

خلفای نخستین عباسی و فلسفه و کلام^۱

دکتر محبوب مهدویان

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد خوی

Mahbub-mahdavian@yahoo.com

چکیده

قدرت یافتن عباسیان تحولاتی بنیادین در ساختار حکومت پدید آورد و مشارکت اقوام و ملل مختلف در امور جای انحصارطلبی اعراب را گرفت. این دگرگونی‌ها، به ویژه نفوذ ایرانیان بر دستگاه خلافت، به رویکرد نخستین خلفا به اخذ و نشر علوم انجامید که در نهضت ترجمه متجلی گردید و از این رهگذر زمینه گسترش اندیشه‌های فلسفی و کلامی فراهم شد؛ از سوی دیگر این خلفا، خاصه مأمون، با انگیزه کسب و جمع اقتدار سیاسی و مرجعیت دینی در نهاد خلافت به حمایت از معتزله برخاست و در زیر لوای صیانت از دین به سرکوب مخالفان پرداخت؛ اما این حرکت که در توسعه اندیشه‌های فلسفی و کلامی بسیار مؤثر افتاد، به دلیل حمایتها و فشارهای حکومتی از آن با عکس‌العمل اهل حدیث و عامه مردم روبرو شد و با ظهور کلام اشعری و سلطه اهل سنت و جماعت متوقف گردید.

کلیدواژه‌ها: تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، خلافت عباسی، کلام، فلسفه، معتزله.

مقدمه

جامعه اسلامی به علت نیروهای قدرتمند انباشته بر ضد سیاست‌های امویان، نمی‌توانست حکومت آنان را که بر مبنای معیارهای سنتی و عمدتاً افکار قبیله‌ای عرب تعریف شده بود، برای مدت زمانی طولانی تحمل کند. از این روی انفجار همان نیروها عباسیان را به قدرت رساند. به قدرت رسیدن عباسیان، تغییرات بنیادین در ساختار سیاسی، اجتماعی و حتی اقتصادی جامعه اسلامی به وجود آورد، تغییراتی که در توسعه مباحث عقلی و کلام و فلسفه تأثیر گذار بوده است.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۸۷/۳/۳۰؛ تاریخ تصویب: ۱۳۸۷/۶/۲۸.

این جمله معروف ابراهیم امام به ابومسلم که «اگر توانستی در خراسان یک عربی زبان هم باقی نگذار»^۱، سرآغاز تفکر و حاکمیتی بود که عباسیان را در مسیری قرارداد که دیگر نمی‌توانستند تنها به اعراب متکی باشند و به آنان اعتماد کنند. وابستگی نهضت عباسی به ایرانیان، انحصارطلبی اعراب در حکومت را شکست، و مشارکت اقوام دیگر، به ویژه ایرانیان را در ساختار سیاسی حکومت تضمین کرد. ایرانیان در جایگاه شرکای حکومتی، به تدریج در رأس مدیریت سیاسی دستگاه خلافت عباسیان قرار گرفتند.

عمق تأثیرگذاری ایرانیان در خلافت عباسیان به گونه‌ای بود که حتی ابوریحان بیرونی «دولت عباسیان را دولتی خراسانی و شرقی» خوانده است.^۲ عباسیان از همان ابتدای خلافت افکار و اندیشه‌های ایرانی و مشاوران و وزرای ایرانی را پذیرا شدند. عباسیان نه تنها مرکز حکومت خود را در حوزه پایتخت ساسانیان قراردادند، بلکه برخی از آنان مثل منصور عباسی کوشیدند، پای بر جای پای ساسانیان بگذارند.

عباسیان هم‌چنین با ایجاد تغییر در مدیریت اداری و دیوانی، در توسعه علم و اندیشه تأثیر گذاشتند. دستگاه اداری و دیوانی به وسیله قشر عظیمی از کُتاب و دبیران اداره می‌شد که به مقتضای وضع شغلی و علمی خود، نقش برجسته‌ای در توسعه علوم ایفا کردند.

دبیران که از دوره ترجمه دیوان‌ها به عربی، با تحصیل و تبخّر در زبان عربی، به تدریج اهمیتی در بدنه حکومتی کسب کرده بودند، با تغییر نگرش خلافت عباسیان به موالی، به اعتبار و اهمیتشان افزوده شد. و به مقتضای ضروریات شغلی، به مطالعه کتب گذشته روی آوردند و در حوزه‌های مختلف، اطلاعاتی ارزشمند کسب کردند. قلقشندی در توصیف‌های خود، اهمیت کار دبیری و میزان توجه به کسب مهارت‌های گوناگون را مورد تأکید قراردادده است.^۳ از این روی دبیران با آشنایی بر اندیشه‌های گوناگون و علوم گذشته و تحصیل علوم جدید، نقش واسطه را در انتقال موارث گذشته به زبان عربی ایفاء کردند؛ به ویژه که نام برخی از متکلمین و فیلسوفان و مترجمان را در میان طبقه دبیران می‌توان یافت.

عامل دیگری که در روند توسعه کلام و فلسفه تأثیر مستقیمی داشت، مشارکت عباسیان در سامان‌دهی برخی از حرکت‌های علمی و همراهی آنان با برخی فرق کلامی بود. در دوره

۱. طبری، ۳۰۰/۶.

۲. بیرونی، ۱۸۴.

۳. نک: قلقشندی، ۱۶۵/۱-۱۷۰.

عباسیان، از همان سال‌های نخستین، به علت تفاوت اندیشه سیاسی حاکم و نفوذ اندیشه‌های موالی، خلفاء به تعامل با اندیشمندان و به ویژه متفکران غیر عرب تمایل بیشتری نشان دادند و به تدریج در مسیری قرار گرفتند که نهضت بزرگی مثل نهضت ترجمه با حمایت آنان شکل گرفت. البته به تناسب این حمایت، برخی از آنان کوشیدند به این طریق، به برخی تمایلات خود نیز جامه عمل بپوشانند. تلاش مأمون در حمایت از معتزله و رواج عقاید آنان، نمونه بارزی از آن به شمار می‌رود. اتخاذ چنین سیاستی دوسویه عمل کرد: از یک سو با حمایت‌های حکومتی از علوم، زمینه رشد و گسترش سریع آنها فراهم شد؛ از سوی دیگر دخالت‌های سیاسی سیر طبیعی فلسفه و کلام را تابعی از تحولات سیاسی و تمایلات عقیدتی خلفا و اطرافیان او قرار داد.

تأسیس بغداد و امکان گرد آمدن اقوام و نژادهای گوناگون در آن

عباسیان با تأسیس شهر بغداد به عنوان مرکز خلافت اسلامی، فرصت نوینی در روند توسعه علوم ایجاد کردند. در تاریخ اسلام ترکیب جمعیتی نواحی و شهرها و حتی چینش مردم در محله‌های داخلی شهرها، در بسیاری از رخدادها و حوادث نقش مهمی ایفا کرده است. برای مثال در صدر اسلام، تأسیس شهر کوفه، برآیندی از مردم عرب و ایرانی را در خود جای داد و با سکونت اعراب، از صحابه پیامبر (ص) تا قبایل شمالی، جنوبی و بدوی، و ایرانیان، از سپاهیان، اسراء، اهل بیوتات، دهقانان و کشاورزان و صنعتگران در آن، ترکیب ناهمگونی از جمعیت از لحاظ قومی، فرهنگی و اجتماعی شکل گرفت^۱ و به تدریج با انتقال نیروهای سیاسی، اعتقادی، بار سیاسی جهان اسلام به این شهر منتقل شد و مجموعه آداب و رسوم و اعتقادات این جمعیت ناهمگون، بسیاری از حوادث تاریخی صدر اسلام را رقم زد. شهر بغداد، مرکز جهان اسلام نیز مانند کوفه، با بافت جمعیتی گوناگون، برآیندی از نیروهای سیاسی، مذهبی و علمی و اندیشمندانی از ملل گوناگون را در خود جای داد، مردمی با نژادها، آداب و رسوم و زبان‌های گوناگون از عربی، پهلوی، سریانی و آرامی که با انتقال آداب و رسوم و فرهنگ خود، جامعه‌ای چندفرهنگی را به وجود آوردند.

درباره اهمیت اندیشمندان مهاجر به بغداد فراوان سخن رفته است که تکرار آنها ضرورت

ندارد.^۱ فقط در مورد ایرانیان یادآوری می‌شود که آنان به علت ایفای نقش برجسته در پیروزی نهضت عباسیان و اقبال خلفای عباسی به مواریت ایران، در اداره خلافت مشارکت کردند و امکان یافتند در هدایت علمی جامعه تأثیر بگذارند. از این روی نه تنها برخی از علوم رایج در ایران از جمله علم نجوم و طب مورد توجه منصور عباسی قرار گرفت، بلکه به اذعان محققان، کتب عقلی یونان نیز در ابتدا به واسطه زبان پهلوی به عربی ترجمه شد^۲ و کسانی مثل ابن مقفع، برخی از کتب فلسفه و منطق را از پهلوی به عربی ترجمه کردند.^۳ اهمیت چنین ترجمه‌هایی، تنها به نقش واسطه‌ای آنها بین ترجمه‌های نخستین آثار یونانی و ترجمه‌های بعدی علوم عقلی به زبان عربی نیست، بلکه اهمیت اساسی آنها در سرآغاز حرکتی از ترجمه بود که از این دوره شروع، و پس از آن تداوم یافت.

تأثیر ایرانیان در روند توسعه علوم به گونه‌ای بود که ابن خلدون بیشتر دارندگان علم در جهان اسلام را از ایرانیان دانسته و از این که بیشتر دانشوران در علوم شرعی و عقلی از موالی و عجم‌اند، اظهار شگفتی می‌کند.^۴

۱. نک: رفاعی، عصر المأمون، صفا، تاریخ علوم عقلی؛ نصر، علم و تمدن در اسلام؛ زرین کوب، کارنامه اسلام؛ احمد امین، فجر الاسلام و ظهر الاسلام و ضحی الاسلام.

۲. نک: گوتاس، ۳۵-۳۷.

۳. ابن ندیم، ۳۹۶.

۴. ابن خلدون، مقدمه، ۱۱۴۸/۲-۱۱۵۰. ابن خلدون بیان می‌کند: «از شگفتیهایی که واقعیت دارد این است که بیشتر دانشوران ملت اسلام خواه در علوم شرعی و چه در دانشهای عقلی بجز در موارد نادری عجم هستند و اگر کسانی از آنان هم یافت شوند که از حیث نژاد عرب هستند، از لحاظ زبان و مهد تربیت و مشایخ و استادان عجمی هستند با اینکه ملت (دین) و صاحب شریعت عربی است (همان، ۱۱۴۸/۲). منظور ابن خلدون از «عجم»، همان گونه که از ادامه مباحث ابن خلدون برمی‌آید و یار شاطر نیز آنرا در تحقیقات خود مورد توجه قرار داده است (حضور ایران در جهان اسلام، ۲۰)، ایرانیان بوده است؛ برای نمونه اظهار کرده است «... پس علوم از آیین شهریان بشمار می‌رفت... در آن عهد مردم شهری... در تمدن و کیفیات آن مانند صنایع و پیشه‌ها از ایرانیان تبعیت می‌کردند. چه ایرانیان بعلت تمدن راسخی که از آغاز تشکیل دولت فارس داشته‌اند بر این امور استوارتر و داناتر بودند؛ چنانکه صاحب صناعت نحو سبویه و پس از او فارسی و بدنبال آنان زجاج بود و همه آنان از لحاظ نژاد ایرانی بشمار می‌رفتند... همچنین بیشتر داندگان حدیث... همه عالمان اصول فقه... هم کلیه علمای علم کلام و همچنین بیشتر مفسران ایرانی بودند و بجز ایرانیان کسی به تدوین علم قیام نکرد و از این روی مصداق گفتار پیامبر (ص)، پدید آمد که فرمود: «اگر دانش بر گردن آسمان درآویزد قومی از مردم فارس بدان نائل می‌آیند و آن را بدست می‌آورند» (مقدمه، ۱۱۵۰-۱۱۵۱).

انگیزه‌های خلفای نخستین عباسی در توجه به فلسفه و کلام

برای خلفای نخستین عباسی، از منصور تا متوکل عباسی که در گسترش کلام اسلامی و بعضاً فلسفه تأثیرگذار بوده‌اند، انگیزه‌هایی متصور است که با توجه به آنها، برخی از اقدامات آنان در ارتباط با کلام و فلسفه، آسان‌تر تبیین می‌شود. انگیزه‌های آنان را در قالب دو انگیزه کلی: مقابله با اندیشه‌های مخالف سیاست‌های دستگاه خلافت عباسی و بهره‌گیری از فلسفه و کلام در جهت تأمین آمریت دینی برای دستگاه خلافت، می‌توان بررسی و نتایج آن را در سیر اندیشه‌های عقلی و کلام و فلسفه، مؤثر دانست.

مقابله با اندیشه‌های مخالف دستگاه خلافت عباسیان

عباسیان بر اساس معیارها و شعارهایی به قدرت رسیدند که تفسیر آنها برای همه کسانی که با آنان همکاری کرده بودند، یکسان نبود.^۱ تمامی گروه‌هایی که از براندازی امویان خشنود بودند، در مورد جایگزینی آنان، ضرورتاً همانند عباسیان نمی‌اندیشیدند و هرکدام از آنان به نسبت مشارکتشان، حقوقی را مطالبه می‌کردند که این امر با انحصارطلبی عباسیان، و انکار حق بسیاری از این گروه‌ها، به رویارویی آشکار و نهان مبدل گردید.

عباسیان نوعی ایدئولوژی سیاسی - مذهبی را طراحی کردند و پس از به قدرت رسیدن نیز از همان ایدئولوژی برای تثبیت حکومت و تداوم آن بهره گرفتند؛ در حالی که گرایش‌های دیگر همکاری کننده با نهضت عباسیان، پس از برآورده شدن هدف مشترک یعنی سقوط امویان، اندیشه‌های جایگزین خود را طرح کردند. از این روی گروه‌های مدعی، هم زمان «دستور کارها و ایدئولوژی‌شان»^۲ را مطرح کردند که به طور طبیعی خوشایند عباسیان نبود و به تدریج به جبهه‌گیری و تقابل منتهی شد. این تقابل و جبهه‌گیری‌ها با وجود این‌که عمدتاً ناشی از تمایلات سیاسی بود، ولی به دلیل شرایط موجود و در پاسخ‌گویی به ادعاهای عباسیان در قالب و زبان مدعیات دینی بیان می‌شد.

خطرات ایدئولوژیکی برای عباسیان، یکی از جانب گروه‌های شیعی و علوی، و دیگری از

۱. نمونه مشخص آن، شعار محوری «الرضا من آل محمد (ص)» بود که در انسجام دعوت عباسیان و به نتیجه رسیدن آن مؤثر بود. عباسیان اهداف خاصی را از طرح این شعار دنبال می‌کردند؛ در حالیکه شیعیانی که با عباسیان همکاری نمودند، چیز دیگری از آن دریافت می‌نمودند (نک: خضری، ۵).

۲. گوتاس، ۶۶.

جانب گروه‌های ایرانی بود. شیعیان با وجود اختلاف در عکس‌العمل بر ضد عباسیان، در اعتقاد به عدم مشروعیت و حقانیت خلافت عباسیان مشترک بودند. برخی با سامان‌دهی قیام و شورش^۱، و برخی دیگر مانند امام جعفر صادق (ع)، با دنبال کردن حرکت سیاسی - دینی مسالمت‌آمیز مخالفت خود را با عباسیان ابراز نمودند.

خطر عینی دیگر برای دستگاه خلافت عباسیان، ظهور افراد و گروه‌های ایرانی مخالف عباسیان بود که عمدتاً با توسل به هدف احیاء ادیان ملی ایرانی، براندازی حکومت اعراب و استقلال ایران را دنبال می‌کردند. ترکیب جمعیتی پیروان و حامیان آنان که طبقات مختلف جامعه را در برمی‌گرفت، جدی بودن این خطر را بیشتر نمایان می‌کرد.

به نظر می‌رسد وضعیت موجود را دستگاه خلافت عباسیان به ویژه منصور عباسی به خوبی درک کردند. منصور که فردی باهوش و صاحب رأی و ذکاوت بود^۲ و به علت حسابگریش به «ابو الدوانیق» شهرت داشت^۳، برای مقابله با خطرات مذکور، از یک‌سو این مخالفان را به شدت سرکوب کرد و از سوی دیگر کوشید عناصری را که محبوبیت آنان را در میان توده‌های مردم فراهم آورده بود، شناسایی و جذب کرده، از آنها به نفع خود بهره‌برداری کند.

در تفصیل مطالب مذکور و تأثیر آن در فلسفه و کلام بیان می‌کنیم که منصور عباسی از نظریات حکومتی خاندان علی (ع) به ویژه از ادعاهای فرزندان امام حسن (ع) به خوبی آگاه و حتی در دوره امویان با محمد نفس‌الزکیه به عنوان نامزد خلافت بیعت کرده بود^۴؛ از این روی به خطر آنان برای خلافت عباسیان واقف بود. منصور از یک‌سو با محمد و خاندان او با نهایت قساوت رفتار نمود و قیام محمد و برادرش ابراهیم را به شدت سرکوب کرد^۵، از سوی دیگر برای از بین بردن کارآیی اصول ایدئولوژیکی تشیع و یا حداقل کم رنگ کردن آن، سعی نمود آن اصول را به نفع خود مصادره کند. او با آگاهی از اصل نصرت الهی در میان تشیع، پس از قتل محمد و ابراهیم، لقب افتخارآمیز «منصور» را برای خود برگزید^۶؛ همچنین به علت اهمیت

۱. برخی از شیعیان مانند شریک بن شیخ و محمد نفس‌الزکیه و برادرش ابراهیم، با سازمان‌دهی قیام و شورش، در مقابل عباسیان عکس‌العمل نشان دادند (نک: طبری، ۴۰۳/۶؛ یعقوبی، تاریخ، ۳۷۴/۲ به بعد).

۲. سیوطی، ۲۴۲.

۳. خواجه نظام الملک، ۲۷۹، سیوطی، ۲۴۲.

۴. ابن طقطقی، ۱۲۰.

۵. نک: یعقوبی، تاریخ، ۳۷۴/۲ به بعد.

۶. مسعودی، التنبیه والاشراف، ۳۲۲-۳۲۳.

«مهدی» در روایات اسلامی به ویژه به عنوان منجی در میان تشیع، با انتخاب لقب «مهدی» برای فرزند و جانشین خود که به صورتی «تمام عیار لقبی شیعی است»^۱، در صدد القاء تطبیق روایات مذکور برای او برآمد. جعل روایت «منا السفاح، منا المنصور، منا المهدی» از زبان پیامبر (ص)^۲ و بحث‌هایی که در دوره‌های بعد دربارهٔ ردّ ادعای تطبیق او با روایات صورت گرفت، دلیل بر این مدعاست.

اما «در ایران که احساسات نیرومند قومی با عقاید قدیم زرتشتی و مزدکی به هم آمیخته بود»^۴، وضعیت به گونه‌ای دیگر بود. درک صحیح و آشنایی عباسیان از افکار و اندیشه‌های ایرانیان که در نامهٔ ابراهیم امام به ابومسلم خراسانی متجلی است^۵، پیروزی آنان را بر امویان ممکن ساخت. به نظر می‌رسد آنان به تفاوت اعراب و ایرانیان آگاه بودند و به تجربه دریافته بودند که سرزمین‌های عربی‌نشین توانایی سازمان‌دهی نهضت‌های عمیقی را که بتوانند حکومت‌ها را ساقط کنند، ندارند ولی ایرانیان از توانایی و استعداد ایدئولوژیکی و ملی لازم برای این کار برخوردارند. از این روی عباسیان به ویژه منصور عباسی بیش از آن که نگران اعراب باشند، نگران نهضت‌های ایرانی بودند و در برخورد با آنان هیچ‌گونه مسامحه‌ای از خود نشان ندادند.

خواسته‌ها و مطالبات ایرانیان که تا حدودی در دوره انتقال خلافت از امویان به عباسیان فرصت ظهور یافته بود، با واقعه قتل ابومسلم وارد مرحلهٔ نوینی شد و گروه‌های مختلفی که حول محوریت ابومسلم، با امویان مبارزه کرده بودند، گرایش‌ها و نیات واقعی خود را آشکار نمودند. آن گونه که از مجموعه گزارش‌های آن روزگار برمی‌آید، فصل مشترک آنان تلاش در جهت استقلال ایران، تحت لوای احیای ادیان باستانی ایران و یا التقاطی از اعتقادات ادیان مختلف بوده است؛ زیرا آنان کارآیی طرح شعارهای دینی را برای جذب توده‌های مردم، در نهضت عباسیان تجربه کرده بودند.

با وجود برخی تردیدها در گزارش‌های مربوط به قیام‌های دورهٔ عباسیان، می‌توان دریافت که «کانون همه آنها ابومسلم و کیش زرتشت»^۶ بوده است. برای مثال سنباد که به خونخواهی

۱. گوتاس، ۷۲.

۲. خطیب بغدادی، ۶۳/۱-۶۴؛ سیوطی، ۲۴۲.

۳. نک: ابن کثیر، ۲۴۷/۶-۲۴۸.

۴. حتی، ۳۶۸.

۵. ابن اثیر، ۳۵۱/۴.

۶. اشیپور، ۸۷/۱.

ابومسلم قیام کرد، مجوس بود با آن که پیروانش اصولاً مزدایی می‌نمودند^۱، عناصر گوناگونی از خرم‌دینان، مزدکیان و غلاة شیعه به او پیوستند^۲. به خاطر اینکه او در دین خود متعصب نبود و با کسانی که کیش وی نداشتند و حتی در اصول دین، از او جدا بودند، به اقتضای حاجت و سیاست همراهی می‌کرده است^۳. تعداد پیروان او را بیش از ۶۰ هزار، ۹۰ هزار و حتی ۱۰۰ هزار گفته‌اند^۴، بی‌تردید حامیان او بیش از کسانی بود که شمشیر به دست گرفته و همراه وی جنگیدند. سنباد هدف خود را از بین بردن دولت عرب و حتی ویرانی خانه کعبه اعلام کرده بود^۵. همچنین استاد سیس که گفته شده ۳۰۰ هزار از مردم هرات، بادغیس و سجستان و خراسان او را همراهی کردند^۶، خونخواه ابومسلم، و گویا پیرو عقاید به آفرید بود^۷.

گسترده‌گی سرزمینی پیروان قیام‌های مذکور و حجم عظیم پیروان آنها نشان می‌دهد که این قیام‌ها، شورش‌هایی معمولی نبود، بلکه پشتوانه ملی و دینی، باعث مقبولیت آنها در میان توده‌های مردم شده بود. به نظر می‌رسد منصور خلیفه عباسی با احساس خطر از این شورش‌ها، در مواجهه با آنان، دو رویه به کار برد. نخست با نهایت قدرت و قساوت به سرکوبی آنها پرداخت به گونه‌ای که با اعزام لشکریان پی‌درپی، قیام سنباد را در ۷۰ روز سرکوب کرد^۸ و ولیعهد خود مهدی را شخصاً به سرکوبی استاد سیس فرستاد^۹. از سوی دیگر با شناخت پشتوانه ایدئولوژیکی این نهضت‌ها و علت موفقیت آنها در جلب حمایت توده‌های مختلف مردم، در صدد جذب عناصر ایدئولوژیکی و بهره گرفتن از آنها برآمد.

منصور توجه خود را به خراسان و ماوراءالنهر متمرکز کرد. او جنبش‌های خونخواه ابومسلم را سرکوب کرد و مناسب دید سنت‌های ملی و باستانی ایرانی مورد حمایت این جنبش‌ها را برای بهره گرفتن از جاذبه و اهمیت آنها به خود اختصاص دهد^{۱۰}. منصور برای جامه عمل

۱. فرای، ۴۴/۱.

۲. خواجه نظام الملک، ۲۸۰؛ زرین کوب، ۴۰۶.

۳. صدیقی، ۱۷۹.

۴. نک: مسعودی، مروج الذهب، ۲۹۴/۳؛ خواجه نظام الملک، ۲۸۰.

۵. همانجا.

۶. ابن عماد، ۲۲۵/۱؛ ابن اثیر، ۱۶۲/۵؛ ذهبی، العبر، ۲۱۱/۱.

۷. صدیقی، ۲۰۴-۲۰۵؛ فرای، ۱۴۵.

۸. مسعودی، همان، ۲۹۴/۳.

۹. طبری، ۲۲/۷.

۱۰. گوتاس، ۶۹.

پوشاندن به این خواسته، دستگاه خلافت را تا حد امکان به ایران و سنت‌های پادشاهی ایرانیان نزدیک کرد. او از یک‌سو شهر بغداد را به عنوان مرکز حکومتی خود، در نزدیک کاخ‌های باستانی ایران تأسیس نمود و عملاً آداب و رسوم ایرانی را در دستگاه خلافت خود رایج کرد حتی در نوع لباس و پوشش درباریان از ایرانیان تقلید نمود.^۱ از سوی دیگر برای جلب رضایت طبقه فرهیخته ایران از اشراف و دهقانان تا دبیران که در میان توده‌های مردم نفوذ داشتند، و برای جلوگیری از همکاری آنان با حرکت‌های ضدّ عباسی، آثار و مواریت گذشته ایران را مورد توجه قرار داد.

ابوجعفر منصور از یک‌سو در انتخاب و انتصاب مأموران و متولیان حکومتی، به ایرانیان روی نمود و از سوی دیگر علمی را که در دربار پادشاهان ساسانی از جایگاهی برخوردار بود، مورد توجه ویژه قرار داد. بی‌دلیل نیست که منصور به عنوان نخستین خلیفه‌ای شهرت یافت که از علوم عقلی حمایت کرده است.^۲ به ویژه اخترشناسی و نجوم نخستین علمی بودند که در کانون توجه او قرار گرفتند.^۳ بهره‌گیری منصور از منجمان در تأسیس شهر بغداد.^۴ صدور دستور ترجمه آثار علمی ایرانی، هندی به عربی،^۵ بر این معنی دلالت دارد.

در حقیقت مجموعه اقدامات منصور، نخستین گروه رسمی مؤلفان و مترجمان علوم عقلی را شکل داد. بسیاری از این افراد مانند نوبخت، ابوسهل، ابراهیم و محمد فزاری، یعقوب بن طارق، ماشاءالله منجم، علی بن عیسی اسطرلابی و طبری و... نه تنها خود دانشمندان برجسته بودند، بلکه کتاب‌هایی را نیز به عربی ترجمه یا تألیف کردند.

در این روزگار است که نخستین کتب علوم فلسفی نیز با واسطه زبان پهلوی به عربی ترجمه شد.^۶ ابن مقفع و جز او برخی از کتب طبّ و منطق را که از دوران گذشته به فارسی

۱. به دستور منصور به جای عمّامه از قلنسوه (نوعی کلاه ایرانی) استفاده کردند. اعراب به ویژه دولتیمان مثل ایرانی‌ها قبا، شلوار، جوراب و طیلسان و چکمه و غیره پوشیدند (زیدان، ۹۴۹) و به تدریج بزرگان درگاه مثل عهد ساسانیان جامه‌هایی با نقش‌ها و حلیه‌های زرین بر تن کردند (زرین کوب، ۴۱۷).

۲. نک: ابن العبری، ۱۳۶؛ صاعد اندلسی، ۴۷-۴۸.

۳. نک: مسعودی، مروج الذهب، ۲۲۳/۴.

۴. نک: یعقوبی، البلدان، ۷.

۵. نک: ابن ندیم، ۳۹۶، ۳۹۹، ۴۰۰؛ صفا، ۵۸؛ بروکلمان، ۹۱/۴، کراچکوفسکی، ۵۴، نالینو، ۱۸۹.

۶. گوتاس، ۳۵-۳۷.

ترجمه شده بود، به عربی ترجمه کردند^۱ به عنوان مثال ابن مقفع کتاب‌های «قاطیغوریاس»^۲ باری ارمینیا^۳ و آنالوطیقا^۴ ارسطو و کتاب «المدخل الی کتب المنطق» معروف به ایساغوجی^۵ تألیف فرفور یوس صوری را به عربی ترجمه کرد^۶ و مختصری نیز از کتاب‌های قاطیغوریاس و باری ارمینیا^۷ فراهم نمود. با این ترجمه‌ها به تدریج زمینه برای ترجمه کتب یونانی آماده شد. در روزگار منصور کتاب اقلیدس و برخی کتب ارسطو و... به عربی ترجمه شد^۸ و ابویحیی بطریق کتاب «الاربع مقالات» بطلیموس را به عربی نقل کرد^۹.

علاوه بر موارد مذکور، هنگامی که مناطق ماوراءالنهر و خراسان که از دوره قبل از اسلام مراکز عمده علمی و فرهنگی ایران به شمار می‌رفت، به دلایل سیاسی و فرهنگی مورد توجه حکومت قرار گرفت و به تدریج اهمیت علمی و فرهنگی خود را بازیافت. درباره اهمیت علمی و فرهنگی این مناطق، فراوان سخن رفته است. به ویژه شهرهایی مثل مرو و بلخ که گفته شده از مراکز یونانی‌مآبی بوده^{۱۰} و در توجه به علوم یونانی و ترجمه این علوم تأثیرگذار بوده‌اند^{۱۱}.

به طور کلی منطقه خراسان و ماوراءالنهر یکی از مراکز غنی علمی و فرهنگی و سیاسی بود که در جریان تحولات انتقال خلافت از امویان به عباسیان اهمیت گذشته خود را بازیافت. درست است که ایفای نقش مهم مردم خراسان و ماوراءالنهر، عباسیان را به قدرت رساند؛ ولی ادامه این روند نمی‌توانست به نفع خلافت تازه تأسیس باشد. این مسئله زمانی اهمیت بیشتر می‌یابد که بدانیم برخی از مردم همین مناطق، در دوران نخستین خلافت عباسیان به حامیان اصلی نهضت‌های ضد عباسی تبدیل شدند. از این‌روی عباسیان کوشیدند با شناخت تمایلات

۱. ابن ندیم، ۳۹۶.

2. Categoriae.
3. Perihermeneias.
4. Analytica.
5. Isagoge.

۶. ابن صاعد اندلسی، ۴۹.

۷. نک: ابن ندیم، ۴۰۵.

۸. نک: مسعودی، همانجا؛ سیوطی، ۲۵۱؛ ابن خلدون، مقدمه، ۱۰۱۶/۲.

۹. نالینو، ۱۸۵.

۱۰. اولیری، ۱۸۶.

۱۱. درباره شهرهایی مثل بلخ و مرو و خوارزم، و تأثیر علوم یونانی در این مناطق و اهمیت علمی آنها به کتب زیر مراجعه شود: مقدسی، ۳۹-۲۳۷؛ بیرونی، ۴۸؛ یاقوت، معجم‌البلدان، ۳۷۸/۲؛ فرای، ۴۶، ۶۸، ۶۰، ۵۹؛ زرین‌کوب، ۴۹۴؛ اولیری، ۱۶۲، ۸۶-۱۸۵، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۴۳؛ لسترنج، ۴۴۷؛ گوتاس، ۷۰؛ کریستن سن، ۱۸۸.

مردم و حتی احياء برخی از آثار و ميراث باستانی آنان، مانع از گرايش توده‌های مردم به مخالفانی بشوند که به بهانه احياء سنت‌های ملی - مذهبی، جنبش‌های ضد عباسی را سازمان‌دهی کردند. سکونت طولانی مدت مهدی، ولی‌عهد منصور در خراسان و استقرار مأمون در دوره ولایت‌عهدی و سال‌های نخستین خلافت در مرو اجرای چنین سیاستی را در ذهن متبادر می‌کند.

با اتخاذ چنین سیاستی به تدریج موج جنبش‌ها و قیام‌ها علیه عباسیان کنترل شد و افراد و خاندان‌های با نفوذ به سوی فرهنگ و علوم گوناگون، به ویژه علوم عقلی تمایل نشان دادند و زمینه ترجمه بسیاری از کتب و آثار فلسفی و رشد آنها فراهم شد. مراکز علمی فراموش شده‌ای چون مرکز علمی جندی‌شاپور دوباره مورد توجه واقع شد^۱. با ورود پزشکان این مرکز علمی که خود میراث‌دار قسمتی از اندیشه عقلی و فلسفی دنیای باستان بودند، به مراکز سیاسی و علمی بغداد، نه تنها مراکز مذکور از خطر نابودی نجات یافت، بلکه بر رونق مباحث عقلی نیز افزود.

سیاست مذکور پس از منصور توسط جانشینان او نیز ادامه یافت. مهدی عباسی که در دوره ولیعهدی، مدتی را در خراسان و ماوراءالنهر گذرانده و مستقیماً در جریان سرکوبی مخالفان عباسیان مشارکت داشت^۲، با خلق و خوی و درخواست‌های سیاسی - مذهبی مردم آنجا آشنایی داشت. بنابراین از یک‌سو شورش مقنع را که به بهانه خونخواهی ابومسلم، نهضتی را در خراسان و ماوراءالنهر سامان‌دهی کرده بود^۳، به شدت سرکوب کرد، از سوی دیگر برای مقابله با زنادقه، علاوه بر استفاده از ابزار قدرت، از روش علمی و مناظره استفاده نمود.

با وجود این که مقنع با جلب حمایت توده‌های مردم شورش مهمی را بر علیه عباسیان ترتیب داد، ولی به نظر می‌رسد باید ظهور مخالفانی را در قالب نهضت‌های علمی و فرهنگی از ویژگی‌های روزگار مهدی نام برد. برای ورود به بحث، عبارتی از گزارش مسعودی را درباره مهدی خلیفه عباسی نقل می‌کنیم. « [مهدی] در کشتن ملحدان و بی‌دینان که در ایام او پدیدار شده بودند و اعتقادات خویش را ظاهر کرده بودند بکوشید و این نتیجه رواج کتابهای مانی و ابن دیصان و مرقیون بود که ابن مقنع و دیگران از پهلوی به عربی ترجمه کرده بودند و

۱. نک: ابن عبری، ۲۵-۱۲۴.

۲. ابن اثیر، ۸۸، ۱۶۲/۵.

۳. نک: نرشخی، ۹۰-۹۲؛ ابن طقطقی، ۱۳۲؛ ابن اثیر، ۳۹/۶؛ ابن عبری، ۱۲۶؛ صدیقی، ۲۱۴-۲۱۵.

هم آن کتابها که ابن ابی العوجاء و حماد عجرد و یحیی بن زیاد و مطیع بن ایاس در تایید مذهب مانویان و دیصانیان و مرقیونیان تالیف کرده بودند و به سبب آن زندیقان فراوان شده بودند و عقایدشان میان مردم رواج یافته بود»^۱.

گزارش مسعودی مطالب مهمی را برای ما آشکار می‌کند:

۱- کسانی که مسعودی از آنان با عنوان «ملحدان و بی‌دینان» نام می‌برد، افرادی‌اند که احیاء سنت‌های دینی و ملی باستانی ایران را در قالب ثنویت مانویت و جز آن جستجو می‌کردند.

۲- ظهور مخالفانی که به جای شورش و قیام، از ابزارهای علمی و فرهنگی بهره می‌گرفتند.

۳- اشاره به ترجمه برخی آثار گذشته ایرانی از پهلوی به عربی، و تأثیر آن در برخی مناسبات سیاسی - اجتماعی و مذهبی.

با حضور فعال ایرانیان در دوره نخستین خلافت عباسی، باعث بازخوانی مواریت علمی موجود در این سرزمین از ایرانی و یونانی و هندی و غیر آنها و ترجمه تدریجی به زبان عربی شد. این مسئله زمینه گسترش روزافزون افکار و اندیشه‌هایی را فراهم کرد که افرادی بر مبنای آنها با تعلیم و آموزه‌های دین اسلام به منازعه برخاستند. اشاره به تدوین کتاب‌هایی توسط «ابن ابی العوجاء و حماد و عجرد و یحیی بن زیاد و مطیع ابن ایاس در تایید مذهب مانویان و دیصانیان و مرقیونیان»، در تأیید این مدعاست. ظهور اشخاص و گروه‌های مذکور به همراه ورود مسیحیان و یهودیان باعث رونق مباحث عقلی و کلامی شد.

مهدی خلیفه عباسی به علت حضور مستمر در جریان سرکوب نهضت‌های ضد عباسی، از یک سو ظهور اندیشه‌های مذکور را برای دستگاه خلافت عباسیان خطرناک ارزیابی می‌کرد، و از سوی دیگر به عنوان خلیفه مسلمانان و متولی رسمی دفاع از اسلام و آموزه‌های آن، مقابله با صاحبان اندیشه‌های مذکور را وظیفه خود تلقی کرد. از این روی موضع بسیار سختی را در برابر آنان که با نام کلی «زندیق» خوانده می‌شدند، اتخاذ کرد. با تأسیس دیوانی خاص و قرار دادن صاحب‌منصب مخصوصی به نام «صاحب الزنادقه»^۲، به جستجوی زنادقه همت گماشت^۳. مردم بسیاری را به اتهام زندقه کشت^۴ و در این راه به حدی اصرار کرد که فرزند وزیر خود ابو عبیدالله

۱. مسعودی، مروج، ۲۴/۴-۲۳۳.

۲. زرین کوب، ۴۳۲.

۳. سیوطی، ۲۵۵.

۴. یعقوبی، تاریخ، ۴۰۰/۲.

معاویه بن عبدالله را به اتهام زندقه به قتل رساند.^۱ اما اتهام زندقه در دوره‌های بعد وسیله‌ای شد برای تسویه حساب‌های شخصی و سیاسی^۲؛ و بسیاری از متکلمین و فلاسفه به زندقه متهم شدند و هرکسی که از خلق قرآن سخن می‌گفت او را زندیق خواندند.^۳

مهدی هم‌زمان با اتخاذ روش قتل بی رحمانه زنداقه، از امکانات متکلمین و اندیشه‌های عقلی برای مقابله با اندیشه‌های آنان بهره گرفت: «مهدی اول کس بود که جدلیان و محققان اهل کلام را بگفت تا کتاب‌ها بر رد ملحدان و منکران دین تألیف کردند و برضد معاندان دلیل آوردند و شبهه‌های ملحدان را از میان برانداختند و حق را بر کسان روشن کردند»^۴. رویکرد جدید مهدی در گسترش مباحث عقلی و کلامی تأثیرگذار بوده است.

در روزگار مهدی فرقه‌های مختلف مانوی که مسعودی در گزارش خود به برخی از آنها اشاره کرده است، به صورت آشکار اعلام موجودیت کردند و به خاطر گرایش‌های ایرانی، برای برخی از صاحب‌منصبان جذابیت یافته بود. زندقه صالح بن ابی‌عبیدالله منشی مهدی^۵ و فرزند وزیر او ابوعبیدالله معاویه نمودی از این جذابیت است که اصرار خلیفه بر قتل وی^۶، احساس خطر او را از حضور و نفوذ اندیشه‌های مذکور در میان طبقات حکومتی، به ویژه دبیران به نمایش می‌گذارد. به نظر می‌رسد مهدی برای خنثی کردن این جذابیت، اهل جدل و کلام را مأمور تألیف کتاب‌هایی در رد اعتقادات و نظرات آنان نمود.

مهدی آگاهانه از کلام و متکلمین در نیل اهداف خود بهره گرفت. او نخستین کس از خلفاء بود که به کسانی که می‌توانستند بحث و مجادله کنند دستور داد که بر زنداقه رذیه بنویسند.^۷ با این کار علم کلام را در مسیری تازه قرار داد. پیش از این متکلمین بیش از هرچیز حول محور مباحث درونی دین اسلام و مسلمانان سخن می‌گفتند. مجموعه اختلافات مسلمانان در مسائل سیاسی و عقیدتی، موضوع اصلی مباحث کلامی را تشکیل می‌داد؛ اما به ضرورت مقتضیات روزگار مهدی و تأکید او بر مقابله نظری با مخالفان، متکلمین ضمن پرداختن به

۱. نک: ابن جوزی، *المنتظم*، ۲۴۹/۸؛ مسعودی، همان، ۳۱۲/۳.

۲. نک: ابن کثیر، ۱۱۰-۱۵۰، ابن ابی جراده، ۱۷۶/۴؛ ابن عماد، ۲۶/۱، خطیب بغدادی، ۳۴۰/۳.

۳. نک: ابن ابی یعلی، ۲۱۲/۱؛ ابن محمد، ۱۴۱/۲.

۴. مسعودی، همان، ۲۴۴/۴.

۵. یعقوبی، همانجا.

۶. ابن طقطقی، ۱۳۵.

۷. احمد امین، *ضحی الاسلام*، ۱۹۰.

مناقشه‌های درون فرقه‌ای و درون دینی، به مباحث ادیان دیگر توجه کردند. آن‌چه این امر را تشدید کرد، ورود یهودیان و مسیحیان به مباحث و مناظره‌ها بود. اگرچه آنان به جهت جایگاه ضعیف اجتماعی خود در جهان اسلام، تهدیدی سیاسی برای خلافت به حساب نمی‌آمدند، ولی شواهد نشان می‌دهد که آنان در این مباحث مشارکت جدی داشتند. حجم زیاد رساله‌های جدلی و دفاعی بین مسلمانان و متولیان ادیان دیگر، مؤید آن است.^۱ آنان از سنت‌های استدلالی مألوف خود در مناظرات و مجادلات استفاده می‌کردند. از این روی مسلمانان نیز با مجهز کردن خود به روش‌های استدلالی آنان، به صورت علمی و تخصصی با مواریث علمی گذشته، به ویژه با آثار فلسفی یونانی، آشنا شدند.

مسلمانان برای مشارکت قدرتمند در مباحث و مناظره‌ها، نیاز داشتند به فنون احتجاج و جدل مسلط شوند. شاید برای برآورده کردن این نیاز بود که کتاب جدل ارسطو (طوبیقا) مورد توجه خلیفه مهدی قرار گرفت. مهدی دستور داد کتاب جدل ارسطو که می‌توانست روش‌ها و فنون استدلال صحیح و جدل را برای مسلمانان آموزش دهد، به عربی ترجمه شود. گوتاس مستدل می‌کند که کتاب مذکور را در حدود ۱۶۵هـ با واسطه زبان سریانی، البته با مقابله با متن یونانی به قلم بطریق تیموتائوس اول و با کمک ابونوح کاتب مسیحی والی موصل به عربی ترجمه کردند.^۲ ترجمه چنین کتاب‌هایی می‌توانست تأثیر زیادی در آشنایی علمی و تخصصی مسلمانان با علوم عقلی یونانی داشته باشد. با توجه به این ترجمه و ترجمه‌های شبیه به آن بود که می‌بینیم در جهان اسلام، متکلمان قبل از دیگران، با مبانی فلسفه یونان آشنا شدند و متکلمانی مانند ابوالهذیل علاّف و نظام، قبل از فلاسفه، علم کلام را بر مبنای برخی مؤلفه‌های فلسفه یونانی استوار ساختند.^۳

تأمین مرجعیت مطلق دینی برای خلافت

اساساً عباسیان که با ادعاهای دینی نهضت خود را شروع، و با شعار «الرضا من آل محمد (ص)»^۴، قدرت خود را تثبیت کرده بودند، خود را مرجع مطلق دینی می‌دانستند. آنان ظاهراً

۱. نک: گوتاس، ۹۴.

۲. نک: همو، ۸۶.

۳. کلاین، ۲۷۹.

۴. طبری، ۳۴۱/۶، ۳۳۶؛ سیوطی، ۲۳۹.

تکثر مرجعیت دینی را خطری برای خلافت خود می‌دانستند و در صدد دفع مخالفان آمریت دینی خود برآمدند. شاید بتوان تحقیر و آزار و اذیتی را که گاه برخی از علمای مهم از طرف خلفاء تحمل می‌کردند برپایه این سیاست تبیین کرد. برای مثال رفتار ابوحنیفه که گفته شده با منصور و سفاح بیعت نکرد^۱ به علت مرجعیت دینی که داشته به هیچ وجه خوشایند منصور نبوده است. ابوحنیفه در جریان قیام محمد نفس‌الزکیه و برادرش ابراهیم به صورت علنی قیام ابراهیم را در بصره تأیید کرد^۲ و مردم را به همراهی ابراهیم تشویق نمود^۳. از این روی به نظر می‌رسد منصور پس از سرکوبی نهضت محمد نفس‌الزکیه، برای وابسته کردن ابوحنیفه به حکومت خود، او را به پذیرش منصب قضا ملزم کرد، ولی با امتناع ابوحنیفه از این امر، منصور برای تحقیر وی، او را به نظارت بر کار ساختمان شهر بغداد ملزم نمود^۴. حتی به گفته ابن طقطقی ابوحنیفه در بغداد به شمارش خشت و آجر پرداخت^۵. و در نهایت به بهانه نامعلومی زندانی شد و در زندان درگذشت^۶ و یا به زهر کشته شد^۷.

مدارک و شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در میان خلفای عباسی بیش از همه، مجموعه اقدامات مأمون در راستای تأمین آمریت مطلق دینی برای خلیفه قرار گرفت. اقداماتی که نتایج آن، علم کلام و به طور کلی فلسفه و کلام و چگونگی رویکرد اهل علم به این علوم را تحت تأثیر قرار داد.

مأمون از معدود حکمرانانی است که در طول حیات خود، دوران فکری گوناگونی را طی کرد و به عقیده مویر چه در مسائل سیاسی و چه در مسائل دینی، آراء و اندیشه‌های او با تحول و دگرگونی همراه بوده است^۸. بی‌تردید چنین روحیه‌ای از خصوصیات ذاتی و شرایط محیطی، خانوادگی و تربیتی او نشأت گرفته بود. مادر او نوه دختری استاد سیس بود^۹؛ او خود تحت

۱. نک: ابن ابی الحدید، ۱۶/۱۵۸.

۲. نک: عقیلی، ۴/۲۸۴.

۳. اصفهانی، ۳۳۴.

۴. طبری، ۶/۵۴۳.

۵. الفخری، ۱۱۸.

۶. خطیب بغدادی، ۱۳/۳۲۸.

۷. نک: همو، ۱۳/۳۳۰.

۸. به نقل از رفاعی، ۱/۳۷۲.

۹. ابن اثیر، ۵/۱۶۴.

کفالت و مراقبت جعفر بن یحیی برمکی بزرگ شد.^۱ علوم ادبی و عربی را از شیوخ ادبی عرب، سیبویه، یحیی بن مبارک، ابوعمر و ابن العلاء و ابن ابی اسحاق حضرمی و خلیل ابن احمد فراگرفت.^۲ به دستور هارون تحت تعلیم علمای فقه و حدیث و اهل کلام و استدلال قرار گرفت. در زمان پدر، ولایت خراسان یافت.^۳ مدتی طولانی در قبل و بعد از خلافت در ایران و در مرو، یکی از مراکز مهم فرهنگی ایران استقرار یافت. در جوانی کتاب‌های قدما را با اشتیاق مطالعه کرد^۴ به خاطر ملازمت فضل بن سهل که علم نجوم می‌دانست^۵ و در دوره خلافت مأمون به وزارت وی برگزیده شد، در احکام و قضایای نجوم نگریست و تسلیم مقتضیات آن شد و روش ملوک قدیم ساسانی مثل اردشیر و جز او گرفت.^۶ پس از مراجعت به عراق تحت تعلیم یحیی بن مبارک^۷ و در مصاحبت با کسانی مثل ثمامه بن اشرس از جمله متکلمین معتزلی که نزد مأمون منزلتی یافته و پیشنهاد وزارت یافته بود^۸ و معاصران وی مانند یحیی بن اکثم، ابراهیم بن سیمار و ابوهذیل علاف که همه از مشایخ معتزله بودند، با فلسفه و منطق آشنا شد^۹ و به توحید، وعد و وعید اعتقاد پیدا کرد.^{۱۰}

تأمل در مطالب مذکور نشان می‌دهد که هوش و استعداد مأمون و برخورداری وی از مربیان عالم، از او شخصیتی بی‌پروا و علمی ساخته بود. در زمینه علمی با وجود مخالفت برخی از علما، به مباحث عقلی، علاقه وافر نشان داد و به جمع‌آوری کتب و ترجمه آنها همت گماشت. شاید بتوان توسل او به خواب و الهام برای ترجمه کتاب‌های فلسفی را، تأییدی بر عکس‌العمل منفی به این علوم و علاقمندی وی به اندیشه‌های عقلی به حساب آورد.^{۱۱} درباره توجه مأمون به علوم

۱. رفاعی، ۲۱۱/۱.

۲. همو، ۳۵۴/۱.

۳. ابن عبری، ۱۲۹؛ ابن اثیر، ۳۲۷.

۴. مسعودی، همان، ۲۲۷/۴؛ گوتاس، ۱۱۷.

۵. نخجوانی، ۱۶۲.

۶. نک: مسعودی، همان، ۲۲۷/۴.

۷. رفاعی، ۳۶۷/۱.

۸. ابن ندیم، ۲۹۰.

۹. همایی، ۷۹.

۱۰. مسعودی، همان، ۲۲۷/۴.

۱۱. درباره خواب مأمون نک: ابن ندیم، ۹۸-۳۹۷؛ قفطی، ۲۹.

عقلی به حدی سخن گفته شده که ضرورتی به تکرار آنها نیست.^۱ همان‌گونه که گفته شد، مأمون تحت تأثیر حامیان ایرانی خود، به مطالعه مواریت باستانی ایران و روش ملوک ساسانی مثل اردشیر متمایل بود. تأمل در گزارش‌های مذکور می‌تواند در تبیین عملکرد مأمون راه‌گشا باشد. در گزارش مذکور بر تأمل مأمون بر کتب قدیم ایران و سلوک پادشاهان ایران به ویژه اردشیر بابکان تأکید شده است. اردشیر در تاریخ به خردمندی معروف است و نصایح و اندرزهای او شهره بوده است او «چنان تشکیلاتی در سیاست و دیانت آماده کرد که بیش از چهارصد سال دوام یافت»^۲. وی در تبیین ارتباط دین و سیاست، در اندرزنامه معروف خود می‌گوید: «... پیشاپیش چیزهایی که از آنها بر شما بیمناکم یکی آن است که فرومایگان بخواندن دین و پژوهیدن و دریافتن آن دست یازند و چون شما بر نیروی شاهی تکیه دارید کار ایشان را سبک شمارید و از این راه در میان زیردستانی که با آنان خونی شده‌اید و ایشان را ناامید ساخته و بیم داده و کوچک کرده‌اید، سرداریهای نهانی پدید آید. بدانید در یک کشور هیچگاه یک سرداری دینی نهانی، با یک شهریاری آشکار، هرگز با هم نسازد جز این‌که سرانجام آنچه را که در دست سررشته‌داری شاهی بود، سردار دینی از دست او گرفته است؛ زیرا دین بنیان، و شاهی ستون است و هرکس که بنیان را در دست دارد بهتر تواند برکسی که ستون را دارد، چیره شود و همه دنیا را به دست گیرد.

... بدانید بیمناک‌ترین گزندها از زبان‌ها بر شما رسد، نیرنگ دینی است؛ چون زبانی که به نام دین دلیل‌آوری کند و چنین نماید که برای دین تفته شده و بر دین می‌گرید و به سوی آن می‌خواند، چنین کسی پیروان و براست دارندگان نیکخواه و یاوران دلسوز فراوان به دست آورد....

شاه نباید پرک دهد که زاهدان و نیایشگران و گوشه‌گیران بیش از او هواخواه دین نموده شوند و نگهدار آن جلوه کنند. نباید بگذارد سررشته‌داران دین و جز ایشان از راه پرداختن به دین و نیایش کاری، از فرمان بیرون باشند...»^۳

در وصیت‌نامه مذکور تأثیرات متقابل دین و حاکمیت و آفت‌ها و سوءاستفاده‌ها از دین برای مقاصد غیردینی و ضرورت تسلط حاکم بر امور دینی برای حکمرانی تبیین شده است. گویی

۱. درباره توجه مأمون به علوم نک: رفاعی، *عصر المأمون؛ اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلام؛ صفا، تاریخ علوم عقلی*.

۲. کریستن سن، ۱۴۶.

۳. عهد اردشیر، ۶۲-۷۱.

این اندرزنامه الگوی عمل مأمون قرار گرفته است. شباهت‌های فراوانی بین آن و عملکرد مأمون به ویژه در جریان محنه وجود دارد. خوشبختانه طبری نامه‌هایی را که مأمون درباره امتحان اعتقاد به «خلق قرآن» به والیان و افراد مختلف نوشته، ضبط کرده است. این نامه‌ها در ۲۱۸هـ در آخرین سال حیات مأمون و در دوره پختگی او نوشته شده است و اندیشه دینی و سیاسی او را تا حدودی برای ما بیان می‌کند. میل به تمرکز قدرت سیاسی و دینی و آمریت مطلق دینی در دست خلیفه، از مواردی است که می‌توان از آنها استنباط کرد.

همان‌گونه که اردشیر خطر تکثر قدرت سیاسی و دینی را بیان کرده و ضرورت مطالعه و فهم دین را برای به دست آوردن آمریت یادآوری نموده است، مأمون نیز در یکی از نامه‌ها، خود و دیگر خلفا را «خلیفه الله» در زمین خوانده است. او بیان می‌کند که به فضل علم و معرفتی که خداوند برای خلیفه به ودیعت گذاشته است، مردم را به اقامه دین خدا و پذیرش حکم و سنت او وامی‌دارد. هرکس را که از امر پروردگار روی گردان شود، متنبه می‌کند. سختی‌ها و ابهامات راه را بر رعایا آشکار کرده آنان را به سمت رستگاری و نجات راه می‌نماید^۱. بنابراین خلیفه را مرجع اصلی دینی معرفی می‌کند.

در نامه‌های دیگر برای القاء همان معنی، خلفا را ائمه مسلمین برای اقامه دین خدا و وارث مواریث علمی و نبوت می‌داند که در نهاد آنان به ودیعت گذاشته شده است. او سپس با اشاره به این‌که اکثریت مردم برای شناخت پروردگار اهل نظر و برهان و استدلال نیستند، سوءاستفاده برخی از اهل جهالت در توسل به علم و برهان را مورد توجه قرار می‌دهد و بیان می‌کند ضعف اندیشه و نقص عقل و ناتوانایی‌های فکری و استدلالی آنان باعث دوری خلق خدا از پروردگار و تفرقه می‌شود. او آنان را به شدت مورد حمله قرار داده، آنان را مجادله‌کنندگان به باطل می‌خواند که خود را به سنت منسوب می‌دارند... و دیگران را به کفر و باطل متهم می‌کنند. مأمون اینان را به خاطر فساد خواست‌ها و نیاتشان خطری برای دین معرفی می‌کند و سران گمراهی و از کسان می‌خواند که خدا بر چشم و گوش آنان پرده افکنده و ناشنوا و نابینایشان ساخته است. مأمون پس از ذکر مطالب مذکور، ضرورت امتحان قضات و علما را برای کشف اعتقادات آنان، به عامل خود اسحاق بن ابراهیم، اعلام می‌نماید^۲.

با توجه به مطالب مذکور که گزیده‌ای از نامه‌های مأمون است، به نظر می‌رسد تأمین مرجعیت دینی خلیفه از دغدغه‌ها و نگرانی‌های مهم او بوده است. وی برای تأمین نظر خود،

۱. نک: طبری، ۵۲۱/۷-۵۲۲.

۲. نک: همو، ۵۱۹/۷-۵۲۱.

سال‌ها پیش از نوشتن این نامه‌ها، فرقه کلامی معتزله را که با خوی و خصلت و اندیشه‌های او سنخیت بیشتری داشته و تحت تعلیم مربیان معتزلی و هم‌نشینی با سران این فرقه^۱، با آن انس گرفته و بر آن اعتماد کرده بود، به عنوان مبنای عمل و حتی مذهب رسمی کلامی حکومت خود برگزیده بود.

مأمون و رسمیت یافتن اندیشه‌ها و عقاید کلام معتزلی

با توجه به آن‌چه گفته شد، به نظر می‌رسد مأمون با تمایل به معتزله و رسمیت دادن به آن، نوعی تمرکز مدیریت دینی را در دستور کار خود قرار داد. او از عکس‌العمل علمای سنتی به علوم عقلی و کلام کاملاً آگاه بود. آنان به شدت با کلام مخالف بودند. غزالی که دیدگاه‌های آنان را جمع‌آوری کرده می‌گوید «... و مالک و احمد بن حنبل و سفیان و همه اهل حدیث از سلف - رضی الله عنهم - به تحریم مایل شده‌اند. ... و احمد بن حنبل گفت صاحب کلام هرگز نکویی نیابد و هیچ‌کس در کلام ننگرد که در دل وی فساد بود... مالک گفت گواهی اهل بدع و أهواء نباید شنید و بعضی از اصحاب وی در تأویل این سخن گفتند که به اهل أهواء اهل کلام را خواسته است بر هر مذهبی که باشند. ... و أبویوسف گفت: هر که دین را به کلام طلبد زندیق شود. حسن گفت با اهل أهواء همنشین مباشید و مجادله نکنید و از ایشان مشنویید و اهل حدیث از سلف بر این متفق شده‌اند»^۲.

مأمون با آگاهی از این موضع سخت‌گیرانه اهل حدیث در قبال کلام، با حمایت از کلام معتزلی و قرار گرفتن در نقطه مقابل آنان، عملاً مرجعیت آنان را در جامعه مورد هدف قرار داد. در این راه از دو شیوه استفاده کرد: برگزاری جلسات مناظره و مباحثه، و توسل به زور و ارباب و تهدید. در تاریخ اسلام برگزاری جلسات مناظره در مباحث گوناگون علمی توسط مأمون چه در زمانی که در ایران بود و چه در بغداد، مشهور بوده است. این مناظره‌ها که خود در توسعه اندیشه عقلی تأثیرگذار بود، گاه با نمایندگان ادیان و مذاهب گوناگون و گاه میان فرق اسلامی^۳ و گاه درباره مسائل صرف علمی بوده است. در حضور مأمون بسیاری از مباحث که گاه سخن گفتن از آنها ممنوع بود به طور آزادانه صحبت می‌شد^۴ و گاه خود نیز مستقیماً در این مباحث

۱. نک: رفاعی، ۳۶۷/۱؛ قس: ابن ندیم، ۲۹۰؛ همایی، ۷۹.

۲. غزالی، ۲۶۸-۲۷۰.

۳. نک: دینوری، ۴۰۱.

۴. رفاعی، ۳۹۶/۱.

مشارکت می‌کرد. مناظره او درباره فضل امام علی (ع) و اعتقاد به این‌که علی (ع) پس از نبی اکرم (ص) اشرف آدمیان است معروف است.^۱ او هدف اصلی خود را از این مباحث «تعدیل اهواء و تزکیه آراء» و «اصلاح دین» معرفی می‌کند.^۲ او حتی در این مجالس برای اعمال حق آمریت خلیفه و حفظ حق حکم نهایی برای خلافت، اغلب در مقام حکم و داور قرار می‌گرفت.

مأمون در سال ۲۱۲هـ به صورت آشکار اعتقاد به «خلق قرآن» را اعلام کرد؛ ولی اقدام او در ۲۱۸هـ در اجبار مردم به پذیرش اعتقاد مذکور که باعث به وجود آمدن پدیده «محنت» شد، شخصیت مأمون و تمایل او را برای تمرکز قدرت سیاسی و دینی، بیش از پیش نمایان می‌سازد. مأمون با تمایل به معتزله، رو در روی علمای سنتی و اهل حدیث که به علت نفوذ در میان توده‌های مردم رقیبی برای آمریت خلیفه محسوب می‌شدند، و حتی گاه مانند جریان حمایت مالک و ابوحنیفه از قیام محمد نفس‌الزکیه، خطری برای خلافت محسوب می‌شدند، قرار گرفت.

از دستورات صریح مأمون برای برگزاری مجالس امتحان و چگونگی اجرای آن چنین برمی‌آید که او در حقیقت پذیرش حق مرجعیت خلیفه و اعلام وفاداری علما و دانشمندان را خواستار بوده است و در این راه یکی از اصول اساسی معتزله یعنی «اعتقاد به خلق قرآن» را مبنای عمل خود قرار داد. بر این مبنا شمار زیادی از علما و دانشمندان و قضات مشمول آزمایش قرار گرفتند.^۳ بسیاری از آنان مطابق نظر خلیفه، «اعتقاد به خلق قرآن» را پذیرفتند و برخی دیگر بر عدم پذیرش آن اصرار ورزیدند و دچار رنج و زحمت شدند.^۴ مأمون هم‌چنین دستوری صادر نمود و بر مبنای آن همه سخنرانی‌های علنی را ممنوع کرد.^۵ عده‌ای از علما و دانشمندان به خاطر سرپیچی از دستور او دستگیر شدند. بیشترین شمار دانشمندانی که دستگیر و مجازات شدند، مخالفان نظریه رسمی مخلوق بودن قرآن بودند.^۶ در دوران محنت که ۲۰ سال به درازا کشید گروه کثیری از دانشمندان که مایل نبودند از

۱. خطیب بغدادی، ۷۵/۶؛ نیز نک: رفاعی، ۳۹۶/۱.

۲. همو، ۳۶۹/۱-۳۷۰.

۳. طبری، ۵۱۰/۷.

۴. ابن اثیر، ۵۷۲/۵-۵۷۶.

۵. نک: سیوطی، ۲۹۰.

۶. نک: خطیب بغدادی، ۲۵، ۲/۱؛ ۳۰، ۱/۲؛ ۳۳، ۱/۸؛ ۳۵۰، ۱/۲؛ قس: احمد، ۲۳۵.

۷. خطیب بغدادی، ۴۹۶/۸؛ ۱۸۰، ۴۹۶/۸؛ ۸۹، ۳۰۶/۱۳؛ ۲۹۹/۱۴-۳۰۰.

عقیده «مخلوق بودن قرآن و وجود ازلی آن» دست بردارند از سمت‌ها و مشاغل دولتی خود برکنار شدند و یا از دریافت‌های دولتی بازماندند^۱ و شمار قابل توجهی نیز زندانی و شکنجه شدند^۲ و بسیاری از دانشمندان سرشناس نیز در زندان‌ها با غل و زنجیرهای آهنی در دست و پا و گردن جان سپردند^۳.

نه تنها مأمون بلکه دو جانشین او معتصم و واثق نیز راه و روش مأمون را در مسأله «خلق قرآن» پی گرفتند^۴. معتصم خود اهل دانش نبود، بلکه فقط وصیت برادر را درباره «خلق قرآن» عملی کرد^۵؛ ولی فرزندش که خود اهل علم و حکمت بود و از او با عنوان مأمون کوچک یاد می‌شود^۶، آگاهانه در همان مسیر گام گذاشت و از مذهب پدر و عموی خود تبعیت کرد. او مخالفان عقیده «خلق قرآن» را مجازات کرد و حتی دستور داد شهادت آنان را نپذیرند^۷. شدت عمل سه خلیفه مذکور روزگار سختی را با عنوان دوره محنت برای علما رقم زد.

در این دوره هرکسی با نظر رسمی خلافت مخالفت کرد، با آزار و اذیت و زندان و حتی قتل مواجه شد. به عنوان مثال محنت، زندانی و شلاق خوردن احمدبن حنبل و دوستان و پیروان او در دوره مأمون و معتصم مشهور است^۸؛ نعیم بن حماد در دوره معتصم دچار محنت شد و به علت انکار خلق قرآن زندانی شد و در زندان وفات کرد^۹. به دوران خلافت واثق، تعداد زیادی از مردم به اتهام انکار عقیده خلق قرآن زندانی شدند^{۱۰}. احمدبن نصر خزاعی در حضور واثق بر انکار عقیده خلق قرآن اصرار کرد و قضاات خون او را حلال اعلام کردند، به دستور واثق به قتل رسید^{۱۱}. آزمایش اسراء به هنگام مبادله اسیران مسلمان و رومی و ترجیح برخی از آنان برای

۱. نک: همو، ۲۷۰/۱۲-۲۷۲.

۲. همو، ۱۸۰/۸؛ ۸۹/۱۳، ۳۰۶، ۴۹۶؛ ۲۹۹/۱۴-۳۰۰.

۳. همو، ۴۷۱/۱۱؛ ۳۰۲/۱۴، ۲۹۹/۱۴-۳۰۰.

۴. ابن ابی یعلی، ۵/۲.

۵. طبری، ۵۳۳/۷.

۶. سیوطی، همان، ۳۱۷.

۷. یعقوبی، همان، ۴۸۲/۲؛ مسعودی، همان، ۲۲۸/۴؛ ۱۸۰/۸؛ ۸۹/۱۳، ۳۰۶/۴۹۶، ۲۹۹/۱۴-۳۰۰.

۸. نک: طبری، ۵۳۰/۷؛ ابن اثیر، ۵۷۶/۵، ابن ابی یعلی، ۱۶۴/۱-۱۶۶؛ ابن طقطقی، ۱۶۲، القنوجی، ۱۲۴/۳.

۹. ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۷۲/۱.

۱۰. یعقوبی، همانجا.

۱۱. نک: ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۶۷/۱۱؛ ابن کثیر، ۳۰۵/۱۰.

بازگشت به سرزمین نصاری^۱، حد نهایی سخت‌گیری واثق را در جریان محنت، به نمایش گذاشت.

عباسیان و کلام معتزلی

برخلاف نیبرگ محقق سوئدی که مدعی است در اواخر دوره بنی امیه، واصل بن عطاء و پیروانش فعالانه به سود آرمان عباسیان کار می‌کردند و کلام واصل و معتزله اولیه در حقیقت کلام رسمی نهضت عباسی بود^۲، شاهدی بر موضع‌گیری صریح معتزلیان بر ضد امویان وجود ندارد و حتی برخی از خلفای متأخر اموی به این فرقه تمایل نشان داده‌اند^۳. هم‌چنین سندی مبنی بر همکاری آنان در دوره دعوت عباسیان در دسترس نیست، جز این‌که یکی از بنیان‌گذاران معتزله یعنی عمرو بن عبید، قبل و بعد از خلافت عباسیان از دوستان نزدیک منصور خلیفه دوم عباسی به حساب می‌آمد و منصور در وفات او مرثیه‌سرایی کرده است^۴. با این حال در دوره خلافت مأمون فرصتی استثنایی برای نزدیکی معتزله به حکومت فراهم شد. مأمون هم به دلایل شخصیتی که خود اهل علم بود و به ویژه به علوم و مباحث عقلی علاقه نشان می‌داد و هم به دلایل سیاسی و مذهبی که ذکر شد، در حکومت خود به معتزله رسمیت داد. او نه تنها هم‌نشینان نزدیک خود را از میان سران معتزله برگزید^۵، بلکه مشاغل مهم دیوانی از جمله وزارت و قضاوت را به کسانی سپرد که متمایل به معتزله بودند^۶؛ به عنوان مثال وزارت را به ثمامه بن اشرس عرضه کرد؛ ولی چون ثمامه از قبول آن امتناع کرد، با اشاره وی وزارت را به احمد بن ابی خالد واگذار نمود^۷. بر مبنای همین سیاست احمد بن ابی دؤاد در دوره معتصم به عنوان قاضی القضات برگزیده شد که در دوره واثق نیز سمت خود را حفظ کرد. هم‌چنان که معتصم سرپرستی دیوان‌های خود را به ابن اسکافی واگذار نمود^۸.

۱. یعقوبی، همان، ۴۸۲/۲؛ ابن عبری، ۱۴۱، سیوطی، ۳۱۶.

۲. به نقل از: وات، ۷۷.

۳. نک: مسعودی، مروج الذهب، ۲۲۲/۳.

۴. درباره ارتباط عمرو بن عبید با منصور، نک: مسعودی، همان، ۳۰۲/۳-۳۰۳؛ ابن ندیم، ۲۸۴؛ سیوطی، ۲۴۷.

۵. رفاعی، ۳۶۰/۱.

۶. وات، ۷۸.

۷. ابن ندیم، ۲۹۰.

۸. همو، ۲۹۸.

ملاحظه می‌شود که در این روزگار خلفا به بحث‌های کلامی اقبال نشان دادند و علما و دانشمندان علوم مذکور به ویژه کلام نیز از پشتوانه قدرتمند حکومتی برخوردار شدند. به عبارت دیگر شاید بتوان گفت برای اولین بار در جهان اسلام بین علم و قدرت، اتحاد و همکاری محکمی برای اجرای اهدافی مشترک فراهم شد.

سران معتزله عملاً کنترل و مدیریت مباحث علمی و حتی امور سیاسی را در اختیار قرار گرفتند. ثمامه بن اشرس و یحیی بن مبارک و دیگر بزرگان معتزله بر مأمون احاطه داشتند^۱ و ابوهدیل علاف و ابراهیم بن سیار مقرب مأمون بودند^۲، به ویژه ابوهدیل مورد لطف مأمون بود. او غالباً به دربار خوانده می‌شد تا در بحث‌های کلامی مشارکت کند^۳. محمد بن عبدالله اسکافی در دربار معتصم از جایگاهی بلند برخوردار بود. معتصم شگفتی زیادی از حدّ به او نشان می‌داد به گونه‌ای که هنگامی که او سخن می‌گفت معتصم و دیگران خاموش مانده کلمه‌ای سخن نمی‌گفتند. پس از فراغت او از سخن، معتصم روی به حاضران می‌گفت: که می‌تواند از این سخنان روی بگرداند؛ و ادامه می‌داد ای محمد این مذهب را بر موالی من عرضه کن و هر کس از آن روی برتافت به من بگوی تا با او چنین و چنان کنم^۴. احمد بن ابی دؤاد قاضی القضاة بر معتصم و واثق تسلط کامل یافت^۵. اساساً مجالس امتحان که امروزه از آن با عنوان «تفتیش عقاید» یاد می‌شود^۶، به وسیله معتزلیانی چون بشر المریسی و احمد بن ابی دؤاد برگزار و سامان‌دهی می‌شد. به ویژه نقش این دو نفر در حوادث دوره محنت بسیار برجسته بود. ابن الأشعث از ابن ابی دؤاد با عنوان «زعیم فتنه [خلق] قرآن» یاد می‌کند^۷. او به عنوان قاضی القضاة نقش ریاست مجالس و دادگاه‌های «تفتیش عقاید» را بر عهده داشت. بشر المریسی نیز که در شمار اصحاب ابوحنیفه به حساب می‌آمد، از مدافعان سرسخت عقیده «خلق قرآن» بود^۸. آنان با سامان‌دهی مجالس مذکور، خود به صورتی فعال در مناظره‌ها

۱. رفاعی، ۳۶۷/۱.

۲. مسعودی، همان، ۲۲۷/۴؛ و قس: رفاعی، ۳۹۸/۱.

3. Nyberg, "Abul. Hudhayl. Allaf", *EF²*, I/128.

۴. ابن ندیم، ۲۹۷.

۵. نک: یعقوبی، همان، ۴۸۳/۲؛ سیوطی، همان، ۳۱۶.

۶. حتّی، ۵۴۹؛ رفاعی، ۳۹۷/۱.

۷. ابن الأشعث، ۳۲.

۸. ابن جماعه، ۲۲.

و مباحث مشارکت می‌کردند. مناظره بشرالمیسی با عبد العزیز بن یحیی الکنانی در حضور مأمون^۱، مناظره ابن ابی دؤاد با أبو عبدالرحمن عبدالله بن محمد بن اسحاق الأذرمی^۲ و دیگر مناظره‌های آنان در منابع ذکر شده است. خشونت آنان در دوره مذکور به گونه‌ای بود که حتی در جریان مناظره با احمد بن حنبل، از معتصم درخواستند تا حکم قتل او را صادر کند^۳.

ملاحظه می‌شود که ارتباط تنگاتنگ و وثیقی بین ساختار قدرت و علمای کلام معتزلی به وجود آمده بود. در تبیین روند اندیشه عقلی و مباحث کلامی و فلسفی چنین ارتباطی تبعات مثبت و منفی مهمی را در پی داشت. با کم شدن قدرت و شوکت علمای سنتی به ویژه اهل حدیث که مخالفان اصلی علوم عقلی به حساب می‌آمدند، به پشتوانه و حمایت حکومتگران از این علوم، فرصت معتزلی پیش آمد تا در سایه ترجمه و تدوین آثاری در رشته‌های گوناگون علوم عقلی، این علوم در سطحی گسترده مورد توجه قرار گیرد و به تدریج در مباحث علمی به کار رود. بر همین اساس علمای معتزله که به تدریج اعتبار و نفوذ زیادی در ساختار قدرت به دست آورده بودند، بدون محدودیت به مطالعه آثار عقلی یونانی و غیر آن پرداختند و با بهره‌گیری از امکانات علوم مذکور، علم کلام را به شکل نوینی سامان دادند. رویکرد جدید معتزله به کلام چنان عمیق و ساختاری بود که احمد امین معتزله را به وجود آورنده علم کلام در عالم اسلام خوانده است^۴.

اندیشه و کلام معتزلی و تأثیر آن در فلسفه

معتزله فلسفه یونان را پایه بحث و تحقیقات خود نهادند. به عقیده وات، آنان «پیش از همه و بالاتر از همه کسانی‌اند که بحث اصول عقاید اسلامی را در قالب مفاهیم فلسفی یونان آغاز و ابتکار کردند»^۵، از این روی شاید بتوان گفت یکی از دستاوردهای ارتباط و همکاری حکومت و معتزله ظهور و تثبیت «کلام فلسفی» بوده است. معتزله در مقابل موج افکار و اندیشه‌های گوناگون اعم از مذهبی، علمی و سیاسی به ادله عقلی مسلح شدند؛ به ویژه به مطالعه فلسفه که در آن روزگار ترجمه آثار فلسفی به زبان عربی رواج یافته بود، همت گماشتند و به تدریج از

۱. شیرازی، ۱۱۴؛ رافعی، ۹۵/۲.

۲. یاقوت، معجم‌الأدباء، ۱۱۱/۱.

۳. ابن ابی یعلی، ۱۶۴/۱-۱۶۶.

۴. احمدامین، پرتو/اسلام، ۳۴۰/۲.

۵. وات، ۷۵.

موضع دفاع و استدلال به بحث‌های نظری درباره موضوعاتی مانند جوهر و عرض و حرکت و سکون کشیده شدند. از این روی «معتزله اولین متفکران اسلامی‌اند که مذهب فلسفی کامل و مستقلی بنا نهادند که شامل الهیات و طبیعیات و علم‌النفس و اخلاق و سیاست بود»^۱. بنیان‌گذاران واقعی کلام فلسفی کسانی مانند ابوهذیل علاف، ابراهیم بن سَیّار، نَظّام، بشر بن معتمر، جعفر بن حرب و اسکافی بودند که همه در این دوران به شکوفایی رسیده و تحت حمایت مستقیم دستگاه خلافت قرار داشتند. به بیان ابن جوزی کسانی چون ابوهذیل عَلاف، نَظّام و معتمر و جاحظ در زمان مأمون به کتب فلسفه روی آوردند و از جوهر و عرض و زمان و کون و مکان سخن گفتند^۲.

ابوهذیل علاف که از او با عناوینی چون شیخ اکبر، شیخ و امام معتزله یاد کرده‌اند^۳، از نخستین متفکرانی بود که اجازه داد فلسفه در مذهب کلامی ایشان موثر واقع شود^۴. در منابع مختلف به بهره‌گیری ابوهذیل علاف از فلسفه اشاره شده است^۵ و این تأثیرپذیری به گونه‌ای است که اشعری، ارسطو را سرچشمه برخی از اندیشه‌های ابوهذیل می‌دانست^۶، برای مثال اشعری اشاره می‌کند که ابوهذیل این مفهوم را که خدا «همه‌اش علم است، همه‌اش قدرت است و همه‌اش حیات است»، از ارسطو گرفته است^۷. نیز نظام که معاصر ابوهذیل بود، تحت تأثیر فلسفه قرار گرفت. ایچی نَظّام را از شیاطین قدریه خوانده که به مطالعه کتب فلسفه روی آورد و فلسفه را با کلام معتزله درآمیخت^۸؛ به گونه‌ای که به گفته ابن ندیم او حتی در اشعارش نیز به فلسفه می‌پرداخت^۹. شهرستانی نَظّام را کسی می‌خواند که به کتب فلاسفه اقبال بیش از حد نشان داد و در تقریر مذاهب فلاسفه زیاده‌روی کرد^{۱۰} و بغدادی به همنشینی نظام با قومی

۱. فاخوری، ۱۲۴/۱.

۲. ابن جوزی، ۱۱۸/۱؛ قس: شهرستانی، ۳۰/۱.

۳. نک: شهرستانی، ۳۰/۱؛ هروی، ۵۶؛ ابن تیمیه، ۳۵/۶.

۴. دبور، ۵۳.

۵. نک: شهرستانی، ۳۰، ۵۰/۱.

۶. کلاین، ۲۸۰.

۷. اشعری، ۴۸۵.

۸. ایچی، ۶۶۱/۳.

۹. ابن ندیم، ۲۸۸.

۱۰. شهرستانی، ۳۱/۱، ۵۳.

از فلاسفه اشاره کرده^۱ و او را به وارد کردن بدعت‌های فلاسفه در دین اسلام متهم می‌کند.^۲ به تبع ابوهذیل و نظام، جمع کثیری از بزرگان معتزله از معاصران و متاخران، از مفاهیم فلسفی برای بیان اصول و عقاید خود بهره گرفتند، ولی باید توجه داشت که آنان از اصول و مفاهیم فلسفی برای استدلال و تبیین اندیشه‌های خود استفاده کردند نه این که مطیع کامل آراء و افکار فلسفی باشند. از این جاست که گفته می‌شود معتزله مذهب فلسفی کامل و مستقلی بنا نهاده‌اند.^۳ نقدها و ردیه‌هایی که برخی از بزرگان معتزله بر فلاسفه یونان یا مفاهیم فلسفی نوشته‌اند بر همین اساس قابل ارزیابی است.^۴

نتیجه تلاش‌های معتزله در این دوران را در این گفتار شهرستانی می‌توان جستجو کرد: شیوخ معتزله به مطالعه کتب فلاسفه که در روزگار مأمون انتشار یافته بود، پرداختند. پس روش‌های فلسفی با روش‌های استدلال دینی در آمیخت و از این آمیختگی، فنی از فنون علوم به وجود آمد که آن را علم کلام نامیدند؛ زیرا بارزترین مسئله‌ای که در آن مورد بحث قرار می‌گرفت کلام [خدا] بود. پس به همین نام، این علم را کلام خواندند و یا به پیروی از فلاسفه که فنی از فنون خود را منطق نامیده بود، اینان نیز فن خود را کلام نامیدند. به این خاطر منطق و کلام مترادف‌اند.^۵ به گونه‌ای که رفته رفته لفظ کلام با اعتزال یکی شناخته شد.^۶

افکار و اندیشه‌های معتزلی تحوّل‌ی در تاریخ اندیشه مسلمانان به حساب می‌آید که اگر با پختگی و به شکل صحیح و در فضایی مناسب طرح می‌شد چه بسا تأثیر عمیق‌تری می‌توانست در پی داشته باشد؛ ولی همان حمایت گسترده دستگاه خلافت عباسی که زمینه رشد سریع آنان را فراهم آورده بود و ناپختگی در بهره گرفتن درست از آن، نه تنها ضربه جبران‌ناپذیری بر خود آنان وارد که بلکه ضربه‌پذیری آنان، روند کلی اندیشه‌های عقلی و فلسفی را نیز تحت تأثیر قرار داد.

تردیدی نیست که جسارت معتزله در رویکرد به علوم عقلی و هم‌چنین طرح برخی اندیشه‌ها، دارای اهمیت و اعتبار است. به ویژه جایگاه انسان در نزد معتزله، آزادی اراده بشری و

۱. بغدادی، ۱۱۳.

۲. همو، ۱۱۴.

۳. نک: فاخوری، ۱/۱۲۴.

۴. نک: ابن ندیم، ۲۹۹.

۵. شهرستانی، ۱/۳۰.

۶. ولفسن، ۳۱.

مسئولیت وی در برابر اعمال خود قابل توجه بوده است؛ چندان که القاب اغراق آمیزی مانند «پیامبران خرد در اسلام»، «آزاداندیشان اسلام»^۱ به آنان داده‌اند. ولی همان‌گونه که بیان شد عملکرد معتزله و حامیان حکومتی آنان عملاً برخلاف آزاداندیشی، و در نقطه مقابل آزادی بیان بوده است.

بر همین مبنا نباید تصور کرد که معتزله با اعتقاد به اختیار و اراده انسان، آزادی فکری و عملی مخالفان خود را نیز محترم شمرده و آن را تحمل می‌کردند، بلکه برعکس یکی دیگر از اصول پنج‌گانه خود را که «امر به معروف و نهی از منکر» بود^۲، با تعریف خودشان از آن، با جدیت پی‌گیری کردند. از نظر آنان هرکس که با اصول فکری معتزله مخالفت کند دچار منکر شده و آنان مکلف‌اند او را به معروف که همان اصول اعتقادی‌شان است، هدایت کنند هرچند که این امر به معروف مستلزم استفاده از زور باشد. از این روی آنان ابزار خشونت را نیز به همراه داشتند؛ به عنوان مثال زمانی که واصل بن عطاء، بشاربن برد را در حال سخنرانی دید، گفت: کسی نیست که این کور مکنی به ابومعاذ را به قتل برساند. به خدا سوگند اگر غافل‌گیری و اغتیال از خوی غالبان نمی‌بود، کسی را می‌فرستادم تا در خوابگاهش شکم او را بشکافد^۳؛ همین‌طور هشام بن عمرو فوطی قتل و به غافل‌گیرانه کشتن (ترور) مخالفان و غضب اموال آنان را جایز می‌شمرد، به عبارت دیگر به علت کفر آنان، خون و مالشان را مباح می‌دانست^۴. با چنین اندیشه‌ای هنگامی که آنان از دوره مأمون، قدرت یافتند، به گفته دبور، شمشیر را جانشین دلیل و استدلال نمودند^۵ و حکم شکنجه، زندان و قتل بسیاری از افراد را صادر کردند.

زور و ارعاب معتزله و خلفای حامی آنان، با مقاومت علمای اهل سنت به ویژه اهل حدیث روبرو شد و با جبهه‌گیری دو اندیشه متفاوت رودرروی یکدیگر، رقابتی هرچند زودگذر به وجود آمد که سرنوشت فلسفه و مباحث کلامی را تأثیر نهاد. دقت و تأمل در اصول و مبانی دو طرف منازعه نشان می‌دهد که ظاهراً جدال اصلی بر سر مرجعیت علمی و دینی بوده است. دعوای اصلی بر سر این بود که اهل عقل یا اهل حدیث کدام‌یک صلاحیت دارند هدایت و رهبری

۱. فاخوری، ۱۳۵/۱، ۱۱۷.

۲. فاخوری، ۱۱۸/۱.

۳. ابن ندیم، ۲۸۴.

۴. شهرستانی، ۷۴/۱.

۵. دبور، ۴۶.

نظری جامعه را بر عهده داشته باشند؛ که در این منازعه با تغییر موضع دستگاه خلافت از دوره متوکل به بعد در قبال معتزله، اهل حدیث به تدریج در موقعیت برتر قرار گرفتند. سختگیری بیش از حد معتزله و طرفداران حکومتی آنان بر ضد مخالفان، و توسل بیش از اندازه آنان به برهان‌های عقلی را می‌توان دو عامل مهم ناکامی معتزله شمرد. این سخت‌گیری‌ها باعث اقبال و همدردی مردم با اهل حدیث و محبوبیت آنان شد. حضور انبوه مردم در مراسم تشییع و تدفین بزرگان اهل حدیث مانند یحیی بن معین و احمد بن حنبل و... مؤید آن است.^۱ احمد بن حنبل در حد قهرمان و منجی اسلام معرفی شد. به گونه‌ای که گفته شد اگر احمد بن حنبل نبود و جان خود را بذل نمی‌کرد اسلام از میان رفته بود^۲ و مردم چنان ارادت به او پیدا کردند که قبر او به یکی از زیارتگاه‌های پر رفت و آمد بغداد تبدیل شد^۳. ملاحظه می‌شود که سخت‌گیری معتزله گروه‌های مخالف را منسجم ساخت و برای اهل حدیث کانون و نقطه تجمع فراهم نمود^۴.

جبهه‌گیری و انسجام اهل حدیث در برابر معتزله، نه تنها خود اهل اعتزال، بلکه مبانی فکری و اعتقادی معتزله را که از آنها تغذیه می‌کردند، مورد هدف قرار داد؛ به ویژه فلسفه که مورد توجه معتزله بود، شدیداً تحت الشعاع اختلافات اهل اعتزال و اهل حدیث قرار گرفت. معتزله پس از آشنایی با فلسفه یونان و مطالعه کتب و آثار فلسفی، کلام سنتی را متحول کردند و با استفاده از اصول و مبانی فلسفی، کلام فلسفی را بنیان نهادند. با این حال آنان بسیاری از اصول و مبانی فلسفی را نیز نپذیرفتند و حتی ردیه‌هایی بر فلاسفه یونان نوشتند؛ ولی اهل حدیث با این اتهام که معتزله برخی اندیشه‌های خود را از فلاسفه یونان گرفته‌اند، نه تنها معتزله، بلکه فلسفه را نیز شدیداً مورد حمله قرار دادند و با سرسختی آنان در مخالفت با فلسفه، سوءظنی که نسبت به آن وجود داشت، بیش از پیش تشدید شد. از این روی شاید بتوان یکی از دلایل مهم عدم توفیق و کارآیی فلسفه و علوم مرتبط با آن را در جهان اسلام، در شکست معتزله در برابر اهل حدیث شمرد.

با از بین رفتن پشتوانه حکومتی معتزله و به قدرت رسیدن خلفای مخالف معتزله اهل حدیث به تدریج قدرتمند شد، فلسفه در حاشیه قرار گرفت و آموزش آن به عنوان بخش بزرگی

۱. نک: ابن خلکان، ۵۶/۱، ابن محمد، ۴۴۳/۱؛ ابن سعد، ۳۵۴/۷.

۲. نک: ابونعیم، ۱۷۱/۹.

3. Laoust, I/273.

۴. گوتاس، ۲۲۶.

از علوم عقلی در دوره اسلامی، بسان پیش از اسلام، دستخوش نابسامانی‌ها و تنگ‌نظری‌های حکومتی و گاه خود مردم قرار گرفت و در فراز و نشیب احوال فیلسوفان و زندگی علمی آنان آفت‌های بسیار و خیزش‌های اندک رخ داد.^۱ اشاره به حیات اجتماعی و علمی کندی به عنوان اولین فیلسوف مهم جهان اسلام این مسأله را بیشتر نمایان می‌کند.

کندی (د.ح، ۲۶۰هـ) که بروکلیمان از اوبا عنوان یکی از بزرگان حکما در تاریخ بشریت یاد می‌کند^۲، از تبار پادشاهان کنده بوده و پدرانیش در دوره بنی‌عباس فرمانروایی داشته‌اند^۳. او با بهره گرفتن از شرایط علمی دوره مأمون و حمایت‌های او از علوم عقلی، به مطالعه و تدوین کتب در رشته‌های گوناگون علوم عقلی از فلسفه و منطق، هندسه، حساب، اریتماتیکی، موسیقی و نجوم پرداخت و به چنان تبحری رسید که ابن ندیم او را فاضل دهر و یگانه دوران خود در معرفت تمام علوم قدیمه خواند^۴. کندی به علت شأن اجتماعی و حرمت علمی، در دوران مأمون و معتصم به چنان مقام و منزلتی دست یافت که فیلسوفان و حکیمان متأخر بدان دست نیافتند. مأمون او را به تربیت برادر خود معتصم فرمان داد^۵. معتصم وی را برای معلمی فرزند خود برگزید^۶، ولی در دوره متوکل مورد بی‌مهری قرار گرفت.

با وجود اینکه کندی از چنان جایگاه اجتماعی و علمی برخوردار بود، به علت جبهه‌گیری اهل حدیث و خردگرایان در مقابل یکدیگر، از طعن فلسفه‌ستیزان مصون نماند و با وجود کتاب‌هایی که درباره توحید و اثبات نبوت به روش اهل منطق نوشت^۷، همچنان از دیدگاه اهل حدیث و پیروانش در مظان بددینی بود؛ چنان‌که به اتهام فلسفه از آزار و اذیت عامه مردم و دیگر علما در امان نماند^۸ و درنهایت در دوره سخت‌گیری متوکل بر خردگرایان شیعی و معتزلی، کندی را تازیانه زدند و خانه و کتابخانه‌اش را مصادره و شاگردانش را پراکنده کردند^۹. ملاحظه می‌شود که یکی از تبعات منفی رویارویی خشن معتزله و اهل حدیث در حساسیت

۱. کسائی، ۱۰۴.

۲. نک: بروکلیمان، ۱۲۷/۴.

۳. ابن جلجل، ۱۴۸.

۴. ابن ندیم، ۴۱۴.

۵. اولیری، ۲۷۴.

۶. نصر، ۱۵.

۷. ابن جلجل، ۱۴۸.

۸. نک: ابن ندیم، ۴۴۱؛ قفطی، ۲۴۶-۲۴۷؛ قس: قفطی، ۵۰۸-۵۱۰.

۹. نک: ابن ابی‌اصیبه، ۲۸۶/۱؛ بروکلیمان، ۱۲۷/۴؛ کسائی، ۱۰۶.

بیش از اندازه اهل حدیث به فلسفه و علوم مرتبط با آن متجلی شد. اساساً همان‌گونه که بیان شد زیربنای فلسفه در جهان اسلام، بر مبنای توجیه موجودیت آن شکل گرفت. مجموعه تلاش‌های کندی و دیگر فیلسوفان نیز هیچ وقت نتوانست فلسفه را از مظان اتهام بددینی و کفر خارج کند و عامه مردم تحت نفوذ اهل حدیث و پیروزی آنان بر اهل خرد، به فلسفه به دیده تردید نگرستند. از این‌رو فلسفه هیچ وقت مقبولیت عام نیافت.

با وجود افول معتزله در جهان اسلام، آثار اعتزال عمیق‌تر از آن بود که با زوال آنان، به طور کامل از بین برود؛ سهم آنان در حیات عقلانی اندیشمندان مسلمان غیر قابل انکار باقی ماند و حداقل تأثیر آن این بود که زمینه پذیرش افکاری را که در حد فاصل بین اندیشه عقلی و اندیشه نقلی و تقلیدی بود، فراهم ساخت. به عبارت دیگر دشمنان معتزله زمانی بر آنان غلبه کامل یافتند که در مباحث خود اصول برهانی آنان را به کار گرفتند و در تثبیت مبادی اعتقادی خود از میان تقلید صرف و تعصب در بهره‌گیری از ظواهر آیات و روایات، و تأویل و تفسیر آیات و روایات بر مبنای حاکمیت عقل، راه میانه‌ای را برگزیدند. ابوالحسن اشعری با اتخاذ چنین شیوه‌ای، فرقه‌ای را بنیان نهاد که خیلی زود به مذهب کلامی مسلط اهل سنت و جماعت مبدل گردید.

نتیجه‌گیری

با نگاهی گذرا بر آنچه گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که به قدرت رسیدن عباسیان تحولاتی بنیادین در ساختار حکومتی به وجود آورد. بر مبنای آن انحصارطلبی اعراب در حکومت از بین رفت و امکان مشارکت و نقش‌آفرینی اقوام و نژادهای مختلف در امور گوناگون، به ویژه در زمینه‌های علمی فراهم شد. در سایه دگرگونی‌های مذکور امکان توسعه اندیشه‌های کلامی و فلسفی نیز فراهم شد و در این فرآیند نقش خود خلفای نخستین عباسی بی‌تأثیر نبوده است.

خلفای مذکور متناسب با شرایط و نیازهای حکومتی خود، با انگیزه‌هایی مانند مقابله با اندیشه‌های مخالف دستگاه خلافت، و تأمین آمریت و مرجعیت دینی برای خلافت، زمینه ترجمه آثار فلسفی را فراهم کردند و به مباحث فلسفی نیز علاقه نشان دادند. در این میان نقش مأمون برجسته‌تر بود. او با توجه به شخصیت فردی و علمی‌اش، برای جامه عمل پوشاندن به اهداف خود، فرقه کلامی معتزله را مورد حمایت قرار داد. از طرفی دیگر معتزله با برخورداری از حمایت دستگاه خلافت، به گسترش و تثبیت مبانی اعتقادی خود پرداختند و در عین حال

سران معتزله از جمله نخستین افرادی بودند که در ضمن نقد برخی مبانی فلسفی یونان، از اصول و روشهای فلسفی در استدلالها و برهانهای خود استفاده کردند.

حمایت‌های گسترده مأمون و دو جانشین او، معتصم و واثق، معتزله را برای استفاده از پشتوانه قدرت برای مقابله با مخالفانشان از اهل حدیث ترغیب نمود. دستور خلفا برای تشکیل مجالس بررسی عقاید علما، و برگزاری و اجرای مجالس و محاکم مذکور توسط بزرگان معتزله که به آزار و اذیت بزرگان اهل حدیث منتهی شد، هماهنگی و ارتباط نزدیک دستگاه خلافت و معتزله را در این روزگار نشان می‌دهد.

سخت‌گیری بیش از حد خلفا و معتزله بر مخالفان همدردی عامه مردم با علمای اهل حدیث و محبوبیت آنان را فراهم کرد. از سوی دیگر به خلافت رسیدن متوکل و از بین رفتن پشتوانه حکومتی حمایتی معتزله، از یک طرف باعث قدرت گرفتن اهل حدیث و سرکوبی معتزله شد که کلام را در مسیر جدیدی قرار داد، و از طرف دیگر فلسفه را بیش از پیش در مظان اتهام و بدبینی قرار داد، به گونه‌ای که بسیاری از فلاسفه، از سوی اهل حدیث به کفر و الحاد متهم شدند.

کتابشناسی

ابن ابی اصیبه، أبو العباس أحمد بن القاسم، *عیون الأنباء فی طبقات الأطباء*، به کوشش نزار رضا، بیروت، دارالکتب العلمیة الحیاة، ۱۹۶۵ق.

ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

ابن ابی جراده، کمال الدین عمر، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، دار الفکر، ۱۹۸۸م.

ابن ابی یعلی، ابوالحسن محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
ابن اثیر، عزالدین ابی الحسن، *الکامل فی التاریخ*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۲ق.

ابن الأشعث، ابوبکر عبدالله بن سلیمان، *قصیده*، به کوشش محمود محمد الحداد، الریاض، دارطبیة، ۱۴۰۸ق.

ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، *المنتظم فی التاریخ الملوک و الأمم حتی ۲۵۷ق*، به کوشش محمد و مصطفی عبدالقادر، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق.

- همو، المنتظم (من ۲۵۷ق)، بیروت، دارصادر، ۱۳۵۸ق.
- ابن العبری، غریغوریوس الملطی، تاریخ مختصرالدول، بی تا.
- ابن العماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، دار الکتب العلمیه، بیروت، بی تا.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، کتب و رسائل و فتاوی ابن تیمیه فی العقیده، به کوشش عبدالرحمن محمد بن قاسم النجدی، مکتبه ابن تیمیه، بی تا.
- ابن جلیل، سلیمان بن حسان الاندلسی، طبقات الأطباء، ترجمه سید کاظم امام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ش.
- ابن جماعه، محمد بن ابراهیم بن سعد الله، ایضاح الدلیل فی قطع حجج اهل التعطیل، به کوشش وهبی سلیمان غاوجی الألبانی، دارالاسلام، ۱۹۹۰م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ش.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶ش.
- ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدین احمد بن محمد، وفيات الأعیان و أنباء الزمان، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالتقافة، ۱۹۶۸م.
- ابن سعد، ابو عبد الله محمد، طبقات الکبری، بیروت، دارصادر، بی تا.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبای، الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة، قاهره، المطبعة الرحمانیة، ۱۳۴۵ق.
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، البدایة و النهایة، بیروت، مکتبه المعارف، بی تا.
- ابن محمد، أبوسعید عبد الرحمن، الغنیة فی اصول الدین، به کوشش عماد الدین احمد حیدر، بیروت، مؤسسه الخدمات و الأبحاث الثقافیة، ۱۹۸۷م.
- ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق، الفهرست، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
- أحمد أمين، ظهر الإسلام، قاهره، مطبعة خلف، ۱۹۵۸ق.
- أحمد أمين، ضحی الإسلام (پرتو اسلام ۲)، ترجمه عباس خلیلی، تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۵۸ش.
- أحمد، منیرالدین، نهاد آموزش در اسلام، ترجمه محمد حسین ساکت، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ش.
- اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، شرکت علمی

وفرهنگی، ۱۳۶۴ش.

الاشعری، أبو الحسن علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

الاصفهانى، ابوالفرج، *مقاتل الطالبیین*، ترجمه رسولی محلاتی - غفاری، تهران، نشر صدوق، بی تا.
اولیری، دلیسی، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه احمد آرام، تهران، جاویدان، ۲۵۳۵ش.
الإیجی، عضد الدین عبد الرحمن بن أحمد، *کتاب المواقف*، به کوشش عبد الرحمن عمیره، بیروت، دار الجیل، ۱۹۹۷م.

بروکلمان، کارل؛ *تاریخ الأدب العربی*، ترجمه عبدالحلیم النجار، دارالمعارف بمصر؛ ۱۱۱۹ق.
البغدادی، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالآفاق الجديدة، ۱۹۷۷م.

البیرونی، أبو ریحان محمد بن أحمد، *آثار الباقیة عن القرون الخالیة*، با حواشی خلیل عمران المنصور، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.

جعفری، سید حسین محمد؛ *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه سید محمد تقی آیت اللهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ش.

حتی، فیلیپ خلیل، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات آگاه، ۱۳۶۶ش.
الحموی، شهاب الدین أبی عبدالله یاقوت، *معجم الأدباء*، إرشاد الأریب الی معرفة الأدیب، به کوشش عمر فاروق، بیروت، مؤسسة المعارف، ۱۹۹۹م.

الحموی، شهاب الدین أبی عبدالله یاقوت، *معجم البلدان*، به کوشش محمد عبدالرحمن المرعشی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

خضری، سید احمد رضا، *تاریخ خلافت عباسی*، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۹ش.
خطیب البغدادی، أحمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.
خواجہ نظام الملک طوسی، *سیرالملوک*، به کوشش هیوبرت دارک، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۵ش.

دی بور، ت. ج.، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه عباس شوقی، تهران، عطائی، ۱۳۶۳ش.
الدینوری، ابوحنیفه أحمد بن داود، *اخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.

الذهبی، شمس الدین محمد بن أحمد، *العبر فی خبر من غیر*، به کوشش صلاح الدین المنجد، مطبعة الحكومة الكويت، کویت، ۱۹۴۸م.

- همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد البجاوی، دارأحیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۲ق.
- همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۵ق.
- همو، *سیر أعلام النبلاء*، به کوشش محمدنعیم العرقسوسی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.
- رافعی، عبدالکریم محمد القزوینی، *التدوین فی أخبار قزوین*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۷م.
- رفاعی، أحمد فربید، *عصرالمأمون*، مطبعة دارالکتب المصریة بالقاهرة، ۱۳۴۶ق.
- زرین کوب، عبد الحسین، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران، انتشاراتامیرکبیر، ۱۳۷۳ش.
- زیدان، جرجی، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهرکلام، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۲ش.
- سیوطی، جلال الدین، *تاریخ الخلفاء*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۲ق.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم بن أبی بکر بن أحمد، *الملل والنحل*، به کوشش محمد سید گیلانی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۴ق.
- شیرازی، ابواسحاق ابراهیم بن یوسف، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل المیس، بیروت، دارالقلم.
- صدیقی، غلامحسین، *جنبش‌های دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم*، نشر پازنگ، ۱۳۷۲ش.
- صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ش.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *تاریخ الطبری*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۸ق.
- عروزی سمرقندی، أحمد نظامی، *چهارمقاله*، به کوشش و تصحیح محمد بن عبد الوهاب قزوینی، کتابفروشی اشراقی، ۱۳۲۷ش.
- عقیلی، ابوجعفر محمد بن عمر، *الضعفاء الکبیر*، بیروت، دارالمکتبة العلمیة.
- عهد/ردشیر، به کوشش أحسان عباس، ترجمه محمدعلی امام شوشتری، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸ش.
- غزالی، أبوحامد محمد بن محمد، *إحیاء علوم الدین*، ترجمان مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱ش.
- فاخوری، حنا و خلیل الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، کتاب زمان، ۱۳۵۸ش.
- فرای، ریچارد، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، سروش، ۱۳۷۵ش.
- قفطی، جمال الدین أبی الحسن علی بن القاضی، *تاریخ الحكماء*، ترجمه از قرن یازدهم، به کوشش بهین دارائی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ش.
- قفطی، الوزیر جمال الدین أبی الحسن علی بن القاضی الاشرف، *اخبارالعلماء بأخبارالحکماء*، به کوشش محمدامین الخانجی، دارالکتب الخدیویة بمصر، ۱۳۲۶ق.

- قلقشندی، أحمد بن علی، *صبح الاعشى*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۷ق.
- قنوجی، صدیق بن حسن، *أبجد العلوم المرقوم فی بیان أحوال العلوم*، به کوشش عبد الجبار زکار، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۷۸م.
- کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ، *تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ش.
- کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، دنیای کتاب، ۱۳۷۰ش.
- کسائی، نورالله، «تاریخچه آموزش و نهادهای آموزش فلسفی در اسلام و ایران»، در مجموعه مقالات سمینار علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی، به کوشش محسن حیدرنیا و...، تهران، الهدی، ۱۳۷۸ش.
- کلاین، فیلیکس و فرانک، «کندی»، ترجمه روح الله عالمی، در *تاریخ فلسفه اسلامی*، زیر نظر حسین نصر و البور لیمن، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۸۳ش.
- کندی، ابویوسف یعقوب، *رسائل الکندی الفلسفیة*، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریثه، مصر، دارالفکرالعربی، ۱۳۶۹ق.
- گوتاس، دیمیتری، *تفکریونانی*، فرهنگ عربی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ش.
- لسترنج، گ، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ش.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، *التنبيه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ش.
- همو، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، به کوشش یوسف اسعد داغر، قم، دارالهجرت، ۱۴۰۴ق.
- مقدسی، أبو عبد الله محمد بن أحمد، *أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- نالیانو، کرلر الفونسو، *تاریخ نجوم اسلامی*، ترجمه أحمد آرام، تهران، چاپخانه بهمن، ۱۳۴۹ش.
- نخجوانی، هندوشاه بن سنجر بن عبد الله، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۷ش.
- نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر، *تاریخ بخارا*، ترجمه أبوأحمد بن محمد بن نصر القباوی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، به کوشش مدرس رضوی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱ش.
- نصر، سید حسین، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه أحمد آرام، تبریز، انتشارات کتابفروشی سروش،

۱۳۴۵ ش.

وات، منتگمری، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات الهدی، ۱۳۶۸ ش.
هروی، جواد، تاریخ سامانیان، عصر طلایی ایران بعد از اسلام، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۰ ش.
همایی، جلال الدین، غزالی نامه، تهران، کتابفروشی فروغی، ۱۳۴۲ ش.
یار شاطر، احسان، حضور ایران در جهان اسلام، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، انتشارات مروارید،
۱۳۸۱ ش.

یعقوبی، احمد بن یعقوب بن واضح الکاتب، البلدان، نجف، المكتبة الرضوية مطبعة الحيدرية، ۱۳۳۷ ق.
همو، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱ ش.

Nyberg, H.S , "ABul. Hudhayl AL. Allaf", *Encyclopadia of Islam*, Leden, Brill.

Huart and Grohmann, Kaghad, *Encyclopadia of Islam*, Leden, Brill.