

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری 2

دکتر علینقی منزوی

[اثر: ایلیا پاولویچ پتروشفسکی؛ ترجمه: کریم کشاورز]
[کاوه 72، مونیخ آلمان فدرال صص 89-91]

5- پایه‌گذار تشیع:

مولف در ص 49 س 7 عبدالله معروف به «ابن سبا» را پایه‌گذار تشیع خوانده است. در این جا اضافه برمطالبی که آقای حکیمی در پانوشته‌های خود آورده، و با این که بیشتر آن‌ها دقیق است تکرار آن‌ها در این جا بی‌فایده است، باید افزود که: کلمه‌ی «ابن سبا» ظاهراً ترجمه‌ی کلمه‌ی سریانی «برسایا» باشد که در قرن اول اسلام بر اشخاصی اطلاق می‌شده که طرفداران دیشه‌های عرفانی و گنوسیزم عینی بوده‌اند، مانند واژه‌ی «ابن الیمان» که درباره‌ی «حدیقه» و «طاوس» و جز ایشان آمده است. سپس بعدها کم‌کم و ناآگاهانه این واژه به صورت نام شخصیت افسانه‌ای معروف در آمده است که در مجله کاوه 68 از او یاد کرده‌ام.

یهودی شمردن شخصیت افسانه‌ای «ابن سبا» نیز ناشی از آن است که عرب‌ها هر چه را نمی‌پسندیدند، روی چشم هم-چشمی پسر عمویانه، به یهود نسبت می‌دادند، و هر کس را که دشمن می‌داشتند یهودی می‌شمردند. و گر نه یمن مرکز نفوذ تمدن و فرهنگ هندو ایرانی بوده است، و یهودیت شمالی اگر هم از فلسطین به یمن رسیده باشد، به صورت مذهبی وارداتی در اقلیت و ناچیز بوده است. مسایلی که به همین شخصیت افسانه‌ای (ابن سبا) موهوم) نسبت داده شده مانند «وصایت» و «غلو» و . . . همه هندو ایرانی است و از یهودیت بدور است:

الف - «وصایت» نتیجه‌ی اصل گنوسیستی: «زمین از حجت خالی نمی‌ماند» می‌باشد، که این خود شاخه‌ای از قاعده‌ی «لطف» است که ریشه‌ی ثنوی ایرانی آن را در (کاوه 67) نشان داده‌ام. نظر یهود و سنیان درست نقطه‌ی مقابل این است. ایشان معتقد بودند که زمان فاصله میان هر پیغمبر و پیغمبر دیگر «دوره‌ی فترت» است، و زمین در آن دوره از

حجت خالی است. زیرا که ایشان لطف را بر خدا واجب نمی-شمرند.

ب - «غلو» اندیشه‌ی خدایی پیشوایان نیز که به ابن سبای موهوم نسبت داده شده ناشی از توحید اشراقی هندو ایرانی است و با توحید عددی یهود ناسازگار است:

جهان مادی ما در اثر تصادم غیرارادی دو جهان خیر=نور با شر=ظلمت، پدید آمده و انسان که کامل‌ترین پدیده‌ی این جهان سوم است، به سبب ترکیب او از اجزای متساوی خیر و شر، در میان دو سلسله‌ی علل و معلولات جبری (خیر و شر) دارای اختیار است و می‌تواند به هر کدام بخواهد بگراید. گرایش انسان به خیر یعنی افزودن بر جزء الهی خود یعنی گسترش دادن علم و روحانیت در خود. جامعه‌ی انسان‌ها صورت هر می دارد، هر کس که علم او بیشتر باشد در مقام والاتر جا دارد، تا به اعلم همه-ی مردم برسیم که به گفته‌ی فارابی در راس هرم مدینه‌ی فاضله قرار دارد. و بنا براین جزء الهی در پیشوا (شاه، پیغمبر، امام، قطب) بیش از دیگر مردم خواهد بود.

سنيان که این اندیشه‌ی گنوستیک را با عینک توحید عددی خود می‌نگریستند می‌پنداشتند گوینده معتقد است که: «علی خدای عرش‌نشین است» غافل از این که یک گنوسیست منکر توحید عددی است. او خدای عرش‌نشین سراغ ندارد، تا جایش را به علی یا حلاج یا بسطامی یا هر کسی که بدان مقام برسد، بدهد!

6- تشیع و ایران:

مولف می‌گوید: این که مذهب تشیع تعبیر گونه‌ای از اسلام در نظر ایرانیان است... یک اندیشه‌ی به ظاهر علمی ولی کاذب است (ص50 س18-21) و لهاوزن معتقد بود که اندیشه‌ی وجود یک پیامبر سلطان... از یهود به اسلام رسیده... بعدها به صورت «نور محمدی» در آمده است (ص51 س10-11).

در این جا باید گفت: نادرستی تز «ادیان نژادی» روشن است، ولی نباید از ترس آن، به نادرستی دیگر پناه برد. جدایی ادیان در محدوده‌های در بسته جغرافیایی پیش از گسترش وسایل ارتباطی و آمیزش ملت‌ها، و پیدایش ادیان التقاطی، انکار ناپذیر نیست، پیدا کردن ریشه‌های اجزای ترکیبی در ادیان التقاطی نیز ممتنع نمی‌باشد.

نظر و لهاوزن نیز مرا بیاد نظر گلدزیهر انداخت. او می‌گوید: زشتی‌های موجود در مذهب تشیع ریشه‌ی زردشتی و ایرانی دارد و محسنات آن را عرب‌ها از جزیره‌شان آورده‌اند! (درس‌های ص 500 س 6) این آقایان تا اندازه‌ای دچار سمیتیزم هستند، گویی معتقدند که ملل سامی (عرب، یهود) با خدا علاقه‌ای ویژه دارند، سرزمین ایشان یگانه خاک پیغمبر خیز در جهان است.

آیا و لهاوزن نمی‌داند که: پیغمبران، در تاریخ یهود از يك نوکر مواجبگیر دربار سلاطین تجاوز نمی‌کرده‌اند؟ هیچ پادشاه یهود خود را تا درجه‌ی يك پیامبر (نبی) پایین نمی‌آورده، ابراهیم و موسی در تاریخ یهود جزو آباء و قانون‌گذاران بشمارند نه پیامبران، داود و سلیمان، در تاریخ یهود پادشاهانند، نه پیامبر، و ایشان برای نخستین بار در قرآن پیامبر شناخته شده‌اند؟

آیا و لهاوزن نمی‌داند است که: در سده‌های 6 و 7 میلادی، فلسفه‌ی سیاسی رژیم ساسانی برپایه‌ی یگانگی مذهب و سیاست استوار بوده؟ پادشاه ساسانی از کودکی دانش می‌آموخته، علم یکی از شرایط رسیدن به مقام سلطنت بشمار می‌رفته است. شاه ساسانی به گفته‌ی شهرستانی مدعی نبوت می‌بوده و به گفته‌ی خدای نامه‌ها، دارای «فره‌ی ایزدی» یعنی اشراقمند، و به گفته‌ی فارابی دارای ارتباط با عقل فعال می‌بوده، و طبق قانون «لطف» که يك قانون ثنوی ایرانی است (کاو 67)، شاه در حین القای دستور معصوم از خطا می‌بوده است، در کجای ادبیات یهود چیزی مانند «فره‌ی ایزدی» و «نور محمدی» یافت می‌شود؟

من به خاورشناسان حق می‌دهم که نظریه‌ی «مرکزیت دو نیروی سیاسی و مذهبی در شخص پیشوا» را که فارابی در «مدینه‌ی فاضله» طرح کرده است، یونانی بشمرند. زیرا که خود فارابی چنین خواسته است. او این فلسفه‌ی سیاسی رژیم ساسانی را که از «خدای نامه‌ها» به غلات شیعه رسیده بود، بگرفته برای آن که تازیان از نام ایرانی آن نهراسند، آن را به یونانیان نسبت داده مورد اتفاق نظر افلاطون و ارسطو برشمرده است (کاو 62) اما آیا کسی امروز می‌تواند ادعا کند که پیغمبر اسلام تئوکراسی ده ساله‌ی خود در مدینه را نیز از یونانیان اقتباس کرده است؟ پتروشفسکی خودش نیز در ص 62 می‌گوید: ستایش‌های و لهاوزن، بکر، لامنس، از حجاج بن یوسف ثقفی تصادفی نیست، زیرا که حجاج سیاست فنودال‌های اموی را اجرا می‌کرده است.

7- اصول و فروع دین:

مولف می‌گوید: در صدر اسلام به اصول لایتغیر دگم (عقاید) کمتر توجه می‌شده، و به تشریفات علمی (فروع دین) بیشتر اهمیت داده شده است (ص73-74).

این سخن درباره‌ی سنیان درست است، که پس از شکل گرفتن مذهبشان نیز به گفته‌ی مولف ما: ارکان اسلام را پنج کردار زیر می‌شمرند: 1- شهادت 2- نماز 3- روزه 4- زکات 5- حج. اما درباره‌ی شیعه این سخن درست نیست. اینان پس از شکل گرفتن مذهبشان اصول دین (عقاید) را از فروع دین (کردارهای مذهبی) جدا کردند. پنج اصل دئوماتیک ایشان 1- توحید 2- عدل 3- نبوت 4- امامت 5- رستاخیز است، و فروع دین را به صورت تشریفات علمی دهگانه می‌شمرند. گویی روی سخن مولف در این جا نیز مانند بیشتر جاهای کتاب با سنیان است.

8- انجیل‌های مجعول:

مولف محترم در ص79 مانند يك کاتولیک دو آتشه برخی از انجیل‌ها را که مورد پسند کلیسای پاپ نیست (مجعول) نامیده است، در صورتی که در سه قرن اول میلاد مسیح انجیل‌های فراوان ساخته شده بود و انحصار آن‌ها به چهار انجیل با فشار دولت روم، برای مجعول نامیدن دیگران کافی نیست. به ویژه که در میان انجمن نویسان دیگر دانشمندانی چون مرقیون، ابن دیصانی، مانی دیده می‌شوند که برتری آنان بر مولفان انجیل‌های رسمی آشکار است.

– در آمیختن حقوق سیاسی، مذهبی و شخصی:

مولف می‌گوید: ... فقه شیعی بر همان اصول سنی نهاده شده که مفاهیم دینی و حقوقی در آن‌ها مخلوط است (ص155 س27) ... چون در کشورهای اسلامی پایه‌ی حقوق بر مذهب است قانون‌ها ابدی، تکامل ناپذیر شناخته شده، به طوری روز افزون از زندگی عقبمانده متحجر و منقطع از واقعیت زندگی شده است (ص156 س8-14).

در این مورد جا داشت مولف به فرقی که میان شیعه و سنی هست اشارت می‌نمود:

يك: هم چنان که آقای حکیمی در ص466 یادآور شده است: واجب بودن اجتهاد نزد شیعه و حرام بودن آن نزد سنیان، و پیروی بی‌سوادان شیعه از مجتهد زنده و پیروی عموم سنیان تنها از چهار امام مرده [ابوبکر، عمر،

عثمان و علی]، راه تکامل قوانین را برای شیعه نسبتاً بازتر نگاه می‌داشته است.

دو: درست است که شیعه در سه قرن اول (زمان حضور امام) خواهان شیوهی اتحاد سیاست و مذهب مانند حکومت پیغمبر در مدینه و حکومت ساسانیان می‌بوده است، علم و عصمت را شرط پیشوا می‌شمرده، خلیفگان جاهل عرب را غاصب حق دیگران می‌دانسته است، ولی شیعه از نیمه‌ی دوم سده‌ی سوم که میدان از امام حاضر خالی شد، سیاست و حقوق مذهب را به شکل زیرین تفکیک کرده است:

الف: شیعه حکم‌های سیاسی چهارگانه‌ی زیرین را متوقف الاجرا اعلام نموده، یعنی روحانیان را از مداخله در آن‌ها باز داشته است:

1- نمازهای سیاسی، جمعه و دو عید.

2- جهاد، جنگ تهاجمی برای گسترش دین.

3- قضاء، داوری شرعی.

4- حدود، مجازات‌های بدنی شرعی.

ب: شیعه حکم‌های مرکب از حق شخصی و حق مذهبی را نیز تفکیک کرده، جنبه‌ی مذهبی «حق‌الله» آن را متوقف الاجرا اعلام کرده، اجرای «حق‌الناس» را به ریش‌سفیدان شایسته‌ی محلی (نوعی حکومت لاییک) واگذار کرده است. مثلاً در یک رخداد «دزدی»، «حق‌الله» که بریدن دست سارق است، متوقف الاجرا می‌ماند و بخش «حق‌الناس» که بازگردانیدن مال به صاحب آن است برعهده‌ی ریش‌سفیدان محل نهاده شده است.

روی همین زمینه روحانیان طرفدار مشروطیت که نمایندگانی نیز در مجلس می‌داشتند در تصوب قوانین مدنی و جزایی ایران شرکت کرده، اجرای آن‌ها را به دولت قانونی تابع مجلس شورای ملی که ریش‌سفیدان جامعه‌ی کنونی بشمار می‌روند واگذار کردند.

چون پتروشفسکی توجهی بدین اختلاف اساسی میان شیعه و سنی نکرده، هر یک از چهارحکم سیاسی بالا را در بخش خودش یاد کرده، و در هیچ یک از آن‌ها اشارتی نیز بدین مساله مهم ننموده که این چهار حکم نزد سنیان تا روز الغای خلافت عثمانی در استانبول به سال 1921 اجرا می‌شده، یا دستکم ایشان مدعی اجرای آن‌ها بوده‌اند، در صورتی که شیعه از نیمه‌ی سده‌ی سوم - نهم [م] سال 260 و 873 سال غیبت امام [دوازدهم] آن‌ها را متوقف الاجرا کرده و در چهار کتاب اصل شیعی: کافی، من لایحضره

الفقیه، تهذیب، استبصار صریحاً اجرای آن‌ها را موقوف برحضور امام زمان نموده‌اند.

اینک من برای روشن‌کردن مساله هر يك از چهار حکم را در این جا بررسی می‌نمایم:

1- نماز جمعه و عید:

مؤلف محترم در ص 84-85 که مساله نماز آدینه، را مطرح ساخته، بدین تفاوت آشکار که در دوازده قرن میان شیعه و سنی دیده می‌شود، هیچ‌گونه اشارتی نکرده است. شیعه از نیمه‌ی قرن سوم هجری نماز جمعه و دو عید فطر و قربان را که جنبه‌ی سیاسی آن‌ها بر جنبه‌ی عبادتی فزونی داشت و از طرف خلیفه برگزار می‌شد، مانند سه حکم سیاسی دیگر که در بالا یاد شده متوقف‌الاجرا اعلام نمود یعنی اجرای آن را موقوف به ظهور امام زمان دانست. این حکم در همه‌ی کتاب‌های فقهی شیعه از شیخ طوسی 460 به بعد تصریح شده است. در دوران‌هایی که مذهب شیعه رسمیت داشت نیز آل‌بویه، ایلخانیان، سربداران و دوره‌ی اول صفوی، هیچ‌گاه این نماز رسماً برگزار نشد، و هیچ يك از آن دولت‌ها مقامی به نام «امام جمعه» در هیچ شهری منصوب نکرده‌اند. ولی پس از قیام شاه عباس به سال 1002-1593 و کشتار مکتب‌های صوفی در قزوین و انتقال پایتخت از آن جا به اصفهان، شاید برای پیروز شدن در مسابقه‌ی سنت-گرایی و سالوسی که در میان اصفهان و استانبول به طور ناخودآگاه پدید آمده بود، دولت صفوی کم‌کم به برقرار کردن «امام جمعه» در شهرها اقدام کرد، علما نیز رساله‌هایی در لزوم نماز جمعه نگاشتند. و هر چند در آن رسانه‌ها کوشش شده است که نماز جمعه را مستحب (نه واجب) اعلام کنند و از جنبه‌ی سیاسی آن کاسته بر جنبه‌ی عبادتی و شخصی بودن آن بی‌فزایند، باز هم این رساله‌ها حس ضد سیاسی برخی از روحانیون دیگر را به نگاشتن رساله‌هایی برضد ایشان تحریک کرد. در ذریعه (15: 52-82) ما بیش از صد رساله [شیعی] درباره‌ی نماز جمعه می‌بینیم که 90% آن‌ها پس از قرن دهم تالیف شده، و از این عده مؤلفان 5% آن را واجب 3% مباح 92% حرام و بدعت دانسته‌اند. در آغاز سده‌ی 12هـ که سنت‌گرایی دولت صفوی به اوج رسیده بود، نه تنها مجلسی دوم رساله‌ای در وجوب نماز جمعه نگاشت بلکه ملا عبدالله افندی نیز به کشور عثمانی سفر کرده پس از گرفتن لقب «افندی» صدها نمونه، خطبه‌ی نماز جمعه را در سه جلد گرد آورده رساله‌ای نیز در وجوب این

نماز نگاشت که در ذریعه (3: 104 و 11: 314 و 319) معرفی شده اند.

با این همه کوشش سنت‌گرایی شیعیان در دوره‌ی دوم صفوی، باز هم وجوب نماز جمعه در میان شیعیان نمانده، تاکنون نیز در هیچ یک از مراکز شیعه: نجف، قم، مشهد مراسم آن نماز برگزار نمی‌گردد [این مقاله یک سال قبل از انقلاب اسلامی ایران نگاشته شده است]. تنها در برخی کشورهای عربی که شیعیان نیازی بیشتر به سنی‌نمایی احساس می‌کنند، به تازگی این نماز به راه افتاده مثلاً در بیروت آن را از رادیو نیز پخش می‌کنند، ولی پیدا است که بیروت را نمی‌توان مرکز جهان تشیع بشمار آورد.

2- جهاد:

مؤلف محترم این مساله را در ص 89 مطرح ساخته و با این که موضوع کتاب اسلام در ایران، یعنی شیعه است، همه تجزیه و تحلیل‌های ایشان درباره‌ی جامعه‌های سنی دور می‌زند، و هیچ‌گونه اشارتی بدین مساله حساس نشده است که به اتفاق و اجماع همه‌ی علمای شیعی، وجوب جهاد مشروط به حضور امام زمان است، در زمان کنونی، جز به صورت دفاع، حمل سلاح نه واجب بلکه هرگاه موجب تخویف دیگران شود جایز هم نخواهد بود.

تقسیم جهان به دو یا سه منطقه‌ی «دارالاسلام»، «دارالخراب»، «دارالصلح» از نظر شیعه بحثی نظری می‌بوده نه عملی و مربوط به سه قرن اول اسلام است نه امروز، و اعلام جهاد را که مؤلف محترم در (ص 288 س 1 و ص 290 س 9) نیازمند موافقت مجتهد شمرده، درباره‌ی جهاد دفاعی درست است، مانند کتاب‌هایی که در زمان فتح علی‌شاه همگی برای جنگ دفاعی قفقاز تالیف شده و در ذریعه (5: 296-298) معرفی شده‌اند، نه جهاد به صورت هجوم برای تحمیل دین بردیگران، [چنانکه در اسلام سنی مجاز می‌باشد].

3- قضاء:

داوری شرعی هم چنان که مؤلف محترم نیز در (ص 203 س 18) به بعد یاد نموده مخصوص امام شیعه و خلیفه‌ی سنی می‌باشد، چون امامت شیعه از قرن سوم و خلافت سنی پس از انقراض دولت عثمانی در 1921 مقام رسمی و علنی نیست، قضای شرعی نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. فرقی که در این مساله میان شیعه و سنی هست در این است که چون شیعیان رئالیست‌تر از سنیان بوده‌اند زودتر بدین مساله-

ی واقعی گردن نهاده اند. سنیان از روی محافظه‌کاری و تعصب قشری مساله را نادیده گذارده بودند، تا این که به سال 1343-1925 علی عبدالرزاق از شیوخ ازهر در کتاب «الاسلام و اصولالحکم» آن جا که اصولا خلافت را يك حکومت غیر مذهبی شمرد بدین معنی نیز اشارتی نمود، لیکن او نیز مورد اعتراض سنیان قرار گرفته از جامع ازهر طرد شد. در صورتی که شیعه از همان آغاز، قضای سویل را گردن نهاده بودند. شیخ طوسی 460 که از موسسان حقوق شیعه بشمار است در کتابش «تهذیب الاحکام» که یکی از اصول چهارگانه‌ی شیعه است بدین مساله تصریح دارد، در جنبش مشروطیت نیز میرزا حسین نایینی از علمای درجه‌ی اول شیعه به سال 1327-1909 کتابی در این باره منتشر ساخته است، و می‌توان کتاب علی عبدالرزاق مصری یاد شده را تقلیدی از کتاب نایینی بشمار آورد.

4- حدود:

مولف محترم «حدود» را که گونه‌ای کیفر بدنی است و «دیت» که کیفر مالی است به همراه «قصاص» و «تعزیر» که گونه‌های دیگر کیفر بدنی مذهبی را تشکیل می‌دهند، در بخش حقوق جزا (بخش هفتم کتاب) یاد نموده، مانند خاورشناسان غربی، آن را از بقایای رسوم عربی جاهلیت دانسته، حد وسطی در میان «خشونت» قوانین یهودی و «نرمش» قوانین مسیحی قلمداد کرده است.

در صورتی که وضع جغرافیایی حجاز در میان فلسطین (مرکز یهودیت) و یمن (مرکز فرهنگ هندو ایرانی) و شکل گرفتن حقوق اسلام در بغداد با و سایل ایرانی بوده که تنها رنگ روغن یهودی بدان می‌زده اند.

شاید بتوان برخی از انواع «دیت»های جنسی (مانند گاو و شتر) را که در میان سنیان رایج بوده، از بقایای احکام جاهلیت عرب شمرد، لیکن دیت‌های نقدی که با «دینار» وجه رایج در غرب ایران و «درم» وجه رایج در شرق ایران در قانون دیات معروف به «دیات ناصح بن ظریف» آمده و برخی واژه‌های فارسی را در برمی‌دارد، به هیچ وجه نمی‌تواند از جاهلیت عرب مانده باشد. بلکه هم چنان که در مقاله‌ی «قانون نامه آبگار» منتشر در مجله‌ی کاوه ش44 آمده است، این قانون در خاندان آبگار، شاهان محلی کردستان تدوین و رایج بوده و در سده‌ی اول اسلام به عربی ترجمه شده و پس از عرض بر امام شیعی و تصویب ایشان به صورت قانون امضایی وارد مذهب شیعه شده و سپس [سنی ها] از ایشان واگرفته اند.

سرشکن کردن مولف، خشونت یهودی را با نرمش مسیحی که يك مذهب وارداتی بوده است (ص 177 س 4-5 کتاب) و فراموش کردن ایشان، نرمش مانوی را که يك مذهب محلی [ایرانی] بوده است، ظاهراً خود نوعی غربزدگی در استشرق باشد. تحریم قصاص در مذهب مانی را جاحظ در الحيوان (4 = 160 چ بیروت عطوه) به تفصیل آورده است.

شیعیان در سده‌ی 3 و 4 هـ از سیر تکاملی قانون، از قصاص به دیت، و از دیت جنسی به دیت نقدینه، تا اندازه‌ای آگاهی داشته‌اند، کلینی م 328 هـ در کافی (چ تهران 1379 ج 7 ص 329-330) بدان اشارت دارد.

از این گذشته مولف محترم در مساله حدود و قصاص نیز مانند سه مساله پیشین نکته‌ی مهم را که در بالا یادکردیم بکلی نادیده گرفته‌اند. شیعه حدود و قصاص را تنها به دست قاضی شرعی که نماینده‌ی امام حاضر باشد مشروع می‌شمرد، پس از نیمه‌ی قرن سوم هجری به علت فقدان آن شرط، نه قضای شرعی سراغ می‌دارد و نه کیفر مذهبی. اما نقل برخی داستان‌ها که اجرای حد شرعی را به دست فلان شخص ملا آن هم به طور مخفیانه در زیر زمین، در فلان روزگار مخصوص انجام شده است، به هیچ‌وجه نمی‌توان ملاک قانون مذهبی عمومی باشد.

از این رو پس از تشکیل حکومت مشروطه، نمایندگان روحانی شیعه در مجلس شورای ملی، در تصویب قوانین جزایی و مدنی شرکت جسته و مانند سوسیال دمکرات‌ها بدان رای داده‌اند، و اجرای «حق الناس» را به دست ریش-سفیدان مردم یا حکومت لایک سپردند.