

اشراق هند و ایرانی و نبوت اسرایلی

دکتر علینقی منزوی

[ماهنامه‌ی کاوه (مونیخ)، ش 36، مرداد 1350، ص 9، صص 218-224]

چه بسیار شنیده و خوانده‌ایم که تصوف ماورای ادیان است و یا ما فوق تمام ادیان می‌باشد، چنان که در میان متدینان از یهود و نصارا و مسلمانان افرادی صوفی و افرادی غیر صوفی دیده می‌شود و خود ما در میان مذاهب گوناگون اسلام این معنی را احساس می‌کنیم، سنی صوفی و غیر صوفی شیعی صوفی و شیعی متشرع یا به اصطلاح دیگر اهل طریقت و اهل شریعت بسیار داریم. می‌توان گفت که هر یک از ادیان غرب آسیا که ما مسلمانان آنها را ادیان سماوی و آسمانی می‌نامیم به دوگروه عمده صوفی و متشرع تقسیم می‌گردند. این گروه‌بندی تا آن جا ریشه‌دار بوده است که گاهی صوفیان از میان دوماذهب با هم نزدیک شده و در برابر متشرعان آن دوماذهب صف‌بندی می‌کردند چنان که متشرعان شیعی و سنی برضد صوفیان ایشان قرار می‌گرفتند.

حالا ببینیم آیا این گروه‌بندی (صوفی - متشرع) در همه مذاهب و ادیان هست؟ پاسخ این سؤال منفی است، زیرا که ما در ادیان شرقی (چین و هند) و حتی در برخی شعبه‌های مسیحیت چنین تقسیم‌بندی نمی‌یابیم. در مذاهب آن اقوام، هر مومن صوفی است و متشرع. متدین و صوفی یک معنی دارد. طرح این مساله ما را بر آن می‌دارد که برای کشف روابط موجود میان ادیان غرب آسیا و تصوف، بررسی بیشتری انجام دهیم.

جهان‌بینی ملت‌های گوناگون

شاید در این مقال مکرر به اصطلاح جهان‌بینی آریایی و سامی و هندی و ایرانی و چینی و عرب و اسرایلی برخورد کنیم و چون این واژه‌ها از طرف نژادپرستان مورد سوء استفاده بسیار قرار گرفته است و ممکن است در این جا سوء تعبیر شود، از این روی باید پیشاپیش یادآور شوم که امروز دیگر در روی کره‌ی زمین نژاد خالص به جای نمانده است تا گفتگو از برتری به میان آید. هم‌چنین افکاری به صورت بدایی، جدا و ناآمیخته باقی نیست تا بشود آنها را به ملتی خاص نسبت داد، بلکه گفتگوی ما در باره‌ی تاریخ است، آن هم تاریخ دوره‌هایی که هنوز ملل سامی و آریایی از یکدیگر مجزا می‌زیسته‌اند و هر یک از آنان را با چینیان فاصله بسیار بود. هر ملت تحت تأثیر وضع جغرافیایی و تاریخی و عوامل طبیعی دیگر جهان را از دیدگاه ویژه خویش می‌نگریستند.

من در این امثال می‌خواهم تا آن جا که مدارک تاریخی نشان می‌دهد، افکار ویژه هر یک از این ملت‌ها را در موضوع ویژه تصوف و اشراق بررسی نموده و چگونگی آمیزش و ترکیب یافتن آن جهان‌بینی‌ها را در حدود امکان به دست آورم.

دو جهان‌بینی هندی و اسرایلی

مقایسه بسیار ساده کتب مقدس بنی‌اسراییل "عهدعتیق" و کتب مقدس هندی دو جهان‌بینی کاملاً متفاوت را برابر ما می‌نهد و چون بررسی افکار فلاسفه یونان را بدان بیافزاییم، خواهیم دید که افکار یونانی با افکار هندی نزدیک‌تر است و ناچار خواهیم شد که مانند ابوریحان بیرونی¹ و ابن‌سینا² افکار هند و یونانی قدیم را در برابر افکار عبری عربی

باستان قراردسیم. اینک من دو نمونه از اختلاف این دو جهان‌بینی را با حداکثر فشردگی و کوتاه‌گویی، فقط برای مقدمه‌ی ورود به مطالب، در زیر می‌آورم:

1- خدا: یهودیان باستان از کهن‌ترین ملت‌ها بودند که جهان را مخلوق خدایی دانستند یگانه و مشخص که در خارج از جهان است و پیش از خلقت جهان وجود داشته است. او است که جهان را از عدم محض به وجود آورده است. به عبارت دیگر حتی در هنگامی که قوم بنی‌اسرائیل پا به مرحله‌ی توحید نهادند بازهم خدا را واحدی عددی و شخصی دانستند و صفات او مادی و بیشتر بشری بوده است. در صورتی که هندیان و یونانیان هر یک، به نحوی خدا را عین جهان و ذات یا روح می‌پنداشته و هیچ‌گاه حالت عدم محض برای جهان تصور نمی‌کردند تا نیازی به چنان آفرینش پیش آید. و چون به مرحله توحید و یکتاپرستی رسیدند، توحید ایشان نیز کلی و به اصطلاح تازه‌تر "وحدت وجودی" بوده است.

2- رابطه خدا و جهان: دو طرز فکر مختلف یاد شده در باره خدا، موجب اختلاف نظر در باره‌ی روابط خدا و جهان گردید یهودیان که خدای خود را هم چون یکی از پادشاهان بنی‌اسرائیل بر تخت نشسته تصور می‌کردند که از عرش خویش جهان را اداره می‌کند، ناچار بودند برای وی سفیری در نظر گیرند که خدا او را برای هدایت مردم و راهنمایی خلق از میان خود ایشان انتخاب کند و بر ایشان به گمارد و از این جا فکر نبوت اسرائیلی پدیدار گشت. اما هندیان که خدا را در هر ذره از ذرات جهان می‌دیدند، بدون نیازی به سفارت، به سیر تکاملی از مادیات به روحيات گراییدند. ایشان چگونگی ارتباط مردم را با خداوند در اتصال (اشراق) و حلول (از لاهوت به ناسوت) و اتحاد (از ناسوت به لاهوت) جستجو کردند.

به زبان ساده‌تر اشراق یعنی تابش علم از جهان روحانی بر دل انسانی که به درجه معینی از کمال رسیده است و حلول یعنی فرود آمدن روح از جهان علوی به جسم انسان کامل و اتحاد و فنا یعنی این که یک فرد انسانی تمام آثار مادی خویش را از دست داده به طوری که غیر از جزء لاهوتی از او چیزی باقی نمانده باشد.

3- تنبؤ اسرائیلی و اشراق هندی: اختلاف یاد شده در باره‌ی ارتباط مردم با خدا - پایه‌ی اختلاف دیگری در باره‌ی شخص واسطه گردید. رابط میان خدا و مردم چگونه کسی می‌تواند باشد؟ یهودیان واسطه‌ی میان خدا و خلق را نبی و رسول می‌خواندند.

ایشان معتقد بودند که خداوند بنا بر مصلحتی که تنها خودش می‌داند هر کس را که می‌پسندد به این رسالت و نبوت می‌گمارد. هیچ شرطی برای گزیدن او جز اراده خدا در میان نبود. خدا می‌تواند یک تن عالم یا یک نفر جاهل را به این مقام برگزیند و به وسیله او اجرای مراسم و عبادت‌های مذهبی را به خلق بی‌آموزد و قوانین اجتماعی و مدنی برای مردم وضع کند. این احکام و قوانین که در متون مقدس کتب آسمانی و تفسیرهای آنها تدوین شده است، بوسیله‌ی وحی بر آن رسولان و انبیا فرود آمده است و هیچ منافاتی با جهل و نادانی این شخص قانون‌گذار ندارد. در تورات چندین جا از انبیای جاهل و نادان یاد شده است.⁴

ابن‌میمون فیلسوف بزرگ یهود (م 1200) این نظریه را قول قدمای یهود شمرده و خود آن را قابل قبول نمی‌داند.⁵ اما در مذاهب هندی، بنا بر گفته‌ی بیرونی: احکام و قوانینی از طرف "راشین"ها یعنی حکما و فلاسفه وضع می‌گردید، نه از طرف "ناراین"ها یعنی رسولان. رسول در نظر هندیان، نه از جنس بشر، بلکه ملکی است روحانی که تنها گاه‌گاه در مواقع پیش آمده‌ی بزرگ برای رفع خطر از جامعه‌ی بشریت از طرف خداوند به زمین فرستاده می‌شد و برای مدتی معین در جسمی حلول می‌کرد و در میان مردم می‌زیست و دوباره از جسد خاکی بیرون شده به عالم خود (روحانیت) باز می‌گشت. به طور عموم مردم از نظر هندیان با خدای بی‌پیغمبر رو به رو بودند، زیرا که به نظر ایشان

هر فرد انسان می‌توانست با طی درجات علمی و عملی و انجام تمرینات و ریاضت‌های معین به درجه اشراق و اتصال به بعضی از مبادی عالیله نایل گردد.

4- دوام و نسخ قوانین: به دنیال اختلاف نظر درباره مشروع و قانون‌گذار، اختلافی درباره قوانین پدید آمده است. ابوریحان می‌گوید: چون یهود برقراری احکام و قوانین را از طرف خدای می‌دانستند، آنها را ابدی و ازلی می‌شمردند و غیر قابل فسخ و تغییر ناپذیر می‌دانستند. اما هندیان که احکام و قوانین را وضع شده از حکما و فیلسوفان می‌شمردند، آنها را تابع مصالح بشر و جرح و تعدیل پذیر دانسته و می‌گفتند این قوانین بسته به نظر حکما قابل فسخ و تغییر است.⁶

مدرسه‌ی اسکندریه

اما آشکار است که فواصل جغرافیایی نتوانست این ملت‌ها و مللی را که در میان ساحل دریای مدیترانه و هندوستان می‌زیستند از یکدیگر جدا نگاه دارد و افکار و اندیشه‌ها را از آمیزش باز دارد. پس از حمله اسکندر به خاور، این دو جهان بینی با یکدیگر رو به رو شدند، افکار یونان با لشکریان اسکندر به هندوستان رسید و در بازگشت افکار هندی را با خود به بابل آورد و از آن جا به اسکندریه رسید و با افکار همسایگان اسرایلی آنها درآمیخت و معجون جدیدی از افکار به وجود آمد که بعدها به نام "نئوافلاطونی" شهرت یافت.

عناصر اساسی فلسفه نوظهور را منطق متافیزیک یونان و اشراق هندو - ایرانی و نبوت اسرایلی تشکیل می‌داد و چون زبان و فرهنگ مدرسه اسکندریه رنگ یونانی داشت و تحت سلطه‌ی فرمانروایان بطالسه جانشینان اسکندر اداره می‌شد این فلسفه به نام فلسفه‌ی یونان شناخته گردید و همه محتویات عرفانی و اشراق (هندو - ایرانی) و همه فرآورده‌های علمی و فلسفی این مکتب به یونان منسوب شد تا آن جا که برخی از آثار بزرگان این مکتب نیز به افلاطون یونانی و زینون و دیگر فلاسفه یونان قدیم منسوب گردید.

مسیحیت

در سده‌ی سوم پس از اسکندر، افکار مدرسه‌ی نئوافلاطونی به سواحل پیغمبر خیز شرق مدیترانه سرایت کرده بود. مردم سرزمین فلسطین که قرن‌ها افسانه‌های ملی خویش را به نام کلمات وحی شده سینه‌به‌سینه نقل کرده و سپس آنها را به نام کتب آسمانی نازل شده بر انبیا گردآوری و تدوین کرده بودند و آنها را یگانه منبع علوم و معارف بشری می‌شمردند، کم‌کم به زبان و آداب یونانی نزدیک شده و به وسیله آن با منطق یونان آشنا گشتند. گروهی از احبار یهود در صدد تأویل تورات و تطبیق آن با علم روز برآمده و دسته "فریشیان" را به وجود آورد که برفرقه‌ی "صدوقیان" که محافظه کارتر و طرفدار حفظ سنن قدیم یهود و بیشتر تابع ظاهر الفاظ تورات بودند پیروز شدند. در این هنگام، نجارزاده جوان به نام یسوع ناصری نیز که کمی با افکار نئوافلاطونی اسکندریه برخورد کرده بود در صدد اصلاحاتی برآمد، ولی چون مسیح احبار **هارونی** نبود به دست روسای ایشان نابود گردید. پس از او یاران و حواریان دربدر شده وی نظریات ساده او را گسترش داده و دین جدیدی در رم پایه‌گذاری کردند. در این دین نبوت اسرایلی را با حلول و اشراق هندی جمع کرده، افکار متیرائی‌سم رایج در اروپا را با مراسم و عبادات فلسطینیان هماهنگ ساختند و بدان نام مسیحیت دادند.

مانویت

همان‌گونه که از ازدواج فلسفه نئوآفلاطونی با مذهب یهود در سرزمین فلسطین دین مسیح به وجود آمد، از ترکیب این فلسفه با مذهب ثنوی زردشتی در سرزمین عراق مذهب‌های نوینی پدیدار گشت که معروف‌ترین آنها سه مذهب "مرفیونی" و "دیسانی" و از همه مهمتر "مانوی" بود که تا سده‌ی پانزدهم هنوز پا برجای بود. چون این مذهب‌ها سه قرن پس از مسیحت پدیدار گشتند، هر یک به صورتی، ثالث مسیحی را با ثنویت زردشتی در خود جمع کرده‌اند.

مانی که در 272 کشته شده است نبوت اسرائیلی را در کلد و از راه مسیحیت آموخت و برای نخستین بار آن را به ایران آورد. مانی نه تنها خود ادعای پیغمبری کرد بلکه زردشت حکیم ایرانی را نیز پیغمبر یزدان شمرد که به خاور زمین فرستاده شده است و مسیح را پیغمبر یزدان برای مردم باختر شناخت. او، دیگر انبیای بنی‌اسرائیل حتی موسی را که پیش از نهضت هلنیزم زندگی کرده بودند و افکار ایشان که در تورات پراکنده بود، با افکار (هلنی - هند و ایرانی) مانی سازش نداشت، همگی را فرستادگان اهریمن خواند. شاگردان مانی برای دین سازی در مشرق همان کارها را انجام دادند که پولس و دیگر یاران مسیح انجام داده بودند⁸ هیچ‌گونه نشانه در دست نیست که ایرانیان تا پیش از اسلام، مقام پیغمبری برای زردشت از طراز نبوت انبیای بنی‌اسرائیل - طبق نظر مانی - پذیرفته باشند. ابتدا در **سده‌ی سوم هجری**، زردشتیان عراق تازه به فکر افتادند که به پیشوای مذهبی خویش (زردشت حکیم) لقب پیغمبری دهند و کتاب او را از طراز کتب مقدس سامی قلمداد کنند یعنی آن را مثل تورات و قرآن فرود آمده و وحی آسمانی بشمرند، تا به توانند بدین وسیله از مقررات ارفاقی قانون متعلق به "اهل ذمه" که خاص ملت‌های "اهل کتاب" بود استفاده نمایند و شاید علت مردود شدن این درخواست از طرف فقیهان اهل سنت همانا عدم اتفاق نظر خود زردشتیان در این مساله بوده است. به هر حال تنها امتیازی که زردشتیان به دست آوردند لقب "شبه اهل کتاب" بوده است⁹ و بعدها در کتب فقه شیعه ایشان را "اهل کتاب" دانستند.

سده‌ی هفتم میلادی

در ده قرن پس از اسکندر آمیزش ملت‌ها و داد و ستد اندیشه‌ها ادامه داشت، افکار هندی، چینی، یونانی، اسرائیلی، ایرانی که در اسکندریه ترکیب شده بود از آن جا دوباره به ایران و اروپا منعکس می‌گردید. مدارس جندی‌شاپور، نصیبین، حران، انطاکیه و روم به وجود آمد و در آنها اشراق هند و ایرانی با نبوت یهودی و حلول تجسید مسیحی با هم تدریس گردید. ولی آشکار است که با شرایط و وسایل ارتباطی آن روز نمی‌توانست این آمیزش فکری کامل و همه جانبه باشد. دو قطب اصلی این اختلاف فکری هر یک در منطقه زادگاه خویش پا بر جا مانده بود. اگر چه نبوت اسرائیلی به وسیله مانی به ایران و مشرق و تا مرزهای چین رسید و به وسیله پولس به اقصا نقاط اروپا کشیده شد، لیکن مذاهب برهمنی و بودایی در هندوستان هم چنان بر بی‌نیازی خدواند از ارسال پیغمبران اصرار می‌ورزیدند، و ارتباط خدا و مردم را به وسیله کسب علوم و انجام رضایت و اتصال و اتحاد به مبادی عالی روحانی می‌شمردند. از طرفی دیگر در فلسطین ملت یهود معتقدات کهن خویش را درباره خدای شخصی و توحید عددی او و نبوت و وحی هم چنان حفظ می‌کردند، و هنوز به انتظار فرستاده خدا و ظهور مسیح به سر می‌بردند و پس از شیوع دین تازه‌ی مسیحیت در سواحل شرقی مدیترانه به دست رومی‌ها، یهودیان اندک اندک خود به درون صحرای شبه جزیره عربستان رو به جنوب پس کشیدند و در حجاز و یمن با عمو زادگان عرب خویش در آمیختند. عرب‌ها که سطح فرهنگ پایین‌تر از یهود می‌داشتند، جهان‌بینی یهود را که آن نیز خواه ناخواه به مقدار کمی رنگ گنوسیسم (اشراق هندی و هلنیزم) به خود گرفته بود باسانی جرح و تعدیل کرده پذیرفتند.

یورش‌های تازیان در خاورمیانه، در چنان روزگاری و با چنین جهان‌بینی آغاز شد. این یورش‌ها در آغاز کار و تقریباً تا دو قرن جلو پیشرفت افکار را گرفت. با توقف کار فکری، مدارس جندی‌شاپور و نصیبین در آغاز، همان افکار عبری را

به زبان عربی پخش کردند. هم رنگی افکار عربی و عبری را ابن سینا در "اضحویه" گوشزد کرده و تحلیل روانی ظریفی از آن نموده است.¹⁰

نظریات برهمنی در بغداد و ری

پس از پایان سده نخستین از هجرت، هنگامی که شمشیرها به غلاف رفت، مدارس جندی شاپور و نصیبین از نو به نورافشانی آغازیده و همین که اندکی تفاهم جای اعمال زور را گرفت و فلاسفه توانستند نظریات خویش را تا حدودی بیان دارند، موج جدید نظریه "پرستش خدای بی نیاز از پیغمبر" به وجود آمد. و می توان این نظریه را پایه و ریشه ی نظریات اشراقی دانست که من می خواهم صاحبان آن را "صوفیان بی سلسله" بنامم. این نظریه در آغاز سده (سوم هجری نهم میلادی) گسترش یافته و به عنوان "شبهه البراهمه فی النبوت" معروف شده بود.

ایران شهری و راوندی

از فیلسوفانی که در آغاز سده ی سوم هجری (9 میلادی) نظریات هند و ایرانی را به نام "براهمه" در ایران و عراق ترویج کرده اند، تنها نام این دو ستاره در آن آسمان تاریک می درخشید. متأسفانه از آثار ابوالعباس ایران شهری و راوندی به علت مخالفت با افکار حاکم در آن روزگار کتاب مستقلی به جا نمانده است.

آثار ایران شهری مورد استفاده کامل ابوریحان بیرونی (م 440 = 1048)¹¹ و ناصر خسرو (م 481 = 1088) بوده است. ناصر خسرو او را از اصحاب هیولا (ماده بی صورت) یعنی قایل به ابدی و ازلی بودن هیولا شمرده است و نظریه ی قدمای چهارگانه او را با نظریه ی قدمای پنج گانه زکریا رازی مقایسه نموده است.¹²

درباره ی راوندی، مسعودی (م 346 = 957) می گوید: ابوالحسین احمد بن یحیی بن اسحاق راوندی در رحبه یا بغداد در سن چهل سالگی به سال 205 = 820 درگذشت، و او یک صد و چهارده کتاب تألیف کرده است¹³ البته ابوالندا (م 732 = 1331) مرگ راوندی را در (293-906) نوشته ولی گفته مسعودی درست تر می نماید. خیاط معتزلی (م 300 = 912) کتاب "الانتصار" را در رد بر افکار راوندی نگاشته است که به وسیله نیرگ در قاهره در 1925 چاپ و منتشر شده است. تکه هایی از دو کتاب "الدامغ" و "الزموده" تألیف راوندی را یکی دیگر از رد کنندگان بر او، برای ما نگاه داشته است. او مویدالدین هبه الله شیرازی داعی اسماعیلی (م 470 = 1077) است که مجلس های شماره 517 تا 522 کتاب "المجالس الموبدیه" خویش را به رد بر راوندی اختصاص داده است. پل کراوس نیز آن تکه ها را با قطعات دیگر جمع کرده و در 21 بند در مجله بررسی های خاورشناسی چاپ کرده است¹⁴ و عبدالرحمان بدوی از روی آن دوباره چاپ نموده است¹⁵ مقداری از آراء راوندی را نیز می توان در "معاهد التنیص" تألیف عبدالرحیم عباسی (م 963 = 1556) به دست آورد.¹⁶

نظریات این فیلسوف کاشانی بر مبنای قابل اعتماد بودن عقل بشری در تشخیص نیک و بد استوار است. او خدا را باصفات جمال و جلال اسلامی قبول دارد و می گوید: عقل یگانه رسول خدا است که به نزد افراد بشر فرستاده شده و خدا نیازی به ارسال انسانی نزد انسانی دیگر ندارد. و خرق قوانین طبیعی غیر ممکن است پس معجزات همه دورغ است.

زکریای رازی

ابوبکر محمد بن زکریا بن یحیی رازی (در لاتین Razes) پزشک بزرگ و فیلسوف طبیعی سترک ری (م 313 = 925) پس از ایران شهری و راوندی نظریه "بی نیازی از پیغمبر" را توضیح و گسترش بیشتر داده است. احوالات رازی

به طور سربسته و کوتاه در بیشتر کتب تاریخ فلسفه هست، و فهرست آثار او را بیرونی در رساله جداگانه 184 کتاب یاد کرده است و خود رازی در "سیره فلسفی" آثار خویش را پیرامون 200 کتاب دانسته است و دکتر محمود نجم آبادی با افزودن فهرست‌هایی که ابن ندیم و قفطی و ابن ابی اصیبعه داده‌اند کتب رازی را به 271 رسانیده است. اگرچه برخی کتاب‌های طبی او باقی است لیکن تعصب مخالفان، بیشتر آثار وی و به ویژه کتب فلسفی او در علم الهی و نبوت را نبود کرده است و جز چند مقاله و تکه پاره‌هایی که در کتب رد بر او باقی مانده است چیزی دیگر از آنها به دست نیست. این تکه پاره‌های عربی و فارسی را نیز خاورشناس نیک نام پل کراوس در مجموعه‌ای به نام "رسایل فلسفه الابی بکر بن زکریا الرازی" در قاهره به سال 1939 در 316ص چاپ کرده است.

آن چه از آثار این مرد در دست است ما را تا اندازه‌ای با افکار او آشنا می‌سازد. او عقل انسان را یگانه رابط میان خدا و انسان می‌داند و با عقیده‌ی استواری که به وجود خدا و مبادی روحانی دارد، هیچ راهی برای شناخت جهان جز استفاده از تجربه و عقل انسانی نمی‌شناسد و بالاخره او در کتابچه‌ی خود "السیره الفلسفه" به صورت یک صوفی حقیقی دیده می‌شود، و شاید بتوان او را سردسته "صوفیان بی‌سلسله" نامید. خوشبختانه رساله السیره الفلسفه او به وسیله دکتر مهدی محقق به فارسی نیز ترجمه و منتشر شده است. رازی هنگام مناظره با ابو حاتم رازی به او می‌گوید: آن چه من در باب مکان می‌گویم نظر افلاطون است و آن چه تو بدان متشبث می‌گرددی گفتار ارسطو است. و مقصود رازی از نظر افلاطون همان نظریه اشراق هند و ایرانی است که چنان که پیش از این گفتیم به اسکندریه رفته و فلاسفه مسلمان آنها را به افلاطون نسبت داده‌اند.

گرچه نظریه پنج قدیم رازی شباهتی با نظریات مانی دارد و لیکن وی به هیچ وجه به نبوت مانی یا جز وی قایل نبوده است. برخلاف راوندی که در نظریاتش بیشتر به گفتارهای برهمنان هند تکیه می‌کرد، رازی فیلسوفی مستقل است. هنگام حمله به ریاضت‌های مذهبی از مرتاضان هندی و راهبان مسیحی دیر و صومعه و معتکفان مسلمان مسجد، یک جا نکوهش می‌کند. او به فلسفه‌ی جامد مشایی ارسطو سخت می‌تازد و از فلاسفه طبیعی یونان پشتیبانی می‌دارد، بالاخره او بزرگترین فیلسوف طبیعی و خداشناس دوره اسلام بوده و ریشه‌ی افکار صوفیان حاد و شطاح را می‌توان در آثار او یافت.

واکنش دستگاه خلافت

آشکار است که نظریه پرستش خدا و انکار نبوت پایه‌ی رژیم خلافت را متزلزل می‌ساخت، زیرا که قدرت خلافت ناشی از جانشینی پیغمبر بود. اگر عقل بشری برای اثبات وجود خدا و تشریح قوانین کافی است و نیازی به فرستادن پیغمبران نیست، پس چه نیازی به وجود خلیفه تواند بود؟

واکنش دربار خلافت در برابر کلیه نغمه‌های مخالف دولت و معتقدات رسمی سخت و کوبنده بوده است و بسیاری از کشتارهای دسته جمعی که به دست خلفای بنی امیه و بنی عباس در خراسان و کرمان و آذربایجان و جز آن رخ داده و در تواریخ ضبط است، کما بیش با نظریات و معتقدات مردم مربوط می‌شد ولی ذکر آن وقایع از موضوع بحث این مقال بیرون است. من می‌خواهم تنها واکنش‌های ایدئولوژیکی دستگاه را مورد بررسی قرار دهم. هنگامی که دستگاه خلافت احساس نمود که دیگر نمی‌تواند هر اندیشه را با شمشیر و زنجیر پاسخ گوید، ناچار در صدد مبارزه فکری با مخالفان برآمد. مأمون عباسی در برابر نهضت یاد شده به تشویق علما و فلاسفه پرداخت تا به ترجمه کتب ارسطو از یونانی و "آیین‌نامه"ها از فارسی بپردازند و برای توجیه عقلانی لزوم دستگاه خلافت و حکومت و مذهب رسمی سنی منطق فلسفی و علمی تهیه نمایند. در این عقب نشینی قدرت و زور در برابر علم و فلسفه، مأمون عباسی گذشت‌هایی نیز از خود نشان داد. او مذهب متجددانه و فلسفی‌نمای "معتزله" را مذهب رسمی قرار داد و

خشک مقدسان و اصحاب حدیث و پیروان سلف صالح یعنی سنیان متعصب را از دستگاه براند و برخی از آنان را مانند احمد بن حنبل برای مخالفتی که کردند به چوب بست.

مأمون در این عقب نشینی از طرفی تحت تأثیر افکار اشراف منشانه برخی خاندان‌های ایرانی بود که او را در رسیدن به خلافت و پیروزی بر برادرش امین یاری کرده بودند و از طرفی تجربه خود و پدرانش بدو آموخته بود که با زور تنها نمی‌توان به جنگ اندیشه‌ها رفت پس خواست پایه‌های حکومت خود را بر منطق فلسفی استوار دارد و گر نه او همان است که مانند پدرش ده‌ها دانشمند را که برای اجرای منویات او آمادگی نداشتند به نام زندیق کشته و همواره صدها از ایشان را در زندان‌هایش اسیر می‌داشت. او و جانشینانش برای استحکام بخشیدن به نظام خلافت نیازمند یک سیستم فلسفی بودند که چارچوب معنی‌ناقص داشته باشد. و لذا می‌بینیم که به کمک دربار خلافت بغداد بخش‌های مشایب فلسفه یونان و بخش‌های جامدی از نئوآفلاطونی از زبان یونانی و اخلاق کلیله دمنه‌ای از زبان پهلوی ترجمه شد و از آن پس دستگاه از این افکار چارچوب ساز حمایت می‌نمود و آن را ترویج می‌کرد و به دنبال آن بر علیه فلسفه‌ی چارچوب‌شکن طبیعیون خداشناس به مبارزه بی‌رحمانه ادامه می‌داد. در همان وقت که در دارالحکمه بغداد فلسفه‌ی مشاء تدریس می‌شد، نویسندگان "اخوان الصفا" و "الاعتبار" و جز آن دربردار و آواره بودند، و ناچار کتب و رساله‌های خویش را که همگی طبیعی خدا پرستانه بوده است بی‌نام مولف و مخفیانه منتشر می‌کردند.

- 1- بیرونی. "ماللهند من مقوله او مردوله".
 - 2- ابن سینا. "الاصحویه". ص 40 و 45.
 - 3- بیرونی می‌گوید: بلیناس حکیم یونانی نیز همین سخن را گفته و گویی از کتاب "کیتا" تألیف باسیدو هندی گرفته است (ماللهند من مقوله، ص 43).
 - 4- در کتب مختلف تورات از انبیای جاهل و احمق بسیار یاد شده است (سفر یرمیا 14: 14 و 5: 6 و حزقیال 13: 3 و 4).
 - 5- "موسی بن میمون و احواله". دکتر ولفنسون. ص 92-94.
 - 6- بیرونی. "ماللهند من مقوله". چ: دکتر عبدالحلیم. ص 95.
 - 7- چنان که در بخش‌های آینده بیاید: "تاسوعات" و "رساله رینون" و چند اثر دیگر که در دوران اسلامی به فلاسفه یونان نسبت داده شده همگی از آثار مکتب نئوآفلاطونی می‌باشند.
 - 8- قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی (م 415 = 1024)، تثبیت دلایل النبوه" ص 169-170.
 - 9- برای عنوان "شبهه اهل کتاب" و "ملحق به اهل کتاب" به باب‌های جهاد و ارث از کتب فقه و نیز به ملل و نحل شهرستانی (م 548 = 1153) چ گیلانی ج 1 ص 37 رجوع شود.
 - 10- ابن سینا. رساله "اصحویه" چ سلیمان دنیا 1994. ص 45.
 - 11- ابوریحان بیرونی. "ماللهند من مقوله". (مکرر).
 - 12- ناصر خسرو. "زاد المسافرین". ص 96، 103، 107، 116.
 - 13- مسعودی. مروج الذهب. چ پاریس. افست تهران. ج 7 ص 237.
 - 14- جلد 14، سال 1934، زیر عنوان:
- Beitrag zur Islamischen Ketzer Geschichte
- 15- عبدالرحمان بدوی. "من تاریخ الالحاد فی الاسلام". چ مصر 1945. ص 75-188.
 - 16- "معاهد التنصیص". چ بولاق 1274 هـ ج 1 ص 76.