بیدینی است . دلیل دوم ، گرایش مردان آزاده و

فرزانه به درویشی و گوشه‌نشینی و برکناری از فعالیت اجتماعی بود که میدان را به روی تاریک اندیشان چاکر زور و زر باز گذاشت . در اینجا شك نیست که اقبال معلول را به جای علت گرفته است زیرا گوشه‌نشینی و درویشی فرزندگان خود معلول فساد اجتماعی و اقتصادی زندگی مسلمانان بود نه علت آن ، بدین شرح که وقتی فرمانروایان بولهوس ، حقیقت و غایت تعالیم اسلامی را فراموش کردند و ملك را به جای خلافت نشانند ، مسلمانان روشندلی که تغییر اوضاع را در حدتوانائی خویش نمی‌دیدند و از عهده مقابله با نیرو و نیرنگ دستگاه حاکم بر- نمی‌آمدند سلامت را در کناره جستند . علت سوم سدباب اجتهاد - به نظر اقبال- نتایج ناشی از سقوط خلافت عباسی به دست مغول و ناتوانی و زبونی مسلمانان بود که رهبران سنی را واداشت تا به نام حفظ یگانگی مسلمانان، از هر گونه نوآوری در فقهی که علماء صدر اسلام بنیاد کرده بودند جلوگیری کنند (۲۸).

سدباب اجتهاد به نوبه خود باعث شد که مسلمانان در فهم بسیاری از مسائل دنیوی و اخروی خویش گمراه شوند . به عقیده اقبال ، یکی از مهمترین این مسائل، معنای تقدیر است که عوام مسلمان آن را به خطا عبارت از سرنوشت و قضای بیرحمی می‌دانند که از پیش برای انسان معین شده است و کوشش انسان در آن هیچ تأثیری ندارد و حال آنکه تقدیر به معنای درست و حقیقی خود، «حیطه درونی يك چیز و امکانات قابل تحقیق است که در ژرفنای طبیعت آن نهفته و به طور متوالی و بدون احساس فشار خارجی از قوه به فعل در می‌آید» (۲۹) زیرا خداوند هر

روز در کاری است (۳۰) که یکسره تازه و پیش بینی ناپذیر است. به همین دلیل، کائنات در نظر قرآن، پیوسته در حال دگرگونی و افزایش است، یعنی «محصول از پیش کامل شده‌ای نیست که در اعصار پیش از دست سازنده‌اش جدا شده و اکنون همچون توده بیجان از ماده در مکان افتاده باشد و زمان در آن کاری نکند» (۳۱). بسیاری از مسلمانان که تقدیر را به معنای نادرست و منفی آن دریافته‌اند به هرچه در زندگی فردی و اجتماعی‌شان از حق و ناحق پیش آمده است گردن نهاده‌اند و مخصوصاً مقاومت در برابر نارواییها را مخالفت با قضای حق پنداشته‌اند و پیدا است که این روش تا چه اندازه در و اماندگی و تباهی احوالشان مؤثر بوده است.

اقبال وقتی دامنه بحثش را از مباحث فلسفی به حوزه سیاست و اجتماع می‌کشد یکباره از مقام فیلسوفی حقیقت جو به پایه مقاله نویسی ظاهر بین و خام اندیش تنزل می‌کند و خواننده متحیر می‌شود که آیا برآستی اقبال از واقعیات سیاسی بیخبر بوده و یا از روی مصلحت بینی تجاهل می‌کرده است. او در هیچ جای کتابش به آثار زیان آور استعمار در انحطاط فکری مسلمانان اشاره نمی‌کند و خواننده‌ای که شرح حال او را نداند از مطالب کتابش هرگز نمی‌تواند پی‌برد که نویسنده آن در هندوستان می‌زیسته است. گویا اقبال در شرح علل رکود فکری همکیشان هندی‌اش فراموش کرده بود که مردم شبه قاره هند بیش از دو قرن در اسارت سیاسی و اقتصادی انگلستان کمر خم کرده بودند و در چنان حالی غریب نبود که ذهنشان در حجاب نادانی و خرافه و تعصب پوشیده بماند. نمونه دیگری از شیوه تفکر سطحی اقبال در مسائل سیاسی، خوش بینی‌اش به

آینده جنبش اصلاح دینی در ترکیه زمان کمال اتاتورك بود. او اقدام ترکان را در برچیدن دستگاه خلافت و جدا کردن دین از سیاست می‌ستود و مسلمانان دیگر را به تقلید از شهامت ترکان فرا می‌خواند، زیرا چنین می‌پنداشت که مقصد غائی رهبران ترك از آن اصلاحات، نه حفظ مصالح ملی، بلکه نجات اسلام است (۳۲). البته ناسیونالیسم ترکان در نظر اقبال هیچگونه تعارضی با اسلام نداشت، زیرا او آن را دست کم به‌طور موقت درست‌ترین آئین سیاسی برای کشورهای مسلمان می‌دانست و عقیده داشت که «در حال حاضر، هر ملت مسلمان باید به کنه نهاد خویش فرو رود و به‌طور موقت همه توجه خود را تنها به خویشتن معطوف دارد، تا آن که همه ملتهای اسلامی چندان نیرومند و پرتوان شوند که خانواده‌ای زنده از کشورهایشان بسازند» (۳۳). ولی اقبال معلوم نکرده است که این ناسیونالیسم، از لحاظ اقتصادی و اجتماعی، باید بر چه اصولی استوار باشد. ناسیونالیسم مطلوب او مسلماً در بنیادگذاری کشور پاکستان بسیار مؤثر بوده است ولی اینکه آیا اسلام را نیز به احیای فکری رهنمون کرده یا نه محل تردید است.



از اقبال که بگذریم، کوشش پیشروان دیگر تجدید سنی را در یک زمینه می‌توان دارای اهمیت فکری شمرد و آن شیوه تازه ایشان در تفسیر قرآن است، زیرا همه آنان پی برده بودند که پیش از رهاندن افکار مسلمانان از قید تقلید و خرافات و راه بردن معارف اسلامی در جهت اصلاح حال ایشان باید شیوه پیشینیان را در تفسیر قرآن کنار گذاشت و قرآن را به

روشی مطابق با عقل و منطق امروزی دوباره تفسیر کرد تا بدین گونه نه تنها بر مقاومت مرتجعان - که گاه در پناه تفسیر سطحی قرآن، نظام موجود اجتماعی و قوالب کهن فکری را توجیه میکنند - چیره شوند بلکه به دشمنان اسلام و نیز غرب زدگان ایمان باخته نشان دهند که قرآن از هر عیبی پاک است و پیشرفتهای علمی زمان به اعتبار هیچیک از احکام آن زیان نمی‌رساند و در حقیقت مؤید آنهاست. انگیزه کوشش تجددخواهان در تفسیر قرآن بیشتر این عقیده بود که قرآن بر همه منابع دیگر فکر اسلامی یعنی حدیث و قیاس و اجماع و اجتهاد حکومت قاطع و اولویت تام دارد بطوریکه هیچ حدیثی از لحاظ اعتبار با آن برابری نتواند کرد تاچه رسد به فتوای فقیهان و آراء عالمان که ساخته اذهان آدمیزادگان خطاپذیر است. به سبب همین تأکید به روی اهمیت قرآن برخی از تجددخواهان را «اهل قرآن» خوانده‌اند.

سرسید احمدخان مصلح معروف هندی (۱۸۹۸-۱۸۱۷) و بنیادگذار دانشگاه علیگره و صاحب تفسیر قرآن و تفسیر انجیل به پیروی از این گفته خلیفه عمر که «قرآن برای ما بس است» قصد داشت که علم کلام تازه‌ای بر پایه قرآن پدید آورد و شبلی نعمانی همکار سرسید و صاحب تفسیری دیگر از قرآن، بر مسئولان شیوة تربیت اسلامی در هند عیب می‌گرفت که قدر قرآن را چندانکه باید نمی‌شناختند و در حالیکه آموزگاران مدارس مذهبی در هر يك از رشته‌های علوم دینی چندین کتاب مفصل می‌آموختند، در آموزش قرآن فقط به دو تفسیر بیضاوی و جلالین قناعت می‌کردند، یا در حالیکه تدریس منطق و فلسفه پنج سال زمان می‌گرفت،

یکسال تمام هم به آموزش قرآن اختصاص نمی یافت. امیر علی متفکر شیعی هند که پیشتر ذکرش گذشت دریغ می خورد که نظریات مجتهدان و پیشوایان (مذاهب سنی) جای تعالیم پیامبر را گرفته است زیرا اینان مانند بسیاری از اولیای کلیسای مسیح، چاکر شهریاران و ستمگران بوده اند و از این رو چه بسا احکامی بر ساختند و احادیثی کشف کردند و تفسیرهایی بر قرآن نوشتند که هیچ پیوندی با روح اسلام نداشت. بدینگونه بیشتر قواعدی که امروزه بر رفتار و اندیشه مؤمنان فرمانرواست به جای آنکه از قرآن ریشه گرفته باشد از انبوه کتابهای فقهی قرنهای بعدی اقتباس شده است. امیر علی به طعنه از قول نویسندehای بیگانه میگوید که همچنانکه یهودیان تلموز را جانشین اسفار پنجگانه (تورات) کرده اند مسلمانان احادیث و فتاوی را به جای قرآن نشانده اند. اصلاح طلبان معاصر هندی، از جمله عبدالله سندی و ابوالکلام آزاد به همین گونه اولویت قرآن را تأکید کرده اند. به گفته سندی، برخی از نویسندگان مسلمان در نگارش تاریخ اسلام چنین وانمود می کنند که آنچه مایه پیروزی و پیشرفت اسلام شد بیشتر شخصیت محمد (ص) بوده است تا تعالیم قرآن و به همین سبب بیشتر مسلمانان به قهرمان پرستی روی آورده اند و درباره تأثیر شخصیت قهرمانان در سیر تحولات تاریخی مبالغه کرده اند و حال آنکه به نظر سندی حقیقت درست بر عکس اینست و فقط تعالیم انقلابی قرآن بود که عظمت اسلام را میسر کرد. ابوالکلام آزاد از رهبران استقلال هند عقیده داشت که محور زندگی امروزی مسلمانان به عوض قرآن و سنت، تعالیم زعمای مذهبی است و زعمای مذهبی به جای آنکه تعالیم خود را با قرآن و سنت مطابق

گردانند، آیات قرآنی و احادیث نبوی را، به تکلف، با تعالیم خود منطبق میکنند (۳۴).

چنانکه گفتیم تجدید خواهان به سبب همین تأکید بسیار به روی قرآن در تفسیر آن سعی فراوان می نمودند ولی شیوه ایشان در تفسیر قرآن با گذشتگان یکسره فرق داشت زیرا همه می کوشیدند تا سازگاری مفاهیم و تعالیم قرآنی را با علم و تمدن امروزی ثابت کنند. با آنکه هر يك از ایشان به ذوق و ظن خاص خود قرآن را تفسیر می کرد ولی کار همه آنان در تفسیر دوباره قرآن، يك صفت مشترك داشت و آن روی گرداندن از معانی ظاهری الفاظ و انکار معجزه و خرق عادت و تفسیر قرآن به خود قرآن بود (۳۵). در این رهگذر، دو امر به یاری تجدید خواهان آمد: یکی روش دیرین برخی از فقیهان که بسیاری از داستانها و گزارشهای مشکوک را در تفاسیر قرآن بنام اسرائیلیات یعنی افزوده های یهودیان بر معارف قرآنی باطل می شمردند و روشنفکران مسلمان می توانستند با استناد به این روش، معجزات و کرامات را در تفسیر قرآن منکر شوند بی آنکه خویشان را در معرض تهمت ارتداد آورند، دوم رواج شیوه های علمی تحقیق انتقادی در متون تاریخی و ادبی که رد گزاره گوییهای برخی از مفسران گذشته را برای متجددان آسانتر کرده است.

انصراف از معانی ظاهری الفاظ قرآن، به مفسران نو اندیش سنی امکان می داد که قرآن را به زعم خود از معانی خلاف رسم طبیعت یا حکم عقل یا دانسته های علمی امروزی که گاه ممکن است از ظاهر الفاظ آن دریافت پاك کنند. مثلاً به نظریکی از مفسران، معنای این دو آیه که خداوند درباره

بنی اسرائیل می فرماید:

« اِذَا خَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَدَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ » (هنگامیکه پیمان شما را گرفتیم و طور را بر سر شما بلند کردیم - سوره بقره، آیه شصتم) و: « اِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ » (هنگامی که کوه را بر سر ایشان بلند کردیم گوئی که سایبانی است و گمان بردند که آن بر ایشان فرود آینده است - سوره اعراف، آیه صد و هفتم) آن نیست که خداوند به راستی کوه را از زمین بر کند و بر فراز سر بنی اسرائیل نگه داشت بلکه مقصود تنها تشبیه حال آن قوم به خطای بصری کسی است که هنگام گذار از پای کوه می پندارد که قسمتهای برون آمده بالای کوه گوئی می خواهد بر سرش فرود آید (۳۶). یا مفسر دیگری در شرح معنای آیه « وَ لَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَ جَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيْطَانِ » (هر آینه آسمان جهان را به چراغها آراستیم و آنها را رانندگان شیاطین گردانیدیم، سوره ملک، آیه پنجم) رجم را که به معنای سنگسار کردن و راندن است به معنای مجازی آن یعنی پیشگوئی دانسته و مفهوم کلی آیه را اخطار به پیشگویان گرفته است زیرا به عقیده مفسر: «برخی از ستاره شناسان فریبکار مدعی اند که میتوانند به یاری دانش خود از ستارگان (که واژه مصابیح در آیه بر آنها دلالت دارد) آینده را پیش بینی کنند... و این ستاره شناسان با حدسها و پندار - بافیهای خود مردم را می فریبند» (۳۷). به همینگونه، برخی دیگر از مفسران واژه جن را در قرآن نه به معنای موجودی افسانه ای بلکه به معنای میکروب (۳۸) و برخی دیگر آن را گاه به معنای بیگانگان یا دشمنان پیامبر اسلام (۳۹) گرفته اند. و سرانجام با توجه به آنچه پیشتر درباره اولویت

قرآن گفتیم، تجدد خواهان کوشیده‌اند تا در تفسیر آن به جای استناد به حدیث یا گفته‌های ائمه و فقهای سنی از آیه‌های دیگر قرآن یاری گیرند و این همان روشی است که تفسیر قرآن به قرآن نام دارد و مستند آن این است: «ثم ان علينا بيان» (آیه نوزدهم از سوره قیمة).

باید گفت که سنیان در اینجا به روشی گرائیده‌اند که شیعیان از آغاز اسلام به آن پای بند بوده‌اند. زیرا روش تفسیر شیعه «به نحوی که از بیانات پیشوایان شان روشن است این است که قرآن با قرآن تفسیر شود. یعنی قرآن شریف در تأدیة مقصود هیچگونه نیازی به ضم ضمائم خارجی نداشته و منظور ابتدائی و نهائی هر آیه از خود همان آیه به تنهایی یا به انضمام آیات دیگر به خوبی روشن است» (۴۰).

ولی نتیجه‌ای که برخی از سنیان از اینگونه تفسیر قرآن درباره روح کلی تعالیم اسلامی می‌گرفتند البته با آنچه شیعیان گفته‌اند یکسره فرق داشت. مثلاً پیشروان تجدد خواهی اسلامی در هند از این شیوه نتیجه می‌گرفتند که برخلاف پندار قشریان، مقصود اصلی قرآن بیان معجزات انبیاء و امور ماوراء الطبیعه یا تشویق مسلمانان به اعراض از زندگی واقعی نیست بلکه برعکس، فراهم آوردن موجبات سعادت مادی و معنوی انسان است و به همین سبب، اسلام در حقیقت خود - به نظر این گروه - جنبشی برای اصلاح نظام اجتماعی است. پیدا است که چنین تصویری از اسلام اگر به حد مبالغه بیان شود ناگزیر از اهمیت مقام آخرت و مفهوم ثواب و عقاب اخروی در حساب کلی کردار فردی و اجتماعی می‌کاهد، زیرا اگر بنا باشد که اسلام را بیشتر کوششی برای رفع نارواییهای اجتماعی یا

سیاسی و اقتصادی بدانیم باید اولاً آنرا محصول یا مناسب با اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی خاصی بینگاریم و این تصور به ابدیت تعالیم آن زیان می‌رساند و ثانیاً آنچه را در تعالیم اسلامی به قیامت و معاد مربوط می‌شود دارای معانی مجازی و اهمیت فرعی فرض کنیم و این نیز با یکی از مفاهیم اساسی رسالت اسلامی یعنی وحی مغایر است. ولی چنین به نظر می‌آید که بیشتر تجدد خواهان از مقدمات استدلالی خود کم و بیش به همین نتایج رسیده‌اند. سرسید احمد خان، مفهوم ثواب اخروی را تحقیر می‌کند و اسلام را با مصالح مسلمانان یکی می‌داند. او می‌گوید که هرگاه مسلمانان، نیرومند و بهروز و پیشرفته باشند اسلام هم نیرومند و بهروز خواهد بود و به گواهی تاریخ، اسلام تنها در آن روزگاران شکوه و بزرگی داشته است که مسلمانان از دانش و نیرو بهره‌مند بوده‌اند. پس برای اصلاح حال اسلام باید در اصلاح حال مسلمانان کوشید. ابوالکلام آزاد همین نکته را تأکید می‌کند و می‌گوید که معنای آیه «جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس» (سوره بقره، آیه ۱۴۷) آن است که مسلمانان باید در این جهان راه وسط را برگزینند و گواه مردمان باشند و حال آنکه به گمان او برخی از مفسران معنای این آیه را یهود و مشرکان و پیچیده گردانده‌اند و در این باره مناقشه کرده‌اند که آیا مسلمانان باید در این جهان گواه مردمان باشند یا در جهان دیگر. به عقیده آزاد، خدمت اصلاحی بزرگ اسلام مربوط به این جهان بوده ولی مفسران غافل از این حقیقت، همه امور را به آخرت

حوالت داده‌اند. غلام احمد پرویز، متفکر معاصر پاکستانی و نویسندهٔ معارف القرآن، بهشت و دوزخ مسلمانان را در همین جهان می‌دادند. به گفتهٔ او هر اجتماعی که بر پایهٔ تعالیم قرآن استوار باشد مایهٔ شادی و آسودگی افراد می‌شود و مقصود از بهشت، اینگونه زندگی است. بر-عکس، جامعه‌ای که اساس آن ناقض قوانین الهی باشد نتیجه‌ای جز اندوه و پریشان حالی ندارد و دوزخ همین است. البته همهٔ این تجددخواهان به وجود جهان دیگر و قیامت معترفند ولی آنچه در نظرشان ارج بیشتر دارد زندگی خوب و دلپذیر در این سرا و سرنوشت جمعی امت اسلامی است که از رستگاری فرد و درسرای دیگر مهم‌تر است. سرسید احمد می‌گوید: «مسلمانی که فقط در غم رستگاری اخروی خویش باشد به نوعی از خود پرستی گرفتار است و حال آنکه مسلمان راستین باید رستگاری نه تنها خود بلکه سراسر جامعهٔ بشریت را بجوید و این مقصود هنگامی دست می‌دهد که جهان بر بنیاد اصول درست اخلاقی و از روی تعالیم اسلام سامان گیرد» (۴۱).

باید یاد آور شد که این افکار در همان يك قرن پیش که کم کم در گوشه و کنار جهان اسلامی پدیدار می‌گشت نه فقط با معتقدات عامهٔ مسلمانان کشورهای سنی تعارض پیدا کرد بلکه مخالفت بسیاری از رهبران تجدید-خواهی، مخصوصاً سید جمال را برانگیخت. سید جمال پیروان سر-سید احمد خان را «دهری و طبیعی» خواند و آنان را متهم کرد که به توطئه استعمار انگلستان مأمور فساد عقاید و نفاق انگیزی در میان مسلمانانند (۴۲). نظر تجدید خواهان امروزی کشورهای عرب نیز در بارهٔ

سرسید احمد خان و پیروان او همین است (۴۳) .

به طور کلی همچنانکه در آغاز گفتار گذشت مهمترین نتیجه تجدید فکر دینی نزد اهل سنت ، نیرومندی جنبش آزادیخواهی و مجاهده در راه برقراری حکومت ملی در اواخر قرن سیزدهم هجری (نوزدهم میلادی) در میان ملل ترك و عرب بود و در واقع تحولات دیگری که در زمینه های گوناگون زندگی اجتماعی و سیاسی مسلمانان سنی روی داد، (از جمله رهایی از تسلط بیگانگان و کوشش برای ایجاد دولتهای متمرکز و نیرومند و آزادی زنان و جز آن) همه از این اثرناشی شد. با آنکه ایرانیان شیعی نیز در همان زمان با اندیشه مشروطیت آشنا شدند لیکن جنبش مشروطه خواهی ایرانیان از لحاظ آثارش بر تفکر دینی با جنبش آزادیخواهی ترك و عرب فرق کلی داشت. زیرا در حالی که مشروطیت ایران ، بر رغم نگرانیهای صادقانه یا ریاکارانه برخی از روحانیون صدر انقلاب مشروطه ، در اصول نظریات سیاسی شیعیان و نظرایشان در باره حقانیت امامت و ضرورت افضلیت و معصومیت و نصب الهی تغییری نداد (۴۴) ، قیام ملل ترك و عرب برضد حکومتهای مستبد و مطالبه حقوق مدنی و سیاسی مساوی برای جمیع اتباع هر مملکت، بدعتی بزرگ در تاریخ افکار سیاسی سنی بود. سنیان بیش از پنج قرن به این اندیشه خو گرفته بودند که تحمل جور فرمانروایان به پاس ایمنی و مصلحت امت اسلام بهتر از نا امنی و آشوبی است که از سرکشی در برابر ستمگران برمی خیزد، ولی وقتی بر اثر تجدیدخواهی، اجتماعی که

اساس این اندیشه بود برهم خورد و معلوم شد که فرمانروایان، قرآن را
دام تزویر می کردند و آنچه پاس می داشتند نه مصلحت اسلام بلکه منافع
شخصی بوده است، مردم دیگر حاضر به تحمل زور نشدند و ندای آزادی-
خواهی و عدالت طلبی بلند کردند.

مآخذ مقالة تجدد فكر ديني :

- ۱- از جمله اینگونه آثار می توان کتابهای زیر را نام برد:
(I) - ایرج افشار و اصغر مهدوی، **مجموعه اسناد و مدارك چاپ شده درباره سيد جمال الدين**، تهران ۱۳۴۲.
(II) - Homo pakdaman, Djamel-ed-Din Assad Ab-
adi dit Afghani, Paris 1969.
(III) - Nikki R. Keddie, **An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious writings of Sayyid Jamal ad-Din 'al Afghani** Berkley, 1968.
(IV) - Elie Kedourie, **Nouvelle Lumeiere sur Afg-
hani et Abduh, Orient (No, 30) Paris,**
۲- برای آگاهی دست اول از اندیشه های برجسته ترین تجدد خواهان
سنی به کتابهای زیر رجوع شود،
الف- **مجموعه العروة الوثقى للسيد جمال الدين الافغانى والشيخ محمد
عبد** (چاپ عکسی) تهران، ۱۳۹۰.
ب- محمد رشید رضا، **تاریخ الاستاذ الامام**، قاهره ۱۳۲۴.
ج- طه حسین، **مستقبل الثقافة في مصر**، مطبعة معارف، قاهره ۱۹۳۸.
د- علی عبدالرازق، **الاسلام و اصول الحكم**، مطبعة مصر، قاهره ۱۹۲۵.
و نیز کتاب **احیای فکر دینی در اسلام** از محمد اقبال لاهوری و کتاب **الفکر**

الاسلامی الحدیث وصلته بالاستعمار الغربی از محمد الیهی که ذکر هر دو بعد بیاید.

۳- این سه جنبه تجدد خواهی را می توان به ترتیب «پان اسلامیسیم» و «سلفیه» و **تجدد خواهی** به معنای اخس نامید. درباره پان اسلامیسیم باید یاد آور شد که این اصطلاح نخستین بار از جانب مخالفان فکر یکانگی ملتهای اسلامی جعل شد و به همین جهت پیشروان و مبلغان آن، از به کار بردن عنوان پان اسلامیسیم پرهیز داشتند، لیکن امروزه به سبب کثرت و وسعت استعمال از جانب محققان موافق و مخالف پذیرفته شده است. نگاه کنید به:

E. G. Browne. The Persian Revolution, Cambridge 1910, P. 1

4- H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam, University of Chicago Press. 1947, P. 10

۵- مقاله فضل الرحمن به عنوان «الفلسفة الاسلامیة الحدیثة» در مجموعه «الثقافة الاسلامیة و الحیة المعاصرة» چاپ قاهره ۱۹۵۵ ص ۷۸.

۶- اصل کتاب «روح الاسلام» زیر عنوان The Spirit of Islam در سال ۱۸۹۱ به زبان انگلیسی در لندن چاپ شد و ناصر الدین شاه قاجار نامه ای تشویق آمیز به امیر علی نوشت که عکس آن در صفحه اول جاییهای بقیه کتاب مندرج است.

۷- نگاه کشید به مقاله «امانی انجلیترافی حرکات محمد احمد» در مجموعه المروة الوثقی، ص ۲۰-۲۱۹.

۸- فضل الرحمن، مأخذ سابق الذکر ص ۷۱-۸۰.

۹- تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، چاپ کلکته ۱۸۶۲، ص- ۱۹۸.

۱۰- محمودشاهی، ادوار فقه. انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۰-جلد اول (چاپ دوم) ص ۵۴۶.

۱۱- مثلاً نگاه کنید به کتاب:

Duncan B. Mac Donald, The Development of

Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, (Reprint) Beirut, 1965, P 260,-261.

12- Henri Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Paris, 1964, P. 7.

همچنین نگاه کنید به پیشگفتار پروفیسور توشی هیکوایزوتسو بر غررالفوائد معروف به شرح منظومه حکمت، تهران ۱۳۴۸ ص ۷-۱.

۱۳- مقاله شیخ فاضل عاشورمفتی و رئیس سابق دانشگاه زیتونه تونس در گزارش المؤتمر الاول لمجمع البحوث الاسلامی انتشارات الازهر، شوال ۱۳۸۳ ص ۵۰ تا ۶۶. باید یادآور شد که گروهی از صاحب نظران شیعی نیز نظیر همین عیبها بر کار مجتهدان شیعه گرفته اند و اشتغال بیش از حد برخی از ایشان را بمسائل علمی مانعی در راه پیشرفت فقه شیعه دانسته اند مثلاً یکی از نویسندگان این گروه می نویسد: «حق اینست که در برابر هر یک رساله عملیه که از طرف مراجع تقلید و روحانیت نوشته می شود ده رساله علمی و فکری و اصولیه و اجتماعیه و اقتصادیه و سیاسیه بر طبق احتیاج و درک و قبول مردم و شأن زمان راجع به اصول و عقاید و افکار و مرام اسلام نیز نوشته شود» (مقاله مهدی بازرگان در کتاب بحثی درباره مرجعیت و روحانیت نوشته علامه سید محمد حسین طباطبائی و دیگران، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۱ ص ۱۲۲).

۱۴- این رساله که عنوان انگلیسی آن،

The Development of Metaphysics in Iran است به ترجمه دکتر امیر حسین آریان پور در مرداد ماه ۱۳۴۷ از طرف مؤسسه فرهنگی منطقه ای در تهران منتشر شد.

15- The Reconstruction of Religious Thought in Islam.

چاپی که ماخذ ما در این گفتار است به تاریخ ۱۹۴۴ است. این کتاب نیز به ترجمه آقای احمد آرام در سال ۱۳۴۸ از طرف مؤسسه فرهنگی منطقه ای در تهران منتشر شد.

۱۶- همان کتاب صفحه ۵.

۱۷- همان کتاب، ص ۳۵.

۱۸- همان کتاب، ص ۳ و نیز نگاه کنید به صفحه ۸۳ که در آن، نویسنده

باز در تفسیر کلمات «لم یلد» در سوره اخلاص از برگسون یاد می کند.

۱۹- همان کتاب، ص ۳۲ و ۶۶.

۲۰- مثلاً نگاه کنیده کتاب عباس محمود العقاد، ما يقال عن الاسلام. بیروت- ۱۹۶۶.

۲۱- همان کتاب، ص ۷-۸.

۲۲- همان کتاب، ص ۱۷۹.

23- Ambivalence

۲۴- احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۴۷ ترجمه آرام، ص ۸-۱۲۷ اصل انگلیسی.

۲۵- همان کتاب، ص ۱۲۹.

۲۶- همان کتاب، ص ۱۲۶، ص ۱۴۶ ترجمه فارسی.

۲۷- همان کتاب، ص ۱۴۶، ص ۱۶۷ ترجمه فارسی.

۲۸- همان کتاب، ص ۱۵۱.

۲۹- همان کتاب، ص ۵۱، ص ۶۰ ترجمه فارسی.

۳۰- «کل يوم و هو فی شأن» (آیه ۳۰ سوره الرحمن).

۳۱- احیای فکر دینی در اسلام، ص ۶۶، ص ۵۶ ترجمه فارسی.

۳۲- همان کتاب.

۳۳- همان کتاب، ص ۱۵۹، ص ۱۸۲ ترجمه فارسی.

۳۴- مقالة مظهر الدين صديقي به عنوان :

Intellectual Bases of Muslim Modernism

Islamic Studies, Vol. IX, No. 2 (June, 1970) چاپ اسلام آباد، پاکستان.

35- J.M.S. Buljon, Modern Muslim Koran Interpretation, Brill, Leiden; 1966, p. 16 et seq.

۳۶- عبدالحکیم خان، تفسیر القرآن، نگاه کنیده به کتاب «بالترون»، ص

۲۱-۲۲.

۳۷- تفسیر محمود محمد حمسه و حسن علوان و محمد احمد برانیق، نگاه

کنیده به کتاب بالترون، ص ۲۲.

38- Gibb, op-cit, p. 72

۳۹- نگاه کنید به حاشیه شماره ۲۴۱۵ تفسیر مولانا محمدعلی برقرآن، چاپ لاهور، ۱۹۵۱.

۴۰- محمد حسین طباطبائی، مکتب تشیع، قم ۱۳۳۹ هـ. ق. ص ۵۵-۶.

۴۱- مظهرالدین صدیقی، مأخذ سابق الذکر، ص ۱۶۰.

۴۲- عروة الوثقی، ص ۷-۳۷۲.

۴۳- محمدالبهی، الفکر الاسلامی الحدیث وصلته بالاستعمار

الغربی. قاهره، بدون تاریخ، ص ۱۷-۱۱.

۴۴- برای آگاهی از نمونه ای از تطبیق نظریه مشروطیت با اصول شیعه

نگاه کنید به کتاب، محمدحسین غائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، با توضیحات سید محمود طالقانی، تهران ۱۳۷۴ هـ. ق. مخصوصاً ص ۸۶-۶۴.

سیاست ایران‌شناسی

گفتگو از سیاست ایران‌شناسی شاید در نظر نخست غریب بنماید چون ایران‌شناسی دست کم تا چندی پیش چنان در بند مباحث فنی باستان‌شناسی و زبان‌شناسی و کتاب‌شناسی بود که اظهار اینکه مطالب آن با سیاست یعنی با مسائل مورد ابتلای جامعه و حکومت می‌تواند ارتباطی داشته باشد چه بسا در نظر جمعی حکایت از نوعی شعبده‌بازی فکری و گزافه‌گوئی می‌کرد. ولی واقع امر این است که ایران‌شناسی چه در مرحله تکوینی خود که در انحصار شرق شناسی اروپائی بوده و چه امروز که دانشمندان ایرانی با شوق و همتی تازه در خط آن افتاده‌اند به‌صورت گوناگون و آگاهانه یا ناآگاهانه با سیاست ارتباط داشته است. آنچه در گذشته به ایران‌شناسی جنبه سیاسی می‌داد پیوستگیش به تاریخ استعمار بود چنانکه شرح آن خواهد آمد و آنچه امروزه ایران‌شناسی را به‌عرصه مناقشات سیاسی می‌کشاند از يك سو فزونی آگاهی و بیداری قومی و از سوی دیگر گسترش روزافزون دامنه نفوذ و نظارت دولتهاست که

کم و بیش سراسر پهنه زندگی اجتماعی را فرا گرفته و یکی از مشخصات اساسی عصر ماست. ولی درباره رابطه سیاست و ایران‌شناسی گذشته از انگیزه‌های ملی و غیرملی آن از دیدگاه دیگری نیز می‌توان سخن گفت و آن تأثیری است که ایران‌شناسی می‌تواند یا باید در تحولات سیاسی جامعه ایرانی داشته باشد.

چون ایران‌شناسی به معنای مجموعه‌ای از مطالعات منظم و علمی مربوط به وجوه گوناگون تمدن و فرهنگ و تاریخ ایران را اروپائیان بنیاد کردند. یکی از عقایدی که درباره علت وجودی آن از دیرباز رواج داشته آن است که ایران‌شناسی همچون شاخه‌های دیگر شرق‌شناسی غربی جزئی از تمهیدات استعمار برای تسلط بر شرق بوده است یعنی دولتهای استعمارگر به همان اندازه که به کارشناسان نظامی و اقتصادی نیازمند بوده‌اند دانشمندی نیز لازم داشته‌اند که از فرهنگ و زبان و سرشت و خوی مردم سرزمینهای تابع و مورد نظرشان خوب آگاه باشند تا کار اداره و بهره‌برداری از این سرزمینها را آسان کنند. نظیر این گونه‌دوری درباره شرق-شناسی به‌طور عام از جنگ جهانی دوم به این طرف از جانب روشنفکران بیشتر کشورهای آسیا و آفریقا که سابقاً مستعمره دولتهای غربی بوده‌اند نیز ابراز شده است.

ونسان مونتئی محقق فرانسوی در مقاله‌ای به‌عنوان «پیراستن تاریخ از استعمار» که در سال ۱۹۶۲ منتشر شد برجسته‌ترین نمونه چنین داوریه‌ها را از نوشته‌های محققان ترك و هندی و آفریقائی فراهم آورده است. مونتئی در این مقاله می‌نویسد که روشنفکران آسیائی و آفریقائی پس از جنگ

جهانی دوم بر سر آن شده‌اند که تاریخ ملت‌های خود را از دیدگاهی متفاوت از آنچه محققان اروپائی اختیار کرده‌اند دوباره بنویسند و از کوشش‌های ایشان سه مکتب تازه در تاریخ‌نویسی آفریقا و آسیا پدید آمده که یکی مارکسیستی و دیگری ناسیونالیستی است و سومی روشی مستقل از این دو و مبتنی بر اصول علمی تاریخ‌نویسی را پیروی می‌کند. انتشار کتاب «آسیا و سلطه باختر» نوشته «ک.م. پانیکار» استاد پیشین دانشگاه علیگر هند در سال ۱۹۵۳ (که سال گذشته ترجمه آن به پارسی در آمد) سر آغاز این مرحله نو در تاریخ‌نویسی است.

هفده سال پیش نیز کنفرانسی با شرکت تاریخ‌نویسان آسیائی و آفریقائی و اروپائی در دانشگاه لندن درباره ضرورت بازنگری دانشمندان آسیائی و آفریقائی در تاریخ ملت‌های خود برگزار شد که من گزارش مباحث آن را به فارسی برگرداندم که در مجله سخن چاپ شد و در آن گزارش به جای خالی نماینده‌ای از ایران در کنفرانس اشاره کردم. یکی از نتایج آن کنفرانس باز نمودن تعصبات ملی برخی از شرق شناسان و تاکید ضرورت پرهیز از تکرار آنها و نیز دشواری کار شرق شناسان اروپائی در فهم روح و معنی تمدن شرق بود.

در حالی که چنین بحث‌هایی در نقد شرق شناسی و واکنش‌های سیاسی ناشی از آن از مدت‌ها پیش در کشورهای مختلف آسیائی صورت گرفته و کم و بیش معیارهایی برای شیوه تحقیقات تازه در تاریخ و فرهنگ این کشورها به دست داده است در کشور ما فقط یکی دو سالی است که سخنانی جسته گریخته در این باب گفته می‌شود. این کوتاهی ما در بررسی علمی و

انتقادی ایران شناسی غرب علل بسیار دارد که بحث درباره آنها را به فرصتی دیگر باید وا گذاشت. ولی در مناسبت حاضر تنها به این علت سیاسی اشاره می کنیم که چون در قرن نوزده یعنی در زمان اوج استعمار کشور ما با وجود زیانهای فراوانی که از تجاوز طلبیهای استعمار دید و بخشی از سرزمینهای خود را از دست داد هیچگاه از طرف قوای استعمار گریه طور کامل اشغال نشد جنبشهای ضد غربی به شدت و دامنه ای که در کشورهایی چون هند و مصر و الجزایر در گرفت در ایران هرگز پدید نیامد و در نتیجه مظاهر گوناگون رابطه معنوی ما با غرب هیچگاه مورد انتقاد واقع نشد و کمتر کسی در میان نویسندگان و روشنفکران نفوذ فرهنگی غرب را خطری برای استقلال سیاسی یا فرهنگی ما شمرد. حتی می توان گفت که در مواردی خلاف آن روی داد چنانکه بسیاری از روشنفکرانی که زمانی در شمار رهبران مبارزات ملی بودند تجدد خواهی را با فرنگی- مآبی مترادف شمردند و تنها راه رستگاری ایران را در تقلید از غرب دیدند. وقایع جنگ جهانی اول و از آن مهمتر اشغال ایران در جنگ دوم و پیش آمدن مرحله تازه بیداری و آگاهی ملی این وضع را تا اندازه ای دگرگون کرد و از آن پس ضدیت سیاسی با غرب اندک اندک رنگ فرهنگی نیز گرفت اگرچه حتی در این دوره گاه وابستگیهایی که به غرب داشته ایم ما را در گفتن حقائق راجع به غرب محتاط و دودل کرده است.

به سبب این ملاحظات هنگامی که دانشمندان ایرانی در طی دهه اخیر همت بر آن گماشتند که ابتکار تحقیقات ایرانی را خود به تدریج در دست گیرند عیب بزرگ کارشان آن بود که کوشش خویش را در نوعی

خلاء فکری آغاز کردند یعنی هیچگونه سابقه نقد و سنجش هوشیارانه‌ای از خصوصیات شرق شناسی غربی وجود نداشت که درگزینش اصول و هدفهای فکری کارتحقیق راهنمای ایشان باشد و کارشان را از عیبها و خطاهائی که شرق شناسی غربی را دچار بن‌بست کرده است ایمن دارد. به هر حال چون مناقشه‌ای که اینک درباره ایران‌شناسی غربی درگرفته است به دلایلی که گذشت مراحل ابتدائی خود را می‌پیماید و مخالفان پس از مدت‌ها خاموشی فرصتی برای آشکاره‌گوئی یافته‌اند طبعاً اگر در آنچه می‌گویند شائبه‌ای از تعصب و خام اندیشی باشد جای شگفتی ندارد آنچه مایه شگفتی است این است که چنین مناقشه‌ای با دست کم هفده سال تاخیر روی داده است.

در اینکه ایران شناسی همچون رشته‌های دیگر شرق شناسی در غرب اصلاً به اقتضای نیازهای سیاسی و نظامی و اقتصادی دولتهای استعمارگر پیدا شده و هدف فوری آن خدمت به مصالح آن دولتها بوده است همانطور که جناب آقای دکتر راسخ هم فرمودند مشکل بتوان تردید کرد.

دوره رونق شرق‌شناسی یعنی قرن نوزدهم روزگار هجوم استعمار به شرق بود و نمی‌توان گفت که در آن روزگار و در محیطی که شیوه‌های فکری مشرب‌تحصل (پوزیتیویسم) و اصالت‌عمل (پراگماتیسم) و جز آن روح و جهت فعالیت‌های علمی را معین می‌کرد، شرق شناسان اروپایی جز عشق به شرق و دانش پروری انگیزه‌ای نداشتند و انگهی هرچند رابطه میان رشته‌های گوناگون شرق شناسی و هدفهای فوری استعمار در قرن

نوزدهم و بیستم در نظر اول آشکار نباشد حقیقت آن است که شرق شناسی در دامن استعمار اروپایی پرورده شد. به همین جهت از آغاز قرن نوزدهم وقایعی چون لشکرکشی ناپلئون به مصر در سال ۱۷۸۹ و فزونی اهمیت مساله شرق یعنی نیرنگها و چاره های دولتهای غربی برای تجزیه امپراتوری عثمانی و قیام هندیان در سال ۱۸۵۷ که انگلیسیان را بر نادانی خود از رسوم و معتقدات مردم هند واقف کرد و تدابیر انگلستان برای حفظ سیاست خود بر هند از راههای گوناگون از جمله نفوذ در ایران سبب شد که شرق شناسی برای سیاستمداران اروپایی مصارف عملی و فوری پیدا کند و از مرحله رومانتيك بدر آید.

تاریخچه مدرسه زبانهای خاوری و آفریقائی دانشگاه لندن، یعنی یکی از بزرگترین و معتبرترین موسسات شرق شناسی غرب نیز گواه است که غرض اصلی از تأسیس آن تربیت کارمندان برای دستگاههای اداری و بازرگانی انگلستان در آفریقا و آسیا بوده و مطالعه در تاریخ باستان جزء هدفهای فرعی آن بشمار میرفته است.

پس اصرار بر سر معلوم کردن اینکه آیا انگیزه فلان ایران شناس از يك عمر تحقیق خدمت به استعمار بوده است یا دانش دوستی ما را به جایی نمی رساند. بیگمان همه ایران شناسان را از دیدگاه انگیزه کار خود و نیز احساسی که در حق ایران و ایرانیان بدل داشته اند نمی توان به يك چوب راند، برخی از آنان رسماً عضو دستگاههای دولتی غرب بوده اند. برخی و یا شاید بیشترشان از برکت اشراف زادگی و توانگری امکان تحصیل در دانشگاههای طراز اول و مسافرت به ایران را یافتند و گروهی

نیز نه از اشراف و دولتیان بودند و نه شخصا بضاعت مالی داشتند. کسانی چون ولهاوزن اسلام را به دیده حقارت می‌نگریستند ولی کسانی چون گوستاو لوبون در فضائل تمدن اسلامی مبالغه می‌کردند. برخی مانند ملک-دانشا ایرانی را ذاتا دروغگو می‌شمردند یا مانند نولدکه خود معترف بودند که مهر ایرانیان را چندان بدل ندارند و حال آنکه بعضی هم چون رنه گروسه پر شکوه‌ترین سخنان را در ستایش ایرانیان گفته‌اند اما همگی این بزرگواران در سایه حمایت مادی و معنوی استعمار و سائل کار خود را فراهم کردند و به منابع کمیاب و گرانبهای شناخت ایران و خاور زمین دست یافتند. نتیجه پیوستگی شرق شناسی با تاریخ استعمار آن شد که ملت‌های آسیائی وقتی در قرن بیستم بیدار شدند و برای بدست آوردن استقلال خود به پیکار با غرب برخاستند شرق شناسی را مانده‌مه چیزهای دیگری که یادآور استعمار است نیرنگی برای هموار کردن راه اسارت شرق دیدند و آنگاه انواع نسبت‌های سیاسی و اخلاقی را به آن دادند و از جمله شرق شناسان را گماشتگان پنهان دستگاه‌های استعماری خواندند. از مردمی که پس از نسل‌ها اسارت و زبونی به تازگی از چنگ ستم و استثمار رها شده‌اند یا گمان می‌کنند که رها شده‌اند نمی‌توان چشم داشت که در حق دژخیمان پیشین خود به شیوه‌ای علمی و از روی سعه صدر دآوری کنند.

ولی نتیجه‌ای که از این سخنان باید گرفت آن نیست که چون ایران شناسی زائیده آز و نیاز استعمار بوده است باید بر آن خط بطلان

کشید و در بازنویسی تاریخ ایران نتیجه کوششهای دهها باستان شناس و زبان شناس و تاریخ نویس اروپائی را بدور ریخت بلکه روش درست آن است که اولاً از بی اعتباری اخلاقی شرق شناسی اروپائی در میان ملت های خاور زمین این درس عبرت را بگیریم که تحقیق علمی به طور عام و تحقیق علمی در علوم انسانی به طور خاص برای آنکه حرمت و آبروی خویش را در جامعه نگاهدارد باید خود را از آلودگی به سیاست به معنای مبتذل آن یعنی مصلحت بینی های حسابگرانه روز و نیز از آویختگی به قدرتهای رسمی برکنار دارد و ثانیاً به دیده انتقادی در روش و موضوع رشته های گوناگون ایران شناسی نظر کنیم و نادرستیها و نارسائیهای آن را دریابیم. در فرصتی که از این گفتار باقی است پاره ای از این نادرستیها و نارسائیها را که دارای اهمیت سیاسی است برمی شماریم و از آنها در مورد شیوه آینده تحقیقات ایرانی نتیجه می گیریم.

نخستین عیبی که در مورد ایران شناسی در خور یادآوری است دیدگاه غیر ایرانی آن است. در بادی امر گمان می رود که این خصوصیت در کار تحقیق علمی مزیتی باشد زیرا وقتی محققى يك منظومه فرهنگى را از دیدگاهی بیرون از آن مطالعه می کند قاعدتاً توقع می رود که چون از غرض و تعصب پیراسته است عیب و حسن آن منظومه را بهتر از وابستگانش ببیند و داوریش منصفانه و روشنگرتر باشد ولی عیب کار آنجاست که ایران شناسی و بطور کلی شرق شناسی چون همانگونه که گفتیم دوره رونقش با روزگار اعتلای قدرت سیاسی و نظامی استعمار همزمان شد به نخوت و غرور قومی اروپائیان آلوده گشت تا جائی که فرض اساسی و ضمنی بیشتر شرق شناسان در قرن نوزدهم و اوایل قرن

بیستم اعتقاد به برتری ابدی غرب بر شرق بود. آلودگی به این تعصب ایران شناسان غربی را از درك حقیقت و گوهر فرهنگ ایرانی و مخصوصاً تعیین سهم آن در سیر تکامل فکری غرب بازداشت و نویسندگان و متفکران دیگر غرب نیز به پیروی از آنان در قضاوت‌های خود راجع به شرق دچار خطاها و بی‌انصافی‌های بسیار شدند چنانکه از کتابهای فراوانی که درباره تاریخ اندیشه سیاسی در غرب نوشته شده است فقط یکی از آنها نوشته جرج کاتلین به تاثیر زردشتی‌گری بر فلسفه سیاسی یونان باستان بویژه بر آراء افلاطون اشاره کرده است خوشبختانه دوست دانشمند آقای فتح‌الله مجتبائی در این زمینه تحقیقات بکری کرده‌اند که امیدواریم انتشار آنها به جبران این نقیصه یاری کند.

ولی اگر فرض ضمنی و اساسی ایران شناسی غربی آن بوده است که تمدن غربی به طور ذاتی و ابدی از تمدن شرقی برتر است ایران شناسی خودی نباید عکس این خطا را مرتکب شود و فرض را بر آن بگیرد که همه چیزهای تمدن و فرهنگ ایران مظهر کمال و زبردستی است و هیچگونه انتقادی از آن روانیست زیرا نباید فراموش کرد که تعصب زاینده تعصب است چنانکه تندرویهای برخی از محققان ما و کنشهای فرهنگی نامطلوبی در نزد برخی از ملل فارسی زبان برانگیخته که کم کم با ملاحظات سیاسی نیز آمیخته شده است.

ایران شناسی تا اندازه‌ای از یکی از زیانهای سیاسی رشته‌های دیگر شرق شناسی ایمن بوده است. بیشتر شرق شناسان با تکیه کردن به روی جدائیها و تفاوت‌های زبانی و دینی و نژادی در جوامع آسیایی و آفریقایی

زمینه انواع کشا کشهای قومی و جنبشهای تجزیه طلبی و جنگهای داخلی را در این جوامع دانسته یا نادانسته فراهم کردند. تقسیم شبه قاره هند و اختلافات مسلمانان و افریقائیان و مسیحیان در سودان و نیجریه و کشا کش ترکان و یونانیان در قبرس نمونه ای از نفاق انگیزیهای استعماری است که شرق شناسان را در بروز آنها نمی توان یکسره پیگناه دانست. ولی کار ایران شناسان غربی بجز مطالعاتی که درباره برخی از جنبشهای اقلیتهای مذهبی کرده اند چنین نتایجی به بار نیاورده است. از سوی دیگر خدمات ایران شناسان در کشف بسیاری از مجهولات تاریخ ایران باستان یکی از عوامل اصلی پیدایش ناسیونالیسم فرهنگی غیر اسلامی در ایران بوده است. این نکته در مورد مصریان نیز صادق است که در پرتو مصر شناسی غربی از تمدن باستانی خویش آگاه شدند و زمانی متفکرو نویسنده برجسته مصری طه حسین به استناد آن مدعی بود که فرهنگ مصری از لحاظ ماهیت خود با فرهنگ غرب فرق دارد و از این رو برای آنکه از واماندگی بدر آید باید راه خود را از راه جوامع اسلامی جدا کند. این گونه گرایشهای رسمی و غیر رسمی به بزرگداشت گذشته باستانی گاه با پیوندهای اسلامی این کشورها ناسازگار درمی آید و این ناسازگاری هم بر رابطه دین و دولت و وحدت فرهنگی این ملتها و هم بر روابط آنها با کشورهای دیگر اسلامی عواقب سیاسی مهمی دارد یا می تواند داشت.

یکی از معایب ایران شناسی غربی این بود که به علت اشتغال بیش از اندازه به جزئیات و دقائق زبان شناسی و باستان شناسی و تاریخ کشمکشهای نظامی و مذهبی و دقت و وسواس آن در تصحیح و مقابله نسخ از مسائل

اساسی مربوط به تاریخ و فرهنگ ایران غافل مانده و به قول خود اروپائیان درخت را دیده ولی جنگل را ندیده است. غرض من از این اشاره انکار ارزش و ضرورت علمی این گونه مطالعات نیست بلکه مقصودم این است که توجه به جزئیات این مباحث که به هر حال در حکم کلید و مقدمه کار تحقیق هستند، ایران شناسی را از ورود به اصل موضوعاتی که از لحاظ اجتماعی و سیاسی برای ما امروزه اهمیت بیشتر دارند باز داشته است. از این رو عجیب نیست که با آنکه بیش از یک قرن از عمر اسلام شناسی غربی می گذرد هنوز حتی بیشتر نکات اساسی مربوط به سیر اندیشه ایرانی شناخته نشده است و به گفته آقای دکتر نصر «هنوز بسیاری از نکات سیر فلسفه در ایران در پرده ابهام پوشیده است مخصوصاً تاریخ هفت قرن اخیر که به علت عدم رابطه آن با تمدن اروپایی و نیز از بین رفتن مکتبهای مستقل فلسفی در جهان عرب مورد بررسی دانشمندان مغرب زمین قرار نگرفته است».

این نقیصه ایران شناسی غربی سبب رواج این تصور شده است که ایرانیان در سراسر تاریخ خود از توانایی اندیشیدن محروم بوده اند و جز فرمانبرداری کورکورانه از صاحب اختیاران خود آئینی نداشته اند و پیدا است که مردمی که به این تصور خوی گرفته باشند چاکر منش و ستم پسند باری می آیند و از آن بدتر در رهگذار جریانات فکری زمانه ما چون خود را از قدرت انتقاد و اجتهاد عاجز می بینند بی اراده به این سو و آن سو کشانده میشوند.

و اما یکی از علل دشواری تحقیق در اندیشه‌های سیاسی در ایران آمیختگی آنها با عقاید و تعالیم دینی و اخلاقی و جهان‌شناسی و تاریخی است. در حالی که در مغرب زمین از زمان افلاطون سنت بر آن بوده است که رساله‌ها و کتابهای جداگانه در موضوع سیاست و کشورداری بنویسند، در فرهنگ ایرانی تفکرات مربوط به جامعه و حکومت چه در دوره پیش از اسلام و چه پس از اسلام در ضمن ملاحظات عام‌تری درباره دین و دنیا مندرج است. بدین جهت آگاهی از چگونگی اندیشه‌های سیاسی مستلزم آن است که کم‌وبیش همه متون و منابعی که به نحوی نمود تاریخی و نگرش ایرانی در زندگی فردی و اجتماعی است از اندرزنامه‌ها گرفته تا کتب ملل و نحل و شرح حالها بدقت مطالعه شود. کتابهایی که اسلام‌شناسان غربی تاکنون در موضوع خاص عقاید سیاسی در اسلام نوشته‌اند از دو یا سه در نمی‌گذرد یکی از آنها نوشته ارنی روزنتال اصلاً درباره عقاید سیاسی شیعه بحث نمی‌کند و دیگری نوشته مونتگمری وات عقاید شیعه را در چهار صفحه خلاصه کرده است. علت تاریخی این قصور نیز سیاسی بوده است: چون سنیان اکثریت نفوس مسلمان را تشکیل می‌دهند و غربیان نیز بیشتر با آنان درگیری و گرفتاری داشته‌اند، شناخت احوال و عقاید آنها را بر شیعه‌شناسی مقدم داشته‌اند و این خود نمونه‌ای دیگر از پیروی شرق‌شناسی از مصالح عملی دولتهای غربی است. شناسائی عقاید سیاسی شیعه گذشته از اهمیت تاریخی آن برای ما بیشتر از این جهت ضرورت دارد که به یاری آن می‌توانیم بخش مهمی از میراث فکری ملت خود را با معیارهای جهان امروز ارزشیابی کنیم و مخصوصاً معلوم داریم

که خصوصیات روحی و فکری مردم ما تا چه اندازه معلول عقاید تقلیدی و سنتی و تا چه اندازه پدید آورده نظامهای سیاسی و اقتصادی است چنانکه می دانیم یکی از عقاید رائج در میان برخی از روشنفکران امروزی ما آن است که بسیاری از خصوصیات منفی روحیه ایرانیان از قبیل توکل و تسلیم و خرافه پرستی و ترس و ملاحظه در بیان عقیده نتیجه معتقدات مذهبی ایشان یعنی مذهب شیعه است.

ولی محققى که از دیدگاه سیاسى در اندیشه و کردار شیعیان در طول تاریخ تأمل کند به این نتیجه می رسد که مذهب شیعه برعکس با تأکید شرط عدالت حاکم و تجویز اجتهاد و وجوب مبارزه با ظالم مشرب آزادگی و پیکار جوئی بوده است، چنانکه شیعیان در بیشتر جنبشهای اصلاح طلب و انقلابی تاریخ اسلام از معتزله گرفته تا نهضت های ضد استبدادی در قرن دوازدهم هجری شرکت داشته یا متهم به شرکت در آنها بوده اند. تا اینجا سخن از ایران شناسی غربی به طور عموم بود ولی البته مکتب دیگری در ایران شناسی هست که با وجود اتکایش بر منابع و روشهای غربی به دلیل مبانی مسلکی خود مکتب کاملاً جداگانه و مستقلی را تشکیل میدهد و آن ایران شناسی شوروی است. ولی پیش از بحث درباره ایران شناسی شوروی باید این نکته را یاد آوری کنیم که از اوائل دهه پنجم قرن حاضر به این طرف تحولاتی که هم در کشورهای آسیائی و آفریقائی و هم در روابط آنها با غرب روی داده بر چگونگی مطالعات شرق شناسی غربی تأثیر کرده است و دانشگاه های بزرگ غرب نیز خود را با اوضاع تازه تطبیق داده اند، مسافرت و مهاجرت عده قابل ملاحظه ای از درس خواندگان

و دانشمندان کشورهای شرقی به غرب و اشتغال ایشان در دانشگاههای اروپا و آمریکا سبب شده است که بسیاری از کرسیهای تدریس و تحقیق مربوط به شرق در تصدی خود شرقیان باشد. بعلاوه شرق شناسان اکنون توجه خود را از تاریخ گذشته به مسائل جاری کشورهای آسیائی معطوف کرده اند.

بتدریج که مبانی استقلال کشورهای جهان سوم نیرو میگیرد و آثار بحران وضع در تمدن غرب آشکار می گردد از نخوت و غروری که در شرق شناسی کهن شیوه نهفته بود کاسته میشود ولی من برخلاف برخی از همکاران دانشمند معتقد نیستم که این تحولات بر اثر آن است که پرتو عرفان شرقی بر دلهای غربای غرب تابیده بلکه معتقدم که مقتضای منافع دولتها همچنان ملاک اصلی در تعیین جهت و موضوع مطالعات است چنانکه اینک مسائل اقتصادی در برنامه های تحقیقی ایشان بیشتر محل اعتناء است.

و اما ایران شناسان شوروی تا اندازه ای در کار خود از معایب ایران-شناسی غربی برکنار بوده اند و برخلاف همکاران غربی خود با اعتنایی که به ریشه های اقتصادی تحولات تاریخی داشته اند و نیز با کاوش در زمینه های اعتقادی و فکری وقایع تاریخ ایران و مخصوصاً با توجه به وضع زندگی توده های مردم و عقاید و افکاری که به دلیل مخالفت با قدرتهای زمانه مورخان یا درباره آنها توطئه سکوت کرده اند و یا گزارشهایی ناروا و یکطرفه از آنها به دست داده اند، بسیاری از نکات مربوط به تاریخ سیاسی ایران را روشن کرده اند. رساله پیگولوسکایا درباره شهرهای

ایران، بحث دیاکونوف درباره گوماتا و تحقیق پطروشفسکی راجع به نهضت سربداران خراسان نمونه‌هایی از روش خاص ایران‌شناسان شوروی است. خواه با نظریات محققان شوروی درباره چنین موضوعاتی موافق باشیم یا نه باید اذعان کرد که کمترین فائده روش این گروه از ایران‌شناسان آن است که چون از بسیاری از وقایع تاریخ ماروایت و تعبیری متفاوت از روایت و تعبیر رسمی و متعارف به دست می‌دهند میان دانشمندان و آگاهان گفتگو و مناقشه برمی‌انگیزند و از این راه مارا به شناخت حقیقت تاریخی نزدیکتر می‌کنند زیرا همین گفتگوها و مناقشه‌هاست که تاریخ را از صورت مجموعه‌ای از معلومات خشک و ملال آور به شکل علمی زنده و آموزنده در می‌آورد و به دانشجویانش این استعداد را می‌بخشد که مطالب اسناد و کتابهای تاریخی را همواره مسلم‌نگیر ندیده‌ای نکته‌یاب و انتقادی در آنها نظر کنند. ولی چون اساس و مرجع نظری تحقیقات ایران‌شناسان شوروی جهان‌بینی مارکسیسم-لنینیسم است عیبی که از لحاظ دیدگاه تحقیق تاریخی در مورد کار ایران‌شناسان غربی یاد کردیم بر کار ایران‌شناسان شوروی نیز وارد است یعنی اینان نیز به هر حال تاریخ ما را از دیدگاهی غیر ایرانی نگریسته‌اند. به علاوه امروزه در مورد نحوه تطبیق مارکسیسم بر شیوه تحلیل تاریخی زندگی ملتها جای بحث بسیار است، چنانکه پیش‌تر اشاره کردیم که از جنگ جهانی دوم به این طرف عده‌ای از نویسندگان و محققان آسیایی و آفریقایی بر اثر مخالفتی که با شرق‌شناسی غربی داشته‌اند به دامن مارکسیسم پناه برده‌اند تا با تقلید از نوشته‌های شرق‌شناسان شوروی تاریخ ملتهای خویش را با معیارهای مادیت‌جدلی (ماتریالیسم دیالکتیک) بسنجند و تجزیه و تحلیل کنند. ولی مارکسیسمی که در این کشورها میان برخی

از روشنفکران رواج داشته به سبب نبودن آزادی بحث و مناقشه شکل جزمی و رسمی مارکسیسم معروف به مارکسیسم استالینی بوده است. یکی از اصول اساسی مارکسیسم استالینی این اعتقاد است که همه جوامع بشری قطع نظر از تمایزات قومی و اقلیمی و اعتقادی و فرهنگی و جز آن از آغاز تاریخ تا کنون مراحل پنجگانه یکسانی را پیموده اند که عبارتند از جامعه اشتراکی آغازین و بردگی و فئودالیت و سرمایه داری و سوسیالیسم و خصوصیات اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همه ملتها در هر يك از این مراحل نیز یکسان بوده است. به گمان معتقدان این نظریه، همین یکسانی خصوصیات جوامع بشری است که تعمیم و شمول احکام درست علوم اجتماعی را در باره همه حوزه های زندگی آدمی بدون استثناء میسر می گرداند و مارکسیسم را به مقام دانشی نو- دانش انسان - می رساند.

از زمان کنگره های بیستم و بیست و یکم حزب کمونیست اتحاد شوروی این شیوه تاریخنویسی مورد انتقاد بسیاری از مارکسیستها قرار گرفته است و همراه با سیاست عمومی نظام شوروی در نکوهش روشهای استالینی اینک نظریاتی که حاکی از تحول متحدالشکل همه جوامع بشری در سراسر تاریخ باشد از طرف دانشمندان شوروی و پیروانشان مردود شمرده می شود. به گواهی «ژان شنو» محقق مارکسیست فرانسوی در پیشگفتار کتاب «شیوه تولید آسیائی»، «بازگشت به روح پژوهش آزاد» اکنون سبب شده است که محققان مارکسیست، جوامع غیراروپایی را به شیوه عینی و فارغ از اصول جزمی و از پیش پذیرفته مطالعه کنند و به تنوع و اختلاف آنها با یکدیگر به تری بیبرند. بیشتر پژوهشهای ایران شناسان

چنانکه معلوم است به مکتب جزمی دیرین خاورشناسان شوروی تعلق دارد بدین معنی که نویسندگان آنها کوشیده اند تا نظام اجتماعی و اقتصادی هر دوره از تاریخ ایران را به تکلف با یکی از ادوار پنجگانه تحول تاریخ منطبق کنند. مرحوم محمدعلی خنجی در مقاله ای که در شهریور ۱۳۴۵ در مجله راهنمای کتاب چاپ شد از کتاب تاریخ ماد دیاکونوف انتقاد جانانه ای کرده و نظر او را در این باره که در دوره ماد نظام بردگی بر ایران حاکم بوده رد کرده است. از اینگونه بررسی های انتقادی می توان در حل مشکلات تاریخ اجتماعی ایران بهره های بسیار گرفت. در عین حال باید چشم براه تحقیقات تازه تری باشیم که ایران شناسان شوروی از دیدگاهی آزادانه تر به انجام رسانده اند.

ولی این چشمداشت، دانشمندان جوان ما را از وظیفه ادامه کوشش برای شناخت ویژگیهای ساخت اقتصادی و اجتماعی ایران در گذشته و حال معاف نمیدارد. با اینحال ایران شناسی برای آنکه در این رسالت کامیاب شود باید در عین اینکه از دقت و باریک بینی و صلابت روشهای علمی اروپائیان سرمشق بگیرد، هم از خرده نگری ایران شناسی غربی و هم از جزمیت ایران شناسی شوروی بپرهیزد ولی به گمان این گوینده، کامیابی تحقیقات ایرانی همچون همه کوششهای فرهنگی ما شرط دیگری میخواهد که بر همه اموری که یاد کردیم مقدم است و آن روحیه و محیط علمی است زیرا فراهم بودن همین شرط بود که اروپائیان را به یافتن روشهای دقیق تحقیق علمی توانا کرد. بزرگترین نشان روحیه و محیط علمی، آزادی وجدان و عقیده و امکان انتقاد از مقبولات و مسلمات است و این موهبتی است که تنها با برگزاری مجامع علمی حاصل نمیشود بلکه همچنانکه تجربه اروپائیان گواه است به مجاهدتها و فداکاریهای بسیار نیاز دارد.

اهمیت شناخت انتقادی ارزشهای فرهنگی را ندیده گرفته‌ایم

آینده فرهنگ ایران، به معنای مجموعه اندیشه‌ها و هنجارهایی که رفتار اعضای جامعه ما را از رفتار جوامع دیگر ممتاز می‌کند، به سه عامل وابسته است:

نخست نفوذ فرهنگ و تمدن غربی، دوم میراث فرهنگ ملی و سوم روش ما در چگونگی بهره‌مندی از این دو. در این میان، پرتوان‌تر و زور آورتر از همه، نفوذ فرهنگ و تمدن غربی است زیرا نه تنها با ساز و برگ و نیروی شگرف فنی و صناعی خود می‌تواند در همه زمینه‌های زندگی ما رخنه کند، بلکه شیوه اندیشه و داور و پسند ما در باره بسیاری از مسائل این روزگار خواه و ناخواه از تمدن غرب اثر پذیرفته است. اینک بیش از یک قرن است که افسون فرهنگ و تمدن غرب بر ما کارگر افتاده است. یکچند بی‌پرده به فرنگی مآبی می‌بالیدیم و اکنون هم اگر چه لاف پیکار با «غرب زدگی» می‌زنیم، روز به روز پیوندهای فرهنگی مان با غرب استوارتر می‌شود. با آنکه مدعی هستیم که از زمان انقلاب مشروطه به بعد شعور و غیرت ملی خود را بازیافته‌ایم

لیکن هنوز بسیاری از مورخان ما تاریخ ایران را از دیدگاه غربیان می‌نگرند و می‌نویسند. در نتیجه، حتی عزم ما به اینکه از میراث فرهنگی خویش چه عناصری را نگهداریم و کدام را به دور بریزیم و نیز در برابر غرب چه روشی در پیش گیریم در بیشتر موارد خود تابع معیارهایی است که در سنجش سود و زیان کارها از غرب گرفته‌ایم.

ولی گفتن اینکه بدان معنی نیست که آگاهانه به پیشباز فرهنگ و تمدن غرب رفته‌ایم و یا در خوب و بد معیارهایی که از غرب گرفته‌ایم درست اندیشیده‌ایم. ما اصلاً غرب را هنوز درست نشناخته‌ایم و از آن مهم‌تر ارزشهای فرهنگی غرب را بر محک نیازهای جامعه خود نقد نکرده‌ایم. هنوز به یقین نودونه درصد متون اساسی ادبی و فلسفی و علمی اروپائی به زبان فارسی در نیامده و آنچه بیشتر با سوادان و روشنفکران ما از غرب می‌دانند، یا بر اساس کتابهای دست دومی است که در تفسیر و توضیح و حاشیه‌نویسی بر آن متون نوشته و ترجمه شده است و یا از روی روایت فرنگ دیدگانی ظاهری و خرد نگر. از گروه اندکی نیز که اندیشه غربی را درست دریافته‌اند فقط تنی چند همت کرده‌اند که دانسته‌های خود را به شکلی مفهوم در دسترس اهل سواد ما بگذارند.

ولی علت این کوتاهی در شناخت انتقادی غرب تنها بخل معنوی یا آسان‌جوئی و تنبلی فکری نیست بلکه بی‌گمان ریشه اصلی آن، همچون نارسائیهای دیگر معنوی ما، در خصوصیات تاریخ اجتماعی ماست، به ویژه در نیرومندی خوی تقلید و تسلیم و ناتوانی ذوق نقد و اجتهاد، و انگهی غرب خود نیز در تشویق ما به فروماندن در این نادانی دست

داشته، چنانکه هرگاه از روی عمد و اختیار در پی آگاهاندن ما از فرهنگ خویش بوده، تنك مایه‌ترین آثار مزدوران دستگاههای تبلیغی‌اش را برای مابه ارمغان فرستاده است. علت دیگر بیگمان آن است که فرهنگ و تمدن غربی اگرچه از صد و پنجاه سال پیش به این سو خواستاران و آوازه‌گرانی، از میرزا صالح شیرازی تا تقی زاده، در ایران داشته است لیکن در واقع - امر، نفوذ آن به جامعه ما تا حد زیادی بیرون از اراده و اختیارمان روی داد و نتیجه قهری هجوم استعمار غربی به خاور زمین بود. با آنکه بر اثر این هجوم، برخلاف بسیاری از کشورهای آسیائی و آفریقائی، به اسارت مستقیم غرب در نیامدیم ولی مانند آنها اسیر فرهنگ و تمدن غربی شدیم. اما در حالی که یکی از افتخارات ملی ما در سراسر تاریخ آن بوده است که اقوامی را که به ضرب شمشیر بر ما چیره شدند به اعجاز فرهنگ کهنسال و برتر خود مغلوب خویش کردیم این بار چنان معجزی از ما سر نزد زیرا به میراث فکری خود بی‌ایمان شده بودیم. بی‌ایمانی به خویشتن، احساس افتادگی و زبونی‌ما را در برابر غرب به «عقدۀ فروتری» مبدل کرد و گرفتاری به این عقدۀ ما را در تفکر انتقادی ناتوان‌تر گرداند.

بدتر از همه آنکه روشنفکران وابسته به جریانهای فکری گوناگون که در نیم قرن اخیر در برابر غرب جبهه گرفته‌اند هر چند در بیدار کردن وجدان سیاسی مردم ایران و رسوا کردن تهاکراتهای استعمار سهمی بسزا داشته‌اند خود در گسترش شیوه‌های سطحی و قالبی فکر اروپائی در ایران مؤثر بوده‌اند. زیرا اگر در میدان سیاست به جنگ غرب می‌رفتند در میدان فرهنگ مرید و مقلد غرب بودند. بدین سبب، هم

کسانی که در برابر هجوم غرب به ناسیونالیسم پناهنده شدند و هم کسانی که انتقاد مارکسیسم از سرمایه داری غرب دستاویز حملاتشان بر غرب است و هم آنانکه اعتراضهای اخلاقی یا شبه عرفانی برخی از متفکران معاصر غربی را به تمدن مادی اروپائی رهنمود خویش ساخته اند، همگی به نحوی سخنان خود متفکران غربی را از ولتر و منتسکیو و روسو گرفته تا مارکس و نیچه و اسپنکلو و توین بی و هیدگر در بد گوئی از غرب باز گفته اند، ولی در این باز گوئی کمتر از اندیشه خویش مایه گذاشته اند و نیز کمتر به زمینه اجتماعی و تاریخی آن سخنان توجه کرده اند. به علاوه تا چندی پیش بیشتر این روشنفکران به اقتضای رسالتی که برای خود می شناختند مسائل روزانه سیاسی را از هر نوع اشتغال ذهنی دیگر خطیر تر و عاجل تر می دانستند و اگر هم در شناخت غرب کوششی می کردند بیشتر به جنبه های سیاسی نفوذ غرب مربوط می شد. پس در نظرایشان هر گونه تحقیق در کنه فکر و ادب و فلسفه اروپائی چون از مسائل حاد روزانه دور می نمود گریزی گناهکارانه از مسئولیت ملی یا انسانی به «برج عاج» تجربندهای روشنفکرانه بود. به همین دلایل یکی از تفاوت های مهم وضع ما از وضع کشورهای چون هند و ژاپن آن است که در حالی که روشنفکران آن کشورها دست کم از هفتاد سال پیش به نقد رابطه معنوی خود با غرب (در عمقی بیشتر از آنچه در خور مشاجرات عادی سیاسی است) پرداختند، نزد ما بحث انتقادی از نفوذ غرب در اندیشه ایرانی هیچگاه تا پیش از انتشار «غربزدگی» آل احمد به جد آغاز نشد. گروهی از نویسندگان و متفکران ما نیز بوده اند که همچون ذبیح بهروز و پورداود در زمینه واکنش جامعه ایرانی در برابر فرهنگ غرب به مسائل سیاسی و اجتماعی چندان نظر نداشته اند ولی چون بیشتر به فرهنگ

و زبان ملی دل بسته بوده‌اند حفظ اصالت آنها را شرط اصلی جلوگیری از تسلط فرهنگ غربی بر روح ایرانی دانسته‌اند. ولی اینان نیز چون مهمترین و زیان‌آورترین عنصر بیگانه را در فرهنگ مانتيجه تأثیر «تازیان» دانسته‌اند بیشتر کوشش و همت خود را به پیراستن زبان و فرهنگ ایرانی از نفوذ عرب یا اثبات برتری ایرانی بر عرب گماشته‌اند و اگر گاهگاه به غرب اشاره‌ای کرده‌اند به قصد رسوا کردن تقلبهای خاورشناسان در تاریخ ایران بوده است.

بدینسان بیشتر کسانی که مسئولیت و مایه نقد رابطه معنوی ما را با غرب داشته‌اند به بهانه‌ای و علتی از این وظیفه تن زده‌اند. پیکار با «غرب‌زدگی» به معنای فرهنگی آن که در ظرف ده ساله اخیر هم میان روشنفکران و هم دولتیان شعار دهان پر کنی بوده خود وسیله‌ای برای توجیه این قصور و مزید بر علت شده است، زیرا در مواردی به عذر آن، هر گونه کوششی را برای شناختن یا شناساندن غرب، به نام جلوه‌ای از غرب‌زدگی، محکوم می‌کنند. ولی هیچ معلوم نیست که پیکار با «غرب‌زدگی» اصلاً به چه معنی است؟ آیا مراد از آن پیشگیری از هر گونه نفوذ معنوی غرب است، یا بازگشت به فرهنگ باستانی و سنتی ایران یا سازگار کردن این نفوذ با خصوصیات و نیازهای اجتماعی ما؟ تا زمانی که پاسخ این پرسش روشن نشده است دست کم باید پذیرفت که اگر ما برآستی نفوذ معنوی غرب را خطری برای قومیت خود می‌شماریم مهمترین شرط توفیق در مقابله با این نفوذ آن است که فرهنگ و تمدن غرب را درست بشناسیم و گرنه با دشمنی ناشناخته سرچنگ داریم.

تا هنگامی که این شرط را بر نیاورده ایم در آنچه از غرب می پذیریم توانائی هیچگونه تمیز و انتخاب نخواهیم داشت. ولی آیا ما برآستی در پذیرش مظاهر فرهنگی غرب تا چه اندازه توانائی انتخاب داریم؟ آیا می توانیم به دلخواه و مصلحت دید خود پاره ای از این مظاهر را بپذیریم و پاره ای دیگر را دور بریزیم؟ يك قرن پیش برخی از رهبران سیاسی و روحانی مسلمانان از جمله سید جمال الدین اسدآبادی به پیروانشان اندرز می دادند که علم و صنعت فرهنگی را بپذیرند ولی از فکر و فلسفه فرهنگی بر حذر باشند، یعنی برای بهبود زندگی مادی خویش از غرب یاری بگیرند ولی زندگی معنوی خود را از تأثیر آن برکنار دارند. در عمل، جدا کردن فرهنگ غربی از علم و صنعت یا تکنولوژی غرب به این سادگی نبوده است. زیرا وقتی بسیاری از ملتهای مسلمان راه نو سازی صنعتی و فنی را به تقلید از غرب پیش گرفتند، کم کم ناگزیر شدند که سازمانها و نهادهای اجتماعی و سیاسی خود را متناسب با آنها تغییر دهند و این تغییر متضمن آن بود که ضرورت وضع قوانین عرفی را در برابر قوانین شرعی بپذیرند. وضع قوانین تازه که باز اغلب رونوشت قوانین اروپائی بودند نه تنها مبانی حکومت شریعت را بر نظام اجتماعی سست کرد و در مواردی به تدریج از میان برد بلکه همه میزانهای کهن اندیشه مسلمانان را به خطر انداخت. بدینسان جوامع مسلمان که تا پیش از ورود تکنولوژی با همه عیبهایشان دست کم از لحاظ نظام ارزشهای اجتماعی از یکپارچگی و وحدتی برخوردار بودند دچار تفرقه گشتند و به دو جبهه کهنه پرستان و تجدیدخواهان تقسیم شدند. در این کشاکش، حتی کهنه پرستان با همه اصراری که در

حفظ میزانها و ارزشهای کهنه فکری داشتند برای آنکه بهتر از عهده مقابله با تجددخواهان بر آیند مجبور شدند که بطور ضمنی معتقدات دیرین خود را با اوضاع تازه سازگار کنند. در عین حال تکنولوژی، اگرچه پیشرفت کند و محدودی داشت، بسیاری از عواقب اجتماعی خود همچون سستی روابط خویشاوندی و رواج نیاز کاذب به مصرف و وسواس افزایش و گسترش کمی و ارج یافتن تخصص فنی و جز آن را با تأثیراتی که بر ارزشهای فرهنگی دارند، بر این جوامع تحمیل می کرد. بدین گونه تقلید از غرب تنها به زمینه علم و فن محصور نماند بلکه دامنگیر فرهنگ ما نیز شد.

ولی اینهمه بدان معنی نیست که تکنولوژی را به هیچ رو از فرهنگ جدا نمی توان کرد و پذیرش تکنولوژی در همه حال پدیده های فرهنگ غربی را به دنبال خود می کشد. تکنولوژی می تواند در نفس خود پدیده ای خنثی و فارغ از رنگ تعلق شرقی و غربی باشد. فقط چگونگی هدفها و رابطه تکنولوژی با محیط انسانی و نیز با تصور هر جامعه از غایت زندگی انسانی است که آن را به قالب انواع گوناگون ملی و مسلکی در می آورد. البته تکنولوژی در هر حال، خواه خنثی و خواه وابسته، پاره ای عواقب فرهنگی و اجتماعی جبری دارد ولی جبر این عواقب نیز مانند جبر قوانین علمی فقط تا زمانی که بر ما شناخته نشده باشد کور است و خود را بر ما تحمیل می کند و حال آنکه با آگاهی و دخالت هوشیارانه می توانیم چگونگی آنها را به سود خود دگرگون کنیم. به همینسان بر خلاف احتمال عقلی نیست که ما بتوانیم تکنولوژی غربی را به کار خود بگیریم و در عین حال پاره ای از ارزشهای

انسانی دیرین خود چون مهر همبستگی خویشاوندی و ارجمندی فضائل معنوی و عرفانی را در احراز شادی فردی پایدار نگهداریم. خطای نوآوران بیشتر کشورهای مسلمان همین بود که حتی شیوه‌های برخورداری از تکنولوژی را خنثی می‌پنداشتند و از عواقب اجتماعی و فرهنگی آنها بی‌خبر بودند و حال آنکه اگر این شیوه‌ها را نه از روی بی‌خبری و ناچاری بلکه آگاهی و ضرورت عقلی برمی‌گزیدند و نهادها و سازمانهای ملازم آنها را نه از سر تقلید بلکه بر اساس شناخت نیازهای واقعی خویش بنیاد می‌کردند و درباره مقصود و فایده تکنولوژی اندکی می‌اندیشیدند، جوامع آنها از بسیاری از زیانهای فرهنگی تکنولوژی ناقص ایمن می‌ماند.

و اما مسأله اقتباس فرهنگی پیچیده تر از اقتباس تکنولوژی است. زیرا آنچه آزادی عمل و فرصت انتخاب را در این مورد برای جامعه اقتباس کننده محدودتر میکند ماهیت خود فرهنگ به عنوان یک پدیده اجتماعی است. اگر اشاره‌ها در آغاز این گفتار درست باشد که فرهنگ مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و هنجارهایی است که رفتار خاص افراد یک جامعه را از رفتار جوامع دیگر ممتاز می‌کند باید معتقد شویم که هر نظام فرهنگی محصول نیازها و خوی و منش افراد محیط خاص خویش است و برخلاف تکنولوژی هیچگاه نمی‌تواند از علائق قومی و سرزمینی برکنار باشد. به علاوه مانند آنچه هم اکنون درباره رابطه فرهنگ و تکنولوژی گفتیم عناصر اساسی هر نظام فرهنگی نیز گاه چنان به یکدیگر در آمیخته و پیوسته‌اند که اگر جامعه بیگانه‌ای یکی از آنها را اقتباس کند، منطقی به اقتباس عناصر دیگر پیوسته به آن ناگزیر می‌شود.

با توجه به این دو خصالت نظام فرهنگی (یعنی اختصاصی بودن آن

و همبستگی اجزاء اساسی آن به یکدیگر) اقتباس از فرهنگ بیگانه این زیان را دارد که چون راه نفوذ مفاهیم و ارزشهای بیگانه را ناخواسته در پی هم می‌گشاید به هویت یگانه فرهنگ ما صدمه می‌زند و فرهنگی که از این امتیاز محروم بماند محکوم به نابودی است. ولی چاره‌پیشگیری از این زیان آن نیست که به آرزوی استقلال فرهنگی مطلق راه هرگونه نفوذ فرهنگ غربی را به جامعه خود ببندیم، زیرا چنین استقلالی در جهان امروز نه ممکن است و نه مطلوب، بلکه چاره‌اش این است که آنچه را از فرهنگ غربی می‌گیریم با خصوصیات تاریخ و جامعه خود سازگار کنیم و مهر و نشان خاص خود را به روی آن بزنیم. معنی مهر و نشان خاص ایرانی زدن هم آن نیست که محتوای مفاهیم فرهنگی را از غرب بگیریم و فقط ظاهر آن را «وطني» کنیم بلکه غرض این است که پیش از اقتباس هر مفهوم فرهنگی درباره ضرورت عقلی نیازمندی خود به آن بیندیشم و وقتی ضرورت آن را محرز کردیم با آگاهی از ماهیت و علت وجودی آن مفهوم، خود را از تسلیم کورکورانه به مفاهیم وابسته‌اش در منظومه فکری خاص غرب ایمن داریم. اقتباسی که حاصل چنین سنجش و نقدی باشد نشان از اندیشه‌مادارد ولی توانائی این اقتباس هنگامی برای ماست می‌دهد که علاوه بر شناخت انتقادی غرب به ارزشهای اساسی فرهنگی خود ایمان بیاوریم. این ایمان را با گزافه‌گویی درباره تاریخ گذشته نمی‌توان به دست آورد و تنها با نقد میراث فرهنگی خود می‌توانیم آن ارزشهایی را که هنوز در جهان به کار می‌آید بازشناسیم.

درست و نادرست در اسلام شناسی

اسلام در ایران

نوشته: ای. پ. پطروشفسکی

ترجمه: کریم کشاورز

پیام، ۱۳۵۱

۵۶۹ صفحه

پژوهشهای اسلام شناسان شوروی به دو دلیل برای ما مغتنم است: نخست آنکه دانشمندان شوروی به سبب دسترسی به برخی از منابع کمیاب و بلکه یگانه مربوط به تاریخ اسلام می توانند آگاهیهای تازه فراوانی درباره جنبه های تاریک و ناشناخته تاریخ اسلام به دست دهند. دوم آنکه چون اسلام شناسان شوروی به حکم مبانی اعتقادی خویش ظاهر آ تحقیق علمی را از مباحث نظری مربوط به فلسفه تاریخ جدا نمی دانند نوشته های ایشان چگونگی تطبیق این مبانی، به ویژه اصول مادیت جدلی و تاریخی را بر سر گذشت و آموزشهای یکی از دینهای بزرگ آشکار می کند، خاصه که برخی از دانشمندان شوروی تا اندازه ای با پرهیز از وسواس ملال آور شرق شناسان غربی در توجه به جزئیات باستان شناسی و کتاب شناسی توانسته اند 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 تاپیش از تأسیس اتحاد-

جماهیر شوروی چندان مورد عنایت دانشمندان روس نبوده است، اسلام شناسی در شوروی دانشی نوپاست 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 ناگزیرند و در نتیجه در بسیاری موارد از رجوع به مآخذ 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 بطروشفسکی 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 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 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 تباهی سازمان پدرشاهی و «جماعتی»

و پیدایی نظام برده‌داری بوده است، ولی گروهی دیگر بر آنند که زندگی اجتماعی حجاز در آن روزگار همه خصوصیات «دوران متقدم فتودالی» را دارا بوده است. آقای بطروشفسکی می‌گوید که «با صاحبان 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 متعقدات 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 بطروشفسکی این انتظار ما را بر نمی‌آورد 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 يك سو و تعالیم اسلامی از سوی دیگر) را معلوم نمی کند و معمای این «حلقه مفقوده» را در چند سطر فیصله می دهد: «با اطمینان 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 يك نهضت یکتاشناسی علیه جاهلیت وجود نمی داشت نهضت محمدی هم به وجود نمی آمد.» (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 می گوید، مثلاً راجع به این که 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 خصومت های 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 صاحبان شان 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.

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 بردگان را منعکس نکرده و برخلاف نظر «گریمه»، در تعلیمات اسلامی «هیچ چیز سوسیالیستی وجود نداشته... زیرا اسلام فقط کسب مال را از طریق حرام نهی 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 همهٔ عربان را یگانه کند و دولتی توانا برای ایشان به وجود آورد (ص ۳۲). بدین ترتیب اگر جامعه جزیره العرب به رغم زیربنای اقتصادی و سازمان طبقاتی خود توانست صرفاً از برکت شور و حرارت دینی پیروان دین نوبه 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 زائیده استدلالهای متناقض خود اوست پاسخی نمی دهد. ضمناً برخلاف گفتهٔ 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 محدودیت های بسیار وضع کرده است (نگاه کنید به: مصطفی السباعی، اشتراکية الاسلام، دمشق، ۱۳۷۸ هـ. 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 نکسوهش «مطفین» یعنی کم فروشان و گرایش برضد «تکاثر» و اندوختن مال یاد می کند ولی بدنبال 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 درباره بسیاری از جنبشهای 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).

نویسنده، جنبش معتزله را نمونه ای از مذاهب عصر فئودالی می داند ولی چون معتزله به نام بنیادگذاران آزاداندیشی دینی در تاریخ اسلام شهرت دارند می کوشد تا نخست بی پایگی این شهرت را نشان دهد: «اگر بپنداریم 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 منشأ و آغاز و مرکز عالم کاینات است دور نشدند (اگرچه 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 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 منطق و فلسفه در آن به خدمت الهیات درآمده بودند.» (همان صفحه) سپس نویسنده شرح می‌دهد که چگونه مأمون مانند همه فرمانروایان دوره فتووالیزم می‌خواست مذهبی واحد و اجباری برای همه اتباع خود مقرر کند مخصوصاً که مخالفان سیاسی خلافت در زیرلوای دین اقدام می‌کردند و نهضت‌های خلق که از نیمه اول قرن اول هجری به بعد هرگز متوقف نشد در زیرلوای خوارج یا شیعیان و گاه خرمدینان پدید می‌آمد (ص ۲۲۳) و چون «معتزله نخستین کسانی بودند که آشکارا اصل وجود يك مذهب دولتی اجباری را برای همه مسلمانان اعلام داشتند و تعقیب کسانی را که دیگرگونه فکر کنند لازم شمردند» (ص ۲۲۴) مأمون مذهب معتزله را مذهب رسمی حکومت اعلام کرد.

در این باره چند نکته درخور یادآوری است: نخست آن که 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 مشترك عقاید خویش می‌یافتند.

دوم آنکه مأمون ظاهرأ بیشتر به همین دلیل مشرب معتزله را رسمی کرد که تعالیم آنان به ویژه اصل «المنزلة بين المنزلتين» ائتلاف و سازگاری

میان مذاهب و فرق گوناگون را ممکن می کرد. سوم آنکه هیچ کس مدعی آن نبوده است که جنبش معتزله که در قرن دوم هجری روی داده نماینده آزاداندیشی دینی و جهان بینی نوین علمی و فلسفی باشد بلکه مسئله ای 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 می آورده است. اگر در اندیشه های معتزله از این دیدگاه بنگریم آنگاه باید ایشان را بنیادگذار جنبش آزاد اندیشی در اسلام بدانیم.

چهارم آنکه اگر معتزله را مطابق عقیده آقای بطروشفسکی مبلغان «اصول لایتغیر» و ضرورت دین اجباری واحد بدانیم، در سخنان او تناقض می یابیم زیرا او خود در همان صفحه ۲۲۴، چند سطر پس از آنکه معتزله را تقریباً «مغز متفکر» فتوداليسم روزگار مأمون قلمداد کرده است دنباله مطلب را چنین می گیرد: «مأمون 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 اندیشه های فلسفی که در قلمرو خلافت انتشار یافته بوده سازگارتر به نظر می رسید. . . تعلیمات معتزله درباره آزادی اراده و مسئولیت آدمیان در مورد افعالشان در آن دوره که نهضت های خلق شدت گرفته (و) ارکان خلافت را متزلزل کرده بود اهمیت سیاسی تازه ای

کسب کرد : شرکت کنندگان در قیامهای دیگر نمی‌توانستند گفت که اقدام ایشان را خداوند از پیش مقدر 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، تعالیم معتزله درباره آزادی اراده بوده است، چنان که در دوره امویان نیز طرفداران اراده یا قدریه در زمره نهضت‌های انقلابی ضد اموی بودند. نویسندگان خود چند صفحه قبل در بحث راجع به مکتب قدریه توضیح می‌دهد که «اصلی‌ترین تغییر 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 اسلام شناسان شوروی در تحقیقات مربوط به فرهنگ دینی و فلسفه اسلامی به نوشته‌های غربیان متکی هستند، نمونه‌ای از اتکاء آقای بطروشفسکی بر منابع دست دوم غربی فصل اول کتاب به عنوان «اسلام در ایران» است که کم‌وبیش تماماً از نوشته‌های

«ولها وزن» و «لامنبس» 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 درباره 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 ایرانشهر) راجع به منشاء شیعه به عنوان واکنش روح ایرانی در برابر عرب است. هر يك 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 «يك اندیشه به ظاهر علمی ولی کاذب که در مغزهای دانشمندان اروپایی ریشه دوانده بود» (ص ۵۰) سرچشمه گرفته که دایر بر خصوصیت نژادی 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 نژادی ایرانی را مهمترین عامل نشمرده‌اند بلکه غرض برخی از آنان این بوده است که اوضاع و احوال سیاسی و اقتصادی جامعه ایرانی و نیز پاره‌ای از خصوصیات مشترك 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 این که تشیع ساخته و پرداخته اندیشه نژاد 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 همدستانند، 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 سختگیر-یهایشان کاستند. ضمناً در همین فصل از نویسنده توقع می‌رفت که از قیام زنگیان در قرن سوم هجری که به مدت چهارده سال بخش سفای عراق و خوزستان را فرا گرفته بود و یکی از جالبترین جنبشهای اجتماعی تاریخ اسلام است بیشتر بحث کند. مأخذ 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 پرمایه‌ترین بخشهای کتاب است. يك دليل 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. با این وصف چون وی گرایش نمایان و مدح آمیزی نسبت به اسمعیلیه دارد این نکته اهمیت آثار او را سخت کاهش می‌دهد... (ابوانف) 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 باموازی تاریخی مناقصت دارد. (ص ۷-۲۹۶) 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 در - باره امور گذشته است در می‌آمد. نویسنده عقیده بارتولد و یا کوبوفسکی را دایر بر آن که نهضت نو اسمعیلی (یعنی نزاریه) «مبارزه دژها علیه شهرها» و نتیجه وحدت منافع زمین‌داران و روستاییان بر ضد 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 حل این مشکل هنوز فرار رسیده 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 آن که نو- اسماعیلیان 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 مدارك و دلائل کافی برای ابراز يك نظریه تاریخی وجود ندارد
برازنده روش تحقیق علمی است و کاش آقای پطروشفسکی در جاهای دیگر
کتاب خود نیز آن را رعایت می کرد.

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 «لغافه عقیدتی نهضت‌های روستایی»
می نامد و آن را از این حیث به نهضت‌های انقلابی اروپای غربی در قرون
وسطی تشبیه می کند 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 روستایان در آلمان») نهضت‌های
روستایی در ایران در قرون هشتم و نهم هجری برای آن که باستم فاتحان
مغول و بهره کشی فتودالی مقابله کنند از مبارزه با مذهب رسمی یعنی مذهب
سنی و یاسای کبیر و چنگیزخانی گزیری نداشتند و در این رهگذر
مذهب شیعه را به عنوان حربه اعتقادی خویش برگزیدند. بدین سبب به
عقیده نویسنده با آن که تا آغاز قرن نهم هجری اکثریت مردم ایران لاقلاً
به طور رسمی سنی به شمار می آمده اند (ص ۳۷۳) در بسیاری از نقاط
مخصوصاً نواحی روستایی نشین باطناً شیعه بودند. آقای پطروشفسکی در
این فصل، چهار جنبش انقلابی را که در دوره میان قرن هفتم و اوایل قرن

دهم هجری زیر لوای شیعه در ایران روی داده است بررسی می کند :

نخست قیام شیخ شرف الدین در فارس در سال ۶۶۵ هجری، دوم قیام سربداران در خراسان از ۷۳۸ تا ۸۷۳، سوم قیام سید محمد مشعشع در خوزستان در ۸۴۵ و سرانجام نهضت صفویان و قزلباشان. نویسنده می گوید که عقاید رهبران و پیروان این جنبشها علاوه بر مذهب شیعه از سه منبع دیگر نیز ریشه می گرفته است، نخست افکار مزدکیان و پیروانشان، دوم «آرمانهای آمیخته به اوهام قرمطیان»، سوم زهد صوفیان که ثروت و تجمل را محکوم می کردند (ص ۳۸۲). چه تفاوت فاحشی است میان تصویری که آقای بطروشفسکی در این فصل از مذهب شیعه ساخته است و عقاید برخی از روشن فکرانی که گاهگاه از موضع چپ بر مذهب شیعه تاخته اند !

کتاب اسلام در ایران روی هم رفته در حد مقدمه ای جامع بر شناخت اسلام، می تواند برای بیگانگان کتاب سودمندی باشد و برای ایرانیان نیز به عنوان نمونه ای از دآوری 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 درباره ترجمه کتاب چون روسی نمی دانم فقط راجع به شیوه فارسی نویسی آن می توانم قضاوت کنم. من این ترجمه آقای کشاورز را بیشتر از ترجمه های دیگر ایشان در زمینه تاریخ اجتماعی ایران می پسندم چون گذشته از آن که نثری روشن و روان دارد از پاره ای 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 باید گفت. این یادداشتها که نزدیک به يك چهارم صفحات تمام کتاب را گرفته، گاه در تکمیل و گاه در نقض و رد گفته‌های آقای بطروشفسکی نوشته شده است. بسیاری از این یادداشتها سودمند و بجاست و به هر حال کتاب را در مجموع خود خواندنی تر از اصل آن کرده است زیرا سبب شده که دو طرز فکر مخالف در باره اسلام در کتاب باهم تقابل پیدا کند. مثلاً بطروشفسکی 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 برای 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 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 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 مأخذ اصیل... و مانوس نبودن بار و حیه مردم مشرق زمین» (ص ۵) در کار خود مرتکب خطاهای بسیاری شده‌اند و از این رو تالیفات ایشان نیازمند بررسی و نقد فراوان است.

جمعیت اخوان المسلمین^۱

تألیف ریچارد پ . میچل

جمعیت اخوان المسلمین در سال ۱۹۲۸ در اسماعیلیه تأسیس گردید. زندگی سیاسی این جمعیت هنگامه خیز و پر نشیب و فراز بود. در سال ۱۹۴۸، موقه منحل گشت ولی پس از یک چند فعالیت از سر گرفت تا آن که سرانجام بر اثر سوء قصد به جان ناصر، در سال ۱۹۵۴ برای همیشه غیرقانونی اعلام گردید.

با وجود این اخوان المسلمین بیش از هر گروه متشکلی در تاریخ اخیر مصر در تحولات سیاسی و اجتماعی مصر نفوذ داشته اند.

گزاره نیست اگر بگوئیم که نظام کنونی مصر، بر رغم همه تحولاتی که بر آن گذشته و نیز تضییقاتی که بی وقفه بر اخوان روا داشته، هنوز بسیاری از ویژگیهای اعتقادی و مرامی خود را مدیون تعالیم اخوان

اصل این مقاله به زبان انگلیسی در شماره مورخ اکتبر ۱۹۷۱ در مجله دانشگاهی Middle Eastern Studies چاپ لندن طبع شده و محمد علی آتشبرگ آن را به فارسی برگردانده است.

است. از همه مهمتر با همه مطالبی که در انتقاد از هدفها و روشهای اخوان گفته اند، شك نیست که کمتر گروهی در تاریخ سیاسی معاصر مصر در کیش و کوشش سیاسی خود به اندازه اخوان، صمیمی و فداکار و پر شور بوده است.

تحقیق مشروح و جامع آقای ریچارد میچل که ۱۳ سال پس از کتاب معروف «الاخوان المسلمین» نوشته اسحق موسی حسینی (بیروت ۱۹۵۶) منتشر شده است، تتبعی مغتنم برای همه پژوهندگان تاریخ معاصر مصر است. بدبختی اخوان در این بود که هم، دولتهای عرب آزار و کشتارشان می کردند و هم روشنفکران و ترقیخواهان از ایشان بد می گفتند. کتاب آقای «میچل» با نظر مساعدی که به تاریخ و عقاید اخوان ابراز می کند شاید سر آغاز آن شود که در داوریهائی که راجع به تاریخ و عقاید اخوان ابراز می کنند، تعادلی پدید آورد. اگر نقضی در کتاب هست بیشتر از آن روست که نویسنده گاه گاه در توضیح و تبیین وافیه مسائل و نتیجه گیری قاطع و روشن تر از مواد و مستندات که در دسترس خود داشته، کوتاه آمده است. کتاب او شامل چهار بخش است به عنوانهای تاریخ، تشکیلات، مسلک (ایدئولوژی) و نتیجه. بخش تاریخ یعنی سرگذشت فعالیت های اخوان در ازترین قسمت است و نیمی از کتاب را دربردارد. این بخش بندی نامساوی موضوعی کتاب خود نمودار برجسته ترین خصوصیت نهضت اخوان است، یعنی تعهد سرسختانه ایشان به عمل و پیکار.

حسن بناء، بنیانگذار و رهبر این نهضت تا هنگام کشته شدنش

در فوریه ۱۹۴۹، زمانی اخوان را بعنوان «يك پیام سلفی، يك طریقت- سنی، يك حقیقت صوفی، يك سازمان سیاسی، يك باشگاه ورزشی، يك واحد فرهنگی و تربیتی، يك شرکت اقتصادی و يك جنبش اجتماعی» توصیف کرد. (ص ۱۴).

در سال ۱۹۴۸ روزنامه «آخر الساعة» که بعدها ارگان دولت حزب سعد گردید، پس از انحلال جمعیت با لحن نیشداری نوشت:

«این (نهضت) تنها يك حزب نبود، بلکه خود به کشوری می مانست زیرا همه گونه تشکیلات لازم يك کشور را از ارتش گرفته تا مدرسه و کارخانه و مؤسسه بازرگانی و بیمارستان خود یکجا دارا بود.» (ص ۶۶).

نهضت اخوان محصول يکی از پیچیده ترین دوره های تاریخ معاصر مصر است. این پیچیدگی و ابهام، بقول خود بناء ناشی از عوامل زیر بود :

«کشاکش برای تسلط بردستگاه حکومت میان حزب و فدواحزاب مشروطه خواه و لیبرال، مباحثات سیاسی شدیدی که بدنبال بروز انقلاب ضد انگلیسی سال ۱۹۱۹ در گرفت؛ گرایش به خدانشناسی و نیست انگاری که پس از جنگ جهانی میان روشنفکران و درس خواندگان رایج شد؛ مخالفت روزافزون با سنت و تعصب و ارتجاع مذهبی - که پیروزی کمال آتاتورک در ترکیه برجسارت عاملان آن افزود؛ جریان های فکری «غیر- اسلامی» که به دانشگاه نو بنیاد مصر، راه پیدا کرده بود و ظاهراً از این عقیده الهام می گرفت که «دانشگاه نمیتواند، يك دانشگاه واقعی باشد،

مگر این که بر ضد مذهب برخیزد و با سنتهایی که از آن برخاسته بجنگد»، و سرانجام «محافل ادبی و اجتماعی، آزادیخواه و لادین، جوامع و احزاب و کتابها، روزنامه‌ها و مجلاتی که این افکار را تبلیغ میکردند و تنها هدفشان تضعیف دین در اجتماع مصر بود» (ص ۴).

همت به چاره‌اندیشی در این اوضاع دردناک و آشفته، بناء را بر آن داشت که جمعیت اخوان مسلمین را بنیاد نهد. جمعیت اخوان، از همان روزهای نخست، تمایل خود را برای برنامه و عمل، با تشکیل سازمان‌های خاصی به نام «گروههای سیار (جواله) و گروههای ضربت (کتاب)» آشکار ساخت. هدف این گروهها «متشکل کردن اخلاص و وفاداری اعضای جمعیت و فراهم ساختن وسائلی برای تحقق آرزوهای آنان بود» (ص ۱۴).

يك واقعت مهم که در فصل «تاریخ» کتاب از قلم افتاده است رابطه میان پیدائی نهضت اخوان و گسترش روحیه پیکار جوئی جوانان عرب در دهه بیست و سی قرن حاضر است. میتوان منشاء نهضت اخوان را از این روزگار تا ادوار پیشین تر پی جوئی کرد و مخصوصاً آن را فراز آورده روحیه «ترکان جوان» که در آستانه قرن جدید، سراسر امپراطوری عثمانی را فرا گرفته بود، دانست. اما نمیتوان الهام جمعیت را از سازمان‌هایی نظیر «انجمن مسلمانان جوان» که در سال ۱۹۲۷، یعنی یکسال پیش از تأسیس جمعیت در قاهره برپا شده بود، نیز انکار کرد. همچنان که مؤلف خود نیز خاطر نشان می‌سازد هم حسن بناء و هم محب الدین خطیب، سردبیر

روزنامه اخوان در ۴۸-۱۹۴۶، زمانی با مسلمانان جوان، همکاری و همبستگی داشتند. ظهور پیکار جوئی جوانان عرب، از یکطرف نتیجه خشم ناشی از پیمان شکنی قدرتهای بزرگ، مخصوصاً استعمار انگلستان و از طرفی دیگر، همچون واکنشی در برابر افزایش تدریجی نفوذ صهیونیست در فلسطین بود.

نکته دیگری که در کتاب از آن بطور مستوفی بحث نشده است تأثیر بحران فلسطین بر نشیب و فرازهای زندگی سیاسی جمعیت است. بعقیده من، این تأثیر را در سه مورد میتوان آشکار یافت:

نخست آنکه بحران فلسطین در توسعه جمعیت اخوان از صورت يك باشگاه مخصوص جوانان به شكل يك نیروی سیاسی پرتوان اثری قاطع داشت. برای درك این حقیقت باید بیاد داشت که جمعیت اخوان در زمان تأسیس بیشتر به عنوان سازمان غیر سیاسی معرفی شد. زیرا بناء ماهرانه تصمیم گرفته بود که نخستین مرحله فعالیت آن منحصر به ارتباط و تفهیم و تفاهم (با مردم) و توضیح و تبلیغ باشد. جمعیت، خصوصیت غیر سیاسی خود را تا مدتی بعد از نقل مکان آن به قاهره حفظ کرد، هر چند که گاهی، نامه های سرگشاده خطاب به اعضای هیئت حاکمه مصر می فرستاد و آنانرا ترغیب میکرد که اصلاحاتی در چهارچوب «روح و نص اسلام» بمرحله اجرا آورند. رویهمرفته در آن دوره بسختی می شد جمعیت را از سایر جوامع مذهبی که در قاهره وجود داشتند، تمیز داد. کشاکش اعراب و صهیونیان که به اعتصاب سالهای ۳۹-۱۹۳۶ اعراب انجامید، نخستین فرصت را برای درگیری جمعیت در سیاست فراهم

کرد. سهم مؤثر اخوان در دفاع از حقوق اعراب در فلسطین، بناء را تشویق کرد تا در سال ۱۹۳۹ جمعیت را بیک سازمان سیاسی بدل کند. دوم آنکه همچنانکه مؤلف خود بوضوح نشان داده، بحرانی که بر اثر قطعنامه سازمان ملل در مورد تقسیم فلسطین پیش آمد اخوان را بر آن داشت، که در داخل مصر، شدت عمل بیشتری نشان دهند و دولت در پی آن مجبور شد که جمعیت را در دسامبر ۱۹۴۸، منحل کند. سوم آنکه، شرکت اخوان مسلمین در جنگ برضد اسرائیل که پیوند همسنگری و هم‌رزمی میان آنان و افسران آزاد (ضباط الاحرار، یعنی ناصر و یارانش) پدید آورد، از جمله عوامل مهم پیشرفت‌های سیاسی بعدی جمعیت شد.

میتوان مورد چهارمی را هم در شرح تأثیر بحران فلسطین در پیشرفت کار اخوان یاد کرد، هرچند خارج از حوصله کتاب آقای میچل است. توفان خشم و نفرتی که پس از جنگ و روزه مصر را فراگرفت، دگرگونی‌هایی را در سیاست مصر سبب شد که یکی از آنها، کاهش فشار دولت بر جمعیت اخوان بود زیرا ضعف دولت و مقتضیات یگانگی ملی، اتخاذ روش ملایمتری را در برابر مخالفان ایجاب کرد چنانکه دولت مصر در آوریل ۱۹۶۸، ۲۰۰ تن از رهبران و اعضای فعال اخوان را از زندان آزاد کرد و از آن مهم‌تر رهبران مذهبی را در سخت‌گیری و تعصب ضد یهود و تبلیغ فکر تربیت مذهبی توده‌های مردم بعنوان تنها چاره حل مشکلات سیاسی داخلی و خارجی مصر، تشویق کرد. به اصل مطلب برگردیم. بحران فلسطین در دهه سی، همچنین به اخوان فرصت داد تا

با جنبش وحدت عرب و گروه‌هایی مانند «مصر جوان (المصر الفتاة)» ، دانشجویان دانشگاه الازهر و جز آن روابط نزدیکی برقرار کنند . بیشتر این گروه‌ها، در آن زمان از ملك فاروق جوان که به سبب شهرتش به تقوا و دیانت ملقب به «ملك صالح» شده بود، سخت حمایت می‌کردند. این امر سابقه‌بی ایجاد کرد تا محافظه‌کاران طرفدار پادشاه و حزب ملی وفد، برای جلب پشتیبانی اخوان با یکدیگر رقابت کنند . دشمنی میان وفد و اخوان در درجه اول ناشی از این واقعیت بود که هر دو جهد می‌کردند تا یاری و پشتیبانی گروه‌های اجتماعی و احادی، یعنی دانشجویان و کارمندان کشوری و از همه مهمتر، گروه فراموش شده اما بالقوه قدرتمند، یعنی کشاورزان و کارگران شهری را برای خود جلب کنند. (ص ۱۳).

اما بحث نویسنده در مورد تعارض میان حزب وفد و اخوان بر سر مسائل اصولی در زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی نارساست . ناسیونالیسم مورد اعتقاد حزب وفد چون بر ارزشهای اروپائی و پذیرش تفوق تمدن اروپائی بر تمدن اسلامی، تکیه داشت به نظر اخوان در حکم کفر و زندقه بود. از اینرو جمعیت در ۳۰ سال اول تاریخش با همه ادعائی که در کشف مرهمی معجزه آسا برای درمان دردهای اجتماعی و سیاسی مصر داشت، در مصر بعنوان یکی از سرسخت‌ترین مدافعان نظام سنتی و پوسیده شناخته میشد. پس از اینکه نحاس پاشا بر اثر فشار دولت انگلیس نخست‌وزیر مصر شد، اوضاع و احوال سیاسی دگرگون گشت و اخوان بتدریج بصورت یکی از نیروهای مخالف وضع موجود درآمدند. برخورد آنان با حکومت وفدی منجر به تحول اساسی اعتقادی و تشکیلاتی در داخل

جمعیت گردید و در سال ۱۹۴۲ یا اوایل ۱۹۴۳ بخشهایی درون آن بوجود آمد که از طرف خود اخوان بنام «بخش ویژه» و در خارج به نام «دستگاه زیرزمینی» معروف شد. همین بخش بسود که بعدها در مقابله با فشار و تضییقات حکومت و مبارزه با مخالفان و احیاناً از میان بردنشان حربۀ اصلی اخوان بود. آقای میچل توسل اخوان را به «ترور» سیاسی نتیجۀ اجتناب ناپذیر بحران اجتماعی مصر میداند و میگوید: «توسل اخوان به زور و آدمکشی از بسیاری جهات نتیجۀ قهری اوضاع سیاسی و اجتماعی مصر بود که بسیاری از گروههای متشکل سیاسی دیگر را در مصر به همین راه سوق میداد.» (ص ۳۲۰).

این توضیح به نظر من کافی نیست. اگر ما آنرا بپذیریم، چگونگی میتوان ادامه تروریسم اخوان را پس از سال ۱۹۵۲ و در واقع در سراسر دهۀ شصت، هنگامی که اوضاع اجتماعی مصر در قیاس با دهۀ پیشین، دگرگونی قابل ملاحظه یافته و از شدت خشونت در زندگی سیاسی مصر کاسته شده بود توجیه کنیم؟ به گمان من، خشونت عملی، نتیجۀ منطقی و ناگزیر همه مرامهای سیاسی است که از حیث انعطاف ناپذیری و خلوص و برخورداری از وفاداری بیدریغ طرفدارانش، همسان مسلک اخوان باشد. چون گروهها و احزاب مخالف وضع موجود برای برخورداری از پشتیبانی مردم با یکدیگر «مسابقۀ مخالفت» داده بودند. شیوۀ انقلابی اخوان، پس از ۱۹۴۲ سایر گروههای سیاسی مصر را به تدریج به چپ گرایی واداشت و از آنجمله سبب شد تا حزب وفد دست از پیروی سیاست استعماری انگلیس بردارد و رهبری نهضت ملی را بر عهده گیرد. البته این تغییر روش وفد تا اندازه ای

معلول آن بود که وفدیان در آن هنگام از حکومت محروم بودند و مثل همه محرومان از قدرت، دم از آزادیخواهی و ملت دوستی می زدند، لیکن شك نیست که «مبارزه طلبی اخوان، تأثیر فراوانی در بروز آن داشت.» (ص ۳۸) .

با این وصف نباید از یاد برد که بناء با دربار مصر روابط پنهانی یا آشکار داشت و همین امر بسیاری از مردم را به صمیمیت انقلابی آن مشكوك میکرد. در عین حال چنین روابطی حکایت از نوعی دوطرفگی در سازمان جمعیت اخوان داشت، بدین معنی که میان رهبران و توده اخوان با اخلاص روش آشکاری وجود داشت:

از یکسو دستگاه رهبری گاهگاه در زدو بندهای نهانی خود در برابر فرمانروایان تسلیم میشدند و از سوی دیگر توده اخوان با اخلاص و از جان گذشتگی در راه استقرار و تثبیت ارزشهای اسلامی می کوشیدند .

ظاهراً بناء «از بیم وحشت شاه و خارجیان از نهضت او» مشتاق بود که فاروق را از حسن نیت خود مطمئن کند. بعلاوه شیوه ضد کمونیستی او، بر رغم ظواهر انقلابی برخی از تعالیمش؛ برگرمی بازار گروههای دست راستی می افزود و کمونیستها را بر آن میداشت تا بنا به مصلحت بینی با حزب وفد کنار بیایند. بدتر از آن، اخوان مسلمین بارها به هنگام اعتصابات ملی دست به اعتصاب شکنی می زدند و چندین بار متهم شدند که اطلاعاتی برای توقیف کمونیستها در اختیار دولت گذاشته اند . بناء اینگونه اتهامات را که موجب شكاف در وحدت و یکپارچگی اخوان می شد، تکذیب می کرد . اما به اقرار خود او در سال ۱۹۴۶، جمعیت در چند

مورد کمکهای مالی دولت را - مخصوصاً در زمان نخست وزیری صدقی و نقراشی - پذیرفته بود و طبعاً این امر بسیاری از مردم مصر را به صداقت سیاسی آن بدبین تر می کرد.

بزودی روابط دوستانه بین دولت سعدیان و جمعیت اخوان، بر اثر گردش احوال، برهم خورد. دلیل عمده این برهم خوردگی شدت عمل اخوان بود که از سال ۱۹۴۵ به بعد، بیش از هر گروه دیگری در آدمکشها و انواع خشونتها شرکت داشتند. (ص ۵۹).

بعلاوه دولت سعدیان نمی توانست یا نمیخواست از پشتیبانی دامنه دار توده های مردم بهره مند شود. «روی آوری سعدیان به اخوان در موارد گوناگون و استمداد از ایشان برضد وفد کوششی برای جبران این نقیصه بود، اما این تدبیری موقت بود، زیرا اخوان، صرف نظر از قصدی که رهبران شان داشتند، در صف مقدم نیروهایی بودند که بحران سیاسی مصر را دامن میزدند. در چنین اوضاع و احوالی بود که دولت نقراشی پاشا ظاهراً بر اثر فشار مقامات انگلیسی، فرانسوی و آمریکایی، در دسامبر ۱۹۴۸، جمعیت اخوان را منحل کرد. خشم اخوان از این اقدام سبب شد که نقراشی را بکشند و این نیز بنوبه خود به کشته شدن بناه در فوریه ۱۹۴۹ بدست گماشتگان حکومت مصر «محتماً با حمایت دربار فاروق»، منجر شد.

درگیری دربار و دولت سعدیان با اخوان موجب نزدیکی وفد به اخوان گردید. اما بعد معلوم شد که این نزدیکی، باز از روی مصلحت بینی بوده است زیرا با پیروزی وفد در انتخابات عمومی پایان گرفت. پس از

آن دسته‌بندی و ترکیب قوای اساسی بحالت پیش از برخورد سعدیان و اخوان‌بازگشت، هضیبی، رهبر جدید اخوان در پی جلب پشتیبانی و لطف فاروق برآمد، و در اینجا نیز بار دیگر آن دوپارگی درونی جمعیت اخوان، یعنی اختلاف میان دستگاه رهبری سازشکار و پیروان پیکارجویان، هویدا شد.

این دوپارگی در زمان رهبری هضیبی نمایانتر گشت. زیرا او محافظه‌کارتر از بناء بود و بیشتر به تعلیم معنوی اخوان المسلمین علاقه داشت تا به کوشش و پرخاش سیاسی (ص ۲۰۰).

این روش هضیبی جناح زیرزمینی و انقلابی اخوان را برضد او برانگیخت، و درون نهضتشان سرچشمه یکرشته کشاکشها و بحرانهائی شد که تا پایان عمر قانونی جمعیت دوام داشت.

جمعیت از میان گروههای سیاسی طرفدارانقلاب مصر، فقط با گروه «افسران آزاد» که در اوائل ۱۹۴۰ تأسیس شده بود، روابطی پایدار و صمیمانه برقرار کرد، هرچند که این روابط بزودی به همان احساس توأمان حب و بغض که مشخصه رابطه جمعیت با گروههای دست راستی بود، آمیخته شد. يك علت عمق و صمیمیت روابط اخوان و افسران، که در این کتاب درست بیان نشده، اینست که اساساً همکاری مصلحت آمیز جمعیت با گروههای جناح راست، بیشتر از طرف دستگاه رهبری جمعیت طرح ریزی می‌شد و به مرحله اجرا در می‌آمد، در حالی که اتحاد اخوان با افسران آزاد بیشتر به ابتکار توده اخوان صورت می‌گرفت. همچنانکه پیش‌تر اشاره کردیم، این اتحاد، از برکت معتقدات یکسان سیاسی و مذهبی هر دو

گروه و نیز بر اثر جنگ فلسطین، مخصوصاً شرکت هردو گروه در مصائب نبرد فالوجه میسر گشت؛ چنین به نظر می‌رسد که اخوان به افسران آزاد درس عقیدت می‌آموختند، و افسران به اخوان، آئین نبرد.

ولی پس از سال ۱۹۵۲ رابطه اخوان و افسران آزاد (که اینک گروه نظامی حاکم مصر بود) با سرعت شگفت‌آوری به سردی گرائید. کشمکش و کینه توزی به همان شدتی میانشان درگیر شد که میان همه دشمنانی که روزگاری دوست هم بوده‌اند.

آقای میچل در تحلیل خود از این دشمنی، بطور غیرمستقیم افسران را متهم می‌کند که همچون گروهی بیرسم و فرصت طلب، برای رسیدن به قدرت به یاران دیرین پشت کردند و بعد به رویشان شمشیر کشیدند. او ادعاهائی را که دولت مصر در سال ۱۹۵۴ در توجیه انحلال جمعیت اخوان عنوان کرد، در فصل پنجم کتاب رد می‌کند (لحن این فصل بیشتر به دفاعیه يك وکیل مدافع می‌ماند تا به تتبع يك محقق) ولی یکی از محاسن کتاب آقای میچل این است که خود به هرگونه که قضاوت کند به اندازه کافی آگاهی و مدرک در دسترس می‌گذارد تا خواننده نیز مستقلاً هر قضاوتی را که به نظرش درست می‌آید برگزیند.

از آگاهی‌های موجود در کتاب خوب پیداست که هم اخوان مسلمین و هم فرمانروایان نظامی، پس از انقلاب تموز ۱۹۵۲، مایل به همکاری با یکدیگر بودند ولی همکاری آنان به يك علت غیر ممکن گردید و آن اینکه هرچند هردو گروه در آرمانخواهی و روحیه مذهب طلبی همانندی فراوان به یکدیگر داشتند، لیکن یکی از آنها قدرت را در دست داشت

و دیگری، از قدرت محروم و غرق در آرزوهای غیر علمی بود. نظر نویسنده در مورد سوء قصد اخوان به جان ناصر این نظر را تأیید می‌کند: «سوء قصد به جان ناصر... بیشتر در نتیجهٔ رکود و بی‌جنبشی دستگاه رهبری اخوان روی داد تا بر اثر عمد و کوشش آن.» (ص ۱۵۷).

اگر حملات مکرر اخوان را به دولت مصر به سبب پرهیز آن از سرسختی کافی در برابر قدرتهای غربی کنار بگذاریم دلیلی بر اختلاف اعتقادی مهمی بین آنان در این مرحله در دست نداریم. بهر تقدیر، نویسنده، گفتهٔ مهمی از هضیبی دربارهٔ فرمانروایان نظامی مصر، نقل میکند که تا اندازه‌یی دلیل اختلافات بعدی ایشان را روشن میکند: «آنان (فرمانروایان نظامی مصر) به سرنوشت مصر علاقمندند. ما به سرنوشت اسلام علاقه داریم.» (ص ۱۳۲).

اما فقط پس از سال ۱۹۵۴ بود که اختلاف بین اخوان و دولت مصر جدی شد. در آن سال دولت مصر با اعلان وحدت به عنوان هدف اصلی سیاست خویش آشکارا مصالح قومی را بر شریعت اسلامی رجحان داد.

یکی از خصوصیات جالب تحولات سیاسی معاصر مصر که آقای میچل در آن تحقیق کافی نکرده است، این است که دولت عبدالناصر هرچند با اخوان در افتاد و آنان را سرکوب کرد، اما شعارهای سیاسی ایشان را پذیرفت و بنام خود کرد. این خدعه (که امروزه بیشتر دولتهای عربی خاورمیانه آن را بکار می‌بندند) مبنای ادعای جمعیت را بعنوان تنها ندای «وجدان مصر» متزلزل کرد. و شاید یکی از انگیزه‌های اصلی

کاهش محبوبیت آنان بین توده‌های مردم مصر شد. و جالب‌تر اینجاست که دفاع دولت مصر از سیاست سوسیالیستی خود در برابر روحانیان مخالف، بیشتر بر عقاید مصطفی سباعی، رهبر فقید اخوان سوریه مبتنی است که در کتاب سوسیالیسم اسلامی کوشیده است تا سوسیالیسم را با اسلام سازش دهد. بعلاوه بنیاد بسیاری از نظریه‌های رسمی جاری سوسیالیستهای عرب در موارد گوناگون، اعم از نیاز مبارزه با «استعمار فرهنگی» یا زیانهای فرقه بازی (تحزب) یا سودمندی بیطرفی مثبت «که حال دیگر وجود خارجی ندارد» یا فضائل سوسیالیسم مصر که به ادعای مبلغانش بینا بین سرمایه داری و کمونیسم است، مدیون تعلیمات اخوان است.

آقای میچل در تجزیه و تحلیل عقاید اخوان کوشیده است تا نشان دهد که اخوان خواهان برقراری «نظام اسلامی» در مصر بودند نه جویای ایجاد «مملکت اسلامی». ظاهر آنویسنده می‌خواسته به خوانندگان اروپائی ثابت کند که اخوان برخلاف تبلیغات دشمنانشان چندان خیالپرست نبوده‌اند و قصد احیای خلافت اسلامی را نداشته‌اند ولی به گمان من با توجه به روح و جوهر تعالیم اسلام میان دو مفهوم نظام اسلامی و مملکت اسلامی چندان فرقی وجود ندارد و هر کس به اولی معتقد باشد خواه ناخواه باید دومی را هم بپذیرد. وانگهی نوشته‌های آخرین رهبر اخوان، سید قطب که در زمان ناصر به جرم تثبیت برای برانداختن دولت او اعدام شد، خود دلیلی استوار بر یگانگی این دو مفهوم در ذهن اخوان و گروه‌های همانند ایشان است.

دین و دولت در ایران قاجاریه

(بررسی يك كتاب)

دین و دولت در ایران، ۱۹۰۶-۱۷۸۵

نوشته: حامدالنگر،

برکلی: چاپ دانشگاه کالیفرنیا،

۱۹۶۹-۲۸۶ صفحه^۱

اصل این بررسی به زبان انگلیسی در مجله

Muslim World شماره مورخ ژوئیه

۱۹۷۲ منتشر شده و دوست گرامی من ۰۰ ص ۰۰

آن را به پاریسی در آورده است.

مذهب شیعه، به رغم اهمیت آن در فهم درست تاریخ ایران، در

غرب به ندرت موضوع يك مطالعه‌ی تحلیلی نه صرفاً تحلیلی،

قرار گرفته است. کمیابی مطالعاتی که تاکنون انجام گرفته طبعاً نقصهای

جدی آنها را از نظر پوشانده است. در حالی که کتاب «مذهب شیعه» اثر

«دوایت دانالدسون»^۲ به علت اینکه تشیع را با عقاید^۳ خرافی عامه در

مورد امامان کاملاً یکی پنداشته، از اساس و جوهر مذهب شیعه غفلت کرده،

۱- Hamid Algar Religion And State in Iran, Berkley, University of California Press, 1969- 286 pp.

۲- Dwight Donaldson

۳- The Shiite Religion

«هانری کوربن» پژوهنده فرانسوی با جدا کردن این مذهب از زمینه اجتماعی و سیاسی آن به قطب افراطی دیگر رفته است. «آن لمبتون» با ربط دادن تاریخ اجتماعی معاصر ایران با تطورات نظری مذهب شیعه، نگرش یکسره تازه‌ای را در مطالعات ایرانی آغاز کرده است. دکتر حامد الگردر کتاب «دین و دولت در ایران، ۱۹۰۶-۱۷۸۵» از همین نگرش پیروی کرده است. او مطالعاتی دقیق و جستجوگرانه درباره‌ی تأثیرات متقابل زمامداران و علماء در یکی از دوره‌های کمتر شناخته شده تاریخ ایران عرضه کرده است.

مذهب شیعه، به علت اعتقاد اساسی خود به مشروعیت انحصاری حکومت امام، سازش با قدرتهای موقت را همواره، اگر نه ناممکن، که دشوار یافته است. از سویی، همچنانکه نویسنده شرح می‌دهد، راه و رسم منفی تقیه (پوشاندن محتاطانه‌ی عقیده) و عزلت‌گزینی را به وجود آورد. و سرمشق این کار رفتار امام جعفر صادق بود که «به پیروانش توصیه کرد که حتی از بحث و جدل شفاهی با مخالفشان خودداری کنند.» (ص ۲).

اما از سوی دیگر با برانگیختن شیعیان به اینکه، با الهام از قیام امام حسین علیه‌یزید، در برابر نظام مستقر سر فرود نیاورند، اثرات فوق‌العاده مثبتی به جای نهاد. دکتر آل‌گربه این جنبه دوم مذهب شیعه اشاره‌ای نمی‌کند و این غفلت ارزیابی او را از مخالفت علماء با حکومت قاجار تا اندازه‌ای گمراه کننده می‌سازد زیرا آنان را به گونه‌ای غیر واقع‌بینانه همچون پشاهنگان يك مبارزه جویی بی سابقه در مذهب شیعه فرامی‌نماید.

کتاب با تحلیلی درباره‌ی عوامل اهمیت علماء در جامعه ایرانی آغاز می‌شود. مهمترین این عوامل، چنانکه نویسنده توضیح می‌دهد، مقام و موقع علماء به عنوان «واسطه‌ی میان جماعت و امامان» یا «دلیل (حجت) امامان» بوده است. (ص ۵۰)

دومین عامل، مجموعه وظایف عملی آنان به عنوان دادرس مظلومان، سرپرست اموال صغیران، نگهبان یتیمان و جز آن بوده است. درآمد اوقاف وابسته به بقاع متبرک و مساجد، بخشی از زکات و نفقات دیگر فردی یا داوطلبانه، که منبع اصلی درآمد علماء را تشکیل می‌داد، نیز به فزونی اهمیت آنان یاری می‌کرد. البته این عوامل تنها هنگامی مؤثر شد که صفویان در اوایل قرن شانزدهم میلادی مذهب شیعه را به عنوان دین دولتی مستقر ساختند. دکتر آلگربا توجه به این عوامل، این امر را بسیار طبیعی می‌داند که علماء در طول زمان به تمام معنی به صورت رهبر ملت در آیند. اما باید تذکر داد که قدرت اقتصادی علماء، که برپایه‌ی منابع غیررسمی قرار داشت، نقطه‌ی ضعف آنان به شمار می‌رفت زیرا آنان را به عوامی وابسته می‌ساخت که هوا داریشان را گهگاه تنها بوسیله برآوردن نیازهای موهوم پرستانه و دائمی ساختن باورهای نادرستان می‌شد به دست آورد.

به استثنای این مقدمه، کتاب تا حدود زیادی به شرح مفصل کوششهای تدریجی حکمرانان قاجار در راه ضعیف کردن این رهبری و مقهور ساختن علماء در برابر منافع دولت اختصاص داده شده است. در آغاز حکومت

قاجار در زمان پادشاهی آغا محمد خان (۱۷۹۷-۱۷۸۵)^۱ اساس ایللی حکومت جای زیادی برای نفوذ مذهبی باقی نمی گذاشت. آغا محمد خان، گرچه مردی با اعتقاد سرسختانه‌ی مذهبی بود و اعتقادش به تیره اندیشی گرایش داشت، با علماء چندان میانه‌ای نداشت و هیچ مصونیتی در برابر خلق و خوی بیرحمانه‌اش برای آنان قائل نشد (ص ۴۳). علماء نیز در برابر این موضعگیری واکنش متقابل نشان می دادند و او را خوار می شمردند. یکی از آنان، ملا محمد علی مظفر اصفهانی، «به رغم شهرت ترسناک آغا محمد خان هنگامی که سلطان به دیدارش آمد همچنان به شستن رختهای خود در حضور او ادامه داد.» (ص ۴۳).

در زمان سلطنت فتحعلی شاه (۱۸۳۴-۱۷۹۷) علماء برتری چشم گیری به دست آوردند و خصلت مذهبی جامعه ایرانی از همه لحاظ تقویت شد. مساجدی بنا شد، نفقاتی میان سادات تقسیم گردید. بقاع متبرک تعمیر شد و با انتصاب رسمی شیخ الاسلام و امام جمعه پیوندهای میان شاه و علماء نزدیکتر گردید. آیا این نتیجه‌ی اعتقادات اصیل مذهبی شاه بود یا نیرنگی ماکیاولی برای جلوگیری کردن از مخالفت مذهبی با دستگاه حکومتش؟ پاسخ دکتر الگراین است که شاه، «خود کامه‌ای بود با اقتداراتی عملایی لگام و چنین ماند.» (ص ۷۱)

قدرت و اعتبار تازه‌ای که علماء به دست آورده بودند در ستیزه ایران و روسیه به گونه‌ای نیرومند نشان داده شد. علماء با استفاده از احساسات عمومی فتحعلی شاه را وادار کردند که برتر دید خود فائق آید و به دومین جنگ با روسیه دست بزند. (ص ۸۷).

۱- چون اصل مقاله به زبان انگلیسی بوده، تاریخها به تقویم مسیحی آمده است.

عواقب مصیبت بار این جنگ می بایست شاه را از اینکه در برابر
علماء تمکین کرده است پشیمان ساخته باشد، و این نکته را می توان از
خودداری بعدی او در بر آوردن خواستهای آنان در ماجرای گریبویدف
دریافت. (ص ۹۸) .

دکتر آلگر این ماجرا را چنین می بیند: «مقابله ای میان مردم و
حکومت که در آن علماء به عنوان الهام دهندگان و رهبران احساسات
عمومی و مدافعان شرافت ملی عمل کردند» (ص ۹۹) .

ولی او در رد نظر مخالفی که در این باره وجود دارد شواهد چندانی
عرضه نمی کند. و اما نظر مخالف این است که علت در گرفتن تمامی ماجرا
«نه برانگیخته شدن خود به خودی خشم عوام ، بلکه توطئه ای بسود که
گردانندگان آن اعضای مهم حکومت ایران بودند» (ص ۹۹) .

با اینهمه سردی روابط رهبران دینی و حکومت در زمان سلطنت
شاه بعدی - محمدشاه - بیشتر شد. او به تشویق وزیر و رایزن نامت عادل خود
حاجی میرزا آقاسی از هر گونه کوششی برای آشتی «نیازهای دین داری و
وظایف حکمران مستبد» دست شست (ص ۱۰۳) .

دکتر آلگر مخالفت محمد شاه را با روحانیون به درستی به سر -
سپردگی او به تصوف نسبت می دهد، اما این توضیح میتواند تا اندازه ای
گمراه کننده باشد زیرا تصوف و مذهب شیعه را به عنوان دو قطب مخالف
هم معرفی میکند بی آنکه پیوند ظریف میان آن دو را به حساب آورد.
گرچه بنا بر معروف، اکثریت صوفیان به مذهب سنت تعلق داشته اند لیکن
عقیده به امامت در مذهب شیعه با اندیشه های مذهب عرفان آمیخته است

و اغلب در اشکال لطیف خود، در قالب تعابیر عرفانی بیان شده است. دشمنی علماء با صوفیان چه در زمان قاجار و چه در زمانهای دیگر بیش از آنچه از ملاحظات اعتقادی ریشه بگیرد (ص ۱۲۰) چه بسا از رقابت دو گروه برای محبوبیت نزد توده‌های مردم برخاسته است. علاوه بر این، چنانکه نویسنده خود یادآوری می‌کند «کوششهای آهسته و تقریباً ناآگاهانه دولت برای تقویت يك مرجعیت مرکزی و غیردینی» نیز در دامن زدن به دشمنی علماء، عاملی بسیار مهم بوده است.

و اما جبهه‌گیری قطعی افکار مذهبی بر ضد حکومت، در زمان پادشاهی ناصرالدین شاه «۱۸۹۶-۱۸۴۸» رودی داد. این وضع چند علت داشت. نخست آنکه کوشش برای نوگرایی یا غرب گرایی به رهبری میرزا تقی خان امیر کبیر و میرزا حسن خان سپهسالار بدگمانی علماء را تقویت کرد، زیرا در آن خطر غیر مذهبی شدن وجود داشت و به استبداد این امکان را می‌داد که «خود را به گونه‌ای موثرتر تحمیل کند» (ص ۱۲۲). گذشته از آن، نفوذ روز افزون قدرتها و افراد بیگانه در زندگی ملت اغلب شکل فعالیت اقتصادی و تجاری به خود می‌گرفت که برای ذهن ایرانی-مسلمان نا آشنا بود. يك دلیل دیگر انتشار عقاید ترقی خواهانه در زیر تأثیر اروپا بود که همبستگی اقلیت آزادیخواه را برای علماء به صورت غنیمتی نامنتظر در آورد. همراه با همه این عوامل، افزایش قدرت اقتصادی علماء بود که سبب افزایش پول پرستی و پیوستگی بعضی از آنان به صف دولتیان نیز شد.

اگر دکترا لگر بعضی از اشارات خود را در باره پایه اجتماعی و اقتصادی قدرت علماء بسط می‌داد بحث در باره نکته اخیر روشن تر

می‌گردید. مثلاً او در توضیح همکاری میان علماء و بازرگانان در دوران «بحران تنباکو» می‌گوید که هردوی آنان از منزلتی یکسان در جامعه ایرانی برخوردار بودند، بدین معنی که آنان نماینده دو قدرتی بودند که تا حدود زیادی از حکومت استقلال داشت؛ قدرت فعالیت اقتصادی از یکسو و قدرت هدایت دینی از سوی دیگر (صفحات ۲۰۷، ۲۱۹، ۲۲۶). اما این نکته‌ای قابل تردید است که فعالیت اقتصادی، باشیوه دیرین و کهن آن در تسلیم در برابر قدرت مرکزی، می‌توانست در آن مرحله اولیه خود از دولت مستقل باشد. درست‌تر این است که بگوییم که میل بازرگانان به استقلال، آنان را با اتحاد تاکتیکی (و مصلحتی) با علماء وادار کرد.

کتاب بایک بررسی در باره انقلاب مشروطه پایان می‌گیرد و این نتیجه قابل تردید از آن گرفته می‌شود که انقلاب نقطه اوج یک دوران طولانی مبارزه میان دولت و علماء بود (ص ۲۵۷). این ادعا علل عمیق اجتماعی انقلاب را آشکارا نادیده می‌گیرد. علاوه بر آن، این ادعا بر پایه این فرض نویسنده استوار است که در خلال انقلاب علماء تنها به دو گروه تقسیم شده بوده‌اند - گروه اصیلی که نماینده مخالفت سنتی مذهب شیعه با دولت بود و گروه فاسدی که در صف حکومت درآمده بود. اما واقعیت این است که در جریان انقلاب گروه سوم نیز پدید آمد که به رهبری مؤمنانی مجتهد و مجاهد مانند ملا محمد کاظم خراسانی و محمد حسن نائینی برای نخستین بار از سازشی موقت با حکومت به طور مشروط هواداری کردند. «تنبيه الامه وتنزيه المله» اثر نائینی (۱۹۰۹) سند مهمی است که بر اساس عقیده سیاسی شیعه، به سود حکومت مشروطه استدلال می‌کند - و این حکومتی است که نائینی آن را بهترین حکومت

ممکن در غیاب امام و يك حاکم بر حق می‌داند، این مکتب فکری بود که بعد بعضی‌ها از علمای مبارز را قادر کرد که با روشنفکران آزادیخواه و ملی در مبارزه ملی علیه استبداد و تسلط خارجی، اتحادی - سازمانی یا به صورتهای دیگر - به وجود آورند. حساب این اقلیت با نفوذ از مجتهدان بیدار دل را باید به حق از آن اکثریت علماء جدا کرد - اکثریتی که در اکثرالغرب به سبب اینکه نتوانستند «برای مسائل چندجانبه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم با آن روبرو بود پاسخی واقعی بیایند» آنان را به حق سرزنش می‌کند. (ص ۲۵۹).

پایان

کتاب موج

منتشر کرده است:

- ۱- شعر مقاومت در فلسطین اشغال شده ترجمه گورش مهربان
- ۲- فلسفه انقلاب مصر نوشته جمال عبدالناصر ترجمه دکتر سمسار
- ۳- اسلام و سوسیالیسم در مصر نوشته دکتر حمید عنایت
- ۴- مردان (مجموعه داستان) نوشته م - ع سپانلو
- ۵- چهل طوطی از جلال آل احمد - سیمین دانشور با طرحهای اردشیر محصص
- ۶- زهر خند (مجموعه طنز) ترجمه احمد شاملو

«موج» منتشر می کند:

- ۱- گم شدگان نوشته بهرام بیضائی
- ۲- اندر احوال و آداب..... از غ داوود
- ۳- بر کرانه های کازائیب ترجمه م . آزاد - عدنان غریبی
- ۴- لبخند تلخ ترجمه احمد شاملو

تہران صندوق پستی ۱۳/۱۲۸۸ : **قالب**