

# اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری 1

دکتر علینقی منزوی

[اثر: ایلیا پاولویچ پطروشفسکی؛ ترجمه: کریم کشاورز]  
[ آغاز سال شانزدهم، بهار 2537، صص 11-13 ]

مقدمه:

## 1- خاورشناسی غربی:

خاورشناسان همسایه‌ی شمالی ما بیش از دو قرن است که مشغول تحقیق در ایران‌شناسی شده‌اند و همان دودستگی که در خاورشناسان غربی دیده شده، در میان ایشان نیز دیده می‌شود.

می‌دانیم که اکثریت اسلام‌شناسان باختر زمین به سبب همسایگی با ترکان از طرف شرق (دولت عثمانی) و با عرب‌ها از طرف جنوب در شمال آفریقا و ساحل شرقی مدیترانه، اسلام را از دیدگاه ایشان می‌نگریستند. و چون حکومت در آن کشورها به دست سنیان ضدگنوسیست بوده، اکثریت این اسلام‌شناسان، اسلام را از نظرگاه سنیان ضد ایرانی بررسی می‌کردند. برخی از خاورشناسان نیز که به هند راه یافته بودند، باز از این گرایش برکنار نبودند. زیرا که در اثر کوشش‌های ابو حامد محمد غزالی (در قرن 5-6) و گذشت‌هایی که وی به ضرر ملت ایرانی خود نمود گنوسیزم شبه قاره‌ی هند نیز با تسنن سیاسی عربی آشتی کرده بودند و اکثریت مردم غربی هند، با قانونی شناختن خلفای عرب که تنها جنبه‌ی سیاسی تسنن است خود را «سنی» پنداشتند. ایشان هنوز نیز از تضاد فلسفی گنوسیزم خودشان با تسنن عربی آگاهی ندارند. بلکه پس از جدا شدن پاکستان از شبه قاره وضع بدتر نیز شده و ملت 80 میلیونی پاکستان تاریخ خود را بکلی گم کرده است. ایشان برای آن که خود را به تسنن بیشتر بیالایند با تحریفی مضحک از تاریخ، اکنون خود را نه هندی، بلکه از اولاد «محمد بن قاسم» می‌شمرند، ابن قاسم نام یک شخصیت افسانه‌ای عرب می‌باشد که گویا هند را او فتح کرده است و اسلام را او بدانجا برده نه ایرانیان!! و روی همین افسانه با آثار تشیع و زبان فارسی [حتی] در

دهات آن کشور، با پیگیری و شدت هر چه تمام‌تر مبارزه می‌شود.

آری اکثریت مستشرقان باختری در دو قرن گذشته به همان دلیل یاد شده سنت‌گرا بوده، جهان تشیع را که در قرن‌های آغاز تسلط عرب بر خاورمیانه روزنه‌ی روشنایی علم را بر جهان اسلام گشودند، نادیده می‌گرفتند. جهان تشیع که در قرن نخستین اسلام تکیه‌گاه مبارزه و نقطه‌ی امید علما و روشن‌فکران مسلمان علیه دستگاه ستمکار و خرافه‌پرور و جهل‌گستر خلفا شمرده می‌شد، از طرف این خاورشناسان یا بکلی نادیده انگاشته می‌شد و یا سرسری گرفته شده با چند کلمه از آن می‌گذشتند یا برای ارضای بیشتر سنیان آن را تحقیر کرده‌اند، بلکه برخی از ایشان کاسه از آش داغ‌تر شده، مانند يك سنی دو آتشه شیعیان را تکفیر و تفسیق هم کرده ناسزاگویانه واژه‌های ملحد، باطنی، رافضی، مجوسی را درباره‌ی ایشان بکار می‌برده‌اند.

در این میان برخی خاورشناسان یهودی که گویی دچار احساس سمیتیک و هم‌نژادی و برادری (یهود-عرب) بودند و هنوز در آغاز قرن بیستم برخورد عرب و یهود را در فلسطین پیش‌بینی نمی‌کردند از همکاران مسیحی خود دست‌پیش و بالاتر را گرفتند و بر ضد تشیع، بلکه علیه هرگونه گنوسیزم هندو ایرانی قیام کرده آن را سنی‌مآبانه تفسیق و تکفیر کردند. من در ترجمه‌ی کتاب گلدزیهر به گوشه‌هایی از این تندروی‌ها اشارت کرده‌ام. (درس‌هایی درباره‌ی اسلام ترجمه‌ی دکتر علینقی منزوی و محمد عاصمی چاپ بنیاد فرهنگ ایران 822 صفحه، تهران).

پس از انقراض دولت خلیفگان عثمانی و به استقلال رسیدن کشورهای عرب، شوینیزم تازه بدوران رسیده‌ی عرب در ایشان چنان تند شد که خواستند همه‌ی دیر جنبیدن‌ها و دیر رسیدن‌های خویش را با تند رفتن جبران نمایند. در این مرحله نیز خاورشناسان عربزده یافت شدند که این قدرت جوان را در تجزیه و تحلیل‌های علمی و تاریخی خود منظور می‌داشتند. پس از پیدایش «اپک» ثروت باد آورده‌ی نفت نیز به جای مصرف شدن در راه پیشرفت علمی و صنعتی به صورت پشتوانه اقتصاد شوینیزم ملی عرب‌ها و تعصب مذهبی سنی‌ها در آمد. عرب‌ها به کودتا کردن و ایجاد حکومت‌های عربی در کشورهای غیر عرب آفریقا اکتفا نکرده، در همسایگی شرقی ما نیز چنان که دیدیم به مبارزه حساب شده‌ای علیه زبان فارسی زیر عنوان مذهب سنی پرداخته-

اند. و دید به دید [چشم تو چشم] در آن کشور، ادبیات فارسی را تعقیب می‌کنند و می‌کوبند. آری، تنها در چند سال اخیر است که چند خاورشناس ایران دوست و تشیع‌گرا پدید آمده‌اند که ایشان نیز متاسفانه با موانعی رو به رو هستند.

## **2- خاورشناسی روسی:**

خاورشناسی در همسایه‌ی شمالی ما که پیش از انقلاب اکتبر به دنبال خاورشناسی غرب می‌رفت، پس از آن رنگی دیگر به خود گرفت، و چون روی با ملتها می‌داشت، دیگر نمی‌توانست چشم بسته تشیع را زاده‌ی حکومت‌های بویه‌یان، ایلخانیان، سربداران یا صفویه بشمار آورد، بلکه با دید علمی و بی‌طرف، توافق اساسی میان اصول جهان‌بینی گنوسیزم (تشیع و تصوف) با جهان‌بینی قدیم ملت‌های ایران و هند را دریافت و به حق، آن را پذیرفت.

ولی باز هم دیده می‌شود که برخی از خاورشناسان روسی گاه به گاه همان گرایش باختری را از خود نشان داده سنت‌گرایی می‌کنند. و چون این گرایش در کتاب مورد بحث ما نیز گهگاه چشم‌گیر است، با آن که من آن را با حسن‌نیت مولف محترم توأم می‌دانم، ناچار شدم یادداشت‌هایی از آن برگیرم. و چون قبلا من نقاط ضعف سمیتیزم و سنت-گرایی گلدزیهر را هنگام ترجمه‌ی کتاب او «درس‌هایی درباره‌ی اسلام» با مراجعه به مصادر کار او بررسی کرده بودم و اینک بسیاری از همان سخنان او را می‌بینم که به صورت حجت قاطع مورد استناد مولف محترم کتاب اسلام در ایران قرار گرفته است، ناچار از قلم‌زنی شدم، تا شاید برخی از آن نقاط روشن گردد، پس هرگاه مولف محترم یا همکارانشان در آن‌ها صواب یافتند بپذیرند و گرنه آن‌ها را بدور انداخته بسوزانند.

## **3- يك نمونه:**

پیش از شروع به بررسی يك يك مسایل، بهتر است نوعی جبهه بندی را که خود مولف در میان خاورشناسان همکار خود نشان داده است در این جا بیاورم، شاید در تشخیص صفتبندی خاورشناسان و چگونگی گرایش‌ها در استنباط-هایشان کمکی به خواننده‌ی گرامی بنماید:

مولف محترم در ص 312 نشان می‌دهد که در يك استنباط تاریخی دو گروه از همکاران او در برابر هم ایستاده-اند: از گروه اول بارتولد، یاکوبسکی، بلیایف نام

برده شده اند و در گروه دوم: برتلس و خود مولف (پتروشفسکی) دیده می‌شوند.

شاید بتوان مساله‌ی مورد بحث را با این مقدمه توضیح داد که: در سده‌ی 5 و 6 ایرانیان هم از دیدگاه سیاست ملی با حکام عرب گلاویز بودند، و هم از دیدگاه جهان-بینی و فرهنگی با ایشان در کشاکش مذهبی می‌بودند. پیش-تازان مردم ایران که در آن عهد در کوه‌ها، از قاینات تا الموت سنگربندی کرده بودند، دو جنبه‌ی مبارزه‌ی مردم با حکام عرب را رهبری می‌کردند:

### **جنبه‌ی اول:**

مبارزه‌ی سیاسی می‌بود: زیرا که ایشان خواهان طرد حکام عرب از ایران بودند، و چون اسماعیلیان الموتی خود را از خاندان پیغمبر می‌شمردند پیشوایی سیاسی مسلمانان را نیز حق خویش می‌دانستند.

### **جنبه‌ی دوم:**

اختلاف جهان‌بینی گنوسیستی هند و ایرانی با جهان-بینی سنی عربان می‌بود که به صورت کشاکش‌های ایدئولوژیک و مذهبی بیان می‌شد: حکام عرب و دورقابچین-های فئودال ایرانی نمای ایشان واژه‌گرا، ظاهری و قشری مذهب، سنت‌گرا می‌بودند و در برابر ایشان توده‌های مردم ایران که سابقه‌ی تمدنی بیش از حکام عرب می‌داشتند به همان نسبت خردگراتر می‌بودند، ایشان برای سازش دادن نصوص مقدس با علم آن روزی راه «تاویل» را مجاز بلکه واجب شمرده، و از ترس حکام عرب روش «باطنی‌گری» و پنهان‌کاری پیشه گرفته بودند.

ایرانیان «حسن و قبح» را عقلی می‌شمردند در صورتی‌که حکام سنی آن‌ها را شرعی شمرده و تشخیص آن را به دست حکام خودشان می‌دانستند و از این کشاکش‌ها میان فرمانروایان عرب و پیش‌تازان «الموت» اثر می‌داشته است؟ در پاسخ بدین پرسش، مولف کتاب، گفته‌ی بارتولد (از گروه اول) را چنین می‌آورد: [مبارزه‌ی اسماعیلیان نوین (دوران دوم الموت که رهبران خود فئودال شده بودند) مبارزه‌ی دژها علیه شهرها، با آخرین نبرد پهلوانی ایران علیه دوران نوین پیروزمند بوده است، که در آن نبرد، زمین‌داران ایرانی با روستاییان علیه فئودال‌های نوین سلجوقی متحد شده بودند. . . .] سپس بیان دقیق‌تر یاکوبسکی (نیز از گروه اول) را چنین می‌افزاید: [اینان (اسماعیلیان) نماینده‌ی دهقانان زمین‌دار قدیم ایرانی بودند که پس از آمدن ترک‌های سلجوقی بخشی از زمین‌های خود را از دست داده بودند. . . .] سپس توضیح

بلیایف (نیز از گروه اول) را می‌آورد که: [اسماعیلیان پیشتازان مبارزه‌ی ضد فئودالی روستاییان نبودند، بلکه از مبارزه‌ی روستاییان برای مقاصد خویش استفاده می‌کردند . . .].

خلاصه این که گروه اول مهاجمان قدیم عرب و مهاجران جدید ترك سلجوقی و غزنوی را صاحبان حق و پیروزمند و نماینده‌ی دوران نوین (در قرن 5 و 6) ایران می‌شمرند. و چون (این آقایان گروه اول) توده‌های رنجبر روستایی ایران را در کنار الموتیان می‌بینند که دوشا دوش ایشان می‌جنگند، می‌گویند این روستاییان، پیشتاز مبارزه برضد فئودال‌های ترك و عرب نبوده، بلکه آلت دست فئودال‌ها و شوالیه‌های دژ نشین ایرانی (اسماعیلی) بوده‌اند و با ایشان متحد شده علیه شهرنشینان مترقی‌تر (ترك‌ها و عرب‌ها و دورقابچین‌های ایرانی ایشان) مبارزه می‌کردند.

در این جا مولف ما (پتروشفسکی که از گروه دوم است) به دفاع از نهضت ایرانی اسماعیلی برخاسته است. و چون او نیز مانند همه‌ی خاورشناسان اروپای شرقی باید عینک طبقاتی داشته باشد، ناچار برچسب شوالیه‌گری و اتحاد روستاییان با فئودال‌های دژنشین را انکار کرده با طرح این استفهام انکاری که: (وحدت در چه زمینه میان روستایی و فئودال تواند بود؟! ) تهمت ارتجاع را از دامان نهضت اسماعیلی می‌زداید.

او سخن برتلس (نماینده‌ی گروه دوم) را در دفاع از اسماعیلیان و اثبات بی‌پایگی ادعای بارتولد نقل می‌کند که: اسماعیلیان شوالیه و فئودال نبودند زیرا که ایشان مالک قلعه‌ها نبوده بلکه ایشان روستاییانی بودند که قلعه‌ها را به زور از مالکانشان گرفته بودند. و بدین طریق با زدودن برچسب مالکیت از اسماعیلیان تهمت ارتجاعی بودن را از ایشان سلب می‌کند، و طبعاً با این عمل نقاب «فئودال شهری بودن» را که در این جا معنی مترقی بودن دارد، از چهره‌ی ترك‌ها و عرب‌های حاکم و دورقابچین‌های بومی ایرانی شان می‌درد.

با این که مولف کتاب اسلام در ایران در این مورد در صف مقابل سنت‌گرایان قرار گرفته است و از نهضت‌های ایرانی ضد سنیان عرب دفاع می‌کند بازهم گاهی تحت تاثیر گروه اول قرار گرفته سخنان گلدزیهر را هم چون حجتی قاطع نقل می‌نماید و شاید بازهم تحت تاثیر بلیایف (از گروه اول) که به عنوان ناظر مسئول تقریظی در صفحه 9 از او یاد می‌شود نیز قرار گرفته باشد.

با این که در «سرخن» ص 11 می‌گوید: کتاب حاضر هر دو شاخه‌ی اسلام سنی و شیعه را شرح می‌دهد، و هر چند فصل‌های 10 تا 13 به گنوسیست‌ها اختصاص داده شده است، باز هم هر جا که از اسلام به صورت عام سخن می‌گوید «اسلام سنی» را خواسته است. در فصل‌های 6 و 7 با این که به فرق میان حقوق شیعی و سنی اشارت کرده (مثلا در ص 191 که در ارث گفتگو می‌دارد) فقط به ذکر خواص حقوق سنی آن‌ها بسنده کرده است.

اینک به چند مورد بپردازم که به نظر من اندکی مولف محترم با پیروی از خاورشناسان غربی از حقایق دور شده‌اند.

### 1- مذهب اکثریت مردم:

مولف محترم در سرسخن می‌گوید: مذاهب سنت و جماعت پیش از صفویه کیش رسمی لااقل نیمی، اگر نه بیشتر، مردم ایران بوده است، و مذهب شیعه لفاف عقیدتی نهضت‌های مردم مخالف می‌بوده است. (ص 11).

باید گفت: اگر مقصود از تسنن تسلیم سیاسی و نظامی مردم به حکومت خلفا باشد، می‌توان پذیرفت که در برخی ادوار پیش از صفوی، اکثریت مردم ایران چنان بوده‌اند. لیکن اگر مقصود تسنن ایدئولوژیک باشد درست نیست، زیرا که گنوسیزم و توحید اشراقی به صورت عامیانه‌اش نوع خدایپرستی و جهان‌بینی مردم ساکن میان دو رود فرات - سند را در قرن‌های هفتگانه‌ی پس از میلاد مشخص می‌ساخته است. و به همین سبب پس از تسلط عرب بر ایران، مردم به آن فرقه‌های مسلمان می‌گرویدند که روحانی‌تر، متافیزیکی‌تر تنزیه‌گراتر بوده، آیات توحید اشراقی و تنزیهی قرآن را «محکم» و آیات تشبیهی و عددی را «متشابه» می‌شناختند. و به مذهب رسمی خلفا که جبری و تشبیهی و واژه‌گرا و قشری و ضد هنر و ضد تاویل می‌بود با دیدهی تحقیر می‌نگریستند. تا آن جا که به گفته‌ی مستوفی، مردم ری محله‌ی سنی‌نشین «قوه» را «قوه‌ی حران» می‌خواندند. و به گفته‌ی نجاشی در فهرست (ص 268) وقتی يك عضو مسلمان شده‌ی يك خانواده مورد سرزنش و تحقیر خانواده قرار گرفت او در دفاع می‌گفت: اسلام نه این دین فرمانروایان عرب است. او خانواده‌ی خود را به نزد امام زمان شیعی برده و مسلمانی ناسنی را از او می‌پذیرفتند. البته معلوم است که فئودال‌های ایرانی وقتی مسلمان می‌شدند برای حفظ منافع طبقاتی خود به

مذهب حکومت خلفا (سنی) در می‌آمدند و آن را «لفاف عقیدتی» خود قرار می‌دادند، ولی معلوم نیست چرا مولف، این فنودال‌ها را اکثریت مردم شمرده، و چرا کلمه‌ی «لفاف عقیدتی» را درباره‌ی ایشان بکار نبرده و آن را به شیعه اختصاص داده است!

## **2- سرزمین عربی منشأ یان‌ته‌ئیزم:**

مولف محترم در صفحه‌ی 54 می‌گوید زبان فارسی در قرن پنجم به تالیفات صوفیانه رخنه نمود و در صفحه‌ی 12 نظریه‌ی وحدت وجود را از آن ابن عربی و تکوین یافته‌ی در سرزمین عربی شمرده که در ایرانیان تاثیر عمیق! نهاده است! مولف در صفحه 127 نیز ابن عربی را تاویل‌گر ممتاز هم خوانده است.

در صورتی که وحدت وجود ابن شربی هیچ‌گاه به تندی یان‌ته‌ئیزم «سیمرغ و سیمرغ» عطار در «منطق الطیر» یا «انالحق» حلاج‌ها و بسطامی‌ها نیست و هیچ‌گاه تاویل‌های او به پای تاویل‌های سلمی نیشابوری در 412 در «حقایق التفسیر» نمی‌رسد که هنوز هم کسی جرات چاپ و نشر آن ندارد، و نیمی از آن را (تا سوره‌ی اسرا) که من با پنج نسخه‌ی موجود از این تفسیر برابری و تصحیح کرده‌ام در گوشه‌ای مانده، گرد می‌خورد. و به جای «رخنه‌ی زبان فارسی در ادبیات صوفیانه در قرن پنجم» اگر می‌فرمود ادبیات صوفیانه فارسی فقط از قرن پنجم به بعد از کتاب‌سوزی‌ها جان بدر برده است، شاید به واقع نزدیک‌تر می‌بود.

## **3- اکثریت یافتن عرب‌ها در برخی مناطق:**

اعراب پس از فتح در نقاطی از ایران مستقر شده، آن را به صورت شهر در آوردند مثلاً در قم در قرن (دهم - چهارم) اکثریت با اعراب بوده است (ص42-44). در این جا کمی مبالغه دیده می‌شود. زیرا اگر بپذیریم که در سده‌ی (10-4) اشعریان در قم اکثریت داشته‌اند، باز هم دلیلی بر اکثریت یافتن عرب‌ها نیست، تبدیل «انتساب و لای» به «انتساب نژادی» برای تقرب به فرمانروایان عرب در چهار قرن اول اسلام فراوان بوده است. موالی یک خانواده‌ی عرب چندین برابر بردگان ایشان بوده و اگر به یاد آوریم که تنها عبدالرحمان عوف که یکی از عشره‌ی مبشره‌ی سنیان است سی هزار برده داشته، آمار «موالی» خاندان او را خواهیم توانست حدس بزنیم.

گرچه پس از فتح قم به دست ابو موسی اشعری فئودال-های محلی جزیه را پذیرفته آزادی مذهب و مالکیت مقداری از زمین‌ها را برای خود نگاه داشتند، بازهم تا پایان قرن اول با حقه‌بازی‌هایی که حسن بن محمد (278) در تاریخ قم مقداری از آن‌ها را گوشزد کرده است، قبیله‌ی اشعری بیشتر زمین‌های قابل کشت را تصاحب کرده بودند و فئودال‌های محلی هم برای فرار از فشارها مسلمانی را پذیرفته مولایی اشعریان را گردن نهاده بودند. چون عرب‌ها با سطح تمدنی بسیار پایین‌تر از ایرانیان بدان جا آمده، با مردم در آمیخته از تمدن محلی متأثر شده بودند. روز به روز تشخیص عرب نژادان فارس شده از فارس عرب شده دشوارتر می‌شد: تا آن که در قرن چهارم بیشتر مردم برای بر خوداری از مزایای عرب بودن خود را به صورت اشعری (نسبی یا ولایی) در آورده بودند. ولی از نظر تمدن، فرهنگ ایرانی برتر خود را بر آداب و رسوم عربی در قم [ترجیح داده و] نگاه داشته بودند. به طوری که از همان کتاب [تاریخ قم] آشکار می‌گردد، مردم تا قرن چهارم تاریخ وقایع را با تاریخ یزدگردی نه هجری معین می‌کرده‌اند.

#### **4- پیدایش شیعه در زمان عثمان:**

گرایش عثمان به طرف اشراف سبب تکوین هواخواه داماد پیغمبر شد اینان در آغاز انتخاب در سقیفه سه تن بیش نبودند. (ص 48 س 11-15).

این که حکومت پس از مرگ پیغمبر آیا حق خاندان او بوده یا حق اشراف عرب می‌بود که در سقیفه گرد آیند و آن چه را کردند بکنند؟ تنها جنبه‌ی سیاسی اختلاف شیعه و سنی است ولی اختلاف ایدئولوژیک شیعه و سنی نه از این جا شروع و نه بدین جا ختم می‌شود. تکیه‌ی مولف محترم بر این اختلاف سیاسی و فراموش کردن اختلاف اصلی ایدئولوژیک، نقصی چشم‌گیر برای این کتاب علمی و رئالیست بشمار می‌رود.

در سده‌ی هفتم میلادی در حجاز، غیر از بتپرستی عوام الناس روشنایی دوگونه جهان‌بینی توحیدی دیده می‌شود: نخست توحید شخصی که از طرف شمال به وسیله‌ی یهودیان رانده شده از فلسطین به حجاز می‌آمد. دوم، توحید عام که نوعی از پان‌ته‌ئیزم هندی است و از یمن که بندر ارتباط ایران و هند و آفریقا و در اشغال ایران بود، به حجاز می‌رسید. این هر دو جهان‌بینی در قرآن منعکس است. در میان یاران پیامبر گروهی که از



بردگان و نیم بردگان و مهاجران یمنی بودند و بعد «اهل صفه» نامیده شدند و هم چنین خاندان پیغمبر، به نوع دوم گرایش داشته، یا بعدها چنین وانمود شده است. پس از مرگ نابهنگام پیغمبر، اشراف عرب در سقیفه بنی ساعده گرد آمده حکومت اشرافی نژادپرستانه‌ی عربی تشکیل دادند. و توحید «نوع اول» را مذهب رسمی اعلام کردند و بعدها «سنت و جماعت» نامیده شد، اینان دست خاندان پیغمبر و اهل صفه‌ی یمنی را نیز از کارها کوتاه کردند. پس از فتح ایران، خاندان کنار نهاده شده‌ی پیغمبر و یمنیان و توحید آنان که از نوع دوم بود، در میان توده‌ی مردم ایران زمینه‌ی پذیرش بهتر یافت. اینان به کمک مردم ایران که متمدن‌تر از عربها بودند زودتر از هیئت حاکمه عرب به منطق‌سازی برای مذهب جدید پرداختند. منطق ایشان در سه قرن اول بی‌نام بود و گاهی به عنوان «الطیفة» یا «روحانیه» خوانده می‌شده است و بعدها «الشراق» نامیده شد. اینان توحید سنیان «نوع اول» را توحید عددی می‌نامیده آن را نفی کردند و آیاتی از قرآن که ظاهری «عددی» دارد مثل: «و جاء ربك و الملك صفاً صفاً» و «الرحمان علی العرش استوی» آیات متشابه می‌نامیدند و تاویل می‌کردند و آیاتی که به توحید اشراقی (که اصطلاحی متاخر است) نزدیک‌تر می‌بود «محکم» یعنی غیر قابل تاویل می‌خواندند، مانند «الله نور السموات والارض» (24: 25) و «قرب الیکم من جبل-الورید». خلفا و طبقه‌ی حاکم عرب به کمک دورقابچین‌های ایرانی خود (سنی‌ها) درست راه عکس رفته و آیات «نوع اول» را محکم و آیات «نوع دوم» را متشابه می‌خواندند. این اختلاف در توحید یکی از اختلافات ایدئولوژیک ایشان بوده و اختلاف‌های دیگر مانند جبر و اختیار، حسن و قبح عقلی و شرعی را خود مولف نیز بعداً مورد بحث نهاده است، پس نادیده گرفتن اینها و تکیه نمودن بر جنگ سیاسی بر سر علی و عمر و آن را زاییده‌ی زمان عثمان خواندن، دور از تعمیق می‌نماید.